

RODOLFO KUSCH

Obras Completas



Tomo I



Editorial Fundación Ross

Editorial Fundación Ross, a través de este primer volumen de las obras completas de Rodolfo Kusch, inaugura un proyecto de publicación cuyo objetivo consiste en completar una colección de cuatro tomos que incluya trabajos éditos e inéditos del autor al cumplir los veinte años de su fallecimiento acaecido en 1979.

La motivación que impulsó esta tarea es dar testimonio de su aporte al pensamiento filosófico latinoamericano. Los textos que Kusch han inaugurado una nueva etapa en la búsqueda de un filosofar situado. Un pensar propio significa para él, un pensar culturalmente arraigado, dado que no hay otra universalidad que la de estar "caído en el suelo", sin suelo no hay arraigo y sin arraigo no hay sentido ni, por lo tanto, cultura.

En este tomo se incluyen tres libros ya editados: "Seducción de la barbarie - Análisis herético de un continente mestizo", "Indios, porteños y dioses", "De la mala vida porteña" y una serie de reflexiones titulada "Charlas para vivir en América". En todas ellas sobrevuela un mismo intento: dar respuestas originales que escapen a los condicionamientos impuestos por el pensamiento occidental que ha encorsetado nuestra realidad en esquemas ajenos.

Lo más provocativo del pensamiento de Rodolfo Kusch es la superación de la clásica oposición entre el ser y la nada a través de la experiencia raigal del "mero estar nomás". "El estar" se convierte paulatinamente en la categoría central de su pensamiento. Lo bucea en los distintos universos de la América profunda, ya en la soledad de la quebrada como en los rincones de la gran ciudad. En todos trata de descubrir a ese sujeto que pugna por liberarse de la ficción de querer "ser alguien" resistiendo, a la espera de un fecundo "estar - siendo - para - el - fruto".

La obra de Rodolfo Kusch corrió el riesgo de permanecer disgregada e inhallable, pero la fuerza de su pensamiento pudo más y lo muestra la concreción de esta obra.

RODOLFO KUSCH

Obras completas
Tomo I



Editorial Fundación Ross

Kusch, Rodolfo

Obras completas: pocket- 1a ed. - Rosario:
Fundación A. Ross, 2007, v. 1, 656 p.; 17 x 11

ISBN 978-987-1133-51-2

1. Literatura Argentina. I. Título
CDD A860

Fecha de catalogación: 09/10/2007

Dibujo de tapa: Copia hecha por el autor de una piedra existente
en el Museo de Tiahuanaco (La Paz, Bolivia)

© Editorial Fundación Ross
Córdoba 1347
2000 Rosario - Provincia de Santa Fe
República Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

I.S.B.N. 978-987-1133-51-2

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 3698

DATOS BIOGRÁFICOS DE RODOLFO KUSCH

Finalizada la Primera Guerra Mundial, el matrimonio de Ricardo Carlos Kusch y Elsa María Dorotea Tschunke de Kusch se radicó en la República Argentina, en la ciudad de Buenos Aires. Ambos de nacionalidad alemana, Ricardo había sido combatiente, poseedor de una vasta cultura, hablaba varios idiomas, representaba a una empresa alemana de electricidad; ella era una hermosa e inteligente berlinesa.

El 25 de junio de 1922, en horas de la tarde, eran las 18 y 45, nació Gunter Rodolfo, quien sería hijo único del matrimonio. Pocos años después, el destino trocó la tranquila felicidad de la familia Kusch: Gunter Rodolfo —en adelante Rodolfo, que es el nombre que siempre usó después— entre los recuerdos más lejanos de su infancia, se le representaba el de su padre convidándole con bombones y, al otro día, la noticia de su fallecimiento en un accidente. Tenía cuatro años.

La situación de los países europeos, particularmente Alemania, motivaron que Elsa Kusch continuara, con forma definitiva, su residencia en Argentina junto con su pequeño hijo. La crisis mundial de esos años, habría de

llevarles a vivir momentos difíciles. Rodolfo conoció los dos mundos: el del bienestar y el del apremio económico.

Inició sus estudios primarios en la Cangallo Schule terminándolos en una escuela oficial. Los secundarios los cumplió en el Colegio Nacional N° 6 "Manuel Belgrano", de la ciudad de Buenos Aires. Había comenzado la carrera de Ingeniería, pero su vocación lo llevó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, de la que egresó con el título de Profesor en Filosofía en el año 1948.

A fines de los años 40, durante la década del 50, se desarrollaba una amplia actividad cultural en la ciudad porteña que se centraba en los alrededores de la Facultad de Filosofía y Letras. Había una relativa armonía entre los distintos grupos de ese quehacer. La irrupción de sectores populares con fuerza de decisión en la vida política replanteó temas como el de la identidad nacional, la participación del pueblo en la vida de la Nación, el revisionismo histórico. *Verbum*, *Centro*, *Las Ciento y Una*, *Gaceta Literaria*, *Contorno*, fueron revistas donde quedaron plasmadas las inquietudes, discusiones, todo el idealismo de esas generaciones que tenían el privilegio de creer en valores espirituales, la identidad cultural, el destino del hombre. Rodolfo Kusch intervino activamente.

Ya entonces se iba planteando la idea que no obstante el saber acumulado —de los intelectuales— no se sabe cómo gobernar, alimentar, ni siquiera qué es el hombre... hay una necesidad de retornar a la base. De ahí la

importancia de América. Sus actividades, investigaciones y trabajos fueron consagrados a la búsqueda, primordialmente, en la base, aquí: el porteño, el hombre de barrio, el campesino, el indígena, lo que es hoy, lo que fue, su lenguaje, sus creencias, su pensamiento y tratar de llegar a los resortes más profundos que dan sentido a su vida.

Actividad técnica: desarrollada en el ramo de la sociología y la psico y socio estadísticas, en la Dirección de Psicología Educativa y Orientación Profesional del Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires. Los trabajos realizados desde el año 1948 hasta el mes de noviembre de 1955 son los siguientes:

- 1.- Encuesta sobre población excepcional (sobredotada, difícil e indotada) en las escuelas del distrito de la ciudad de La Plata, provincia de Buenos Aires.
- 2.- Obtención de un baremo regional para el Test de Inteligencia Infantil por medio del dibujo de la figura humana de F.L. Goodenough.
- 3.- Obtención del un baremo regional y de una tabla de errores por edad y nivel mental para el Test de Matrices Progresivas de Raven.
- 4.- Exploración del rendimiento de los alumnos aconsejados profesionalmente en el año 1948 (e ingresados al Colegio Nacional y a la Escuela Industrial de la Nación del Distrito de La Plata).
- 5.- Correlación entre el nivel mental, económico y aspiraciones de mil alumnos egresados del 6º grado del Distrito de La Plata.
- 6.- Encuesta de opiniones sobre el problema del apren-

diz en el Mercado de Trabajo del Distrito de La Plata;

7. Análisis estadístico del comportamiento ocupacional de los padres cuyos hijos fueron orientados profesionalmente.
8. Análisis del status económico social y estructura de la familia del Distrito de La Plata.
9. Bosquejo de un análisis sociológico de la provincia de Buenos Aires.
 - A) A raíz de la ejecución del trabajo señalado en el punto 3, R. Kusch fue mencionado en la pág. 42 del libro "Test de Matrices Progresivas" de J.C. Raven Ed. Paidós, Buenos Aires, 1950, ya que en este último se utilizaban las conclusiones a que se había arribado.
 - B) Lo mismo ocurrió en el libro "Test de Inteligencia Infantil por medio del dibujo de la figura humana". de F.L. Goodenough, de Paidós, Buenos Aires, 1950, págs. 203-206, en virtud del trabajo señalado en el punto 2.

Actividad docente: Enseñanza secundaria en Colegios Nacionales de Señoritas y adscriptos de la ciudad de Buenos Aires.

Enseñanza Superior: a) Escuela Superior de Bellas Artes "Pridiliano Pueyrredón" b) Instituto Bernasconi c) Universidad Técnica de Oruro, Bolivia d) Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia e) Instituto de Investigación Cultural para la Educación Popular (NDICEP) f) Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina g)

Universidad Nacional de Buenos Aires h) Universidad Nacional de Salta, Argentina; en sus claustros, además de dictar "Ética", cumplió funciones de Jefe del Servicio de Relaciones Latinoamericanas de la UNSA.

Organizó: a) el IIº Encuentro de Rectores del Area Centro Sudamericana b) Seminario sobre "El pueblo y las estructuras nacionales" c) Las "Primeras Jornadas de Cultura Popular" d) El "Primer Simposio sobre el Hombre Andino y Americano".

Otras actividades: escribió "Tango", "Credo Rante", "La Leyenda de Juan Moreira", "La muerte del Chacho", "Cafetín", obras de teatro, algunas de las cuales fueron estrenadas en teatros de Buenos Aires y otras ciudades.

Creó audiovisuales: a) Hacerse el Oso b) Los verdugos c) ¿...Y yo? d) Religión Sincrética.

Realizó viajes de investigación y trabajos de campo en Salta, Argentina y en el altiplano andino, en Bolivia.

Fue Miembro Titular en el XXXVIIº y en el XXXIXº Congresos Internacionales de Americanistas —1966 y 1970, respectivamente— en los que presentó las ponencias tituladas "La psicología aplicada a la arqueología" y "Principios para una nueva teoría de desarrollo de Sudamérica" y "El Pensamiento Indígena de Sudamérica".

Fue Miembro Titular en el IIº Congreso Nacional de Filosofía realizado en Alta Gracia, Córdoba, junio de 1971.

Fue Director de las revistas *Estar y América Qué*, un número —el primero— de cada una.

Fue Presidente Honorario del Instituto de Filosofía indígena, que funcionó en Oruro, Bolivia, organizado por

los alumnos del curso dictado por R. Kusch en el año 1967. Organizó, asimismo, el Instituto de Estudios Americanos, Buenos Aires y el Instituto de Cultura Americana, Salta.

En su carácter de miembro de la *Sociedad Argentina de Escritores (SADE)* en el período 1971-1973, integró la Comisión Directiva siendo designado Vocal titular y Presidente de la Comisión de Cultura Nacional. Presidió el Seminario de Cultura Nacional realizado en Samay Huasi, la Rioja, diciembre 1971, donde se redactó la "Declaración de La Rioja". Representó a la SADE en la Primera Reunión de Escritores Argentinos en Termas de Río Hondo, Santiago del Estero, 1972, en el Segundo Encuentro de Escritores en Monteros, Tucumán, 1972, organizó los Seminarios de Cultura de Frontera en Bariloche, Bahía Blanca y Salta.

Participó en el Seminario sobre Medios de Comunicación, Cochabamba, Bolivia, febrero de 1973.

Participó en las Semanas Académicas organizadas por las facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador en el área San Miguel: Segunda Semana Académica, agosto 1971, Tercera Semana Académica, agosto 1972, Cuarta Semana Académica, agosto 1973.

Invitado por el gobierno de México y el Partido Revolucionario Institucional, viajó a la ciudad de México del 16 al 25 de octubre de 1972, a los efectos de desarrollar actividades culturales. Visitó Puebla y ciudades del Yucatán: Mérida, Chichén-Itzá, Uxmal.

Participó en el Segundo Congreso de Lenguas Nacionales, auspiciado por el Centro Pedagógico y Cultural de Portales, Cochabamba, Bolivia, julio 1974.

Fue invitado a concurrir a Cochabamba, Bolivia, por el licenciado Luis Rojas Aspiazu, Director del "Proyecto Waykhuli", en carácter de asesor y evaluador del trabajo realizado, octubre de 1975.

Integró el equipo argentino, dirigido por Juan Carlos Scannone S.J., que con el apoyo de la Fundación Thyssen, Alemana, realizó un trabajo interdisciplinar sobre el tema "Investigación Filosófica de la Sabiduría del Pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de filosofía de la religión acerca de la relación entre religión y lenguaje (años 1977-1979)".

Pero la principal actividad de Rodolfo Kusch fue la de escritor. Su misión transmitir el mensaje, el símbolo, la idea, que su sensibilidad de pensador y poeta le permitiera recibir de la Pachamama, del vestigio en la piedra, del manuscrito de ayer o del discurso o el diálogo de hoy y expresar la tremenda intuición de esas otras culturas —del suelo de este continente—, cuyo misterio, en su tiempo, otro tiempo y en su modo, otro modo, permiten ir develando la montaña, la selva y sus antiguos dioses.

Rodolfo Kusch tuvo una compañera desde el año 1949 y de ella una hija. Separado, el destino le dio otra compañera en el año 1964 con la que tuvo dos hijos.

Realizaba sus actividades en la Universidad Nacional de Salta (UNSA). El gobierno militar que asumió en 1976 le quitó sus cargos. La áspera y bella Quebrada de Humahuaca lo recibió, permitiéndole residir en el pueblo de Maimará con su mujer e hijos. En este paisaje, que ya es parte de la antigua América, o, si se quiere, la América Profunda, también fue constante su actividad;

desde aquí integró el equipo argentino interdisciplinar, dirigido por J.C. Scannone, de la Universidad del Salvador de Buenos Aires.

La posibilidad de realizar un tratamiento para su enfermedad —que no se concretó— lo llevó a Buenos Aires, donde falleció el 30 de septiembre de 1979. “El gobierno del pueblo de la provincia de Jujuy” erigió una *apacheta* en el cementerio de Maimará donde descansan sus restos desde el 22 de agosto de 1998.

LIBROS PUBLICADOS POR RODOLFO KUSCH

1. **La Seducción de la Barbarie: análisis herético de un continente mestizo.** Buenos Aires, ed. Raigal, 1953, 110 págs. Prólogo de F.J. Solero: "Preguntar por lo que somos". Reeditado en 1983 por Editorial Fundación Ross. Prólogo 2da. Edición "Reconocer que estamos" de Carlos Cullen.
2. **América Profunda.** Buenos Aires, ed. Hachette, 1962. 223 págs. Colección Nuevo Mirador. 2º edición, Buenos Aires, Bonum, 1975. 3º ed. 1986. (Premiada con Faja de Honor de la SADE y Mención de Honor del Consejo del Escritor).
3. **De la Mala Vida Porteña.** Buenos Aires, ed. Peña Lillo, 1966. 140 págs.
4. **Indios Porteños y Dioses.** Buenos Aires, ed. Stilcograf. 1966, 136 págs. (Basadas en audiciones radiales por Radio Nacional, 1963 y Radio Municipal Buenos Aires, 1964).
5. **El Pensamiento Indígena y Popular en América.** Puebla, México, ed. J.M. Cajica, 1970. 2º ed. Buenos Aires, Instituto de Cultura Americana, 1973. 3º ed., Buenos Aires, Hachette, 1977 (Premio nacional de Ensayo J.B. Alberdi para la producción 1970-71).
6. **La negación en el Pensamiento Popular.** Buenos Aires, ed. Cimarrón (Peña Lillo), 1975 111 págs.
7. **Geocultura del Hombre Americano.** Buenos Aires, ed.

- García Cambeiro, 1975/6, 158 págs. (Colección Estudios Latinoamericanos, 18).
8. Esbozo de una Antropología Filosófica Americana. San Antonio de Padua, prov. de Buenos Aires, Castañeda, 1978.
 9. Las Religiones Nativas, Buenos Aires, 1987, 47 págs.

Obras de teatro

1. Tango Misho, Buenos Aires, ed. Talia, 1959. (estrenado el 24/8/1957 por Teatro Colonial, con la dirección de C. Gandolfo y R. López Pertierra, protagonizado por P. Rivera en "La Máscara").
2. Credo Rante. En Tango y Credo Rante, ed. Talia, 1959.
3. La Leyenda de Juan Moreira y La muerte del Chacho. Buenos Aires, ed. Stilecograf, 1960, 93 págs. La Leyenda de Juan Moreira se estrenó el 11 de diciembre de 1958 por Francisco Petrone en el Teatro Circo Arena, Plaza Once de la ciudad de Buenos Aires.

En el año 1980 un equipo integrado por Mary Muchiut, Graciela Romano y Mauricio Langon, realizó un relevamiento del material bibliográfico obrante en el domicilio de Rodolfo Kusch en Maimará, provincia de Jujuy.

Hemos creído importante transcribir la publicación del trabajo realizado por ese equipo en MEGAFON (CELA), ed. Castañeda, N° 11/12, en-dic. 1980.

BIBLIOGRAFÍA DE RODOLFO KUSCH (1922-1979)

por Mary Muchiut, Graciela Romano y Mauricio Langón

Presentación

Rodolfo Kusch nació en Buenos Aires el 25/6/1922 y falleció en la misma ciudad el 30/9/1979.

Algunas de sus obras iniciales están firmadas "Günther R. Kusch", y algunas de las últimas "Gunter R. Kusch", pero la mayoría: "Rodolfo Kusch".

Esta bibliografía intenta recoger los trabajos editos del autor y parte de los inéditos. Aunque procura ser exhaustiva, es posible que existan algunas obras éditas más y, sin duda, hay material inédito y cartas que no se han incluido acá. No es ésta una bibliografía crítica. No obstante hemos introducido algunas consideraciones entre paréntesis cuando nos pareció útil.

De los trabajos sobre Kusch sólo hemos incluido aquellos cuya referencia al autor es obvia y central.

Ordenamos todas las obras de Kusch de acuerdo a la fecha de la primera edición y los escritos que a él se refieren, por orden alfabético de autor.

A) Obra edita

1. El caso Novalis. (En *Correo Literario*, año III, N° 34-35, p. 6. Buenos Aires 1/5/1945).
2. "La mentalidad primitiva", de Lévy-Bruhl. (En: *Logos*:

- revista de la Fac. de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, año IV, N° 7, pp. 203-208, Buenos Aires, 1945).
3. Sociedad e individuo en la filosofía. (En: *Verbum*; rev. del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras de la U.B.A., año XI, N° 90, pp. 42-47. Buenos Aires, 1948).
 4. "J. P. Sartre", de Robert Campbell (En: *Realidad*, revista de ideas, N° 16, pp. 121-122. Buenos Aires, julio-agosto, 1949).
 5. Paisaje y mestizaje en América. (En: *Sur*, N° 205, pp. 37-42. Buenos Aires, noviembre de 1951). [Nota: Algunos párrafos de las pp. 40-42 están incluidos en "La seducción de la barbarie", pp. 34-36].
 6. Metafísica vegetal. (En: *La Nación*, suplemento cultural Buenos Aires, 4/5/1952). [Incluido íntegro en "La seducción...", pp. 24-27].
 7. *La ciudad mestiza*. Buenos Aires, Alea, 1952, 29 p. (Colección Quetzal). [Incluido íntegro en "La seducción", cap. III y IV, pp. 39-54].
 8. Filosofía del tanto. (En: *Espiga*, 1952-53. Reproducido en *Idea*, Lima, 1954).
 9. *La seducción de la barbarie*: análisis herético de un continente mestizo. Buenos Aires. Raigal, 1953, 110 p. Pról. de F.J. Solero: "Pregunta por lo que somos".
 10. Inteligencia y barbarie (En: *Contorno*, N° 3, pp. 4-7. Buenos Aires, setiembre 1954).
 11. Lo superficial y lo profundo en Ezequiel Martínez Estrada (En: *Contorno*, N° 4, Buenos Aires, 1954).
 12. La neurastenia literaria (En: *Idea*, Lima, 1954). [Pro-

- bablemente sea reproducción del epílogo de "La seducción...", de igual título].
13. Anotaciones para una estética de lo americano. (En: *Comentario*, N° 9, Buenos Aires, dic. 1955). (Reproducido en Khana, año IV, v. 3, N° 19-20, pp. 44-56. La Paz, 1956).
 14. Sentido de lo trágico en el teatro indígena. (En: *Revista de Educación*, del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires, año I, N° 2, nueva serie, pp. 530-535. La Plata, 1956).
 15. Maldoror, monstruo americano. (En: *Idea*, Lima, N° 27, 1956).
 16. Credo Rante. (En: *Tango y Credo Rante*, Buenos Aires, Talía, 1959, 67 p.). [Teatro. Leído como "Biblia lunfarda": por Goly Bernal con música de Agesta, el 11/10/1956 en el Teatro de los Independientes. La edición trae la versión posterior que incluye el texto inicial íntegro y las ampliaciones teatralizadas con las que se estrenó el 20/3/58 por "Arte América" en el "Teatro de Arte", dirigida y protagonizada por Angel Moglia, con música de Horacio Salgán].
 17. Tango Misha. (En: *Tango y Credo Rante*, Buenos Aires, Talía, 1959, 67 p.). [Teatro. Estrenado el 24/8/1957 por "Teatro Colonial", con la dirección de C. Gandolfo y R. López Pertierra, protagonizado por P. Rivera, en "La máscara"]
 18. La leyenda de Juan Moreira. (En: *La muerte del Chacho y La leyenda de Juan Moreira*. Buenos Aires, Stilcograff, 1960, 93 p.) Colección Teatro: 1. Con poesía de Goly Bernal. 2. Ed. Stilcograff, 1966). [Tea-

- tro. Estrenada el 11-12-1958 por el Circo-teatro Arena].
19. La muerte del Chacho. (En: *La muerte del Chacho y La leyenda de Juan Moreira*. Buenos Aires, 1960). [Teatro. Se editó sin haber sido estrenada. Transmitida por Radio Municipal en 1964. Representada en el Concurso de Teatro de la Univ. Nac. de Salta, por el teatro del Instituto P. Gabriel Tomassini, que obtuvo el segundo premio, hacia 1975].
 20. Traición o cultura. (En: *La muerte del Chacho...* Buenos Aires, 1960).
 21. Puesta en escena. (En: *La muerte del Chacho...* Buenos Aires, 1960). [Se trata de observaciones sobre la puesta en escena por Fco. Petrone de "La Leyenda de Juan Moreira"].
 22. Planteo de un arte americano. (En: *Estar*, Boletín de "Arte América", Nº 1, s/p., Buenos Aires, dic. 1959).
 23. *América Profunda*. Buenos Aires, Hachette, 1962, 223 p. Ilus. (Colección Nuevo Mirador). 2ª ed. Buenos Aires, Bonum, 1975. [Premiada con: "Faja de Honor de la SADE" y "Mención de Honor del Consejo del Escritor].
 24. El mero estar de la cultura quichua; una interpretación filosófica y semántica. (En: *Américas*, vol. XV, Nº 11, pp. 19-22. Washington, 1963).
 25. *El afán de ser alguien*, Buenos Aires, Imp. Casa Arbolane, Dic. 1965, 16 p. ilus. de Líbero Badii. [Incluido parcialmente en "De la mala vida porteña", pp. 101-107, con algunos desarrollos].
 26. El misterio de "estar no más". (En: *El mundo*, Buenos Aires, 23/1/1966, p. 44).

27. Nuestra riqueza. (En: *El Mundo*, Buenos Aires, 30/1/1966).
28. La psicología aplicada a la arqueología. [Ponencia al XXXVII Congreso Internacional de Americanistas, Mar del Plata, setiembre, 1966. Si bien se la menciona en Actas. T.I. p. XXXIII, el texto no es seguro que esté édito].
29. *De la mala vida porteña*. Buenos Aires, Peña Lillo, 1966, 140 p. 19 cm.
30. América Parda. (En: *América qué*, N° 1, pp. 1-2. Buenos Aires, 1966).
31. *Indios, porteños y dioses*. Buenos Aires, Stilcograff, 1966, p. 19 cm. [Sobre audiciones radiales por Radio Nacional (1983) y Radio Municipal (1964)].
32. Discurso inaugural pronunciado el 10/8/1967 en la Universidad Técnica de Oruro. (En: *Curso de filosofía indígena*, Oruro, U.T. de Oruro y Honorable Alcaldía Municipal, 1967. Ed. mimeogr. pp. 1-3).
33. La importancia de dejarse estar. (En: *La estafeta literaria*. N° 379-380, pp. 53-54. Madrid, 23/9 y 7/10, 1967). Ilustr. de A. A. Balam.
34. Consideraciones sobre el pensamiento indígena. (En: *El Diario*, La Paz (Bolivia), 16/10/1967).
35. Están lograos. (En: *El Diario*, La Paz, 23/10/1967).
36. La importancia de dejarse estar. (En: *El Diario*, La Paz, 12-11-1967). [Posiblemente sea el mismo texto de 33, pero no lo hemos podido cotejar].
37. El miedo y la historia. (En: *Comentario* N° 61, p. 11, Buenos Aires, 1969).
38. Principios para una nueva teoría de desarrollo de

- Sudamérica. (En: *Actas XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, Perú, agosto, 1970). [No es seguro que el texto esté édito].
39. El pensamiento indígena de Sudamérica. (Id.) [Misma observación].
 40. La transformación de la cultura en América. (En: *La transformación actual en América Latina y en Bolivia*, Oruro, Centro Desarrollo Integral, 1970, pp. 27-32). [Hay otra edición de Librería Ecro, con igual texto].
 41. Respuesta a Miguel Manuel Padilla. (En: *Integración*, año I, N° 2, p. 6. Humahuaca IV-V-VI/1970).
 42. *El pensamiento indígena y popular en América* (o: El pensamiento indígena americano). Puebla (México), J.M. Cajica. Jr., 1970, 381 p. (Biblioteca Cajica de Cultura Universitaria, 65). 2° ed. Buenos Aires, Instituto de Cultura Americana, 1973. 381 p. 3° ed. Buenos Aires, Hachette, 1977. [La primera edición se titula "El pensamiento indígena americano" y las otras con el título indicado. No hemos cotejado los textos. Obtuvo el Premio Nacional de Ensayo J.B. Alberdi para la producción 1970-71].
 43. Pensamiento aymara y quechua. (En: *América Indígena*, del Instituto Indigenista Americano, vol. XXXI, N° 2, pp. 369-397. México, abril 1971). [Parece incluido en el libro anteriormente citado].
 44. *Declaración de La Rioja* (en colaboración) Samay Huasi (La Rioja), dic. 1971. [Declaración del Seminario de Cultura Nacional de la Sociedad Argentina de Escritores. Ed. mecanogr.]

45. *Respuesta de Rodolfo Kusch al informe de J. Babini acerca del Seminario de Cultura Nacional de la SADE*, s.n.t. Ed. mecanografiada, 2 p. [No pudimos ubicar el mencionado informe de Babini que criticaba la declaración anterior. También Abraham Haber contestó las apreciaciones de Babini].
46. Una lógica de la negación para comprender América. (En: *Nuevo Mundo*. T. 3, N° 1, San Antonio de Padua, B.A., ene-jun. 1973). (Reeditado en: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974). [La publicación inicial de este texto por la Univ. Nac. de Salta no la hemos ubicado].
47. El "estar siendo" como estructura existencial y como decisión cultural americana. (En: *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*, . II, pp. 575-579. Buenos Aires, Sudamericana, 1973).
48. El desarrollo y la mutuación del ethos popular. (En: *Hechos e Ideas*, 3ª época, año II, N° 7, Buenos Aires, ¿1974?).
49. *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Cimarrón, 1975, 111 p. [Bonum anunciada esta publicación en 1974. Al parecer hubo cambio de editor].
50. *Pensamiento mítico de un informante del valle de Lerma*, Salta, Ed. Servicio de Relaciones Latinoamericanas de la U.N.S. 1975, Ed. mimeogr. [Con el mismo nombre figuran referencias en distintos lugares a un artículo que habría aparecido en *Megafón*, N° 4. Pero ahí sólo aparece "indagación del pensar..."]

El trabajo es el mismo, pero podría haber diferencias de texto].

51. Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo. (En: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 1, pp. 90-96. San Antonio de Padua, Buenos Aires, 1975).
52. La transformación de la cultura en América Latina. (En: *Megafón*, N° 2, pp. 67-75. San Antonio de Padua, B.A., 1975). [Tal vez sea el mismo texto del N° 40, pero no lo hemos contrastado].
53. Dos reflexiones sobre la cultura. (En: *Cultura popular y filosofía de la liberación: una perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires, García Cambeiro, 1975, pp. 203-219).
54. *Proyecto de curso de Historia del pensamiento latinoamericano*. Salta, Univ. Nac. de Salta, marzo, 1976, 5 p. mecanogr.
55. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, Ed. García Cambeiro, 1976, 158 p. (Colección Estudios Latinoamericanos, 18).
56. Indagación del pensar americano a partir del discurso popular. (En: *Megafón*, N° 4, pp. 5-27, dic. 1976). [Probablemente se trata del mismo trabajo del 50, que fue expuesto en el 1er. Simposio sobre el Hombre Andino, 11-14/12/1975, sobre un trabajo de campo hecho en colaboración].
57. *Esbozo de una antropología filosófica americana*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), Castañeda, 1978.
58. Evaluación del proyecto Waykhulú. (En: *Ayni Ruway en América Nativa, educación y desarrollo*,

- Cochabamba, Serrano, 1978, 91 p. (Ediciones América Profunda, 1. pp. 58-71).
59. Desarrollo, cultura y comunicación. (En: *Aynti Ruway...* Cochabamba, 1978, pp. 72-84).
60. *El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico filosófico*, 12 p. mecanogr. [Ponencia al Congreso de Intelectuales, 1978]. (Editado en: *Stromata*, 1978, T. XXXIV, y en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 7/8, año IV, ene-dic. 1978].
61. El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico, (consideraciones sobre el método, los supuestos y los contenidos posibles). (En: *Stromata*, T. XXXIV, 3/4 jul-dic. 1978, pp. 231-262. San Miguel B.A.).
62. Aportes a una filosofía nacional. (En *Megafón* N° 9/10, 1981). [Trabajo leído en el Centro de Estudios Latinoamericanos en 1978].

B) Inéditos

63. *Cafetín*. [Obra de teatro en homenaje a Discépolo. Hacia 1960].
64. *Hacerse el oso*. [Audiovisual estrenado en Argentores y exhibido luego en el Centro Lucense de Buenos Aires y en MEEBA]. 1968.
65. *Los verdugos*. [Audiovisual, 1969].
66. *¿... y yo?* [Audiovisual, Buenos Aires, 1969].
67. *Religión sincrética*. [Bolivia, 1971, Audiovisual].

68. Borradores de artículos editados.
Anotaciones sobre el Popol Vuh.
Mesa Redonda sobre Filosofía Nacional (en una carpeta).
69. Corpus de informantes (en una carpeta).
70. Materiales (desordenados) sobre informantes (en una carpeta).

C) Dudoso

71. Un artículo editado hacia 1950 en el único número de *Las ciento y una* ¿1953? que no hemos podido ubicar.
72. El desarrollo y la mutación del ethos popular.
Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo.
Ontología del trabajo de campo.
La cultura popular como fundamento para los sectores medios. [Figura sic en "Antecedentes de R. Kusch", redactado por él mismo. Dice que están publicados en una "Revista de Filosofía", suponemos que de Salta. Algunos de ellos están recogidos más arriba].

D) Trabajos de referencia a su pensamiento

73. Bárcena, M. S. de: Reseña de "Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana" en Cuyo, Anuario. T. X-XI, Mendoza, 1974-75.

74. Borda Leñaño, Héctor: *Así estamos*, a Rodolfo Kusch y su niño rubio que tiene nombre de dios. Bolivia, 1967, 1 p. mecanografiada.
75. Boschi Befumo, Liliana: Descubrimiento de la realidad latinoamericana. (En: *Megafón*, N° 1, 1975).
76. Carella, Tulio: Tango. (En: *Ficción*, N° 10, Buenos Aires, 1957). [Comentario de la obra homónima reproducido en la ed. de "Tango y..."]
77. Caturelli, Alberto: *La filosofía en la Argentina actual*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971, 373 p. (ref. a Kusch, pp. 154 y 168).
78. Cortés, Juan Alberto OFM: Reseña de Rodolfo Kusch "El pensamiento indígena y popular en América". (En: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, T. I N° 1, 1975. San Antonio de Padua B.A.).
79. Cullen, Carlos: Ser y estar, dos horizontes para definir la cultura. (En: *Stromata*, XXXIV, 1978, pp. 43-52).
80. Cullen, Carlos (reseña de) "Introducción al pensamiento real" de Manuel Gonzalo Casas. (En: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, año IV).
81. Cullen, Carlos: *Fenomenología de la crisis moral*, Castañeda, 1978.
82. Cullen, Carlos: *Fenomenología y sabiduría popular*. (En: *Stromata*, XXXV, 1979).
83. Cullen, Carlos: *Sabiduría popular y fenomenología* (¿inéd? Mecanogr.).
84. Devés Valdés, Eduardo. América Latina, civilización-barbarie. (En: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, año IV, N° 7/8. San Antonio de Padua, N° 7/8, ene-dic. 1978).

85. Fornari, Anibal: (reseña de) "Cultura popular y filosofía de la liberación". En: *Megafón*, N° 3, 1976).
86. Garreta, Mariano: (reseña de) "Geocultura del hombre americano". (En: *Megafón* N° 4).
87. Haber, Abraham: Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch. (En: *Cultura Casa del Hombre*, año I N° 1, Buenos Aires, 1981).
88. Haber, Abraham: *La filosofía del estar de Rodolfo Kusch*. (Conferencia en el CELA. Versión grabada, 1980).
89. Jafella de Dolgopol, Sara Ali: (reseña del) Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba, en *Bibliographie de la Philosophie*, París, Vrin, 1975, (p. 171).
90. Mareque, Enrique: *Líneas fundamentales del pensamiento de R. Kusch*, (1922-79). Inéd. versión mecanogr. 18 p., 1981.
91. LA NACION: La leyenda de Juan Moreira fue estrenada. (En: *La Nación*, 12/12/1958). [Comentario sin firma en la sección espectáculos].
92. LA NACION: El héroe y el hombre. (En: *La Nación*, Buenos Aires, 23/12/1958. Editoriales).
93. Padilla, Miguel Manuel: Carta al director. (En: *Integración*). [v. resp. de Kusch, N° 41].
94. Prior, Aldo: Rodolfo Kusch y la seducción de la barbarie. (En: *Contorno*, N° 2, mayo 1954).
95. Rubio Angulo, Jaime: Ponencia en *Congreso de Filosofía Latinoamericana* de la Univ. de Santo Tomás, Bogotá, 1980.
96. Scannone, Juan Carlos: *Un nuevo punto de partida*

en la filosofía latinoamericana. (Ed. mimeogr. 16 pp. Hay ed. en *Stromata*).

97. Scannone, Juan Carlos: Sabiduría popular y pensamiento especulativo, (Mecanogr. 22 p.).
98. Sebastián, J. J.: Una obra nacional más que meritória. (En: *El Pueblo Buenos Aires*, 6/9/1967). [Crítica a Tango Misha, reproduc. en *Tango...*].
99. Solero, F.J.: Preguntar por lo que somos (Pról. a *La seducción de la barbarie*, Raigal, 1953).

RODOLFO KUSCH

PALABRAS A UN AÑO DE SU MUERTE

por Guillermo Steffen

Un año, pues; un año completo desde que Kusch nos dejó. He sentido tanto miedo ante la expectativa de este recordarlo aquí. Como miedo de algo que pudiera salirse de mí, algo gritado, estremecido, acaso innombrable emergiendo desde esta sociedad demasiado resistida.

Pero en este no estar y estar el amigo, en este estarme yo con, sin el amigo; en este serme trozo truncado, he aquí que encuentro, por gracia, por activación del oscuro fondo de una despojada condición, he aquí que toco, como construida con la tela impalpable de soterrada fantasía, una serena aceptación. Un empecinado, ahincado evocar, sí; pero que se hace de pronto rememorar esperanzado, como una esperanzada espera.

Me costó tanto saber que hoy nos íbamos a reunir aquí los amigos, también, para congratularnos. Para dejar que se abra paso, a despecho de este duelo tan espero, nuestro agradecimiento. Que la vida sea tal; que el mundo no obstante todo sea tal, que Rodolfo haya sido posible. Que nosotros, nuestra propia pobre condición humana sea tal, que Rodolfo haya sido posible.

Y ahora un año, un giro completo de mundo se ha cumplido. ¿Se inicia un nuevo giro? ¿Algo, acaso

recomienza? Y nosotros aquí. Y es tan bueno habernos reunido aquí, en este intento de remontar el despojo.

Con manos empobrecidas nos decimos: qué bellos hijos nos dejó. Y los libros que nos dejó quieren hacerse más y más reales en nuestras manos. Sus libros. Yo, antes no los leía. Apenas los leía; yo los conocía de otro modo. Leerlos era siempre una relectura: el sentido había llegado ya; la lectura agregaba sólo la circunstancia expresiva, la letra no siempre indispensable. Análogo a lo que siempre había ocurrido con su densa presencia afectiva, que jamás fluía de él en palabras ni expresiones; que siempre estaba así, tácita, cálida, siempre y siempre recatada.

Déjenme que les cuente de mi amigo. De mi querer y esperar con mi amigo. Lo encontré hace tanto tiempo. Hace tan poco tiempo. Tan pobremente poco. Yo era por entonces un muchacho solo. Triste y solo era yo; asombrado y solo. Y caminaba. Lo vi y supe que era mi amigo. El no lo sabía. Eso definió para siempre cierto estilo de nuestra amistad. Rodolfo, o mejor Gunter, como le llamábamos, era un joven bárbaro: enmarañado, erizado, iluminado. Era como si no supiera de su propia persona; parecía no haberse enterado de su carnalidad. No sabía que él era, también el vaso de su pensamiento, ese humanísimo vaso vapuleado por una espiritualidad ensordecedora.

Había que quererlo desde una total renuncia. Había que quererlo con un respeto tan macizo que lo ennoblecía a uno. Que incluía un total respeto por uno mismo. Había que quererlo comprometiéndose con la propia total autenticidad. Gunter: un taciturno joven bárbaro con su ríspido caparazón germano, caminando Buenos Aires.

Y caminamos este Buenos Aires terrible, querido, temido. Buenos Aires: mirar apenas, pasar; mirar; sentir, querer y querer. Y tantas cosas, tantos momentos. Y la gente y el perfume de alguna hora y algunos momentos únicos. Y las tardes. Y la gente, la gente. Y los boliches, y los libros, y las bellísimas muchachas; los amigos, las amigas, los tipos raros, los proyectos.

Buenos Aires. Había tanto para ver por entonces; tanto. No alcanzaban los ojos, la piel toda; tanto para ver, para tectar, tanto color sorpresivo, tanto prometido asombro. Tanto para descubrir y hacer y repensar. Eso sí: repensarlo todo, desde el inicio mismo.

Y América, América siempre. Y Buenos Aires. Y aquí mismo. Y América vegetal, América profunda. América llamando, llamando.

Había que fundar cosas, había que fundar actitudes de pensamiento nuevas. Agrupar a los amigos. Y escribir, y salir a dar conferencias y fundar el Instituto de Estudios Americanos y sacar a la gente de sus casamatas académicas, sacarla de toda esa necedad en que se perdieron tantos talentos, esa necedad en que se piensa y se programa la vida "haciendo la carrera".

Y siempre la conciencia de ese áspero trasfondo en que uno sabe de su propia precariedad ante la magnitud inabarcable de la empresa. Y más tarde, más tarde, recuerdo: aquella impaciencia de Gunter, empujando siempre:

*—¡Vamos a tener treinta años, Guillermo, treinta años!
¡Tenemos que ponernos ahora mismo a hacer...! ¡No podemos esperar; el tiempo pasa!*

¡Vaya si pasa! Y tantas fidelidades. Tantos rostros. Y luego habían llegado nuestras compañeras; y fueron llegando los hijos; y empezaron a nacer los libros de Gunter. Y su liderazgo visible en las inserciones reales, en el país real, en la invisible América real.

En cuanto a mí, mi profesión, esta manera de deberme a la gente, me llevó lejos, a la otra punta de Sudamérica, por casi diez años. Gunter escribiendo, viajando, Bolivia, Perú, crisis personales, cambios, el amigo lejano y tan presente.

Después fue tan bueno el reencuentro, ya en el año 70; en su cueva de la calle Cangallo. ¡Cómo se había afinado, cómo se había macerado en él la calidad humana desde aquel muchacho introvertido y áspero! ¡Cómo se había abierto a la gente, hasta florecer en esa figura carismática capaz de contenernos y aglutinarnos a todos desde lo mejor de cada uno! Esa capacidad de empatizar desde una total delicadeza; esa humildad con la que dialogaba con los indios, con la vieja sabia de pueblo, con todos esos "informantes populares" que jamás se abrirán al encuestador ni al investigador técnico.

Y cuando supimos de su enfermedad de pronóstico fatal y súbitamente irrumpió en la cotidianeidad la inmediatez del sentido último, cómo les diré: tan suya, tan límpida fue su actitud. El mismo recato, el mismo respeto por el sentir del otro, esa transparente abnegación ante el dolor nuestro. Aquello de "cáncer" era un símbolo muy bien conocido por él; un viejo conocido. Diez años antes había escrito, en "El Pensamiento Indígena y Popular", haciendo el distingo entre el pensamiento racional causalístico y el pensamiento "seminal", con la expresión creada por él, esto:

“Cuando se inflama la garganta, el médico dice al paciente que es una laringitis. Aquel no hizo sino conformar a éste con una simple palabra; quizá para hacer notar que la enfermedad se desplaza en el plano consciente. La conformidad en sí descansa en la investigación, que descubrirá al microbio causante. En este caso se mantendrá todo en un plano de lucidez, desde el nombre, pasando por el manipuleo consciente de la investigación, hasta terminar en un telón de fondo también consciente en el cual habitan las causas. Y ante las causas cabe pensar en la solución. Pero cuando en vez de laringitis, es un cáncer, la conciencia zozobra. Ahí, en vez de solución, se requiere salvación. Ahí se abre una zona no frecuentada por el pensar causal. ¿Tendrá que ver, entonces, con ese ámbito donde presiona la divinidad y donde el indígena obraba por la ausencia? Ante todo es el ámbito de las antinomias ante las cuales el yo consciente nada puede sino presentir la inminente proximidad del desgarramiento. Ahí no es posible el manipuleo consciente de la solución, sino la ubicación de la salvación. Y ésta a su vez no puede lograrse sino con algo que trasciende al yo.”

En medio de la zozobra de la conciencia: ese desapego con que él consintió en su inminente desgarramiento. Esa paz desde la que consintió en asomarse, él, solícito ante nuestro dolor. Cómo decirlo: desde su trance, él consentía por un momento más, para constituirse en el-amigo-que-se-me-iba, para ser el amigo que se nos iba a todos. Sus últimos días en la vida fueron también sus últimos días entre nosotros, días de acompañarnos y condolerse, también, por nosotros, por quienes nos quedábamos aquí en este vacío de él.

Y cuando vimos que la ciencia causalística no ofrecía solución y que se trataba, ahora sí, de la salvación, nosotros, su mujer, yo, quienes lo cuidábamos, le pedimos: que renunciáramos a toda medicación, que dejáramos la oportunidad al milagro. Creo que me expresé diciéndole

algo así como: “nos quedan tan solo unas pocas moneditas, apostémoslo todo al milagro”. Y él consintió, naturalmente, como había consentido siempre, con esa mezcla de pudor y de repentina mansedumbre ante la presencia del afecto.

Y se sucedieron días y días y noches, de cuidarlo, de cuidarlo, y cuidarlo. Hidroterapia, verduras fresquecitas; cuidarlo. Frutillas frescas, frutas fresquecitas y aromáticas; todo ese ritual del cuidado, del amor, de la purificación, del cuidado.

Y se fue serenando; y de su persona partía como un hálito de frescura de pureza de árbol, de lluvia serena. Y fue como si toda pesantez se retirara de él. Un afinamiento último, una levedad preparatoria del vuelo. Y ese treinta de septiembre, domingo sin fondo, se fue.

Cuando, ya después de las ceremonias, volvía a esa casa, me recibió su muchachito mayor; el niño me tomó de la mano: —Guillermo, vení a ver; vení a ver!

Y me llevó a ver, no sé, lo increíble: me llevó hasta la habitación donde lo habíamos cuidado, y lo habíamos velado, y donde ya no estaba, el niño abrió, sacó las persianas de madera, abrió la puerta, la luz entraba, y el niño señalaba: “allí, allí”, y estábamos viendo el increíble hueco, su ausencia, nuestro desgarrado costado.

Y después. Y después. Y después. Yo caminaba por Buenos Aires. Iba solo; caminaba. Y miraba. Una frutería, unas hermosas frutillas, fresquecitas. Y me detengo, y compro, y ahí voy con mi bolsita de frutillas, con mi ofrenda. Y de pronto, tocado por el rayo, Buenos Aires es demasiado espeso, es una tierra demasiado espesa; y mi caminar es demasiado solo. Demasiado pesado, este solo pesado caminar con mi despojado corazón a cuestas.

El último día me llevé conmigo, de esa casa donde lo habíamos cuidado, un arbolito. Un pequeño jacarandá que estaba en una lata, olvidado, en desamparo. Lo llevé conmigo, lo puse en el patio de mi casa. Allí se quedó todo este año transcurrido. Lo regué, sí; pero no tuve fuerza para más.

Y hay que cuidarlo mejor. Ponerlo en la tierra, acaso; cuidarlo. Hay que ayudarlo a crecer: que alcance a ser un gran jacarandá. ¿Saben ustedes cómo es un gran jacarandá cuando por fin florece? Es una gran copa celeste, semitransparente. Es una gran copa celeste que da la buena sombra, pero transparente, que medio deja adivinar el cielo.

LA SEDUCCIÓN DE LA BARBARIE



RECONOCER QUE ESTAMOS

Prólogo para la segunda edición

por Carlos A. Cullen

¿Podría sospechar Rodolfo Kusch que en 1983, treinta años después de la aparición de su libro *La seducción de la barbarie*, volvería a flotar en la ciudad, ahora más ficticia que nunca, la antinomia *civilización y barbarie*? En los últimos años, como ya sabemos, se intentó, una vez más, romper la oposición, poner la barbarie más allá de la Gral. Paz, transformar —simbólicamente— la Plaza de Mayo en un paseo “civilizado”, y el resultado fue, trágicamente, la transformación de la ficción civilizada en barbarie, el imperio de un barbarismo salvaje. Pretender vivir en la ficción, negando y suprimiendo la barbarie, es, en este país donde la demoníaco es aún realidad irredenta, consumir una civilización ficticia, y, por lo mismo, “lógicamente” bárbara, cuyo único principio válido es la sutil invención de una “máscara civilizada” para la propia barbarie reprimida y negada: el terrorismo de estado, aquél que se ejerce para salvaguardar “los grandes valores”, en nombre de la virtud, del orden y de la santidad. Precisamente porque se la reprimió y se la quiso suprimir, se terminó sucumbiendo a la seducción de la barbarie. De este abrazo incestuoso de la civiliza-

ción (ficticia) con su propia barbarie reprimida y negada (pero seductora) sólo podía engendrarse el terror, la guerra, la expoliación y el vaciamiento. Es decir, la Argentina frustrada y, por añadidura, llena de culpa por haber consumado el deseo prohibido.

A partir de octubre de 1983 se abre otro capítulo de la historia argentina (en la realidad es una simple "cortina" y no, como en la ficción, una puerta con bisagra). El brutal retorno de lo reprimido y lo negado obliga a poner las cosas en su lugar. No hay que intentar suprimir la barbarie: hay que mantener la oposición, vivir, como en el proyecto sarmientino del Facundo, en el juego perpetuo de su seducción, sin ceder a ella pero sin tampoco pensarse desde ella. Este nuevo capítulo bien podríamos llamarlo, prolongando la meditación de Kusch, "*la seducción de la civilización*". Bastaría recorrer el discurso electoral del partido triunfador en octubre de 1983, o su programa, o sus primeras realizaciones, para convencerse del cambio cualitativo (aparentemente): hay que dejarse seducir por la civilización, por la legalidad, por el orden, por la pulcritud, por la "democracia" (pronunciada en el seno mental de esta dialéctica de civilización y barbarie). Casi diríamos que se cambia la tierra por el cielo, la madre por el padre, el deseo por la ley, la nada por el ser. Pero la dialéctica es más sutil de lo que parece, y el problema es el mismo. En el nuevo capítulo hay una oscura continuidad. La cuestión radica, nos parece, en que se sigue pensando en términos de *seducción*, y no se logra entender que la única civilización posible es la que realiza la barbarie, la expresa y la despliega, y no

la que se opone a ella con falaces argumentos. En el 52% de las elecciones del 30 de octubre sospechamos un confuso "no-a-la-barbarie", confuso, porque mezcla sin discriminar —aunque la implacable lógica de la historia ya empieza a hacerlo— la barbarie *ficticia* (civilizada), resultado de la soberbia negación de una realidad, sucumbiendo a su fantasma, y la barbarie *real* (demoníaca), la vida irredenta de la América Profunda. Con el objetivo de suprimir la grotesca mascarada bárbara del terror, se intenta, de paso, suprimir también la seducción de la barbarie real, no por negación llana (camino que fracasa), sino por transformación del agente seductor. Ahora, la civilización. Pero, lo que no se advierte es que la civilización no seduce a nadie, porque sus promesas de bienestar siempre tienen el precio del "malestar en la cultura", y, en el fondo, así planteada, repite la vieja historia de la antinomia entre civilización y barbarie, como forma de perpetuar una "ficción": la de la Argentina "grande". En realidad, la seducción de la civilización es un grado más abstracto de la ficción, es decir, de la ilusión. No es ya la ciudad ficticia, demasiado transitada por los hedores y los baches de la barbarie real, sino el *civismo ficticio*, el de las oraciones laicas y de las negociaciones secretas.

Por todo esto *La Seducción de la Barbarie*, obra temprana —pero ya definitiva— de Rodolfo Kusch, sigue siendo actual. Porque nos recuerda que nuestra metafísica es vegetal y telúrica, nuestra realidad profunda demoníaca y llena de posibilidades demiúrgicas, en tanto y en cuanto *la reconocamos* como tal, no como fuerza

seductora para nuestro deseo, sino como realidad impulsora para nuestra voluntad de ser nación. De ser nación real y no abstracta y ficticia.

Libro valiente, porque se permite hablar de nuestros miedos, de nuestras frustraciones, nuestras dudas. Libro esperanzado, porque habla también —y por lo mismo— de nuestras posibilidades, las que tienen que ver con las selvas y las pampas, en tanto y en cuanto lo vegetal define en ellas una posibilidad y deja abiertas todas las otras.

La obra de Kusch avanzó en el buceo de esa barbarie real, pero seductora. Comprendió Kusch, en su lúcido análisis, que más honda que la situación "edípica" entre civilización y barbarie, y por lo mismo que la metafísica vegetal, estaba ese sustrato originario de la América Profunda, que trasciende la oposición del ser y la nada —en la que todavía se mueve este libro que prologamos— en la experiencia raigal del "*mero estar, no más*". El estar, categoría central y obsesiva de su pensamiento, todavía ausente en este libro, y que lo fue llevando paulatinamente desde las selvas y las pampas a la imponente cordillera. Pero el intento programático de su pensamiento está ya en *La Seducción de la Barbarie*. Precisamente, rastrear la América Profunda, descubrir el "estar-siendo-para-el-fruto" y la dimensión lúdica de la existencia, propia del hombre americano que busca dar con el "acierto fundante", todo esto es el modo de no dejarse "seducir por la barbarie" —y, obviamente, no ilusionarse con la civilización ficticia— sino, por el contrario, reconocer su realidad viviente, desplegar en lo demoníaco y vegetal

sus posibilidades, no avergonzarse ni del hedor ni del diablo, y poder así contribuir a la América Madura, título que pondríamos al conjunto de la obra de Kusch. América madura, la que brota *desde la barbarie* y no *contra la barbarie*, la que no necesita atarse a un poste, como Ulises con las sirenas, y menos ponerle tapones en los oídos a los remeros, sino que, simplemente, transforma el deseo incestuoso en voluntad de ser nación, no por seducción y mimetismo de la civilización ficticia, sino por realización de las posibilidades que su ser "vegetal" le deja abiertas.

En esto consiste el "análisis herético del continente mestizo". En esto consiste tratar de escribir no en el "vacío", sino en la plenitud, por ambigua y dolorosa que sea. En esto consiste, finalmente, atreverse a pensar.

Este libro, cuya segunda edición celebramos, comienza con una evocación de esa experiencia tan "porteña" de estar acodado en la mesa de un café, donde se le impone a uno la "certidumbre de que, en este "aquí y ahora", nada importa fuera de ese abismo singular que entretejen el café, el ventanal, el transeúnte y nosotros" (p. 13). Los últimos años de su vida los pasó Kusch en Maimará, en la soledad de la quebrada de Humahuaca, trabajando febrilmente en una pieza tapiada, para que no le molestaran los "ruidos" de los niños jugando en la calle. Quien entienda ambas imágenes, la del café porteño y la de la pieza tapiada en Maimará, habrá entendido a este pensador americano, de los grandes, que supo mostrarnos la seducción real de la barbarie y la seducción ficticia de la civilización, pero que, sobre todo, supo decir-

nos que *desde la seducción no se crea*, tan sólo se resiste o se defiende. Son signos de un mestizaje inconfesado. Por eso, *hablar* de la seducción de la barbarie y de su sutil inversión ficticia, la seducción de la civilización, es empezar a confesar una reconciliación, una integridad. Es afirmar un destino y empezar, entonces, *a crear*. Es reconocer que “estamos ya para el fruto”.

PREGUNTAR POR LO QUE SOMOS

Prólogo para la primera edición

por F. J. Solero

Lentamente, emergiendo de un ominoso sueño del que todavía no acabamos de despertar, vemos alzarse de un tiempo a esta parte en el continente americano voces solitarias que, ávidas de conocer la singularidad de su destino, se interrogan una y otra vez por su contorno, por su pasado, y, aun más importante, discurriendo si todo cuanto hasta ahora las ha condicionado en calidad de criaturas preñadas de raíz e ímpetu, habrá de transformarlas en una certeza de futuro.

La senda emprendida por esas voces ha tomado hasta aquí un rumbo trivial, en el que predominaba cierto esfuerzo lírico omnicomprendivo, en donde el complejo de inferioridad se sublimaba, con exclusión de cualquier elemento peyorativo, por temor a caer en un abismo. Eramos osados sin ser heroicos; éramos prudentes sin ser sabios; éramos inteligentes sin ser lúcidos. Entre nosotros, el paradigma de Lugones es aleccionador. Creyó que al país se le rendía justicia y se lo impulsaba hacia adelante diciendo de él que era fuerte y noble, que sus posibilidades mayores se daban con el concurso de una alianza de cultura griega y aprehensión vernácula.

En el resto de América es la actitud ingenua de Rodó, con su especioso Ariel, la de Henriquez Ureña, que expresaba: "Nuestra América debe afirmar la fe en su destino en el porvenir de la civilización". (Cabría decir fe, sí, pero en qué civilización. Ureña, para soslayar el problema o volverlo más difícil hablaba de *espíritu*. Practicaba la trampa de hurtar el misterio bajo la tiniebla de lo absoluto); la de Mariátegui, viciada por una estructura económica que le impedía ver las esencias irguiéndose ante él... Pero, no obstante esos matices tan propios de una cultura de tipo arcádico, la garra temporal —justamente, a partir de la puerilización de un oscuro martirio— fue cavando el alma, mortificando la conciencia, nos fue labrando sin esperanza, sin llanto, dejándonos nada más que angustia, algo turbio y sucio, monstruoso, que nos iba envolviendo y, poco a poco, nos aplastaba. Era el temible interrogante lo que asomaba. Era la pica hundiéndose en el vientre. Era el dolor. Era la sospecha.

En la Argentina, apareció Martínez Estrada, con esa inhóspita, implacable, severa Radiografía de la Pampa; en Estados Unidos, Van Wyck Brooks, con su idea de un pasado utilizable manifestada en *On Creating a Usable Past*, y, más ampliamente, en *Letters and Leadership*; Randolph Bourne, con *Twilight of Idols*; Waldo Frank con *Our America* y *The Rediscovery of America*; en México, Samuel Ramos, con *El perfil del hombre y la cultura en México*, César Garizurieta con *Isagoge sobre lo mexicano*, Leopoldo Zea, Emilio Uranga, etc.; en Brasil, Gilberto Freyre, con *Casa Grande y Senzala*, dándonos todos un panora-

ma crudo y despiadado de Amércia, con las limitaciones de los primeros rastreos del qué, del cómo, del para qué, enseñándonos a no temblar, que a América se arriba por la destrucción, el odio, el resentimiento... por un escondido, rabioso y último amor. Junto a ellos se sitúa Félix Schwartzmann, cuya obra monumental, *El sentimiento de lo humano en América*, aun mostrando en su método un andamiaje europeo, potencializa una serie de atisbos y enfoques sin duda valiosos.

Lamentablemente, en nuestro país, el ejemplo de Martínez Estrada, como pensador y sistematizador de problemas, no fue continuado, en la medida anhelada, por la generación siguiente. Ha habido tanteos, fintas, pero el autor de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* no se ha visto superado ni en problemática, ni en temario. Y, lo que en verdad es peor, el arrasamiento, el nihilismo de Martínez Estrada ha prohijado y canalizado esos titubeos, esas magras realizaciones. La generación saliente ha recogido el *no*, mas ha sido incapaz de pronunciar un *sí*. Martínez Estrada ha seguido siendo la sombra despojante y tenaz que impide recoger la claridad diurna. Nos entregó instrumentos que él mismo consideraba susceptibles de ser sobrepasados, pero ignoraba que sus herederos iban a repetir sus gestos, sus frases, sus impotencias, variando el estilo, el escenario, pero sin cambiar de cielo, de ropa, de nido.

Martínez Estrada, que perteneció a una generación *feliz* y ofreció como producto una labor *desdichada*, no sospechó siquiera que una generación *desdichada* carecería de fuerzas para crear una labor *feliz*. Recojamos,

pues, a manera de desafío, la extraña paradoja que suscita el bienestar y el daño, el infortunio y el bien. Parecería que a los americanos les resultase inaudito huir de la dialéctica que les ha invadido el alma desde sus orígenes; la vida asoma en ellos en son de muerte y la muerte en pugna de vida. Cualquier posición dibujada en el mundo por un americano se halla sujeta a tal mecanismo y éste, fenómeno curioso también, lo determina como ente, pero no lo trasciende en-seguridad-de-ser. El ser siempre sigue rutas de escape, contradicción y olvido.

Todo ello, venido a los americanos por los varios caminos de la historia, ha sido captado, primero, gracias a la contemplación de los problemas continentales, a través de una crítica de la civilización occidental, y segundo, por la imposición de una pregunta cuestionada incessantemente de un modo significativo: ¿qué somos? Más que aquél ha sido este postrero interrogante el que siempre nos ha incursionado con golpes que eran solicitaciones para un sacudimiento. Pues cuando un ente empieza por poner entre paréntesis la tradición o cultura recibidas, y más tarde, dirige sus esfuerzos hacia la proclamación del ¿qué soy?, aunando desvelos para saber *por qué vive y cómo vive*, es evidente que hay un ansia por trasponer una zona donde la existencia es exangüe.

América, al aferrarse a esa fórmula, intenta la aventura admitida, desde el principio, por otras entidades históricas, y que, por una aceptación fácil y peligrosa, rechazó en sus inicios, prescindiendo de su latido pujante y vigoroso. Al hacer la pregunta y poner en el platillo de la balanza vital su vislumbre crítica, retorna a lo

que debe considerarse su lucha imprescriptible, urgente.

Pero el americano, al concretarse en esa averiguación, rueda del peldaño de seguridad donde reside, mostrándose tal cual es: en *orfandad de espíritu*, viviendo tan sólo en mérito a cierto género de comodidad estéril, sin mayores cuidados, y donde las faenas de la contingencia tratan de anularse para evitar el choque de los encuentros, la tormenta que ellos traen consigo.

Los americanos saben que corren el riesgo de no vivir mientras no admitan la existencia que les ha tocado en suerte. Pero infinidad de veces vacilan sobre sus pasos, vuelven la cabeza hacia atrás, el pavor de la soledad los inunda, y desgraciadamente, no avanzan, cual si tuvieran miedo de volar el puente que los une al *atrás* o viendo en éste lo negativo, la terribilidad del vacío, como si éste fuera aún una copa donde se puede beber cuando la fatiga los aplasta, y como si el amor, el triste amor orientado hacia las cosas que los presionan y torturan, no bastase para la prosecución de cualquier celoso programa.

Para puntualizar y aclarar lo precedente, Rodolfo Kusch ha escrito *La seducción de la barbarie*, subtitulándola de manera valiente y definidora, *Análisis herético de un continente mestizo*. De la generación, precisamente, posterior a la de Martínez Estrada, es de los pocos que se ha atrevido a indagar a cara limpia, con herramientas suyas y sin impostar la voz, los cimientos de nuestra vida americana. Aceptando la partición de una América dividida en dos verdades, la de su naturaleza demoníaca, y la verdad de ficción de la urbe, y con-

ciliada por el mestizaje, ya de sangre, ya espiritual ("El mestizaje se perpetúa porque la escisión entre lo perfecto, lo armonioso, lo invasor, por un lado, y lo demoníaco, la amenaza de destrucción... por el otro, toman con la invasión europea una oposición similar a la que existe entre... lo social y lo insocial, lo luminoso y lo oscuro.") Rodolfo Kusch va tejiendo su teoría heterodoxa de una América que sólo puede rescatarse por una inmersión en lo telúrico, apartando lo consciente y acogiendo lo inconsciente, distanciándose de lo extraño, y enfrentándose radicalmente y desde el principio con lo circundante, con el *aquí*.

En densos capítulos nos presenta una visión dramática y fervorosa de esa América vegetal, caótica, que no rehusa las formas, la convencionalidad de la medianía legal, y que se desplaza, en ocasiones, con gritos infernales, brindando su alma impermutable a manos llenas, deslumbrándonos con su deseo de materia virgen, con esas lágrimas queridas e infectas que nos arden la piel y a las que tememos como a una difícil y secreta voluptuosidad.

No hay en *La seducción de la barbarie* concesiones al lector. Se va al problema brutalmente, sin complacencias de estilo, sin elegancia, con la tensión de la cuerda vibrante de un arco, pulsando intuiciones que estallan, de súbito, cual rayos, en medio de una frase, encegüeciéndonos con la pasión que las promueve y proyecta.

Rodolfo Kusch es de los primeros de la actual generación creadora que partiendo de Martínez Estrada lo tras-

pasa merced a ese coraje enorme que alienta en todo su libro, en el que cada herejía cometida nos hace pensar que necesitamos muchos herejes como es para asumir nuestro único rostro.

En fin, lo siento a mi lado como a alguien que ha sido incapaz de traicionar la misión que nos toca a cuantos nos proponemos la responsabilidad de reflexionar en el *qué somos* y en el *adónde vamos*; como a alguien que, trabajando en silencio y tesoneramente, me prueba, una vez más, que la obra valedera consiste en ser fiel consigo mismo y que a la astucia se la derrota hincándole la luz de la llama.

INTRODUCCIÓN

No hay quizá experiencia más porteña que la de estar acodado en la mesa de un café, contemplando el paso de la gente a través del ventanal. Se advierte en esa circunstancia una extraña relación. Algo participa simultáneamente de nosotros y del hombre que pasa solitario y silencioso por la vereda. El silencio, la fría apreciación de la distancia que nos separa y el ventanal engendran un sentimiento singular de abismo, que nos separa hondamente del transeúnte.

Tomamos conciencia clara de que estamos en un instante peculiar de nuestra vida ciudadana. Un "aquí y ahora" en la ciudad en que se libera anchuroso un interrogante arrastrado a través del día, de las calles, de las oficinas. Después de vivir una verdad ficticia a ciegas, durante horas, días y años nos topamos con la antipoda. Sospechamos que el humo del cigarrillo, la charla desganada o el capricho de los dados son meros pretextos, porque, en verdad, nos reunimos en el café para dejar entre un silencio y otro, a través del ventanal, en las penumbras de la calle y prendido de cada traseúnte, una desazón primaria. Y en ésta, una auténtica aunque negativa integridad.

Alguna zozobra hace perder al transeúnte en el empedrado gris, hundiéndolo en la tarde porteña. Todos los vectores, que nos condujeron a este instante, sirven,

apenas, para encubrir la vanidad exagerada —de parte nuestra y de la ciudad— de encontrar un sentido en nuestras ocupaciones. Por sobre éstas se impone la certidumbre de que, en este “aquí y ahora”, nada importa fuera de ese abismo singular que entretejen el café, el ventanal, el transeúnte y nosotros.

Hurgamos un poco en esta situación y encontramos, con sorpresa, que el abismo se agranda porque ninguna expresión lleva la realidad de esta situación a la conciencia. Todo lo que se piensa del hombre, se refiere únicamente al yo, pero como integrante de una ficción que ninguna relación mantiene con este “aquí y ahora”. Todo queda en un reino de intereses inteligentemente estructurados, que se deslizan por la periferia de lo que cotidianamente nos interesa porque falta el nexo vital con la comunidad, la pequeña forma para nuestros intereses inmediatos, la expresión de nuestra verdad cotidiana y su traducción a un espíritu. Falta la conexión de nuestra vida menuda con la idea, con la inteligencia ciudadanas.

El sentimiento de esta situación crea ese dramatismo al menudeo que vivimos veladamente en la ciudad. ¿De dónde proviene el drama? ¿Será que habremos olvidado la verdad de Perogrullo de que siempre nos encontramos en un “aquí y ahora”, perfectamente perfilados y con una infinita riqueza de contenido pero cuyo análisis nos lo impide la ciudad? ¿O no será, también, que no tenemos con qué pensarlo, para así traerlo cerca, ponérselo delante y vivir la situación con el beneficio de verla desde la inteligencia y desde el mundo de las rela-

ciones? ¿Y, más aún, hacer esto con el hondo convencimiento de abarcar todos los contenidos profundos de este "aquí y ahora", consistente en el café, el ventanal y el transeúnte y con la emoción que se siente en un poema, en un acorde o en un crepúsculo?

En el mundo de las relaciones el transeúnte se esfuma, se convierte en cifra, en producto, en máquina, en partícula necesaria para la totalidad de la ciudad. Advertimos como una antinomia entre el afán de comprender al transeúnte como próximo a nosotros y la lejanía en que lo mantiene la ciudad. Y como no nos conformamos con la verdad de razón que ellas nos brinda, ni bien intentamos la vuelta, para ver lo que pudiera estar detrás, y nos asomamos al reverso de nuestra íntima verdad, nos hundimos en el abismo que media entre la vivencia actual vivida en un café porteño y la relación que pretendemos colocar por sobre ella y que irremediablemente debemos extraer de la ciudad.

Y es que la ciudad es la causa de esa escisión. Nada se mueve en ella sin algún motivo que consuma a la vida y la convierta en cifra. Pero al acentuar la finalidad de todas las cosas, desprecia lo contrario que, ya sea como emoción o como libertad, queda detrás del perfecto ciudadano. La tela racional e inteligente de la ciudad se perturba a cada instante. La borrachera furtiva de un empleado de banco, el grito destemplado de una patota nocturna o un tango expresan todo aquello que había quedado atrás. En el reverso de nuestra vida ciudadana hay una verdad más intensa que esta urdimbre racional que traemos de afuera. La razón que debe guardar el

empleado honorable y la corrección de la patota, delatan su ficción precisamente en que dejan puntos de escape que rasga toda urdimbre racional que se pretenda poner sobre las cosas.

Llegamos así a la conclusión de que vivimos dos verdades, una ficticia, que percibimos, y otra real que apenas alcanzamos a vivir. La dimensión irreal de aquélla y la dimensión demasiado real de ésta crean el conflicto. Basta cualquier situación vivida con hondura, para que perdamos todo nexo entre lo que hemos pensado y lo que creíamos que correspondía a ese pensamiento. Es así como el transeúnte se pierde a lo largo de la calle, dejando entre paréntesis la solución de la antinomia a que nos lleva la ciudad. Nos mantenemos bifurcados porque en ese lapso que va de mí al transeúnte naufraga toda verdad supuesta.

Basta un instante cualquiera vivido en la ciudad, como algo parcelado, separado de todos los intereses en que nos hallamos aprisionados, para sentir la falsedad de todas nuestras actitudes y comprender que la verdad naturalmente honda de toda situación, debemos buscarla fuera o por debajo de la ciudad. Lo que heredamos, lo heredamos falseado, con un tinte de ficción, con un cúmulo de verdades consagradas fuera de la realidad, en el que no intervino sino un afán colectivo de mostrar lo que no somos. Falta, en una palabra, el nexo natural que une la vivencia cotidiana, el "aquí y ahora" con la verdad aceptada del grupo social. Falta, por lo tanto, la expresión, el signo, que nos traduzca en lenguaje espiritual la circunstancia menuda de estar en esta parte de

la ciudad contemplando a un hombre que se esfuma en el crepúsculo, al que nada nos une más que la escuálida convención aceptada, la actitud importada o la ficción material de la ciudad con sus relaciones inteligibles.

Esta situación de vivir simultáneamente una verdad de fondo y una verdad de forma, se ha calificado de *ambivalente*: o sea esa doble valoración causada por una realidad que, desde el punto de vista intelectual, debiera ser una, pero del emocional se bifurca. Para esta realidad abisal que es cada uno de nosotros y la realidad que nos concede la ciudad, que vivimos simultáneamente, intentamos una solución por instinto por la que alternamos con una y con otra. Pero ante la incapacidad de optar por ninguna, decidimos por el mestizaje, o sea que no participamos de realidad alguna sino es para perseguir algún fin. Y nos decidimos por el mestizaje, no tanto por una sospechosa apetencia por lo abisal, sino por la cobardía que nos impide resolver la antinomia entre el abismo y la ciudad y lograr una actitud que la supere.

Tampoco es fácil una solución. Para ello es preciso penetrar en el inconsciente de nuestra psicología social. La prueba está en que la distancia que media entre nosotros y aquel transeúnte se ahonda a medida que éste escapa, más allá de la vidriera, furtivamente, como si hubiera cometido un pecado imposible de redimir.

No es difícil comprobar que todo lo que hagamos, ya sea en el plano de lo social, lo cultural, lo político, lo cotidiano, se rodea de una extraña aureola de descrédito que lo desvirtúa. Hay un divorcio entre lo que queremos ser colectiva o individualmente y lo que en realidad

somos. Esto último, que se llamó *Inconsciente social*, *inacción* o *sinrazón*, es intuido aquí como un contrapeso que recarga la libre evolución de nuestra realidad. Encarna una realidad muy honda, que hace que sus contrarios —la *conciencia*, la *acción* y la *razón*—, todo aquello que creemos estar elaborando, manifiesten sus estructuras ficticias al menor análisis.

De ahí el *continente mestizo*. América toda se encuentra irremediabilmente escindida entre la verdad de fondo de su naturaleza demoníaca y la verdad de ficción de sus ciudades. Ello plantea al individuo americano la necesidad de dosificar su creencia en lo dado, de tal modo de creer y no creer, de hacer y no hacer simultáneamente.

La razón de ello yace en el paisaje. El apaña la ambivalencia. Existe una como perpetuación del vegetal en la psicología social americana. Y esta perpetuación agranda lo americano en sentido telúrico, substrayéndolo, en cambio, a la idea, a ese afán de perfección universal que nos instila Europa. La gravitación es demasiado honda y perturba la libre participación del individuo de la ficción ciudadana, tornándola ambivalente y mentalmente mestizo porque participa simultáneamente de dos realidades.

El sentido vegetal de la vida viene de la época precolumbina, traspasa al caudillo —en donde adopta la forma de la *barbarie*—, continúa en los próceres y concluyen en esta Buenos Aires y esta América de mitad de siglo, amenazando transformar nuestra ficción europea en una realidad cruelmente autóctona.

En las páginas que siguen se ha tratado de rastrear aquel demonismo bárbaro y hasta se lo ha justificado. El pensamiento que pretende penetrar nuestra realidad debe —si es honesto— justificar el reverso de esta mentira ciudadana que hemos tomado falsamente como meta de nuestra vida.

En torno a estas ideas centrales se desenvuelven los ensayos que siguen. En cada uno de ellos se relatan los tortuosos episodios en que el sentimiento demoníaco choca con la ficción ciudadana y la deforma. También hay referencia a su doloroso triunfo, aunque inevitable. Y es inevitable porque se supone que toda nacionalidad tiende a concretarse en dimensión autóctona.

Fueron escritos de la única manera posible con que se logra sondear la vida de un continente que aún se halla culturalmente en el plano de la intuición. No ha escapado a estos ensayos la intención de fijar —como se verá en los últimos— las líneas teóricas de lo americano, la modalidad íntima de su esencia, para la descripción de la cual sobran los hechos, si acaso no resultan engorrosos. Se objetará, por ello, que son muy abstractos. Pero esto último fue intencional, así como también lo fueron las herejías cometidas con los anquilosados términos que los defensores de nuestra falsa cultura procuran mantener en una absurda ortodoxia quizá por influencia de esa sutil burocratización del saber que se realiza en nuestras aulas universitarias.

Nuestra cultura se halla aún en los planos más profundos del hombre y no ha logrado una realidad objetiva. Lo que se diga de esa cultura debe ser, por lo tanto,

subjetivo hasta lindar con el caos. ¿Qué se afronta el peligro de que sólo resalte el caos? Tanto mejor. Peor sería repetir, en los viejos moldes, las perezosas mentiras que hemos cultivado sobre nuestra realidad. Sólo así, lo americano podrá ser aprehendido en las raíces mismas de nuestra vida, que es la única creadora de cultura.

R.K.

DIALÉCTICA DEL CONTINENTE MESTIZO

I. METAFÍSICA VEGETAL O EL REVERSO DE AMÉRICA

Ser y no ser del paisaje

El paisaje se agiganta en el largo trayecto que va de la palabra a su realidad. La distancia convencional de su objetividad, del simple estar presentes el árbol, la llanura, el río se supera. Detrás de su grafismo, iluminado por rasgos y colores, cierta hondura roza el extremo común a nuestra existencia y el mundo. La realidad pretenciosa y definidora de la palabra y de la forma, queda como un balbuceo en labios del paisaje, que, honesto siempre, nunca enuncia: lleva sus formas a la deriva, flotando insignificantes en su nimbo demoníaco.

Es como si la realidad del paisaje no radicara en lo que él muestra, sino en el demonismo que esconde, en un transobjetivo o, más bien, en un inconsciente de sus formas visibles. En él se refugia la posibilidad de toda forma y yace el determinismo mágico, por el que cada árbol lleva el estigma de ser un simple árbol, cuando podría haber sido un pez o un alga. El árbol, simple forma, es el ser: la marioneta fija que brota de la totalidad *realiter* del paisaje. La definición escuálida, creada desde abajo, de la tierra hacia arriba, del demonismo a la

fijación de su ser-en-el-paisaje. Su forma define sólo alguna de sus parcelas más diminutas, sin que su definición sea nunca exhaustiva; porque ser árbol lleva como un nimbo la magia demoníaca de poder haber sido un alga.

El paisaje subvierte así el sentido del ser. Le opone al ser, al espejo cristalino de su mundo ordenado, la sinrazón que lo quiebra por rebeldía y autismo, por una *imitatio dei* que encierra en su seno los vectores de infinitas posibilidades de existencia. Y esta posibilidad absoluta pone un telón de fondo a la definición del paisaje.

Demonismo vegetal

El sabor de vitalidad primaria y exuberancia inagotable de los primeros días de la creación, que nunca logra definirse sino en la circunstancia fortuita del vegetal, la mole rocosa o el espacio ilimitado, es el que aqueja al paisaje americano.

Sus formas se disponen sobre un fondo móvil y vital. La falta de norma en su estructura general y el exceso de detalle en lo particular, se resume en el conjunto, simultáneamente, como una arbitrariedad controlada, por la que un árbol toma el sentido de una detención circunstancial, dentro de una totalidad que lo rebasa y hasta lo anula. Con el vegetal, el paisaje destruye y participa al mismo tiempo del ser, pero deja siempre entre paréntesis la posibilidad de toda definición en grande. El vegetal es algo así como la solución desesperada de

un afán de sujetar el devenir, el sentimiento de muerte que brota en medio del festín y lleva, por alguna conciencia de culpabilidad, al deseo de supervivir en la forma como detención, como fijeza indolente. Es como el esbozo de un logos en el caos orgiástico de la selva y un lastre primario en la soledad de la pampa. Es la traducción rudimentaria del demonismo en lenguaje del espíritu que, en la ruidosa orgía de la selva se expresa en grande, en troncos inmensos, torrentes, lianas y helechos gigantescos, pero que en la pampa toma la placidez de un pasto insignificante, porque el espacio roba aquí a la vida —de horizonte en horizonte— todo el sentido de la forma.

La exuberancia primitiva del paisaje le da a la totalidad un tinte que posterga ilimitadamente la probabilidad de un sentido. Se mantiene en el instante en que, pudiendo optar por el hombre o por el vegetal, o sea entre la definición rotunda o la definición circunstanciada, opta por la circunstancia, por el vegetal. Deja así a la definición rotunda, al hombre, como posibilidad, como un principio dinámico que orla el estatismo del vegetal. Tanteando medios y fines, una astucia primigenia busca el camino más certero para lograr la definición exhaustiva de todas sus fuerzas y la encuentra temporariamente en el vegetal y, sólo en segundo término, en el hombre.

La distancia entre el paisaje y el hombre es enorme y el nexo sólo se da por opción. El predominio de la vegetalidad en las selvas, los ríos torrentosos, la pampa inmensa crea un paisaje en que el hombre aún no exis-

te, aunque éste participe y sea llevado como posibilidad en su seno. El demonismo del paisaje, que se explicita en la negrura de toneladas de humus, en vez de contribuir al hombre, se pierde en la creación incesante de un continente estático y vegetal que genera formas y mentalidades según la génesis del árbol.

En todo predomina cierta ambivalencia rudimentaria entre vegetalidad y devenir, entre forma y vida que se extiende al antagonismo entre hombre y naturaleza, entre inteligencia y demonismo, con el agravante de que el hombre lleva todas las de perder.

No obstante, el hombre quiere poner un fondo fijo al devenir y en su afán copia, por extraña paradoja, al paisaje. Sabe que el paisaje borra toda huella, la vida selvática y la rigidez de la llanura barren con toda detención y él es para los torrentes un objeto parásito y peregrino, pero también sabe que el devenir de la naturaleza, su movimiento incesante de fuerzas incontroladas, se detiene, fugaz, pero persistentemente en el vegetal como en una idea feliz que siempre retorna. Esto, que en el paisaje no es más que una modalidad, en el hombre se convierte en principio.

Este le confiere un sentido con el choque entre su creatividad humana y la de la naturaleza, es decir, en verdad, por penetración violenta de ésta en aquélla. Pero como la sujeción por la naturaleza no imposibilita al individuo sentir su propia libertad, éste la superpone a aquélla. Pero la naturaleza se venga y crea en el mundo humano la idea del destino que convierte todo lo que existe en una totalidad nominada que prima sobre la

exuberancia individual como la fatalidad abrumadora de la muerte.

El individuo desempeña entonces siempre el mismo papel del vegetal. La idea del destino es la versión humana de la vegetalidad, el primer intento de expresar su participación del demonismo vegetal del paisaje y la primera confesión, también, de que el vegetal se perpetúa en toda forma de su existencia. Representa el primer fracaso de su conciencia de poderío, recogido en la experiencia de ver que el mundo que crea su inteligencia pende como un fruto tardío de los árboles disecados de una llanura o de las lianas de la selva. El vegetal se trueca, en el mundo humano, en divinidad, en destino, con el carácter de vegetal hipostasiado. Es la primera forma que participa de la fijeza del espíritu, aunque no llegue a él. Y porque no llega al espíritu, el americano se mantiene en el demonismo, en la vegetalidad.

Es más, el carácter de fijeza absoluta y estática inmersa en la indeterminación del continente, mantiene al americano en el demonismo, aunque opte por la rigidez espiritual. Podrá generar una estructura más firme de formas y entrar en pugna con esta idea del formalismo vegetal, que nace de la tierra rodeada de demonismo, pero siempre perderá el juego. Su mente se dispondrá en última instancia en dimensión del vegetal.

El mundo frustrado

El vegetal se perpetúa en toda manifestación. Ya en el *Popol-Vuh* los símbolos, la acción, cada héroe propicio o

nefasto se ordenan en el relato como en un bajo relieve, dentro del sentido de lo ancho y lo alto, por imperio del paisaje. Los hechos son bloques, trozos simétricos que se mantienen en la rigidez del vegetal.

De ahí, también, que el geometrismo de los templos de Chichén-Itzá parezca dispuesto según el mismo criterio del paisaje. A través de las líneas geométricas se destila cierta vegetalidad, cierta infinitud pensada en dimensión demoníaca, aunque dentro de los albores de la conciencia civilizada —y quizá como propiedad indiscutible de ella.

Alguna similitud mantiene el creador de templos y el paisaje. En ambos, la forma es una defensa, que aquí se manifiesta en el vegetal, mientras que allá lo hace en el templo. El hombre crea un templo como un árbol, generando, mediante la profusión de caras geométricas y gesticulaciones grotescas, un medio para contrarrestar con inteligencia la presencia de la selva. Pero, como la serpiente, que se muerde la cola, retorna con la forma hierática a la infinita creatividad de la naturaleza y a su fijación demoníaca, el vegetal. Su mundo, creado a la defensiva, tiene los rasgos inconfundibles de aquel de quien se defiende. Ha tomado del paisaje, por una suerte de identificación masoquista e intelectual con el contendiente, la forma, que despoja de su contenido vital, para quedarse con su geometrismo estilizado. Pero toma conciencia de su impotencia y frunce los mascarones de su templo con una mueca grotesca, con el dejo dramático de una

comunidad que no logra, en su apresuramiento, cuestionar sus derechos humanos a la naturaleza.

El indio es por eso un hombre frustrado que, como no puede confesar su frustración, la geometriza inconscientemente en caras cuadradas y simétricas. Deposita en sus obras una emotividad fallida y la intelectualización rudimentaria de un resentimiento, una astucia surgida por la necesidad de superar situaciones, sin poder vencerlas. Sepulta su resentimiento en las aristas y las muecas demoníacas de sus figuras como detrás de una racionalización primigenia. No puede comprender al mundo y se resuelve en las cosas menudas, en los detalles, realizando una inmersión beatífica en un ente cultural creado a priori, en dos dimensiones.

Sigue, de este modo, un proceso similar al del vegetal. Este desahoga un impulso puro en líneas y planos arbitrarios, en ramas y follajes e invade el espacio como una idea, con la desesperada tentativa de medirlo. Pero no lo logra por su pasividad y su índole. Aquí la diferencia entre el primitivo y la naturaleza es mínima. Estriba solamente en la forma de perpetuarse, que en uno es realista y en el otro ingenua. Mientras el árbol espera una muerte falsa y una certera transfiguración en otro humus, el hombre se anticipa a su muerte deteniendo la vida en la geometría de un templo. Mientras el vegetal participa positivamente del paisaje y perpetúa su ley aun como posibilidad, el hombre lo gana en forma negativa, por reflejo y anulación, llevado por la lógica primitiva de que el devenir se supera deteniéndolo.

El americano se distancia, de este modo, de la natu-

raleza en la misma forma como la ambivalencia se distancia de la integridad, la escisión de la unicidad. Y la primera forma de ambivalencia del autóctono está en que la geometría se adosa a la emoción, o sea al devenir, a la vida, pero sin compenetrarse. Falta la tercera dimensión que mantenga un puente entre geometría y emoción, que reduzca la geometría a un medio de medir la vida. Ese nexo, que en la Edad Media europea se manifestaba en la ojiva, en el Renacimiento en un infinito intelectual, la perspectiva, se da entre los mayas como un infinito emocional y mágico.

La carencia de un sentido inteligente del espacio, lo hace detener ante las cosas y deificarlas. La hostilidad del cosmos, resumida en el paisaje, distancia la emoción de la geometría, la moralidad y el *élan* creador de la cultura, por una parte, de la penetración técnica de la naturaleza, por la otra, sin que un espíritu común y dialéctico concilie a ambos. Por esta falta de conciliación se hace devoto de la geometría y los ritos antropofágicos. La falta de conciencia de una integridad desemboca, de un lado, en un formalismo elemental, sin la dialéctica de una tercera dimensión y, del otro, en una moral que necesita de un corazón palpitante para concretar su contacto con la divinidad. Los conceptos que pretenden unir ambos hechos se hallan demasiado distanciados, porque la aspiración sobrepasa a la expresión.

La cultura autóctona se detiene a mitad de camino sin alcanzar la integridad. La alcanza a medias en una meta apresurada a que recurre toda conciencia colec-

tiva cuando siente que la tierra en que pisa se ha distanciado de su espíritu. La prueba de su fracaso está explicitada en aquel dios bifronte que, bajo el nombre de Quetzalcóatl, une, sin fundir, la verdad de la tierra —simboliza en el *cóatl*, la serpiente— con la verdad del cielo —el *quetzal* que simboliza la pureza espiritual a que aspiraba la civilización maya. La conciliación que encuentra no es efectiva. Existe en todo una conciencia de hallarse aprisionado por las cosas, por instancias del paisaje. Este grado de *cosidad* de la cultura autóctona, le impedía cristalizar un futuro. Atomiza su sentido de la totalidad por falta de conciliación entre la tierra y la idea y la sumerge en la ficción diurna: la geometría bidimensional y los ritos antropofágicos, que sólo se pueden llevar a cabo en el terreno del objeto, de lo visual, lo inmediatamente percibible y tangible o sea en un mundo sin dialéctica.

Pero lo que ocurre a los mayas habrá de producirse siglos más tarde. El antagonismo entre la verdad de la tierra y la verdad del cielo, que lleva en su seno el antagonismo entre realidad y ficción —y que en el mundo autóctono había surgido por vía natural, como visto desde la tierra y en el ámbito demoníaco— atraviesa a la historia americana en la misma línea, pero convertido en un antagonismo entre el paisaje y la ciudad, con el agravante de que ahora es visto desde la ciudad, o sea desde la ficción. Mientras la cultura autóctona mantenía su escisión entre la verdad del suelo y la verdad del espíritu en el demonismo —la prueba está en los ritos antropofágicos—, la cultura actual la mantiene en el forma-

lismo europeo, relegando al demonismo a segundo plano desde donde asuela a la ciudad.

Pero vaya esto como simple anotación. Nos interesa solamente hacer ver aquí que en todo tiempo el americano es víctima del vegetal, por un lado, y de la idea, por el otro, y que no concilia su escisión si no es haciéndose ambivalente o sea mentalmente mestizo. De ello se encarga el vegetal que nunca se relega, sino que abarca a todo el hombre y a todas sus manifestaciones. Selva, árboles, piedras, plantas, animales son los medios naturales de fijación y expresión. La naturaleza en su formalidad expresa el linaje. Ella comparte, plenamente consciente, la visión y la posesión de las cosas. En el *Popol-Vuh*, *La Vorágine*, *Hombres de Maíz*, *Las Lanzas Coloradas*, *Facundo* parece esperarse su consentimiento para dar vida a los héroes. Su presencia es el porqué y el adónde del americano.

Todo su hacer, más que provocado por una visión objetiva del mundo, surge como un paso dado al exterior desde el seno panteísta de lo natural. La naturaleza es un mar, en el que el hombre fue engendrado por una simple diferenciación de masas echadas a rodar en su seno.

Ya lo habían expresado así los mayas en su cosmogonía, cuando Jurakán, en vez de crear al hombre del fango —es decir con una participación innominada de la naturaleza— lo crea con lo que hay de más particular en ella: la madera, el maíz. El americano es así el fenómeno consciente de la naturaleza, su complemento, pero desafortunadamente un complemento en rebeldía. De ahí su ambivalencia.

Cosmogonía vegetal

El americano es ambivalente porque constituye, frente al paisaje, una definición inválida, a la que se le amputó la conexión con la tierra. Tiene conciencia de ello y por eso busca en el paisaje las raíces que le faltan. Secretamente pide la quietud porque siente que el principio motriz de su cuerpo sólo representa un mero intento de superar el vegetal. Como no puede escapar a su sentimiento vegetal, siente que la cualidad motriz de su cuerpo no es más que ficción, un simple proyecto para la creación de un mundo móvil. Justifica la movilidad sólo como otra forma de desgaste energético, de vitalidad ramificada, que en nada afecta esa rigidez estática y vegetal en que se halla el cuerpo en sí, en tanto organismo.

El americano presiente que la movilidad reemplaza al ramaje. Ella representa sólo una independización aparente del vegetal por cuanto es apenas un simple medio para retornar a él con más hondura. Fundar un pueblo, escribir un libro, realizar un acto de bien significa reconectar con el paisaje, significa perpetuar la verdad inmóvil y estática del vegetal. Entre éste y el hombre no dista más que una diversa aplicación de una energía original. En el vegetal la energía se da al principio, se define como savia, pez, alga o árbol; pero en el hombre está al final, sale de sus manos para crear un mundo fijo que, si bien llama espíritu, no escapa a la índole del vegetal.

El hombre no es más que un intermediario. La vida cumple un ciclo sustituyendo el vegetal por el hombre,

que, a su vez, retorna a aquél. Llamemos al retorno espíritu, estado o Dios: se trata en el fondo siempre de una explicitación de la vegetalidad. El hombre es así lo que el vegetal no pudo ser. Este mantiene su apego a la tierra, se perpetúa en la forma, en la visualidad. Pero en su rigidez esconde una fuerza, un ímpetu de prolongar su modalidad, de exhumarla en la forma sin contenido y para llevar a cabo esto último pasa su vitalidad al hombre.

Realiza con éste el salto a la idea, a la fijeza primordial de un reino en que ya no cabe ninguna discusión, donde el vegetal descansa sin adherencias materiales. Y no porque haya logrado su perfección, sino porque todo ha alcanzado su fin máximo o sea ha concluido su ciclo. Llegó a su agotamiento, al estatismo máximo en la consumición definitiva de sus fuerzas, que en el vegetal se gastan en línea recta, perpetuando formas monocordes, pero en el hombre alcanzan la variedad absoluta como si confesara que habían sido simples fuerzas de paso. El demonismo primordial busca la fijeza absoluta en la muerte que el vegetal, por su apego a la materia y a la tierra —de donde recibe siempre savia renovada—, no logra consumir. Elige para ella al hombre, a través del cual intenta una aventura con un final preestablecido. Como éste tiene el deseo recóndito de superar su destino vegetal y no morir en labores improbas, imprime un sello peculiar al ciclo vegetal, desembocando así en verdades parcialmente vegetales y parcialmente humanas, pero siempre dentro del marco de la fijeza. Recorre así toda la gama, desde la que es más descaradamente ve-

getal, la sociedad, hasta la que lo es menos, el arte, pero dejando simultáneamente en esa gama los diversos estratos de su fe en la liberación, como círculos ficticios de libertad e independencia crecientes. Pero como sospecha de que no lo lleva más que una honda voluntad de perpetuarse en el vegetal, toma una conciencia simultánea de libertad y fijeza sobre la que se tambalea sin poder definirse. Esta incapacidad torna al americano metafísicamente ambivalente. Su existencia oscila entre su destino vegetal y la sospecha de superar ese destino mediante la ciudad —que encarna la esfera más propiamente humana.

Pero instado por la ciudad, por un lado, y por la tierra, del otro, obra sólo por partes y si opta por ambas, lo hace por adosamiento, por mestizaje. La Serpiente Emplumada representa su primer vestigio. Y nuestra ciudad de hoy, su perpetuación.

II. LOS DOS MOMENTOS DEL DRAMA MESTIZO

La Serpiente Emplumada

El sentido de la Serpiente Emplumada no reside exclusivamente en la simple oposición entre lo que es de la Serpiente y lo que es del Ave. El hecho mismo de que el antagonismo entre la Serpiente y el Ave no pudo dar origen a un tercer símbolo que los reemplazara y en cambio ambos debieron ser unidos en un signo híbrido, ya implica un hondo misterio y hace sospechar de que su sentido va más allá de la simple oposición.

La oposición misma es mera ficción, mera apariencia. Es el producto de una inteligencia torturada que no encuentra conciliación alguna con la vida. Recién interviene la vida cuando se une lo que la inteligencia ha separado, aunque fuera simplemente superponiendo. Pero la vida no interviene gratuitamente. Al unir los opuestos rebaja la categoría de ambos, los deja en un mismo nivel, en una realidad uniformada, en que los opuestos nada valen y la utilización de uno y de otro resulta indistinta. Es lo que expresa el nombre maya *Quetzalcóatl*, en el que se unen, en un solo vocablo, la serpiente, *cóatl*, con el *quetzal*, un ave de América Central, como dos términos tergiversables.

La Serpiente Emplumada es el producto de una mentalidad ambivalente o, si se quiere, hondamente mestiza. Toma su sentido recién con la ambivalencia mestiza, con la que aplanan la realidad en dimensión de la vida y hace equivaler el Ave a la Serpiente.

Por la oposición ella pierde su sentido inmediato. Es un simple instante en que la vida alcanzó a definirse, a través de la ambivalencia, en dos dimensiones opuestas. Como toda oposición, es infecunda, sólo constituye un nuevo elemento de referencia, una simple fijación de límites, una delimitación de fronteras entre las que parece oscilar una comunidad precolombina y debajo de la que alienta la voz misma del continente.

De que así ocurra es explicable. Nada significa un símbolo sin la vida que le diera existencia. La vida le da la materia para existir, pero la forma la recibe de una actitud, de una modalidad psíquica o sea de la ambivalencia y mas allá del mestizaje. La ambivalencia crea la Serpiente Emplumada porque al tener dos realidades a que apuntar y no poder decidir por ninguna se ve precisada a perpetuarlas o sea a unir las. Si se diera una única verdad no podría haber sino ficción, irrealidad, falsedad. Por ello se dan las dos y la única forma como pueden hacerlo es en el símbolo mestizo de un *quetzal* adosado a una serpiente.

Mas, al adosarse, entroncan con la realidad primaria del continente, porque la dualidad es propia de ambos. Ambos oscilan entre verdades-rotundas que, por ser tales, sólo son superadas por vía emocional o sea ambivalente. Cuando se apunta, por un lado, al cielo, al ave, al espíritu y, por el otro, a la serpiente, a la tierra, al demonismo de la selva, el mestizaje constituye la única solución: primero, porque de este modo la vida predomina sobre el espíritu, la emoción sobre la idea, la unión sobre la oposición y, segundo, por-

que mantiene la vigencia de los opuestos en el plano de la inteligencia.

Lo mestizo, más que referirse a un tipo de hombre es, entonces, una conciliación de opuestos, un recurso de la vida para conciliar desniveles, un medio apresurado de alcanzar la integridad con que la vida intenta lograr alguna forma de fijación. La Serpiente Emplumada nunca pierde por ello su vigencia. Con la oposición entre el ave y la serpiente encuadra la realidad del continente americano. Más aun. La Serpiente Emplumada deja en el terreno de la inteligencia dos cabos sueltos, como desecho de una dinámica vital que, aun hoy, se entretiene—en el plano de la serpiente— en poner frente a frente verdades contradictorias, a las que roba el verdadero significado y deja unidas en el mundo de la ambivalencia.

Es más que un símbolo. Representa un momento de la vida americana. Encarna el instante en que se cristaliza una modalidad, una verdad primaria, cuya justificación está en la vida misma. Es en cierta manera el verbo del continente, la conciliación con el espíritu o, si se quiere, una profesión de fe, por la que la tierra afirma su voluntad de forma aunque esta forma lleve en su seno una trágica escisión.

La irredención demoníaca

Los arqueólogos, entre ellos Rafael Girard, entienden el significado de la Serpiente Emplumada en la misma forma. Según este autor, ella representa una simbiosis

tosca entre el sentido de la tierra y el absolutismo autoritario y formalista de las sociedades primitivas. Un problema similar al que planteara Worringer con respecto a los dioses egipcios. Un subsuelo etnológico reprimido impone a los dominadores su propia cosmogonía. Lo que en la vida política constituía la relación de dominado a dominador se traducía en la mitología resultante como una concepción religiosa válida para los dos grupos, y por ello escindida en dos partes antagónicas.

Pero la escisión de la Serpiente Emplumada debió ser sentida por el individuo de una manera más profunda. Por su dualismo primitivo, el individuo se abocaba por un lado al absolutismo social y por el otro a un demonismo alimentado por la creatividad del paisaje. Situado en medio de lo estable y lo inestable, entre el espíritu y la vida no tuvo más remedio que optar por la ambivalencia, por la nada, por la indeterminación y, en el fondo, por el demonismo.

Esto se percibe claramente en la arquitectura y la cultura mayas. Por el predominio de la selva, del espacio, de la naturaleza se inicia una penetración dialéctica entre los opuestos. Podía haber resultado un formalismo consecuente con el demonismo, pero brota un formalismo demoníaco, grotesco que frunce los mascarones de los templos de Chichén-Itzá con el gesto dramático de la inconciliación.

Todo lo que debiera llevar una forma, los templos, los mascarones, las estelas, la escritura se impregnan de los atributos demoniacos de la naturaleza americana. El individuo se somete a un magismo primitivo y convierte

a la forma en un elemento secundario. Opta por la geometría en dos dimensiones y por el gesto. La forma pierde altura frente a la fe en lo demoníaco y queda en el mismo plano en que se halla el vegetal en la selva. Más aún, participa mágicamente de la creatividad irracional de la naturaleza mediante un arte barroco atiborrado de signos y de datos.

Pero así sacrificaba inconscientemente la verdad del grupo. No alcanzaba ninguna verdad superior, ninguna forma de evasión del demonismo, ninguna sabiduría para el grupo estructurado, que siempre da una mayor conciencia de ser que la naturaleza.

Tuvo, sin embargo, un recurso. Desahogaba la conciencia de haber traicionado al grupo social, en los sacrificios sangrientos y antropofágicos en los que pretendía superar la ambivalencia mestiza que lo alejaba de toda verdad establecida.

La conciencia de pertenecer a una tierra—porque después de todo pudo más el demonismo— el terror de ser víctima de los elementos, la angustiada amenaza del espacio incontrolado lo lleva al autocastigo y por ende a la antropofagia. Y lo hace como buscando una forma de integridad. Presiente que posee, como mestizo mental, una cobardía orgánica de definirse en el ritmo de la tierra. No puede lograr una verdad superior por vía natural, histórica y se sumerge por lo tanto en el terreno de la magia, arrancando a un ser vivo, o sea a la materia física, el corazón, como un símbolo desgraciado del espíritu.

Lo que se hallaba bifurcado en el terreno de la inteli-

gencia no podía alcanzar ninguna unidad real. Era víctima del demonismo vegetal y, en el fondo, del continente mismo que castigaba en él la falta de fines conscientes y uniformes de su arbitrariedad mestiza, haciéndolo vivir perpetuamente entre dos aguas.

La conciliación mestiza

Pero el mestizaje persiste y la prueba de que es propio del continente reside en la Conquista misma. Claro que con una peculiaridad. El mestizaje toma durante la Conquista su verdad carnal, se limita al hombre aunque persista en muchos puntos fuera de él. América seguía flotando entre opuestos. Siempre existía la instancia del demonismo de la tierra reflejado en la selva y en el espacio, en lucha contra la ficción de la comunidad.

El mestizaje se perpetua porque la escisión entre lo perfecto, lo armonioso, lo invasor, por un lado, y lo demoniaco, la amenaza de destrucción agazapada en la tierra que espera siempre el momento de destruir la veracidad de lo afirmado, por el otro, toman con la invasión europea una oposición similar a la que existe entre lo blanco y lo negro, lo consciente y lo inconsciente, lo social y lo insocial, lo luminoso y lo oscuro. A causa de Europa la oposición se perfecciona y toda forma de vida se bifurca entre lo estable y lo inestable, entre lo que es y lo que no es, que mantienen lejanamente en oposición los extremos en que ya latiera el continente en la época precolombiana.

Esto facilitó la aparición del mestizo e hizo que éste creara naciones. La diversidad entre el mundo europeo y América alimenta al mestizo espiritual y carnal. Lo europeo se convierte en la luz frente a las tinieblas del continente. Pero como alguna forma de conciliación debía existir, ella adopta la forma carnal del mestizaje que mantiene un puente entre el indio y el blanco.

En todo esto, la distancia de la tierra que mantenía el precolombiano debía ser llenada por él mismo a causa del empuje de la nueva razón y el nacimiento de la ciudad. Durante la Conquista, el indio se convierte en paria. Retoma el suelo autóctono que antes había despreciado en el *Popol-Vuh* y en el *Chilam Balam* y refuerza lo que no había incorporado a su cultura cuando él era el señor.

La situación de conflicto que se plantea, separa la esfera de lo social y comunitario de la verdad del suelo. El desplazado, el dominado o el explotado se reintegra a sus antiguos lares, al ambiente de donde había procedido, aunque negativamente, por cuanto había luchado también contra él.

Sumido en la tierra, en sus labrantíos, en su choza retorna al paisaje, retomando el hilo de su suelo autóctono que, recién, vive culturalmente con intensidad. Se refugia en su suelo con el resentimiento del que se vio frustrado en su apetencia de la ficción ciudadana. El indio es así autóctono pero por una razón circunstancial, de hecho más que de razón. Llevando a la conciencia esa autoctonía y urgido por la necesidad de cerrar el mundo que le había quedado trunco, estrella contra la ciudad su resentimiento, alimentado por una historia y una tradición que ésta no tiene.

Con el desplazamiento y la creación de lo autóctono se recarga el inconsciente social que crece en dimensión de la tierra, del indio. Es cuando la ciudad crea una nación estructurada en la ficción, mientras a pocos kilómetros de ella campea el malón. La precaria situación económica, social y política cargan al autóctono en detrimento y en ritmo opuesto a la ciudad. El rancherío, la cultura primitiva del huashipungo fijan definitivamente, por la absorción de la tierra, el mundo del autóctono en dimensión telúrica. Se afianza hacia abajo, perdiendo hacia arriba todo contacto con la idea.

Salva esa distancia, sin embargo, mediante el mestizo carnal. El mestizo crea el puente entre los opuestos en que oscila el continente. Recién con el mestizo, en cuanto se ampara de dos mundos antagónicos y es despótico en el primero aunque advenedizo en el segundo, alcanza la autoctonía algún contacto con la ciudad. Lleva a la ciudad un trozo del inconsciente social, aunque no participe de ella. No logra participar del todo de ella porque su insociabilidad conecta no ya con una imperfección ciudadana, sino con su autoctonía, con su herencia física del indio y también con la sospecha de tener entre manos un pasado del que carece la ciudad.

Este mismo pasado, que enraíza en el demonismo del paisaje, guía la acción del mestizo en medio de un aparente arbitrio de instintos. Es el pasado que actuaba en Melgarejo cuando recorría las calles de La Paz, vestido de civil, matando a cuanto transeúnte encontrara y aún en Santa Cruz cuando insistía en la unidad de Perú y Bolivia. Sólo el pasado era el que intensificaba en ellos el reverso

de la actividad de tipo europeo que estaban obligados a realizar, llevándolos a adoptar actitudes arbitrarias y rebeldes ya sea frente a una constitución de corte liberal o ya sea ante una ficción ciudadana en la que no alcanzan a creer.

El mestizo adopta el formalismo de la ciudad, la expresión que ella concede, su civilización verbal, pero se conduce vitalmente según su autoctonía heredada a medias. El mestizo campea entre el silencio abisal de lo autóctono y el verbalismo ciudadano, pero atrapado siempre por el fondo irracional del continente.

De ahí la ficción ciudadana. Es el mismo mestizo que hace de la ciudad una ficción floreciente, pero quien también la aleja del suelo.

La prueba de que el mestizo representa una fuerza esencialmente antagónica, está en que éste deja los cabos sueltos donde la ciudad los une. La unidad ciudadana, obtenida con la técnica, convierte a la ciudad en el enemigo natural del mestizo, por cuanto concluye en un mundo que el mestizo ha postergado. Este perdería, en el caso de ceder ante ella, la solución peculiar de su angustia vital, estructurada sobre base autóctona e irracional. Porque lo que hace que el mestizo no sea ciudadano es la imposibilidad de ser en la ciudad un indio.

La redención mestiza

La consecuencia que trae consigo la actitud y la índole del mestizo es la regencia de la Serpiente, pero no ya por-

que él sea un símbolo sino porque es hombre. De ahí que el mestizo sea un creador, aunque pasivo. Al convertirse en una realidad viviente afianza su acción. Traduce a la mentalidad moderna la ambivalencia que antes florecía sin perturbaciones. Por su participación simultánea de la ciudad y del paisaje, corrobora en el terreno de la inteligencia, el concepto de oposición entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo irreal que, en cambio, supera en el terreno emocional. Ejerce en este sentido una influencia negativa sobre la ciudad, informando con su ambivalencia aún la periferia de la América toda. Por eso el mestizo significa un destino, una voluntad de forma.

El mestizo biológico, físico no es más que una transición que retorna nuevamente a la Serpiente Emplumada, la escisión primaria en que yacía la cultura precolombina. Es un intermediario vegetal, una explicitación renovada del paisaje, un nuevo brote de la vegetalidad demoniaca que cesa su acción para dar lugar a esta escisión ambivalente de la América de todo tiempo. Es la definición carnal de lo que primariamente existió desde siempre, o sea esta honda división entre la serpiente, el reino del vegetal, y el *quetzal*, o el reino del espíritu.

Pero con el mestizo también vuelve el reino del espíritu a definirse en función de la tierra, el *quetzal* en función de la serpiente. Es como si lo abstracto volviera a ser concreto, perdiese su capacidad de serlo todo, para adquirir el poder de ser esencialmente americano. Queda la dimensión telúrica, abisal, como un plan de vida con que pudiera alcanzar el ciudadano alguna integridad.

Por eso, la acción deprimente del mestizo físico, que

parecía generar el mestizaje del continente, únicamente, porque escindía la tierra de la ciudad, la política de la ética, lo que piensa el ciudadano de lo que hace, la periferia del país del interior, y envilecía aparentemente los principios pretenciosamente absolutos de nuestra mentalidad europea, sumiendo lo verdadero en lo falso, lo cierto en lo incierto, la conciencia en la inconsciencia, lo hacia en dimensión de la vida y con un oscuro sentimiento de reintegración a la tierra.

La acción del mestizo es por ello la acción del Génesis, aunque inversa. Mantiene lo increado en latencia, retarda toda vitalidad ajena a él, toda visualidad ciudadana, destruye la ficción en sí misma y espera, en el sentido de la tierra, de su esencia biológica, del demonismo el advenimiento de una integridad autóctona: primero, en función del hiato que separa a la serpiente del *quetzal* y, segundo, en función del demonismo que en este hiato se libera.

III. LA SOLEDOSA CIUDAD

La medianía legal

Se arriba a la ciudad como pasando de las tinieblas a la luz, de la inconsciencia social a la conciencia. Y ello, porque a medida que penetramos en ella tomamos conciencia de un sinnúmero de fines y utilidades, dejando atrás todo lo que no vale para la meta borrosa, pero siempre inteligente, del grupo social. Se produce entonces como un desplazamiento de facultades en uso y hasta se hipoteca la verdad más íntima, en razón de alguna utilidad.

Aun se conserva un rastro de vida en la presencia física de la ciudad. El tumulto, el insulto furtivo de un chofer, una avenida iluminada, la mujer que pasa con un misterio de sedas y de miradas, el sol de un domingo—que trae por reflejo un sabor a llanura monótonas— y un tango resbalón le cuelgan a la ciudad las ojeras de su trajín en la ficción. Se sospecha entonces que la ciudad también olvida. Los armazones de granito y cemento que descansan en día domingo yacen inexpresivos y hasta solidarios con el paseante y muestran a manos llenas y con alguna sonrisa, que su presencia fue un error y, en lo más hondo, un juego.

Pero nadie los salva del fin para el que fueron creados. A la necesidad primaria de crear un bloque de granito y cemento se sobrepone la necesidad de las necesidades, aunque siempre en el terreno del juego y de la ficción. La inteligencia se depura en los archivos, en los

papeles, en las oficinas, en el dominio de las leyes y de las normas policiales, en la justicia civil, en la educación y alcanza su poderío en el estado. En el terreno de la utilidad al bien común, la ciudad pide la inteligencia ya sea en los quehaceres burocráticos, en la univocidad de los fallos o en el sentido común del pueblo.

Por ello se produce un desplazamiento definitivo de las facultades a utilizar. La inteligencia es llevada a la conciencia, dejándose en el inconsciente al resto. Vivir en la ciudad es medir la inteligibilidad de nuestro fin y encontrar una meta demasiado rigurosa para todos nuestros supuestos. No cuenta lo que queremos; sino que vale la traducción de eso que queremos a la inteligencia, a la utilidad. Se traiciona así la integridad de nuestra voluntad y se deja atrás, superado por el olvido, lo que hubiéramos hecho en una situación menos apremiante. De la integridad del individuo depende que reconozca esa otra faceta de su anhelo, ya con ironía o ya como un supuesto angustioso de su tergiversación.

La solución corriente es la ironía, porque representa una solución ambivalente, dual, por la que el hombre medio participa por una parte de la inteligencia ciudadana sin abandonar, por la otra, todo aquello que debió dejar atrás. Indeciso entre la verdad del suelo y de la ficción, opta por la medianía, el termino medio o más bien el factor común de la realidad que lo rodea. Del tiempo, de la sucesión de vivencias y circunstancias saca su fe en lo establecido y cree en la unidad inteligible que mantiene la sociedad, reforzada por el sentido popular de la ciencia, la educación secundaria o la cultura de

revista. Seducido por la inteligencia ciudadana apunta siempre a una ley que simplifique la vida; ya sea física, natural o estatal y en la búsqueda de su medianía legal siente que su fe se afianza visualmente y ampara su mediocridad. De esta manera se distancia de toda otra solución y no logra optar por ninguna verdad que no sea ficticia.

El concepto de ley le seduce porque presente en el un termino medio que es defendido por la ciudad. En ella no hay cabida para los extremos, porque todo extremismo resulta perturbador.

Abulia metafísica

Algo trasuda, sin embargo, a la esfera del espíritu fiscalizado socialmente por el intelectual. Este, tomado desde el punto de vista de su función en la sociedad, siente como una misión la defensa de aquella mediocridad legal, por más que como ciudadano espiritual y culto niegue a la ley misma. Los términos *escritor* o *intelectual* ya implican en alguna forma una concesión, un justo medio que concilia los extremos nocivos para la ciudad.

Del individuo medio al escritor, existe por tanto poca distancia. La claridad meridiana de una pieza oratoria, de un panfleto o de un libro de tesis y hasta el mismo lenguaje mantienen la legalidad en medio del tumulto de emociones y vivencias contradictorias, en la misma forma como la ciudad impone su inteligencia y simplifica toda verdad.

El escritor fiscaliza, desde el mundo de la ficción legal, la ilegalidad esencial de la vida —en la que creyó al iniciarse en su oficio. Representa, en el continuo juego entre la sin-razón vital y la legalidad social del individuo medio, la apoteosis de este último, su redención y consagración como apóstol de un mundo en que de antemano no cree. Es un monje sin religión, que en el terreno de la palabra estructura, mediante imágenes, la posibilidad de una redención aunque en verdad detiene con el verbo la vida en que cree. Es una circunstancia, un metafísico destronado que carece de energía espiritual para alcanzar el ser que presiente y no puede intentar, en el mundo solidificado por las normas y las instituciones, otro camino que el que le indica el resentimiento.

Víctima de la ciudad, opta por la ficción, olvidando lo ignoto, el reverso de la vida social, que no fue tomado en cuenta y que se pierde en el inconsciente de la vida ciudadana. Con el uso del verbo no alcanza a percibir las tinieblas en su totalidad. Ni él mismo sabe si juega al cielo o si lo es y para salir de dudas verbaliza e ilumina aun más su presentimiento, tratando de pillar la noche en un saco.

Pero el reverso aquél se venga. Desde la inconsciencia actúan las fuerzas contrarias, el azar, el ex abrupto social, político, científico y cultural, los actos fallidos de la historia que irrumpen en el momento imprevisto para desbaratar al verbo. Son las fuerzas que congestionan el ambiente revolucionario y cargan sobre la angustia vital del ciudadano.

El revolucionario hereda del escritor este afán de no

perder el hilo inteligente dejado por la ciudad, aunque lo toma con más pujanza pero menos consistencia que aquél.

Sólo por error de perspectiva el revolucionario puede suponer que su actitud responde a la necesidad de imponer un orden mejor de cosas. No comprende que no es más que una fracción infinita en el orden de la sociedad y por ello mismo víctima de ésta. Es por tanto la posibilidad frustrada de antemano, de resolverse en una unidad acabada. Hasta está convencido de ello. La supuesta idea de orden mejor no es más que un mito, un estado de ánimo, el encubrimiento de una oscura necesidad de expansión que la realidad no le permite. Participa del resentimiento y carece propiamente de contenido intelectual. El revolucionario no comprende que en el fondo quiere satisfacer el reverso de su conciencia civilizada, reprimida por el hombre medio. ni tampoco que la ciudad vence en él cuando disfraza su sentimiento natural con ideas y programas de lucha.

Pero incluso esta satisfacción ideal a que parece apuntar pierde su vigencia. De ello se encarga la política que matiza con la legalidad el impulso irracional de la revolución, pero con el supuesto solapado de que la ley nada significa si no es en su reverso. En la política recién se revela y se consagra la capacidad del ciudadano de conformar a la ley con su recóndita apetencia de irracionalidad.

Con esto la política adopta una actitud antagónica con respecto a la revolución, por cuanto concilia —con más honestidad que como lo hicieran el individuo me-

dio, el escritor y el revolucionario—la inteligencia con la vida, la conciencia con la inconsciencia social. La política interviene cuando la revolución ya no es más que un recuerdo y ha fracasado en su intento de imponer la idea tomada de la misma conciencia social en que irrumpiera. Obra con la peculiaridad de restituir las cosas a un ámbito irracional y representa el instante en que la ciudad retoma su poderío inteligente pero conciliado negativamente con su reverso. La prueba está en que entonces crece el aparato burocrático, se anquilosa la razón convirtiéndose en inteligencia, en un mecanismo ínfimo, asediado por el auge de la irracionalidad del político.

Al fin de cuentas se restituye lo anterior con algunas variantes. En lugar de la ambivalencia elemental del ciudadano europeizado, reina la ambivalencia política que rebasa la ciudad y sume todo el interior, perdiendo en algo su fuerza y poderío. El programa ideal que la fuerza irracional de la revolución había tomado al azar, se verbaliza y consta en los textos de historia como único y verdadero fin de la revolución. Esta, vencida por la política, triunfa de este modo en la historia en connivencia con la ciudad. La historia registra la parte inteligible, visual, programática de la revolución, dejando el resto en la penumbra. De esto resulta al fin y al cabo una historia de ciudad o, lo que es lo mismo, una historia ficticia, en la que falta la media verdad que ni el ciudadano mediocre, ni el intelectual, ni el revolucionario, ni aun el político han sabido llevar a plena conciencia.

De esa misma conciencia de la historia, con su implícito afán de perpetuarse a costa del devenir, extrae la

ciudad su fe en la continuidad de la idea y su creciente importancia para todo tipo de vida social.

Tecnocracia

De la ciudad surge la línea inteligente y normativa en que se respalda el grupo que, a su vez, gana en inteligencia con su crecimiento. El aumento de las fricciones entre los individuos, la división del trabajo despiertan el afán por la técnica o sea por los mecanismos aceleradores de la vida. Se trata de encontrar un sustituto a la vida para que ella participe en forma más directa de las cualidades del mecanismo. La inteligencia llegada al punto máximo de su utilidad, masifica al individuo. La posibilidad de percibir lo irracional se posterga. El mundo se esquematiza y la vida se encajona en el reducto ciudadano, imposible de salvar.

Se produce entonces una petición angustiosa de la ficción técnica y por ende del ser. Crece asimismo el afán de restituir la idea en todos los órdenes de la vida. El aumento de la carga social ciudadana parece traer consigo la posibilidad creciente de una restitución inmediata de la legalidad y del orden. Con ello la ciudad colma su capacidad y al rebasar invade todo, incluso el interior, a través de la ambivalencia política.

Pero la experiencia irracional de los individuos se suma, aunque veladamente, al conjunto. La posibilidad de esa irracionalidad, adherida a expresiones que la fijan como el carnaval, el juego, el comité político, el baile,

entra en tensión con la esencia misma de la ciudad, el verbo. De la tensión puede resultar una apoteosis, como también la gran caída.

En esta línea el ciudadano pretende secretamente, aunque no se lo confiese una tecnocracia. Con ella conduce su tensión al número, queriendo resolver el fondo inmoral de la tensión con la amoralidad de la máquina. Pero como para ello debe medir linealmente una realidad de infinitos sectores, triunfa sólo en apariencia, en la ficción, con el riesgo de tener que tomar conciencia, en cualquier instante, de su falsa posición.

En la ciudad europea la tensión se resolvía a medias, por cuanto disminuía con la emigración, el desplazamiento de los desheredados que se llevaban consigo el demonismo social agotándolo por el resto del mundo. La colonia, la conquista imperialista, la penetración pacífica, eran los portadores del inconsciente social hacia afuera del radio de acción del ciudadano.

El que quedaba, el ciudadano propiamente dicho, se sometía al ser. De éste se liberaba por instantes mientras desviaba al cabaret sartriano un absurdo malentendido, vivía el peso de una historia tejida sin lapsos irracionales en el sentido uniforme que le concede la inteligencia elemental de la ciudad.

Pero en tierra mestiza, la fe en el absurdo desaparece para quedar aquella conciencia aplastante de orden e inteligibilidad, encarnada en el gringo industrial, con la singularidad de que la experiencia del ser se convierte en un simple instrumento de perpetuación. Lo que en Europa se impuso pasivamente por una ley interna, en

la América mestiza se pretende llevar adelante por voluntad consciente. De ahí a que el hijo del gringo llegue a suponer la ficción de la ciudad no hay más que un paso, con el agravante de que no le queda más remedio que vivir esa ficción.

En ello intercede la tierra, la distancia que media entre ésta y la ciudad y el gesto peculiar de una fe exasperada en la ficción.

Ficción y realidad

La causa de que la ciudad encarne la ficción, no puede ser sino porque una realidad se le opone, la delimita y la desplaza a la periferia de nuestra tierra. Y es que existe un sentimiento aborigen, una verdad propiamente americana que se antepone al resto, a lo que no nació de la tierra, la ficción moral, social, legislativa, política.

La realidad implica posesión, apoyo, sentimiento de bienestar, que la ficción no puede dar. En la realidad, la vida parece concluir un ciclo, por el que alcanza su máxima expresión en cosas, objetos y hechos donde, por decir así, se visualiza. De esta manera, como lo pedía Herder, una canción popular mantiene una conexión de carácter con la realidad definida del derecho o la arquitectura, por cuanto éstos son la explicitación de una realidad hondamente vivida por las capas inferiores del cuerpo social. Esta conexión se da únicamente cuando existe una voluntad de forma que no es perturbada.

Su perturbación por una fuerza más poderosa que la

deslumbre y que interrumpa su llana evolución biológica y vegetativa hace que ella se refugie en la ficción, saltando sobre su fin propio, y recurra a una estructura elaborada con demasiada prisa. Pero la estructura ficticia es angustiosa. Una necesidad imperiosa quiere tornarla realidad cuanto antes, para justificar el sentimiento de existencia que anima al grupo social.

La adopción de una estructura foránea tiene el doble fin de ganar una existencia por sorteo y de crear, cuanto antes, un puente entre lo aborigen y la ficción adoptada, recargando, claro está, el peso en esta última. Mas la distancia entre ambas se hace infinita y con ella el drama. La superación exasperada de nuestra realidad auténtica, mediante la conquista de la ciudad, escinde la actividad cotidiana, la histórica, la política y la legal.

En presencia de este dilema, la conciencia ciudadana opta por la luz y escapa tras de la estructura ficticia de la ciudad, dejando atrás el inconsciente aborigen, que se agiganta y se convierte en la categoría inconfesada de la ficción ciudadana. De este modo queda siempre en primer plano la ficción, con la peculiaridad de ser una copia infiel de su original europeo. Y es infiel porque, a pesar de todo, alienta un sentimiento caudillesco, por el cual el americano sospecha que aquella no había sido hecha para él, por la simple razón de no corresponder a su vitalidad irredenta.

Entre la ficción y la realidad se abre un abismo insalvable. Es la misma escisión que existe entre lo dionisiaco y lo apolíneo establecido por Nietzsche, aunque rebajado en su extensión y en su valor. Cabe la salvedad de

que lo dionisiaco observa aqui una realidad más intensa que lo apolíneo, ya que éste consiste en un simple formalismo de traje afuera, respaldado por el encubrimiento colectivo, pero suprimido a veces —y con ello se salva en parte la salud moral de nuestra conciencia social— por el matonismo del caudillo. El demonismo aborigen representa por tanto un rasgo autóctono que genera un sentimiento vital de pertenencia a un ambiente en gestación y permite ante lo apolíneo, o sea el formalismo una ironía que siempre lo pone en tela de juicio. De ahí que la ficción no sea tan consistente y de ahí también que ella se refugie casi exclusivamente en la ciudad.

Como nuestra ciudad no se libera del interior que lo asedia, la escisión entre ficción y realidad se concilia apenas —en tanto solución grotesca pero inevitable— en el mestizaje mental.

IV. EL MESTIZAJE MENTAL O LA SUPERACIÓN NEGATIVA

El continente mestizo

El mestizaje, por imperio de la ciudad, de la ficción erigida por ella, deja de pertenecer exclusivamente al terreno biológico para abarcar a todo el continente. Pero ocurre esto porque el choque entre realidad y ficción, entre tierra y ciudad entronca con un antagonismo primario entre acción e inacción, cuyo origen se remonta a la Conquista. Ésta genera, mediante la acción, por sobre de la ciudad y frente al paisaje, una superestructura peculiar y ambivalente más honda que la simple ficción ciudadana. Sólo por este camino es posible entender, como una superación de todo opuesto, al caudillo y sospechar que éste concilia profundamente el demonismo peculiar del vegetal con todo lo que se le oponga.

La capacidad de actuar que posee el ciudadano, de irrumpir en el mundo para transformarlo, no es oriunda de América. Proviene de Europa donde el mundo es lógico, inteligente y práctico e implica un tipo de hombre emprendedor, confiado en sus propias fuerzas y en su inteligencia, que busca adecuar la realidad a sus aspiraciones por propio esfuerzo. Su empresa no choca con una realidad que ponga en peligro su afán de construir. Al contrario, la densidad de población acentúa la vida en el terreno de la idea y del espíritu. Logra así estructurar su acción sobre la base elemental de un impulso que apunta a un objetivo perfectamente delimitado dentro

de un mundo sin secretos. La acción es posible porque el mundo está constituido por un cúmulo de formas reales o probables que pueden combinarse de infinitas maneras. Ella apunta siempre a lo real, a lo previamente definido.

Pero en la América mestiza la realidad es otra. Y como la esfera de objetos a que apunta la acción, ya no es la misma, pareciera como si la adecuación natural entre un impulso y un objetivo específico no se diera. Para mantener su ortodoxia europea y apuntar a un mundo definido, obra por exclusión, creando por ejemplo el mundillo de la ciudad en oposición al del interior del país. Para el que está en la ciudad, el interior se convierte en el inconsciente de la acción, el axioma no escrito, que resume todo aquello que no entra en los intereses de la acción y cae fuera de su esfera.

Este inconsciente se enriquece con los atributos negados o desplazados de las cosas para dejar en primer término los atributos útiles, la conciencia de la acción y la cosa consciente o sea las cosas de la ciudad. Y el resto, lo autóctono, el indio, los problemas profundos del país, se mantiene relegado sin perder su influencia y hasta le crea a la conciencia de la acción, o sea a la ciudad, la duda sobre la efectividad de su función.

Esto hace que la acción se desempeñe siempre en la luz. En la sombra queda la duda, el reverso de los objetos, la otra posibilidad de ser de la realidad concreta o sea todo lo que escapa o perturba el sentido rectilíneo de la acción, su exhumación lisa y llana en la luz. El inconsciente es un fenómeno americano que se agrega como

un nimbo mágico a la acción foránea, para conciliar en alguna forma el demonismo autóctono con la realidad europea. Pero lo hace en forma ambivalente, mestiza, como una moneda de doble cara que muestra por un lado la angustia vital del primitivo y por la otra se juzga integrante convencido de la comunidad civilizada.

La acción europea, a la que nada perturba y que dispone de una realidad formal e inteligente, realiza con sencillez su destino en las estructuras, en todo aquello que la vida ha dejado estratificado en forma de sociedad, religión, arte, etc. Se desempeña con cierto equilibrio entre realidad e ímpetu, hombre y naturaleza. Pero cuando el equilibrio no se da y la realidad vence al individuo irrumpe la ambivalencia. El actuante entonces se desarmoniza. El equilibrio entre lo que excluye de su acción y lo que toma en cuenta del mundo, se rompe y sus actos son apenas una minúscula colonia del inconsciente. Este se agiganta y proyecta una sombra sobre el actuante, por la que la acción, que invade con su equipaje de prejuicios más o menos flexibles la realidad de un continente estático, se pierde en la ambivalencia mestiza. La prueba está en que de nada le vale la libre iniciativa. El paisaje hace de la orgía del yo creador una comparsa de naderías.

Las conciencias escindidas

El inconsciente de la acción, reforzado por un paisaje indomado, pesan desde la sombra sobre la conciencia

mestiza y constituyen las raíces primigentes de su ambivalencia. La pasividad vegetal, la modorra espiritual del americano, la raíz geográfica de su vida, la receptividad feminoide de su cultura, no logran sino adosarse a la acción europea. Obra en todo ello una especie de venganza del paisaje. La "vida espaciosa", agigantada por éste, carga sobre la acción, obstruyendo toda meta que pudiera afianzarla. La mente se escinde en el sentido de que la conciencia autóctona, la del paisaje, pesa —desde el inconsciente de la acción— sobre la conciencia activa, constructora pero foránea.

La mentalidad mestiza participa así de una faceta vegetal, perezosa, fatalista, fecunda sólo en dimensión física, que como se deja llevar por una creatividad pasiva se dispone en el mismo sentido que las ramas de un árbol. No concilia con la índole de la acción, pero como tampoco la rechaza se mantiene en el inconsciente de nuestro hacer, en el tabú inmoral de nuestra herencia europea. La otra faceta en cambio, es la activa, emprendedora que deduce al mundo y apunta siempre a la estructura sin abandonar el a priori del orden preconcebido. Concibe a la autoridad como lo que va armoniosamente de arriba hacia abajo. Pero la vegetal, por carecer de la conciencia de un orden posible de referencia, hace nacer la autoridad de abajo hacia arriba, ejerciéndose desde arriba, cuando adula la ramificación más inmediata del paisaje, el indígena y el mestizo.

Como la vegetalidad invade todas las esferas de la existencia, los individuos, desde su vegetalidad inconsciente, crean las masas vegetales americanas, en forma

de una totalidad incomprensible, evasiva, ajena a toda clasificación, inconsciente siempre frente a la acción prestada. Ante el peligro constante que representa esta indefinibilidad para la conciencia foránea del político ciudadano, éste la condena esquemáticamente, como con un conjuro mágico, cuando signa a las masas de *pelados, rotos o cholos...*

Esa vegetalidad hace que la acción se parece geográficamente en las ciudades y que el inconsciente de América se esconda en el interior. El ciudadano crea una cara internacional para su país por la línea de las ciudades. Convierte luego esa faceta en la historia oficial del país, dando a entender que ella representa fuerzas nacionales auténticas, cuando en verdad encarna arbitrariedades personales y gobiernos ejercidos en el vacío. Detrás se arrellana la vegetalidad, de la que destella por instantes algún caudillo sangriento o alguna revuelta anónima, anotada furtivamente en la ficha de un historiador liberal. La historia profunda de América: Quiroga, Rosas, Belzú, Gómez se relega al arbitrio, porque esconde el demonismo de América. La historia aceptada, en cambio, la que fue elaborada en las capitales, se mantiene dentro de una linealidad que se supone es europea.

Pero también en lo cotidiano el demonismo medula la actividad foránea del americano dividiendo su conciencia. Esa división hace que su actividad foránea tenga aspectos positivos pero con fundamentos prelógicos. Como falta fe en su actividad, recurre al gesto primitivo de reforzarla en su formalidad o sea en su visualidad,

compensando con la imponentia y el aparato burocráticos la falta de fines.

El formalismo en el derecho, en la burocracia, en las letras, en el arte más que formas frías evocan rituales esotéricos. Un inconsciente mágico lleva al americano a levantar un andamio de papeles y pruebas, cuando su fe apunta hacia otro contenido. La realidad candente de hechos y leyes se escinde con un significado diverso al establecido. Su realidad evade a su factura. La factura de los actos posee el simple valor de una complacencia y conformidad visuales. La emoción crea la posibilidad de evadirla, proyectando en el inconsciente otra factura idealmente perfecta, en donde las partes escindidas armonizan. Su acción tiene la misma génesis que el árbol, de lo posible va directamente a lo visual, pero apuntando siempre a lo posible. Lo visual no lo satisface porque es demasiado definido y definido en términos inadecuados. El americano relega su hacer al inconsciente de su acción asociándose al paisaje, a la posibilidad pura en que proyecta, fantasmagórica, una armonía que siempre posterga.

Mundos vegetales

Pero, por eso mismo, porque sus actos apuntan siempre a la irrealidad de lo posible y mejor y no a su factura real y concreta, la esfera de la acción se sume en una nebulosidad crepuscular y se empequeñece a expensas del inconsciente de la acción. El americano actúa tenien-

do en cuenta que sobre su labor cae la sombra de la inconsciencia que ensombrece por dentro y por fuera todo su hacer. La acción misma es vegetal porque es posibilidad pura, sin realización concreta. Lo realizado vale por lo que podría haberse hecho mejor o peor. Lo hecho mismo, la definición, puede siempre abarcar lo que ella no es capaz de realizar. Y permanece en la posibilidad pura a causa de una pereza inmanente a la cosa y al individuo simultáneamente, como si fuese la traducción biológica del inconsciente.

Pasividad, indolencia, pereza se expanden, al igual que el inconsciente, en torno de la acción, reflejándose en la conciencia sin penetrarla. Mantienen siempre el carácter de axioma no escrito en todos los actos que se realizan en la ciudad. Mientras la acción apunta a un extremo fijo y determinado, la inconsciencia apunta a varios. Por la misma razón que la actividad es unipolar la pereza es multipolar. La pereza se fija en muchos puntos a la vez. Se mantiene en la oscuridad porque es la vivencia de una mentalidad preconsciente que espera advenimientos múltiples en los que se confía y apoya. Es, por decir así, un fenómeno de imaginación biológica, de imaginación orgánica que arboriza, crece y crea por sí su subsistencia. Por una parte entronca en la misma índole que la acción y, por la otra, realiza una acción propia pero vegetal, como viviendo su vida y dejándose vivir por ella. Supera en forma material toda antinomia mediante una dialéctica en marcha, que eleva a la categoría de mundo ideal, lo que materialmente no es posible realizar.

Magia biológica, de carne adentro, la pereza americana crea en futuros imaginarios las posibilidades vagas de una plenitud específica, desde la tierra al hombre y no del hombre a la ficción ciudadana; es el sueño preconsciente y biológico por el que la tierra alguna vez creó la primera complicación de la vida. Don Segundo Sombra, Martín Fierro, Juan Moreira ya son fenómenos vitales demasiado arriesgados y complicados para ese sueño. Todos ellos pertenecen a la ficción y la fe que nos infunden parte sólo de la solidez de su estructura, adquirida precisamente por influencia europea. Su solidez autóctona y aborigen es aparente por cuanto su sentimiento de la vida, su mente, apuntan hacia abajo. Las ideas —una complicación que evade la complicación más simple de la vida— buscan un punto de apoyo, como llevando en sí el sentido de la tierra que anhela reintegrarse al polvo. El silencio de Don Segundo Sombra lo corrobora. La ficción tiende a disolverse, por falta de consistencia ciudadana, en su elemento original. De ahí que la pereza sea el epifenómeno prehumano de la tierra y constituya, con la vegetalidad, el único sostén de la ficción que mantiene la posibilidad de vida desde la tierra hacia arriba, o sea del paisaje a la comunidad. No obstante, lejos de ser rechazada por la ciudad, la penetra en sus raíces mismas.

No lo hace con ostentación, sino en forma solapada. La pereza, guardada por la sombra que proyecta sobre ella la acción foránea, toma un sentido cíclico de ascensión ciega y reintegración constante a la tierra. Pasa siempre desde el olvido aparente en que se halla, por lo gene-

ral desde un expediente burocrático, aunque con la honestidad con que obra toda autoctonía. La falta de categorías —o, más bien, de categorías propias, que en la América mestiza son siempre ciudadanas— la retorna a su seno materno; una tierra árida, monótona e indefinida.

El caudillo

La vitalidad autóctona obra siempre sola. Ninguna esfera superior la retiene, ninguna expresión la fija en la ciudad. Por ello no participa de ella. Obra siempre por la gravidez que ejerce sobre las cosas. Simplemente de la nada ciudadana retorna a la nada potencial, la esfera primordial de todas las posibilidades. Y desde la fe en esa posibilidad marca la distancia que media entre la provincia y la capital o sea entre lo aborigen y lo foráneo, entre la realidad auténtica y la realidad ficticia, entre el ente y el ser.

Toma su expresión típica en el caudillo, con lo que se mantiene erguido entre la tierra y la ciudad, como una rebelión inconfesada contra la vigencia de la ciudad. Pareciera reclamar el fuero visual de las cosas, cuando se hallan en un medio en donde nada existe y lo que existe es inconsciente, tabú y sombrío. De la sombra de la acción foránea emerge el caudillo como un árbol y como un árbol sólo domina a distancia, sin doblegar nada. El tirano americano y mestizo doblega al prójimo porque éste, al estar en la misma sombra, nada tiene que defen-

der. Éste recurre a la definición puesta por el caudillo con la misma libertad con que podría no hacerlo. La voluntad de carácter puede ser o no ser. Ambas posibilidades son igualmente negativas porque están en el inconsciente de la acción que realizan. Le resulta fácil al caudillo, no obstante, ser autóctono, salir de la sombra para abarcar toda la ficción. Choca a lo más con intereses de dineros, pero luego se extiende sin extenderse. Solamente se da, arboriza, echa sus frutos y luego se extingue. El fin es simple, vital, biológico. Se dio como podría no darse. El silencio y la quietud lo consagran porque está en su naturaleza el triunfo, que, por otra parte también lo aniquila. La masa en todo esto no cuenta, porque es silenciosa e inexpresiva, como lo puede ser la fuerza natural antes de informarse. Y es que el demonismo podría haberlo hecho cualquier otra cosa. En vez de un caudillo podría haber sido un árbol.

Con la pereza y el caudillismo, que constituyen apenas dos rasgos fortuitos de la inmensa inconsciencia social de América, nace una conciencia específica. En Europa donde el inconsciente no constituye ningún problema porque ya se lo ha llevado a la conciencia, la acción crea, emprende, tiende a la muerte y exagera al heroísmo. Pero en América, la pereza y el caudillismo condimentan al hombre con la levadura de un paisaje exuberante. Por no existir una tensión consciente que conduciría a la acción, falta toda polaridad. Y al faltar ésta, falta la conciencia de antinomia —producto lógico de la acción— que plantea al individuo a cada instante el dilema de una definición rotunda. Pero como la con-

ciencia antinómica subsiste porque sostiene a la ficción ciudadana, la mentalidad mestiza prefiere el término más negativo y más próximo al suelo, o sea la materia en vez del espíritu, y recarga en aquélla toda la fe.

La antinomia europea posee otra estructura. Representa el asombro del hombre que no encuentra ninguna conciliación entre lo vegetal y su evolución posterior, entre el primer término que lo contiene todo, y un segundo que no dice nada y es simple teoría, anhelo petrificado, un convencionalismo que posibilita la acción en el vacío, pero que por eso mismo no surge sino de una tensión.

El americano, en cambio, parte del mismo planteo, pero al optar por la tierra pierde la tensión. Esa falta de tensión hace que el caudillo, al ser eliminado de la ciudad, ingrese al demonismo, donde mantiene su latencia. No pierde por tanto nunca su eficiencia. Amparado por el paisaje sigue con la ambivalencia un hilo paralelo a la ciudad.

Pero en este punto la ambivalencia se traduce en la vida social como ficción y realidad. Entre ambos no existe ninguna conciliación. Recién la historia podrá superarla en parte y el futuro en su totalidad. Pero en ningún momento el caudillo, o sea la realidad, deja de existir. Por encarnar una conciliación aparente con la tierra mantiene vivo el reverso de América. Pero como no alcanza a ser un fin en sí mismo, sólo se hace sentir en tanto se antepone como realidad a la ficción ciudadana, aunque no escape a su propia ficción.

LA TRAICIÓN A LA HISTORIA

V. LA HISTORIOGRAFÍA AMBIVALENTE

La inmovilización de la huída

Por la historia se retorna al suelo, porque en ella se halla el demonismo mezclado con el individuo. Un individuo que pasa a ser personaje histórico se hunde en la inconsciencia social, se aleja del presente para reintegrarse al semiolvido de los archivos. En la penumbra en que se mantiene, retorna la verdad del suelo. La lejanía misma que le da su perspectiva en el tiempo lo hace sospechoso de participar del demonismo. Por eso la historia es en primer término una sumisión inconfesa del presente inteligente al demonismo original del suelo. Y hacer historia significa, ante todo, poner en juego la verdad del presente.

La función primordial de la historia estriba en crear una primera autoconciencia de la comunidad, el primer atisbo de su integridad óptica como pueblo, porque al rastrear el ser y el no ser de ella en el tiempo recoge todas las fuerzas del pasado, todos los grados de libertad dejados en el pasado.

La historia es un descubrimiento del pasado, un aprendizaje del pasado. Es la destreza moral ampliada por la toma de conciencia del girón de realidad que no había

sido aprehendido. Es un descubrimiento de lo negativo, que genera el supuesto de que con la adopción de esa negatividad se perpetúa la continuidad de la razón hasta más allá de la inteligencia del presente; se explora el logos que intimida la afirmación de la irracionalidad del mundo aunque ésta provenga del demonismo. La vida toma conciencia, en la historia, de su capacidad de dominar todo obstáculo, porque realiza con éste la experiencia de su unidad.

El hombre retorna con la historia al mismo punto en que se hallaba el primitivo. El ser ficticio ganado en la ciudad adopta en la exploración del pasado una conciencia de límite y a la vez de liberación. La unidad que alcanza es, por ello, dual. La logra primordialmente como preñada de sentido, porque incrusta en el pasado un hilo supuestamente uniforme, una especie de normalidad que traduce en costumbres, en sociedad y en estado con que legaliza al devenir. Encuentra la norma de su unidad casi por razones biológicas, inherentes a ella misma y al hombre, en la modalidad mental, el tipo de normalidad psíquica válido para un grupo, en aquel factor común que consolida la familia, la tribu, el huashipungo, la ciudad, la raza o la nación, en donde ella se exhuma definitivamente en el círculo inteligente y vicioso de la sociedad.

Conecta así con la existencia. La normalidad mental da la unidad cronológica de nuestra existencia, que a su vez integra la conciencia de nuestro ser, une el ser al tiempo a partir del presente, en función del pasado y en proyección al futuro.

Las raíces de la normalidad presente se hunden en el pasado, desde donde confirman nuestra vigencia cívica en el mundo. De ahí brota la situación peculiar de estar en el mundo por legalidad, por concesión, pero también por el fracaso de no ser otra esa legalidad. Representa un firme sostén para nuestro sentimiento de existencia; es la estaca que nos detiene en el cruce de varios caminos y envuelve, con grados de verdad, todo nuestro hacer. Pero es un sostén relativo porque proviene de la necesidad primaria de no ceder a todos los caminos, de repartir al ser en todos los sentidos. Entre este estar sujeto a un sentido y la posibilidad de que éste sea otro, oscila la integridad del grupo.

Pero ocurre en el continente mestizo, que cuando debiera darse la tensión entre la verdad de hecho del presente y la posibilidad demoníaca que da el pasado, entre el estancamiento y la libertad, entre la ficción de estar y la libertad de andar, entre la perfección alcanzada por el ser, lo sedentario del pasado visto sin perspectiva y el nomadismo cultural de sumirse en el abismo de la sinrazón, del no ser que viene del pasado y se escapa al futuro, brota la ambivalencia. Como el americano presente que un futuro de ficción no es apetecible y que sólo es objeto de interés y no de fe, deposita su fe en los archivos o sea en un pasado consciente que sacrifica el demonismo del suelo. La estrechez visual del presente, la presión foránea que se ejerce sobre él lo lleva a buscar el pasado en la circunstancia, en la anécdota o sea en la repetición monocorde de su propia cobardía ante la ficción. Allí encubre la angustia que le produce su lejanía

del ser, el reconocimiento hondo de la mentira en que vive, y por decirlo en términos existenciales, de su existencia. Presiente que hacia el pasado crece la libertad tanto más, cuanto más crece la estrechez del presente, pero como no puede desligarse de éste, transfiere la normalidad, que encuentra en él, hacia atrás, proyectando al pasado la verdad que querría vivir en el presente. Cree vivir entre dos aguas pero en verdad es más que nunca esclavo de la ficción. Entonces incurre en el error que el europeo no comete: el americano hace de su historia una línea nítida e inamovible, mientras que el europeo la libera y la siente en diversas dimensiones.

La liberación de la barbarie

El trazado lineal que hace el americano de su pasado deja en segundo término la posibilidad de una conquista de la libertad en el límite en que se pierde la palabra escrita, en la probabilidad de un reverso de esa palabra y de los hechos. La mentalidad mestiza presiente la dualidad de su historia y opta por la linealidad de la historia ciudadana, remarcando en el pasado una autoctonía también ficticia, que, no obstante —por aquella gravitación telúrica que pide, al fin y al cabo, su naturaleza humana— ejerce sobre él un peso que no logra entender. La posibilidad de libertad a partir del presente y de la inteligibilidad, no es infinita. Sospecha que está en la historia pero no la busca. Su apetencia ambivalente y la ambivalencia en toda sus estructuras sociales, polí-

ticas y culturales, tiene siempre por base el presagio fortuito de una autoctonía inconfesada y, en lo más hondo, la incapacidad de ser demoníaco.

Y que ello sea así se debe primordialmente a que es absorbido por la normalidad vigente en la ciudad. Ella entra, por otra parte, en la índole peculiar del mestizaje espiritual y torna mestizo al continente, por cuanto crea el antagonismo entre esa normalidad y la verdad más honda de su psique social, la subconsciencia autóctona, que mantiene, respecto a la normalidad en vigencia, la distancia de realidad a mito. Ante el constante dilema entre la libertad abismática, el no ser de su conciencia telúrica y la normalidad de corte foráneo, no encuentra otra solución que el mito, el "se dice", el "se hace", el "se" anónimo de García Bacca, en cuya confección todos colaboran asiduamente llevados por su angustia ante el propio inconsciente social, ante la posibilidad de no ser que cree que simboliza el suelo. Ello contribuye a que todo lo social se mantenga sumido en el fondo angustioso del ex abrupto, se desempeñe en el límite entre el temor y la fe, por más que concluya siempre cómodamente en la norma convencional. Se mantiene esta norma por motivos ontológicos, por el único fin de sostener la simulación de una integridad, cuyo mecanismo primordial consiste en defender, aunque sin fe, la inteligibilidad del presente contra la tiniebla del pasado. Hacer lo contrario, por otra parte, significaría sucumbir.

El génesis de la normalidad en vigencia es muy simple y ya encierra en su seno una cierta dosis de ficción. Resulta de la interacción entre lo individual y lo social,

entre el adentro y el afuera de la psique. De esa interacción surge una síntesis dialéctica entre las voliciones y las normas, bajo la forma de una normalidad efectiva, a través de la que el individuo logra una consecuencia consigo mismo a través de toda situación. A partir de ese instante brota la fe en la fijeza de la vida, la detención del devenir incesante de la realidad psíquica o más bien la suposición de que la psique es el elemento dinámico pero normativo de la sociedad, que proyecta la verdad uniformemente móvil, modifica y da sentido al cúmulo social. Desde aquí se sublima la verdad social y aun se menoscaba la psique por regresión y se subordina la vida a la forma. Pero como quien decide en última instancia es la vida, el inconsciente, el no ser del continente, la normalidad efectiva, dada en el grupo social se convierte en una superestructura ficticia, cuyo arraigo depende de la armonía íntima en que se hallen las fuerzas internas y externas de la psique del individuo. Una ficción impuesta pone en conflicto la armonía interna de la psique. La posibilidad de un ex abrupto es muy grande y si éste no se produce radicalmente, sino a través de un cierto lapso del tiempo histórico, es porque la psique participa más del mito que de la verdad. Pero, aún así, el ex abrupto no puede tardar, porque la verdad de la psique está en la tierra de donde sorbe su vida.

Desde abajo, la mente arranca de la tierra y desde arriba, del grupo social. Desde abajo toma ella la sinrazón de una fe en las fuerzas irracionales y desde arriba, superpuesta, la creencia en la linealidad social. Por ello el camino ficticio de entrar en la psique desde afue-

ra, lleva a encontrar estructuras uniformes e inmodificables donde no existen. En cambio, desde adentro, desde el sentimiento vital de la sensación oscura de la existencia vegetal, de que hablara Scheler, brota una realidad desacorde, no-estructural, irracional y preñada de un afán profundo de evasión de la forma y de toda intelectualidad niveladora.

Esta estructura vegetal cambia la perspectiva en que se halla la América mestiza. Y el análisis de su historia no debe hacerse sino con cierta fe en lo irracional y con la creencia de que el paisaje es el factor básico y plasmador de toda estructura.

No lo entiende así el historiador corriente. Su base es siempre falsa. Hurga desde su propio vector la realidad americana, sin perspectiva regional y en dimensión normativa y europea.

Por ello decía que sondear el pasado implica en cierta forma, actualizar estratos sumergidos en el tiempo, significa sondear la dimensión de la libertad de ser en el pasado. La lectura del hecho no basta. La reconquista de la antigüedad tiene un símil en una toma de conciencia, que retoma el pasado como un grado de libertad reprimida. Es la forma inversa y más honda que la de la historiografía mestiza que simplifica el pasado a partir de la verdad del presente y lo subvierte a la ficción ciudadana. La forma auténtica consiste en poner sobre tablas el impulso reprimido por el tiempo, para que allane el camino a una autenticidad cultural.

Leer el hecho en historia significa resaltar el carácter lineal del tiempo y ampliar la capacidad vital del indivi-

duo en superficie, en inteligibilidad, más no en profundidad. Sólo la profundidad reprimida, con todos sus reversos sociales, aunque incluyese la posibilidad de la barbarie, puede tener más valor para la conciencia cotidiana, que la inteligibilidad societaria creada desde el presente. Nadie podrá negar, por otra parte, que lo que persiste vitalmente no es la historia inteligible sino su inconsciente. La barbarie reprimida se espeja con más fuerza que la historia escolar en la conciencia del americano civilizado. La represión es provocada aun por el aborigen cuando dirige su mirada al interior e impone la inteligibilidad por norma, debajo de la que fluye, incólume, la inconsciencia de un continente irracional.

Falta el criterio de la libertad metafísica, de la libertad de arbitrio en la historia americana. El historiador mestizo permanece sujeto a la norma de necesidad de ficción de nuestro presente que impide llevar a la conciencia lo que no corresponde al presente, lo no consciente. Ello se debe a su idiosincrasia. Siente como una cobardía ontológica de sorber la sin-razón a través del pasado, y de llevarlo a la conciencia para que pierda su efectividad. Como investigador, optó por el ente. Y optar por el ente, sumergirse en él —es ésta una de las pocas verdades útiles que nos legó el existencialismo— es quedarse en la maraña inteligible de los hechos, detrás de la que permanece incógnita la verdad transobjetiva de su factura.

El historiador corriente escinde el pasado a medida que aumenta en antigüedad. No entiende el pasado en su integridad, sino sólo en su inteligibilidad. Y es que

sólo, tomando a la historia como libertad reprimida, ella es profecía. La función de la gran historia, consiste, precisamente, en sorber la experiencia inconsciente de un pueblo en el pasado, más allá de su normalidad y de su fe en la integridad ética que gana con la normalidad en vigencia. Sólo así la historia podrá ser profecía, por cuanto reconquista los trozos del ser, que, por decir así, van quedando en el pasado pero que necesita en la lucha del presente.

VI. LA HISTORIA TRAICIONADA

Cultura y ser

La cultura constituye la forma en que se completa la vitalidad natural de una sociedad. Es el ciclo que tiende a cerrarse en búsqueda de una cierta definición ontológica, de perfección y de armonía. Representa un anhelo de totalidad armónica que quiere vencer el devenir de la vida y persigue una cierta fijeza, la contemplación de una razón de existencia en una totalidad estructurada.

La relación entre nacionalidad y concepto del ser se realiza mediante el proceso que subyace a toda cultura, según el cual las fuerzas nutricias de un pueblo se hacen conscientes e integran el estado o las relaciones inteligentes de la ciudad. Todo está en el grado de realización de esa conciencia. En Europa ya está consumado. Lo prueba el hecho de que hasta llevó a la conciencia a la nada. El punto final a que llega una cultura es el de la pregunta por su fin último cuando ya ha logrado su ser, su definición. En ese punto la cultura se rebasa a sí misma y encuentra afuera la muerte; la nada es la consumación de la conciencia del ser, después de la cual no queda más que la desintegración por falta de fines colectivos. Sufrir entonces la ironía de la inteligencia. El cuerpo social que ha anhelado la inteligibilidad y la racionalización de todas sus fuerzas, comprende, en la meta de su camino, que nada era la inteligencia y lo era todo la vida.

España ya estaba por concluir el ciclo de su vitalidad como cultura cuando comenzó a conquistar a América.

La idea de una integridad, pero envejecida como lo era la latina, invade un continente demoníaco, prevital y selvático como América que ni aun había alcanzado la etapa evolutiva en que se hallaba Europa en la Edad Media. Ello redundó en beneficio de América por cuanto ésta liberó en parte sus fuerzas autóctonas que hubieran sido suprimidas con un conquistador anglosajón. Y es que el mundo anglosajón se hallaba, y se halla aún, en plena integración y búsqueda demoníaca de su ser cultural aunque en vías de concluir su proceso como lo prueban los Estados Unidos. También lo prueba la diferencia de actitudes que adopta uno y otro mundo hoy en día frente al existencialismo. La pregunta por el ser, el tema de la angustia ante la nada la formula de una manera mucho más contundente y desesperada Sartre que Heidegger, en quien el existencialismo se halla preñado aún de infinitas posibilidades.

Por esa debilidad del ser, ese proceso de definición casi concluido del mundo latino, éste no atinó, frente al continente demoníaco, sino a refugiar su mentira final —mentira que busca toda cultura— en las ciudades, creando la escisión entre realidad y ficción americanos, entre ciudad e interior que aun late hoy en día.

Ritmo histórico de la ambivalencia

De este modo Europa inicia con la conquista de América, en cierta forma, su experiencia consciente de la inteligibilidad. Y como aquélla vive en estas tierras una

negación de su fe social que no puede aceptar, en el individuo se genera la ambivalencia o sea la actitud de optar por dos mundos sin definirse por ninguno. El comerciante, el conquistador, el funcionario viven del inconsciente social que encarna el indigena y el mestizo, por más que aparenten una semblanza de corte europeo. Ello trae una suerte de presencia simultánea de conciencia e inconsciencia en la mente y en la concepción del mundo del ciudadano y con ello el debilitamiento de su fe en el ser, en esa integridad a que apunta todo el hacer humano. Se recarga el inconsciente social y América crece en retardo. El ser, que se restituía en Europa frente a cada ex abrupto, en la América mestiza concilia con la barbarie, la inconsciencia, el no ser.

Esta conciliación hace que el concepto del ser que traía consigo el invasor se refugie sólo en la ciudad, pero con la pésima consecuencia de que el individuo, que vive en la ciudad una postura casi europea, lo hace en el interior de una manera antieuropea. Esto estaba escrito antes del Descubrimiento. La conciencia social concentra su tensión ficticia en las ciudades, realizando su experiencia del inconsciente a distancia, cultivando el ex abrupto en la llanura, en la selva o en la cordillera donde el inconsciente prende y se alimenta de la tierra. Tiene por consecuencia que en el terreno de la psique se creara la posibilidad de la aventura ilimitada y en lo social se estimulara el arbitrio personal y tiránico. Puesta la acción europea en un terreno con menos obstáculos de carácter inteligible que en su ambiente de origen, en un continente aparentemente sin leyes autóctonas, la ficción

del ser se desplazó cómodamente y hasta logró satisfacerse con la tiranía y el despotismo del conquistador. Libre de trabas hizo de la mentira forma y contenido de todo el hacer de la Conquista. La fe social, por otra parte, no podía ser otra. Y lo que pudo haber significado una experiencia de la nada, una asfixia de la cultura europea resultó ser un campo experimental para probar la universalidad de su estructura. La prueba está en que, en América, desde entonces, se inicia una fe más profunda en la universalidad de la cultura europea que en la misma Europa.

Creadas las ciudades se estabiliza la acción en la ciudad colonial, en cuanto intercede la inteligibilidad europea, que presiente que la acción auspiciada en tierra americana pierde su ortodoxia. Interviene en el terreno nivelador de lo económico y del derecho, donde todo toma el sentido de lo universal y humano, engendrando así los modelos foráneos de gobierno y de estructura burocrática. Se produce entonces, como resultado de la fricción entre lo americano y lo europeo, un traslado ingenuo de la inteligibilidad social y la acción del europeo a tierras de América para cimentar la acción ciudadana.

Pero el campo de ésta se limita porque el continente reacciona con el criollo y el mestizo que encarnan el inconsciente social. Esa reacción, utilizada en las guerras de Independencia, es luego traicionada porque las nuevas naciones a lo más reemplazan la libre importación por la imitación. No era tampoco cuestión de dar un paso atrás. Por eso la conciencia pierde su amplitud y se bifurca. La acción, estrechada por imitación, se desliza por

sobre el inconsciente liberado que en cambio es relegado a las trastiendas del criollo. El mismo criollo cambia porque apunta a la ficción en cuerpo y alma. Sólo ocasionalmente opta por el interior, en cuanto esa opción le significa un triunfo en la ciudad.

Con la incorporación del criollo a la vida social, la imitación ingenua toma paradójicamente incremento y se carga de una angustia sorda. Es la época de la Independencia, cuando el ciudadano cree haber alcanzado la integridad pero sólo en la ficción ciudadana y pone a prueba su espejismo. Emprende entonces, angustioso, un juego en gran escala y apoya a la ciudad para alejarse definitivamente de la inconsciencia en que sume a la tierra. La fuerza negativa del interior es despreciada por el ciudadano porque supone que ella no representa un obstáculo serio para su ficción. Ya en las Invasiones Inglesas se asistía a la soberbia suposición de que la ciudad lo era todo y concretaba en cierta forma todo lo que podía dar de sí, geográfica y socialmente, la tierra para estructurar un país.

La Independencia se realiza, en conclusión, en la misma línea de la colonia. Un afán angustioso de dar las espaldas al país y de sistematizar la huída de la verdad del suelo afirma a la ficción. Ahora el coloniaje se amplía; se trata de imitar todo lo europeo o sea también el mundo anglosajón en el terreno del espíritu y en el del comercio, pero siempre dentro de la pequeña parcela que comprende la ciudad.

Con ello no sólo se trasplanta la forma, sino ficticiamente también la materia. Lo que había sido un colo-

niaje de cuerpo y de sangre inmigrada durante la colonia, se convierte así en coloniaje de espíritu con la Independencia. Lo foráneo invade gradualmente las estructuras raciales, las capas de autoctonía creciente, pero sin tocar mayormente la última que es la india. Europa extiende su inteligibilidad peculiar, ayudada por el liberalismo anglosajón que encarna un momento de evolución muy ajeno al mundo americano, falseando paulatinamente, en la mente del ciudadano, las fuerzas naturales de América. Si bien le confiere con ello un ser manuable a América, con que ésta puede matizar la rigidez del ser aristotélico del mundo latino, no hace más que adosar una actitud a otra, creando capas y estructuras inconciliables entre sí.

Ello hace que el mundo americano se reparta en estructuras que se superponen según criterios de razas, concepción del mundo o grados de miseria. El individuo estructura su conciencia social dejando en la inconsciencia lo indio y en parte lo mestizo, en la subconsciencia la otra parte de lo mestizo y en la conciencia lo blanco. La falta de conexión con la tierra mantiene de esta manera a lo blanco en la ficción que llena con el interés, la utilidad y el afán de nombradía.

Todo aquello que tiene un arraigo autóctono, como lo indio y lo mestizo, se relega al olvido y permanece como una verdad inconfesable a las puertas de la ciudad. El cuadro social, por falta de uniformidad en su criterio vital y porque el tiempo apresura la ficción, erigiendo pirámides en el desierto, nunca adquiere la firmeza de una cultura nacional si no es sobre la base movediza de una autoctonía inconfesada.

Esa superposición del ser, intuída por lo económico, superpuesto al demonismo de lo autóctono, ya se había realizado en Europa por agotamiento de este último. La conciencia liberal, que era el fin a que aspiraban las fuerzas autóctonas de Europa, lo demuestra. Alcanzado ese fin intelectual se perdió la fe en la verdad del suelo, en lo revelado pero con la consecuencia nefasta de que ese descreimiento se convierte en el prejuicio de la época y el liberalismo, entonces, y hoy el fascismo y el comunismo se consagran en todo el mundo. Pero la prueba está en que más allá del ámbito del paisaje y la cultura europeas carecen de significado.

La América mestiza adopta ese liberalismo, no por evolución sino por principio o más bien por prejuicio. El liberalismo permitía al ciudadano justificar la ficción irremediable de la ciudad y convertirla, de esta manera, solapadamente, en nación. Ello trae como consecuencia la disolución de toda estructura propiamente nacional y genera —no sin ventajas para el demonismo del país— la separación entre las capas raciales y crea una distancia provechosa entre la ciudad y el interior. Pero también trae consigo una perpetua inestabilidad social que inquieta al ciudadano porque retarda aparentemente a los países americanos. No cae en la cuenta que de esta manera se prepara subterráneamente alguna autoctonía para el futuro.

VII. LA ABSOLUTA FICCIÓN Y LA ABSOLUTA REALIDAD

Teoría de la mimesis

Pero lo europeo no alcanza un triunfo que mantenga su integridad. Permanece en la periferia cultural y pierde paulatinamente su vitalidad a medida que penetra en el país. A ello contribuye la tierra dejada en la inconsciencia social. Esta le proporciona a lo europeo la vida necesaria para cimentar la acción bifronte del ciudadano. Pero como no se mezcla con lo foráneo le hace sentir a aquél, con más hondura, la tensión entre su acción e inacción, entre su conciencia y su inconsciencia sociales, entre la realidad y la ficción que finalmente resuelve en forma explícita y cotidiana con la creencia rudimentaria de que hacia el interior se cierne la tiniebla y hacia afuera la luz, la comodidad y el *confort* económico-cultural.

El ciudadano sorbe la supuesta luz con una mimesis peculiar. La vida toma en toda actitud mimética un curso diverso al que manifiesta. Adopta la norma foránea simplemente para guardar la apariencia de un *confort* material, aun en el terreno de la cultura, por el hecho simple de no pasar por tonto. Pero la mimesis no significa un peligro de falseamiento de su verdad autóctona sino una mera postergación. Y de esa postergación se encarga lo otro, todo lo otro que alienta detrás de la moda trasplantada: la historia verídica de la tierra que, a fuer

de olvidada, retoma la forma del demonismo primario de donde procede.

La doble actitud de recoger y encubrir el sentido del interior y de mantener una actitud foránea bifurcan a la conciencia entre lo vivo y lo muerto para la vida social. La recepción de la forma ajena, a través de la imitación, trae consigo el entierro de su vitalidad de origen. Y al descarnarse se simplifica. Se trata entonces de la mimesis de formas simples, ya no de las complejas que no se pueden imitar. Se es así europeo de un modo rudimentario y primitivo con todos los defectos que le agrega la vitalidad autóctona mal utilizada, como el caudillismo o la pereza. En política se es de este modo nacionalista por una cuestión de deporte, de descargo de energías, o liberal por una cuestión de malos impuestos; en filosofía se hace una filosofía del hombre sin el hombre viviente, peculiar e híbrido que somos aquí en América; en educación se habla de inculcar una tradición de la que carecemos; en ciencia se pretende cubrir al país de puentes donde menos los necesita. Y si el plan, que impone el individuo al país, falla, se tiene tema de sobra para medir la deficiencia de éste en comparación con el extranjero. Y de que falle, estriba en que no se ha comprendido que lo que se trae de afuera pierde la necesidad que lo apoya por lo que se convierte en algo ridículo e innecesario. La mentalidad del ciudadano alterna así entre la brutalidad neta, que no ha incorporado su vitalidad autóctona a la comunidad y la formalidad simplificada. Y esto último un poco por seducción, por necesidad inmediata del que sonríe aunque odie, ya que si no no

recibiría lo que espera anheloso: la justificación de pertenecer a la comunidad civilizada y universal, con que se reviste en nuestras tierras el humanismo trastabillante del Viejo Mundo. Ninguna defensa razonable toma el ciudadano en favor de su realidad autóctona. Su visión de la luz se realizará siempre encubriendo, falseando, mediante la ficción, la realidad que pisa diariamente.

Su conexión material con lo de afuera, a través de la economía, formaliza aún más su falso destino. La economía centra el torbellino de las necesidades más inmediatas a la vida y deja las culturales muy alejadas, como un reflejo lejano de la veracidad y falsedad del sentimiento social. La economía y el mercado libre constituyen el acceso más inmediato a la ficción. Por ellas se filtra un mundo desmembrado y clasificado por la letra de cambio y el sentimiento consecuente de una suerte de iluminismo cultural de que se alimenta el ciudadano. Por ahí se canaliza el tipo de luz que éste busca. Como lo otro supone una racionalidad más perfecta y es el centro exclusivo de la apetencia materialista, el ciudadano abunda aquí en actitudes que le faltan en todo otro terreno. El hecho de estar sustentando lo foráneo en su dimensión material, le significa la pertenencia a esa foraneidad. En su psique se forja la ficción. Como necesita difundir y cimentar a ésta la convierte en un mito que trasmite a las generaciones por medio de la enseñanza, encauzando en un itinerario falso al país. La actitud ficticia, alimentada en aquella fuente, se vuelve al pasado y a la tierra; para ello subvierte los valores y convierte el demonismo de su tierra en un desierto sobre el que edifica la mentira.

De esta manera torna consciente sólo su carácter foráneo y deja que su tierra puge en el inconsciente de su historia y su política porque se ha olvidado de ella. Es conciencia el país en tanto representa una actitud foránea, mercantil y utilitaria, símil siempre a la periferia del extranjero. Se siente él mismo como un capital extranjero cultural y pecuniario, puesto aquí para rendir en beneficio de un humanismo mítico que en el fondo no logra entender.

Pretende ser, así, un individuo cabal, cuando, en verdad, tampoco escapa a la mentira. La actitud foránea crea al individuo sólo en lo jurídico-legal o sea en la ficción. El individuo, como elemento definido de una totalidad que lo circunda y lo justifica, es una ficción. Y el americano viviente, de carne y hueso no lo alcanza ni como realidad, ni como unidad social, ni como antinomia del mundo. Es, simplemente, hombre o sea gana, ente físico que bifurca su hacer entre lo autóctono y la forma, sin caer en la cuenta de que su esencia enraíza en lo autóctono. El ciudadano es así, en verdad, siempre anacrónico porque sobrelleva a pesar suyo un bagaje cultural del que no logra participar plenamente por la falsa imitación que realiza, provocada a su vez por ese lastre abisal con que su autoctonía irredenta y atrofiada lo hunde irremediabilmente en la tierra.

Las preferencias fallidas

Pero esto trae consigo una sospecha peculiar que derrumba la suposición del ciudadano de que la realidad y

la ficción constituyen siempre conceptos incólumes. Vistos y sentidos desde la vida, desde el sentido común, manifiestan una rigidez y una distinción neta entre ambos que en nada altera la profunda divergencia que los separa. Pero del análisis de sus funciones respectivas en la vida social de la América mestiza, de su utilidad para la vida, para la subsistencia, surge la sospecha de que la distinción depende de un elemento lúdico que los convierte en conceptos tergiversables.

En el terreno de la voluntad, de la apetencia individual, de la psique social americanas, el distingo se embrolla y surge la tergiversación. Ello ocurre porque la raíz de la realidad y la de la ficción penetran en la irracionalidad de las emociones, en las necesidades inmediatas del grupo social y, en lo más hondo, en su fe vital. Sólo la necesidad estabiliza la realidad del grupo y el complejo de ideas y objetos que ella incluye es tanto más necesario cuanto más hondamente penetra en la vida del grupo. Las necesidades específicas del grupo social fijan en una íntima trabazón el canon de la realidad en que cree.

Esta trabazón hace que cuando cambia la apetencia del grupo, cambia también la realidad a que apunta. La necesidad debilita entonces a la realidad y acentúa la ficción, convirtiendo ésta en aquélla. El cambio no altera la función. Ambas, realidad y ficción, son sustentadas en diverso grado por la necesidad; pero como representan la canalización de una verdad que se explicita bajo la forma simple de una vitalidad que busca su estructuración y trata de afirmarse, se mantienen superpuestas, porque el ciudadano necesita de las dos.

La verdad de la realidad y la verdad de la ficción están desde este punto de vista, siempre, en el estrato vital que las da a luz y tienen en un sentido inverso o recto, carta de ciudadanía en el grupo social. La tergiversación implica sólo un cambio de sostén o de preferencia. La ficción se afirma a medida que crece su estabilidad en la opinión del grupo, ayudada por la urgencia y por los obstáculos que la acción del grupo encuentra en la labor de su afirmación social como sociedad. La acompaña una voluntad de forma, un querer colectivo, un afán de afirmarse cuanto antes en una existencia social de gran estilo, en donde puede asignarse papeles y deberes ante el extranjero. Sustituye la realidad por la ficción mediante un sortilegio camaleónico que consiste en cambiar de tinte de acuerdo a las circunstancias. Se trata de una suerte de ecología social que, al obtener, por ejemplo, una pequeña franquicia aduanera, monta de inmediato una escenografía en grande con los mismos elementos de quien aprovecha. Salta así sin mayor dificultad de la realidad a la ficción. El cuerpo social no sólo huye de la realidad sino que despliega una voluntad consciente de falsear la etiqueta social.

El papel de la ficción se torna así, en la América mestiza, concomitante al de la realidad. El ciudadano deposita en aquélla una convicción que carece de toda fe. Percibe que la ficción no tiene el mismo sustrato de necesidad y choque que la realidad que presiente pero que no logra conocer. Y ocurre entonces algo extraño. La ficción es para el ciudadano un capítulo explicativo a veces y otras un agregado de la realidad, pero siempre es el

contenido de la intención a que apunta su mente americana. Apunta a la ficción por un desgaste natural de la realidad, como si quisiera adoptar cualquier contenido inteligible. El deslinde entre ambas se realiza en lo subjetivo. El sentimiento vital decide por una o por otra y ambas delinear por su intermedio la acción del ciudadano.

Realidad y ficción tienen así sus correlatos en la herencia y en la experiencia. La ficción se afirma en la experiencia y resulta de una vivencia interesada de la realidad que culmina en dimensión imaginativa e intelectual, y engendra la creencia de que la realidad se puede superar o modificar con la política, el gobierno y el estado. La realidad en cambio sigue el camino similar al de la herencia o sea es una vivencia inmediata, biológica, aunque subconsciente. Se explicita biológicamente a partir de la interrelación entre paisaje y psique y se mantiene en el reverso social como tradición, costumbre, suelo nativo. Permanece por lo tanto muy lejos de la ficción sin dejar de ser necesaria. La opción por el dinamismo de la experiencia o el estatismo de la herencia desconcierta por su distancia mutua, en la América mestiza, al ciudadano y lo falsifica.

Quizá se trate en el fondo sólo de un régimen de preferencias mal regulado que crea la escisión entre la periferia de toda nación y su realidad interior. Pero de cualquier manera se advierte que a través del sistema de preferencias y utilidades se trasluce el sentido de la historia del sentimiento social y de la cultura americanas. En la excesiva apetencia de la ficción está su drama y en el rechazo de su subsuelo, su inmensa falsedad.

La mediocridad redimida

Sólo busca alguna conciliación el mestizo biológico mediante una participación ambivalente de la ficción y la realidad. De esta conciliación se copian los dos opuestos, el extranjerizante y el patriotero, con lo que el mestizaje insume a todo el continente bajo la forma de una escisión insuperable entre ficción y realidad de la vida social —en el plano de la inteligencia— que sin embargo son vividos —en el plano de las emociones— con simultaneidad.

Pero el criterio del ser, que se alimenta en el terreno internacional, ejerce una especie de homogeneización a partir de lo blanco alimentado por las fuentes foráneas de que participa. Pero se le opone el mestizo como factor heterogéneo. La acción social se esfuma a medida que se descende por los estratos sociales, hasta que la devora el vacío. La heterogeneidad de abajo ejerce su influencia en cuanto mantiene a la homogeneidad de arriba en suspenso como una hoja en blanco que flota al viento, danzando, como el bailarín de Nietzsche, en el mercado de las naciones al son de músicas que sólo él escucha, pero que en este caso la ejecutan los mercaderes. Ni aún la heterogeneidad, cuando sube, se salva de la ficción arriba, porque no existe una forma de la conciencia colectiva, una inteligibilidad que exprese lo de abajo y lo fije.

La escasa expresión que ofrece el folklore no alcanza a satisfacer aquella necesidad de forma que tiene todo impulso vital. Falta la expresión en grande, el estilo nacional que traduzca en todos los órdenes de la vida social y espiritual una conciencia de la autenticidad.

Cuando se intenta esta expresión se cae en el ridícu-

lo. Se habla del gaucho. Pero como se carece de la vivencia consciente de la autoctonía, se incurre en un regionalismo anecdótico y torpe y el gaucho se convierte en un personaje de tablado provinciano. Aun con motivo del gaucho, se suma el ciudadano al ser que tiene su asiento en Europa, ahí sorbe su verdad y su vocabulario de la conciencia europea.

La conciliación de esta escisión no se esboza y parece perpetuarse como un destino peculiar de la América mestiza. Existe sin embargo un reino intermedio que intenta alguna solución. Es el reino del hombre que está fundido a la gran urbe, pero indeciso entre la verdad del suelo y de la ficción, precisamente porque carece en absoluto de verdad alguna. Esta escisión lo convierte en una solución improductiva y típicamente americana por su ambivalencia y su doble participación.

Sin embargo, el colonialismo cultural no es creído por él en el fondo. Le falta fe en toda determinación que tienda hacia la luz, aunque sea buscada por razones de *confort*. En cambio no le falta la valentía para apuntar hacia lo inconsciente y actuar desde él. No tiene tampoco pudor en manifestar de que lo europeo es una máscara. La vida, cuando presiente su falso empleo, no quiere ser gastada. Se retrotrae a su fondo aborigen y se gasta, pero siempre en las tinieblas de la inconsciencia; debe gastarse, porque así lo exige su ley biológica. Sólo por falta de luz y expresión propias se explaya en la gana y recurre a la ficción foránea. No obstante mantiene su carácter aborigen en la oscuridad por la simple razón de necesitar de las sombras para proyectar los mitos con que justifica su vida.

VIII. LA INTEGRACIÓN HISTÓRICA DEL ATRASO

La tradición vegetal

La aspiración a una integridad histórica que subyace implacablemente a la vida social americana hace que la universalidad de los conceptos, que siempre triunfó en la periferia de la cultura americana —como producto natural del liberalismo del siglo XIX—, con ideales defendidos sin otra razón que por mantener orgullos personales o exaltaciones esporádicas, carezcan de sentido. El continente ilusionado supone haber recogido la herencia de Europa y apremia su evolución en busca de su justificación en el consenso de naciones que no alcanza a entender, pero que imita. Mas sus fuerzas irracionales lo ponen en ridículo porque buscan la justificación de su subsuelo autóctono, del que huye conscientemente como de los ojos biliosos de la serpiente de que hablara Keyserling, porque presiente pertenecer vitalmente a ella.

Cabe entonces remover la autoctonía y pensar en un continente estructurado según sus propias leyes. Percibimos que tal autoctonía existe y aflora hoy en día en un sentido negativo con más pujanza que nunca, aunque por otro camino que el intentado hasta ahora. Esto sucede hoy porque lo irracional, lo natural, lo aborígen llegó a un antagonismo manifiesto con la civilización de ciudad y de caserío; antagonismo que antes, por exceso de fe en la ciudad, era fácilmente dominable. Recorde-

mos si no a Sarmiento con su actitud ambigua frente a los caudillos o la conquista del desierto de Roca.

Descubrir que somos esclavos de una realidad más honda que la realidad superficial de los hechos, significa cancelar todo mito sobre nuestro futuro. Va en ello algo así como la puesta entre paréntesis de nuestra ficción ciudadana. Se trata de sorber nuestra esencialidad mutilada, la otra parte de nuestra esencia —su diferencia específica, por decir así— en las leyes hondas de la tierra. Y nada puede esperarse de una remoción de escombros de nuestra verdad. La conscientización debe ser integral y los resultados, forzosamente, desalentadores. El pasado debe marcar crudamente la escisión de nuestra mente y dar la medida exacta de nuestra ficción.

Este retorno al pasado en busca de nuestro ser, no significa recurrir exclusivamente a la prehistoria americana, como lo haría un historiador. El pasado aborigen se quiebra con la invasión española y la falta de nexo cultural entre ésta y aquél, dieron como resultado precisamente una escisión en grande, mestiza, de la morfología cultural americana. El choque que se produjo entre la modalidad precolombina de concebir el ser y la española, genera el momento actual y para comprenderlo no basta quedar en sólo uno de los extremos. La autoctonía de América va más allá de la Conquista, subyace a ésta y persiste aún hoy en la forma más inesperada, por cuanto perdió, después de la invasión europea, toda expresión que la incorpore a nuestra civilización ciudadana. Sigue perteneciendo al inconsciente social, a la verdad no revelada de nuestra ciudadanía americana.

La defensa de cualquier otro punto de vista que no sea esta verdad autóctona, puede ser motivada por intenciones políticas y un deseo confeso de perpetuar la ficción en nuestras tierras. Implica también una falta absoluta de conciencia nacional y un deseo de buscar una tradición milenaria para algo que carece en absoluto de ella. Sorber esa tradición de algún país europeo significaría, por otra parte, buscar un antecedente sin frustraciones para una nacionalidad infinitamente frustrada en sus pretensiones.

De modo que la conquista del ser, su aprehensión escapa al hecho histórico y flota a través de todo el tiempo y de todo el paisaje. Falta de sentimiento del ser propiamente americano, pero sólo en el terreno de la inteligencia, aunque no en el de la vivencia. El americanismo constituye de por sí una vivencia geográfica, física, circunstancial que no alcanzó a expresarse. Se expresa, sí, en una modalidad que hace que, indirectamente, lo otro, la ficción, tome expreso carácter de tal.

Por esta conciencia de ficción que ningún americano puede dejar de lado se genera la sospecha de que algo tenemos que ver con el pasado aborígen. La búsqueda de una tradición en este sentido, de un antecedente para este "aquí y ahora" en una ciudad americana, no es la búsqueda de una prolongación en la historia, ni en la raza, ni en la tradición misma, que no existe. Se trata ante todo de prolongar nuestra vivencia actual en el sentido de la geografía, del paisaje y aunque fuera simplemente sentir esta perpetuación situacional de estar habitando en un continente que existe desde hace milenios.

Las naciones mestizas

América yace, como su paisaje, entre dos facetas del ser, entre lo indeterminado y lo definido, entre el sentimiento de privación y el de plenitud. El choque entre los dos sentimientos definen la escisión del ciudadano y reparten la verdad de su acción. Pero influye en ello un factor más hondo y es la situación y el contexto a que pertenece. En cada país, en cada ciudad, en cada villorio el grado de la definición ciudadana y la de la autoctonía entran en conflicto para dar de sí una situación diversa. El equilibrio entre ambos o la primacía de uno sobre otro se reparten en forma desigual a América. La vivencia de la escisión cambia así a medida que cruzamos las fronteras, debido a la índole de nuevas constelaciones.

Parece como si el grado de definición logrado por la cultura indígena, o sea su capacidad de definir su propia verdad frente al conquistador, repercutiese aún hoy. La definición a medias de la cultura indígena se antepone siempre a la definición rotunda que viene de afuera, pero con la peculiaridad de que aquélla permanece como un sustrato inalterable, por sobre del cual se deslizan, en plena conciencia, las estructuras blancas. Todo acontecimiento se deslía y se reajusta sobre esta escisión creada lejanamente por la dialéctica del paisaje. De esta manera, cuando disminuye o se acrecienta la variable indígena, la línea del coloniaje, ya sea durante la Independencia o durante la actual presión anglosajona, se agrava o se retarda respectivamente. En algunas naciones la periferia y la conciencia de representar una uni-

dad ontológica es mayor que la autoctonía y por tanto también mayor el coloniaje y la ficción. Todo depende de que el inconsciente desplazado de Europa se encarne o no en el pueblo autóctono.

En el caso de la Argentina, el ingrediente indígena es pequeño. Dentro de su cultura de oasis, el inconsciente no adquiere ninguna encarnación viviente y el coloniaje avanza sin reparos. La leyenda de Santos Vega lo muestra a todas luces. La ficción gaucha, que había alcanzado alguna autoctonía a fuer de ser absorbida por la tierra, es aniquilada por una nueva ola de colonización a sangre.

Pero lo que en el terreno de la sangre se operaba por la violencia, ocurre a perpetuidad en lo espiritual. El país no respondía en ningún instante, por carecer de fuerzas autóctonas vivas y de reservas de su verdad interior, de su autenticidad. Más aún, necesitaba falsearse. La corriente de falsificación había emprendido desde 1810 un camino voraginoso y despiadado, que amenaza aun hoy con forzar toda posibilidad de resistencia de las fuerzas naturales. El restablecimiento de la autoctonía a través del mestizo apenas alcanza en la actualidad a reponer la posibilidad de un desenvolvimiento y evolución propios. El país gana con ello sólo parcialmente su autoctonía. Las fuerzas demoníacas, el inconsciente del país se mantienen aún en su forma ignota, sabotando la posibilidad de la ficción en toda su amplitud.

Otra cosa ocurre en los países de mayor población indígena como Colombia, Bolivia o Perú. El predominio de lo autóctono retarda en esos países la fundamentación

de la ficción y su parecido a la forma anglosajona de gobierno. El inconsciente se sirve, por decir así, de la misma acción europea, por cuanto se infiltra en ella para lograr la síntesis dialéctica de una actitud propiamente nacional, es decir nacida en el tiempo de la tierra. La posibilidad de que aparezcan caudillos se mantiene siempre uniforme. El ex abrupto nace de las esferas inferiores del pueblo en donde yace el inconsciente desplazado de Europa y reforzado por la autoctonía ganada por el indígena a través de milenios de ocupación.

Aquellos países contrastan por ello abiertamente con la Argentina. Mientras el futuro de ellos se cierne hacia la autoctonía, el de la Argentina acrecienta la ficción, ya que la inmigración y la conciencia ciudadana acaban paulatinamente con lo autóctono. La soberbia de no ser menos en el supuesto consenso de las naciones traiciona la verdad interior de la república. Pero aun así nada queda por hacer para impedir el camino fallido.

Incorporar un continente a la historia y hacer notar su vocación de inteligibilidad implica incorporar su autoctonía en forma estructurada, sin el término medio, la situación ambigua de estar bien, a la vez, con Dios y con el Diablo. La América mestiza dista mucho de incorporarse a la historia con vigencia plena de sus fuerzas íntimas. El destino está fijado para ella en la ficción mayor o menor de su apetencia de ontidad.

Pero alguna lógica posibilidad existe de que logre su conciencia de ser. Mientras no posea esa conciencia, la vida se retarda. La grandeza de una cultura o de una civilización, su apogeo está en la forma de concebir el

ser o sea en marcar, en cierto instante, su limitación, el "no más" de Fausto.

La ficción que en Europa se transforma en realidad, bajo la forma de una generosidad que crea y construye, falta aquí. La ráfaga creadora es un mito extraño que pasa sin llevar consigo ni la menor partícula mental del ciudadano. El hacer, por ser mimético, no abarca las emociones. Cuando trata de ser peculiar, cae paradójicamente en el anacronismo europeo e incluso en el anacronismo americano. Por eso el americanismo que pretende ser tal, se hunde irremediablemente en el ridículo, aun ante sí mismo.

La raíz más honda de esta escisión entre la realidad y la ficción penetra en el paisaje. La exuberancia vegetal, el área inhabitada, el sentimiento traslaticio y el de poseer por nacimiento o adopción esa totalidad llena de posibilidades, permanecen en toda conciencia americana como un telón de fondo detrás del cual se alberga todo lo que espera de sí aún la consagración de su impetu fallido, del caudillismo, en el caso de que lo otro, lo foráneo, llegara a cansarlo. No existe en todo esto ningún rasgo común con Europa. Se trata de un demonismo natural y vegetal del que ella siempre ha carecido, especialmente en lo que se refiere a su carácter de posibilidad de una tierra inmensamente llana o inmensamente selvática, que espera aún hoy su propia ley.

LA CONCLUSIÓN HERÉTICA

¿CIENCIA O LITERATURA?

El drama de América está en la participación simultánea del ser europeo y del presentimiento de una onticidad americana. Esta situación hace que la consecuencia consigo mismo, la participación del ente del ser, por la que el ente toma conciencia de su onticidad, no pueda lograrse. La existencia en definitiva no logra ser auténtica y es falsa, adquirida, propiamente existente porque se bifurca y flota entre verdades parciales y sólo se completa por exceso adoptando un extremo por vez.

La verdad adquirida pertenece a la ciudad, al orden constitucional, a la ficción generada desde 1810, al ser legal que siempre se rasga pero que la política se encarga de remendar. La otra verdad comprende a la vivencia, la psique, la vida emocional, el paisaje.

La verdad íntegra, la conciencia absoluta de identidad consigo mismo no la logra el individuo sino en el arbitrio antisocial, en el terreno del "rastreador" de Guglielmini, en donde se resuelve por la vía del antojo y del instinto, creando una situación que, desde afuera, desde Europa, es considerada como arbitraria y desde dentro encarna lo autóctono en su mayor negatividad. Se produce así una puja entre la arbitrariedad emocional con su lógica propia, que afluye del interior y la con-

ciencia ficticia del ser tomada de la estructura inteligible de la ciudad.

Pero a través de las dos situaciones alienta una sola y es la de una honda frustración frente a la realidad, al menos del punto de vista europeo. Mientras el problema de la América mestiza oscile entre la vivencia de lo foráneo y la barbarie autóctona, permanecerá insalvable la frustración, la incapacidad de completarse en el paisaje y en el prójimo —como quiere Schwartzmann— que interrumpe el anhelo de integridad óptica buscada por el ciudadano, porque lo deja bifurcado en una tensión entre la tierra y la ciudad. Apenas si la dimensión telúrica de esta tensión redime al americano de su fracaso como europeo, precisamente porque lo distancia hacia el paisaje, hacia el demonismo natural, con la ventaja de tener aun hoy que completarse en sentido de la tierra.

Subsiste la ambivalencia que reparte al hombre en infinitos espejismos, porque falta la conexión más inmediata de su existencia con la verdad del suelo, aun cuando esa conexión sea un hecho. Ello se traduce en la situación peculiar de que las vivencias emocionales tomen caminos diversos en intencionalidad al mundo inteligible —que por su parte ejerce una suerte de esclavitud mental sobre la verdad natural.

Esa esclavitud de la ciencia europea impide que lo americano se manifieste en su autenticidad. Nadie más europeo, más formal y más tímido que nuestro sociólogo, nuestro filósofo o nuestro científico en general. Participa en un grado más intenso de la actitud del ciudadano porque teme lo autóctono como a la nada. La prueba

está en que nuestro científico o nuestro técnico tiene por única virtud no el de hacer ciencia sino el de revestirse de la mayor cantidad de autores extranjeros. Y a éstos los asimila no en el ámbito vital en que se han desarrollado, sino librescamente como colaboradores de una supuesta ciencia universal. Y si encara nuestra realidad lo hace citando cuidadosamente a algún autor alemán o francés para no pasar por hereje o analfabeto. Claro que lo seguirá siendo, desde el punto de vista americano, mientras no comprenda que es él quien debe romper con la tradición.

Y es que para estudiar al hombre americano y a América en su peculiaridad y en su autenticidad, se pasa en cierta manera del terreno del ser —tal como lo entendemos con nuestra mentalidad semieuropea— al no ser. Y verlo desde la vida y desde el paisaje y no de la norma, desde el ente y no del ser, o sea desde su medio, su ámbito vital significa abrir la puerta opuesta al ser y prender al hombre, a cualquier hombre, por su antinomia. Es pillarlo en un antagonismo similar al que existe entre literatura y ciencia con la ventaja de tener que quedarse con lo literario. Es llevar a la conciencia el sentido de desorden profundo que acompaña tácitamente a todo orden y razón. Es unir el logos al devenir, pensar el día en función de la noche.

Pero el logos científico tampoco tendría sentido sin la noche, sin el devenir que lo lleva a la realización, lo delimita, lo perfila y le confiere en el mundo de la luz la ciudadanía de la forma. Cuando más aprehensible sea un logos, mayor será el hálito de triunfo, de satisfacción

que pondrá en él el hombre, porque lo mide precisamente desde el devenir, desde el demonismo creador que lo llevó a la forma. Las ideas más luminosas nacen precisamente en las grandes vorágines de las que se definen por contraste, como la luz que no encuentra otro sentido que el que le concede la intensidad de las tinieblas.

Pero en la América ciudadana, como en Europa, la conciencia de las tinieblas se ha agotado por evolución y falta por ende la ampliación dialéctica de la conciencia social, que sin embargo poseemos en la ciudad en alto grado aunque no la utilicemos. En ello aventajamos a Europa porque en la oposición radical de luz y sombras, que acaece en el terreno de la vida occidental, triunfa siempre la luz, lo claro y distinto. No es la estufa de Descartes, el placer de calentar el cuerpo, lo decisivo, sino el *cogito*, el pensamiento que nace después de una conquista física, de un cuerpo beneficiado y glorificado por una civilización altamente desarrollada, por la vorágine de un cuerpo social que lo había logrado todo y no pedía más que una sola cosa: pensar, luego existir. Que la vida fuera una deducción del logos, una vez que el logos fuera absorbido del caos. Luego, la vida se relega, mueve el silogismo de premisa en premisa para detenerse definitivamente en la conclusión.

Pero la vida no se deduce. Detrás del mundo vivido con autobuses, calefacción y botones eléctricos late lo antisocial, pero socializado. La vida se refugia en el polo opuesto de lo social. Pero como no puede perderse, irrumpe bajo la forma monstruosa de la guerra, donde incluso se legaliza el derecho de matar. Es que la civili-

zación pide sólo la fe en la deducción. El resto no interesa. Detrás del silogismo de la civilización europea, la vida debía forzosamente agotarse en la colonia o si no echarla abajo.

Y esa vitalidad irredenta se suma, en la colonia, a la inconsciencia social de la nueva tierra. Esta es la causa por la que en América haya una tensión que el ciudadano, por refugiarse en la ficción, no logra descubrir. Este sólo adopta la ciencia europea, en la que falta el nexo entre vida y sociedad. La ciencia continúa su explicación ontológica de los hechos. Sorbe el ser de la vida y lo consagra en la utilidad, dejando a aquélla relegada. El estudio de la posibilidad de un ámbito vital autóctono para el individuo, tal como nos interesaría hacerlo en la América mestiza, entraría por lo tanto en el sector más relativo de la ciencia.

El problema de la adaptabilidad social de la psique, el de la conexión del ámbito vital del individuo con el ámbito intelectual de la sociedad entran en el terreno de la arbitrariedad o mejor de la irracionalidad de la vida misma. De nada valen aquí los resultados obtenidos por la sociología, el derecho, ni de ciencia alguna. Roza apenas el terreno de la ética en cuanto ella contempla la verdad en lo posible absoluta de la conformidad del individuo con sus propios principios. La autenticidad de la propia vida, la plenitud de valores dentro de una sociedad y la coordinación de esa sociedad con la plenitud lograda, siempre dentro de la posibilidad de la arbitrariedad vital, constituyen un problema en cierta forma vital y corresponden al individuo viviente. Por eso es que sondea-

da América en sus estratos vivientes como el indio, el paisaje, el mestizo, la minoría blanca o la inacción el criterio científico europeo fracasa. El sustrato de América pertenece en este sentido exclusivamente al terreno de la vida, lo irracional, lo inconsciente, lo anticientífico. En Europa es posible una ciencia de lo humano porque el hombre se ha deshumanizado, ha subvertido su vida al cálculo, a la inteligencia y por lógica consecuencia *entiende* a su propia colectividad. Pero, como esto en América no ocurre, se desemboca en la suposición—inconfesada aún, pero infalible— de que el problema americano pertenece al ensayo literario. Y más aún, la imposibilidad de ver nuestros problemas con ojos europeos o el error de verlos falseados a través de éstos, lleva el análisis a grados primarios e intuitivos. En todo análisis se desliza la necesidad de ver nuestras cosas con categorías propias, al decir de Humberto Palza. Y en su búsqueda es preciso tergiversar la modalidad europea, poner en duda el valor de la inteligencia y cuestionar a la ciencia sus derechos de primacía sobre la vida.

La reversión mestiza

De modo que la búsqueda del sentido de América se frustra si lo pedimos a partir de una actitud científica. Esta pide un logos único a través de los diversos estratos de América. Pero el encuentro de un logos, de un sentido único, de una razón detrás de los hechos, depende primordialmente de que el hombre, que lo bus-

que, posea una estructura interna. La búsqueda de un sentido implica el sentimiento, la posesión íntima o sea la existencia de un logos en el sujeto. Si esto no se da, la realidad no es susceptible de ciencia. Y es que la actitud científica se desenvuelve dentro de un círculo vicioso, por cuanto encuentra un logos que previamente había sido proyectado desde la intimidad del sujeto. La ciencia es posible en cuanto el sujeto lo pone todo de su parte. Por ello la actitud científica europea limita y reduce la realidad.

Partir del otro punto de vista y suponer que ningún logos existe antes de su descubrimiento y de que toda realidad es previamente un caos original, implica abarcar a la realidad en toda su amplitud, es prender al hombre en su integridad. Más que rastrear un logos en América —como lo pide erróneamente Oribe— es preciso medir al hombre en la lucha que mantiene para afirmar su existencia, con el fin de lograr una coincidencia e igualdad consigo mismo. El planteo del problema científico que consiste en considerar un sujeto que conoce y un objeto que es conocido debería reducirse primordialmente a un análisis de la autenticidad del sujeto. Y es que América es un problema de sujeto o sea en primer lugar un problema ético, de autenticidad y recién en segundo lugar una revisión de los objetos hasta ahora estudiados.

Lo que puede darse en aquella autenticidad y la escala de valores a que se sujeta no interesan. Esa verdad lógica de la coincidencia consigo mismo desemboca en una realidad ontológica por cuanto significa una autenticidad vital, una modalidad que se debe dar "aquí

y ahora" en la América actual. Poco importa su contenido. La autenticidad —entendida así— puede recorrer toda una escala de valores probables e incluso antagónicos. Lo importante es que esa verdad se establezca y la autenticidad supere a la escisión en que se halla lo americano.

Podría darse en esa verdad incluso el caudillismo, que en conciliación con las normas de sociabilidad, daría un individuo con una estructura interna definida. Pero también puede ser de cualquier otra índole. Lo importante es lograr un hombre tipo, con su cristalización existencial, o sea su traducción al "aquí y ahora" de nuestra vida cotidiana. De él participaría libremente el hombre de carne y hueso de la selva o de la pampa, según su propia estructura.

Se trata de elegir un tipo de hombre que nos brinde un tipo de vida real, encierre un *ethos*, una filosofía, un plan de vida. Pero debe ser medido según la honestidad con que cada individuo comprende la definición del todo y la logre incorporar en base a su autenticidad o la malogre en función de la ficción.

Desde este punto de vista y tomado así el problema de lo americano, se presiente que la modalidad peculiar de la América mestiza ha de tomar caminos imprevistos. Porque mientras la cultura europea es generada mediante una represión del demonismo —según lo expresa A. Weber—, la de América se desequilibra por esa misma represión. El recargo del inconsciente sumerge a la acción del ciudadano en el mismo inconsciente. El sentimiento nirvánico del desplazamiento hacia regiones am-

biguas, que caracteriza al americano, hace que la acción no valga aquí lo que en Europa, en donde todo lo eidético apunta al ser, lo abstracto e inteligible.

La prueba está cuando Heidegger pregunta porqué existe el ser y no, más bien, la nada. También él se plenifica en dimensión del ser aunque negativamente. Desliza en esa pregunta una nostalgia por un demonismo intelectual, simbolizado por la nada, que muestra precisamente que Europa ha agotado su fondo nutricio viviente.

Pero en América esa misma pregunta se formula a la inversa. El sentido de la plenitud apunta aquí hacia abajo, hacia la tierra. Trata de alcanzar angustioso el reverso de los hechos, hasta que encuentra, en dimensión telúrica, lo que Europa sublima en dimensión de la idea. La plenitud que flota como un supuesto sobre el ciudadano americano, está en el demonismo, en la gana. Todo lo abstracto, que en Europa mantiene una lejanía respetuosa, en América es cotidiano y próximo. La idea es demasiado fácil y sencilla para ser necesaria y para poderla considerar importante falta tensión en el individuo. De ahí que el ciudadano y el paisano apunten hacia abajo, ya que sólo encuentran alguna forma de tensión en dimensión de la tierra.

Y no se trata de una tendencia materialista. Significa más bien que existe fe, no ya en las cosas visibles, claras y distintas, sino en lo natural, en el reverso informado de la realidad, en su demonismo. Hay una superabundancia de lo natural que excita la vitalidad en detrimento del espíritu. La vida crea otra modalidad más neces-

ria desde el punto de vista del hombre. Así lo exige, por otra parte, el mecanismo material de la interdependencia entre naturaleza y hombre.

Ambas actitudes, la americana y la europea, participan en alguna forma de la metafísica, aunque el criterio metafísico de definir lo mejor como el ser no sea el mismo para nuestro suelo.

La diferencia estriba en el logro de la verdad. Si la verdad es la confesión de una índole propia y conquista de la integridad, el hecho de que en la América mestiza ella esté en retardo y en Europa definitivamente realizada, prueba que la verdad de ambas es diversa. La verdad de la América mestiza yace en su inconsciente social, en su negación de la verdad adquirida por la ficción ciudadana; verdad inversa a la de la cultura europea, donde lo real se sume en el a priori del ser.

Cierta metafísica paradójica de lo dado a lo incierto se esboza en América, según la cual la determinación ciudadana y ficticia apunta inconscientemente a resolverse en la tierra, se perfecciona en el demonismo vegetal, en la arbitrariedad mestiza, en la pasividad indígena. Es como si el camino al ser fuera inverso y se mantuviese entre dos polos antagónicos o sea entre el ser ficticio o la onticidad ficticia, por un lado, y el ser supuesto y presentido, por el otro. Paradoja del ser que se reintegra en la negación o más bien en una perfectibilidad recogida en la tierra.

Lo contrario ocurre con la cultura europea que crea formas fijas y subsistentes, para exigir continuamente la referencia al ser y no al demonismo, a la marioneta

fija y no al devenir. La necesidad natural de Europa de pensar en el ser y poner en tensión al individuo hacia la idea y lo fijo, se subvierte en América por la tensión telúrica del individuo que lo torna arbitrario y mentalmente mestizo cuando se asimila a la ciudad. Y ello porque el ser de donde parte, no es su ser autóctono. Presiente que la estructura del mundo, que debiera ir de lo más vivo a lo fijo sin sujetarse de éste, o sea, ir del demonismo autóctono a través del ente al ser, no se cumple. Intuye que le falta el paisaje en su acción, en las normas, en las ideas, en el espíritu aunque se sienta rodeado por aquél. Por eso es llevado, por la conciencia de ficción, al arbitrio y recurre al expediente subjetivo de invertir la jerarquía del mundo, por la simple razón de que la tierra hace crecer el maíz y no el maíz a la tierra. Tampoco se anima a realizar la inversión en forma radical. La mantiene a medias o sea que se sostiene en el terreno del mestizo, obrando así con una integridad que realiza a medias.

EPÍLOGO

La neurastenia literaria

Escribir, en América, es una manera de bucear en el vacío la falsa personalidad que somos en la ciudad. Como no se escribe para el lector, sino para el amigo o para sí mismo, la profesión literaria es una mera cuestión personal con la realidad, en la que se procura secretamente poner en una versión relativamente auténtica, una visión inauténtica de la realidad. Hacer literatura es asumir una postura, es colocarse en falso, tergiversarse por un fin muy simple. Por eso se hace literatura desarraigada, literatura en el vacío aunque con un elemento a favor y es que se resume en esta pantomima literaria, y frente a la realidad —que se da afuera como mera cosa—, toda la fe que se tiene en sí mismo como sujeto viviente. El escribir auténtico es una liquidación de esa fe de vida, es poner al lado de las cosas que ampara la ciudad, esa verdad íntima hecha cosa que es el libro, el poema, el cuadro o la composición musical, pero como superación, casi como penetración vital de la realidad. El intelectual penetra con su verdad personal de vida la verdad impersonal de la realidad. Pero entre nosotros esta penetración se realiza a ciegas, se esquivo en lo posible lo ajeno, porque se sospecha que también es mera cosa, el esfuerzo ajeno convertido en muro, una postura petrificada en el vacío.

Por eso escribir se convierte en una labor de perpetuación, de supervivencia pero no en el plano de la existencia sino sólo en el de la comidilla mítica de la literatura ciudadana. Expresar una situación vista con hondura ya sería convertir nuestra literatura de la mera cosa en una literatura movediza e insegura y dejar lugar a una concesión demasiado franca y sospechosa con esta honda incapacidad de ser americano. De ahí que se pretenda ser siempre un literato perfecto pero se concluyó en el plano de la comidilla.

Sin embargo subsiste hondamente una cuestión de vida trunca, de mutilación y algo de venganza contra una realidad que prescinde del individuo, que es demasiado sofisticada para recoger una verdad personal. Esto engendra resentimiento, pero como la labor del intelectual no debe ser resentida, porque, de serlo, perdería su derecho a la universalidad, es jugueteón, busca una realidad falsa en su obra, en la que explota exclusivamente la pureza de estilo, la belleza de la forma, no importándosele que todo su ideario no salga de un monstruoso lugar común. Se cultiva la puntilla literaria, el lugar común expresado con nuevos adjetivos, nuevos giros que dejen pruebas de su ingenio, pero siempre cuidando de no rozar la idea que lo conduciría automáticamente al resentimiento.

Y es que el fenómeno común de ser escritor se deforma en América porque se hace literatura desde la ciudad, o sea lejos de América, en el terreno de la negación de América. Se es llevado por el afán de ser lo mejor, pero como lo mejor sólo se entiende cuando hay elemen-

tos de comparación, se quiere ser lo mejor en la línea de Gide, Sartre o Kafka.

La labor literaria se torna así improba por la falta intencional de contenido. Se concluye por escribir por entretenimiento, para pasar el tiempo y ganar un nombre por el camino más caprichoso y que resulte a su vez, del punto de vista de la forma y el del contenido, el más trillado, el más impersonal, como el que entronca con la línea española, la inglesa o la alemana, postergándose indefinidamente el camino de integridad, ese poner sobre el tapete la vida, esa suerte de heroísmo literario que han hecho valer a Kafka en Alemania, a Rimbaud en Francia.

Nuestra literatura vive un idilio arcádico, una placidez paradisiaca en que todo esfuerzo triunfa en tanto concuerda con lo anterior. De que estamos en este plano de ficción lo prueban el hecho de que tenemos escritores sin libros o que en cualquier momento ese *affaire* privado de la literatura puede ser sustituido por la política o por la burocracia.

La literatura americana es la literatura del vacío. El literato nada ve en el vacío en que yace fuera de esa apetencia personal de ver lo suyo en el plano del gran entretenimiento que es el mundillo literario. Se esfuerza en continuarlo, pero claro está a costa de su verdad más íntima. Por otra parte es siempre ciudadano y desde la ciudad es fácil ver el vacío, al que apareja una infinitud de temas, helénicos, hindúes o europeos, todo menos americanos. Y como en el plano del juego todo concurre a modificar las verdades en que queremos anquilosarnos,

la literatura americana seguirá en él para no pasar por menos, pero cambiando periódicamente sus tendencias, siempre de acuerdo al último autor extranjero de moda. Se viven muchas escuelas porque nada une al intelectual ni lo hace gravitar en su medio. Se escribe en superficie, en postura y para justificar esa actitud se recurre a un individualismo desteñido cuyo fondo no es más que el hondo vacío en que todo ciudadano se desplaza y que no va más allá de un no querer escribir por encargo, siempre y cuando no se trate de una revista importante.

Claro está que ese vacío tampoco tiene mucha firmeza. Es ante todo la confesión de una defraudación más que una realidad. Pero la cultura toda se engendra en América por defraudación. Nuestra historia es precisamente la historia de ese desplazamiento del americano sobre el vacío de América. Es la historia del esfuerzo de encontrar un sentido en América aunque fuera imponiéndolo. Con esta imposición se engendra la falsa cultura sin caer en la cuenta de que se está enceguecido.

Pero ¿cuál sería la contraparte del vacío, lo que llena al vacío, aquel contenido que haría de la labor de existir en América una labor típicamente americana?

¿No será este vacío una postura, una incapacidad colectiva de parte de la ciudad para encontrar un trasfondo germinativo a la existencia? Cuando Sarmiento nos habla de civilización y barbarie roza en este sentido uno de los problemas más hondos del desarraigo americano, porque marca precisamente una época decisiva en el conocimiento de lo americano, máxime si incluimos en uno y otro concepto algo más que su significado

directo, hasta darles esa categoría antinómica que existe entre la nada y el ser, Dios y el Diablo.

Tiene la definición de Sarmiento una virtud capital y es que es una definición a medias. Definir como lo hace Sarmiento a una realidad social por opuestos, como civilización y barbarie significa respetar aun la vida, comprenderla en su evolución y por lo tanto concederle su derecho a la supervivencia.

Y es que toda definición perturba la sensación natural que poseemos de la vida como un fluir continuo y placentero. Constituye por otra parte una verdad muy antigua ésta de que una definición resiente el curso natural de las cosas, en el que se deslizan nuestro sentir y también lo es el que, en el momento de la definición, la vida retoma necesariamente otro camino.

La definición sobreviene como una detención o como un último momento de un proceso vital que, en ese instante ya ha agotado la creación en que nos hallábamos empeñados. La definición es ajena a nuestra voluntad. Se define por necesidad y si la definición no se produce es porque aún no era el momento propicio. Pero así como la definición brota biológicamente de la vida, ésta pierde su vitalidad a medida que aquélla alcanza su claridad meridiana e inteligente. Y como en ese punto se desvirtúa a la vida, se la repudia, ella emprende otro camino.

Y lo bárbaro, tomado como opuesto a la civilización, es una definición a medias porque abarca todo y no opta por nada. Sin embargo bárbara era la fuerza avasalladora que acometía a la civilización con cierta sed primitiva. Representaba simplemente lo opuesto y negativo y en-

carnaba por excelencia lo opuesto a la *polis* o al *imperium*, a todos los bienes culturales ya adquiridos. El concepto de lo bárbaro suponía un bien cuya estabilidad estaba amenazada por fuerzas negativas y por lo tanto debía ser defendido de éstas. Por eso hay en su enunciado una defensa.

Y de la misma manera lo entiende Sarmiento. Facundo encarnaba lo bárbaro porque amenazaba los bienes de la civilización que, por extraña paradoja estaban aun en el plano de lo teórico, ya que no se hallaban madurados. Tenía un significado simbólico. Una defensa de la luz contra las sombras, en tanto éstas eran la negación de la luz, aquello a donde ella no llegaba y que encubría una amenaza, la probable afrenta de un callejón mal iluminado.

Pero esta definición negativa de la sombra, es también una definición por limitación y hasta encierra un reconocimiento, en cierta manera positivo, de la limitación de la luz, de la limitación de la civilización. Cuando se habla de barbarie se satisface un afán de limitación, se corta de improviso el mundo social en dos parcelas, por un lado Facundo y por el otro Buenos Aires, queda por un lado la sombra y por el otro la civilización, o sea que se mantiene una oposición similar a la que existe entre la nada y el ser, pero no sin dejar de lado el recóndito temor de que ambos pueden tener una zona de transición en la que se pueden tergiversar. En esta actitud de limitar a uno y a otro se desliza una mínima sospecha de que la civilización o sea Buenos Aires no lo es todo, que hay en ella algo de monotonía en un orden pensado en términos demasiadamente lógicos, por no decir

bárbaramente lógicos. Por esta razón resulta que cuando se habla de barbarie se atribuye a la luz alguna intrínseca ficción y que la creación del concepto de luz o civilización o Buenos Aires responde apenas a una necesidad primordial, por parte de la razón, de crear diferencias y límites para encajonar al mundo en su justo medio, de tal modo de poder encontrar en él un sentido. Y Sarmiento es quien primero le da ese sentido de justo medio, de cosa habilitada aunque fuera en son de lucha.

De ahí que al anteponer a ambos no se descarta a ninguno, sino que se participa de los dos y por formulismo, por exigencia se aparenta creer en el que menos participación tenemos, en este caso, la civilización. No podía ser de otra manera. El malón que aún asolaba a los villorrios situados a pocos kilómetros de la Capital no podían pasar inadvertidos en la teoría.

Y podemos aquí realizar un pequeño juego dialéctico, según el cual, en esta oposición entre civilización y barbarie se aísla a ésta conceptualmente, se la desentraña de la civilización por resentimiento —pero como en todo resentimiento se participa de lo que es objeto de odio— la civilización o sea Buenos Aires, brota, en cierta manera, de la barbarie, es la culminación y el agotamiento de la barbarie, ya que sólo con la destrucción de ésta, Buenos Aires podía florecer. Pero esta consumición negativa del concepto de barbarie, torna a la idea de civilización más rica, más exhaustiva y más profunda, precisamente porque la niega sustituyendo a la barbarie por el señorío bárbaro de la ciudad. La barbarie en Sarmiento es una frustración. La acompaña la idea de un hondo abis-

mo y en cierto modo de una realidad que se da enfrente, que no puede modificarse y que por lo tanto se intenta sustituir violentamente por otra.

La definición de Sarmiento implica una actitud dual que marca un momento definido en nuestra cultura. Es el momento de transición entre una actitud que nada encuentra en América y escribe en el vacío y otra que lo encuentra todo. Es el antagonismo entre Montalvo en el pasado y Miguel Angel Asturias en el presente, que en política se da entre los gobiernos de ficción, ejercidos por familias y terratenientes y los otros mantenidos por caudillos sangrientos. Literariamente es la división entre los que escriben desde fuera de la vida y los que lo hacen desde adentro de ella. Es la escisión entre una literatura antibárbara, absolutista por reacción y otra bárbara en el mejor sentido. Es la alternancia, la vibración continua y trágica de América entre los dos equivalentes en la época del Descubrimiento, Colón y los indios que luego se traducen en Santa Cruz y Belzú, Rivadavia y Rosas, Iturbide y Juárez.

Con esta sospecha situamos a Sarmiento firmemente en el tiempo. Sarmiento ocupa en nuestro país aquel pasaje de una actitud absolutista frente al destino profundo de América, a una actitud de reconocimiento de la barbarie. Él ocupa el punto medio entre ambas actitudes. Es un poco antibárbaro por un lado, pero bárbaro por el otro aunque a regañadientes y por seducción. Sarmiento es uno de los primeros pensadores que presienten en la barbarie una fuerza seductora, porque si no no habría sido rotundamente absolutista.

La América elaborada desde la Conquista, que se crea en la guerra de la Independencia hasta la aparición de los primeros caudillos debía por seducción dar lugar a una justificación aunque negativa de lo bárbaro. Y con Sarmiento —que la da— se socavan los fundamentos de la América definitiva, creada por aquéllos que actuaban desde el terreno de una verdad europea, formal, puesta en América. Es la América sin destino, planificada por el hombre, o sea con un destino creado sobre el vacío, en una América sin contenido, sin mestizos, sin indios, ni europeos desheredados, como la soñara Echeverría, Moreno, Rivadavia, Bello, Montalvo o Martí. Éstos zambullen en ese prejuicio de lo americano, como en un vacío, como en una realidad incontrolable —que es lo mismo—, la forma de un país, modelada en el aire según el prejuicio del progreso ilimitado, según aquella idea que supone a la cultura como un elemento, una cosa trasladable, sin caer en la cuenta de que ese concepto es un prejuicio meramente europeo, una consecuencia de la esplendorosa evolución de la civilización occidental que, por motivos de decadencia, ya en aquella época estaba tomando demasiada conciencia de su valer.

Y esta conciencia desarraigada se refleja en una literatura de supresión facilitada por el hecho de que el suelo americano fué siempre una realidad aparte. El suelo esquivo aumenta la desazón primordial y la falta de tierra en que asentarse hace que el tema se importe o que se haga literatura de turista. Es el caso de Montalvo que llena el vacío con la continuación del Quijote en un país sin quijotes, y que en el plano político vive la mentira del

orden en un país que aún no se había ordenado. Es el caso de Rómulo Gallegos que con su "Doña Bárbara" pretende hacer literatura americana cuando en verdad está plagado de actitudes que denotan todo lo contrario como su costumbrismo anecdótico, la conciencia elemental de un orden social creado a priori mediante una constitución sin nacionalidad, personajes jerarquizados según la simpatía ciudadana y con cierto interés de turista, expresiones típicas diseminadas ad hoc a lo largo del texto con una estrategia de político ciudadano, pero callejero y, por encima de todo un fin primario, demasiado directo que pone de manifiesto una intención catequizante. En resumen se trata de un trabajo de acumulación, de intenciones, de mero ensayo novelado en el que falta una síntesis interior que sólo puede ser dada por la conciencia de una nación realmente formada desde dentro. Esto ocurre aún en el plano del indigenismo como el de Ciro Alegría. La situación de *El mundo es ancho y ajeno* es la misma aunque a la inversa. En todas las páginas persiste la supresión, el desplazamiento de la verdadera realidad, la afirmación en cambio de prejuicios de clase media ciudadana y americana atribuidos insensatamente al indio. Y es que en el fondo toda la literatura americana es una literatura del vacío en la que se vuelca sólo el plano ideal del escritor, los prejuicios colectivos que lo animan —que hace a su literatura eminentemente crítica y social— pero carece de aquel clima que da el creador que se reconoce en su suelo y en su tiempo. Se escribe en el plano del deber ser, de la creación pura sin valoración del individuo, esa valora-

ción y ese ambiente general de densidad humana que torna a Goethe alemán o a Eliot profundamente anglosajón.

Persiste en la literatura americana el afán de cambiar la realidad mediante programas de acción en todo aquello que pertenece a actividades de tendencia americanista. Hay un ir del sujeto al objeto pero sin que el sujeto se sienta ubicado. Está imbuído aún por la actitud del año 1810, entre nosotros por ejemplo, en que una realidad social se creaba en el papel y con constituciones copiadas.

Pero en esta forma negativa de encarar la realidad hay, sin embargo, expresada un germen de seducción de la barbarie que no se confiesa y que por eso mismo, porque no se confiesa, se transforma —paradoja humana— en todo lo contrario. Pero la oposición o la descripción objetiva ya es una forma de aceptación de la barbarie. Y es que la barbarie seduce por una ley atávica. Ello tiene que ocurrir precisamente en una generación que partía de lo absoluto o sea de lo más antagónico respecto de lo bárbaro. El mecanismo exterior de esta seducción está en que la postura absolutista es desmentida por la realidad. A partir de aquí se inicia el proceso dialéctico en que los absolutistas sienten que los bienes que tenían entre manos son falsos y por lo tanto les nace la sospecha de que en el terreno de la literatura, de la ciencia, del derecho, de la nacionalidad se está en el punto cero o sea en tren de definición. De ahí que la incorporación de lo bárbaro al lenguaje de Sarmiento ya constituye el primer impacto que la verdad y el destino de América incrusta en la ciudad europeizante.

Pero baste pensar que la barbarie es la prolongación de la vida, su perpetuación, o sea que la negación de ella tiene que llevar necesariamente a la frustración. La prueba está en que la literatura antibárbara, que aún siguió en pie y se cultiva aún hoy en día entre nosotros, al obrar lejos de la barbarie o sea de la vida, mutila a ésta y engendra una literatura de privación y de huida. La prescindencia de la vida trae consigo la angustia o mejor dicho refuerza la conciencia del vacío. Con la prescindencia de la vida se aísla el vacío en que se vive, se lo delimita conceptualmente, la postura literaria se convierte en enfermedad, se reconoce como tal y una angustia primordial abisma al individuo en una gradual desconexión con el mundo que termina por negar al fin toda verdad, por falta de fe.

Se pasa así del plano del absolutismo literario al de la neurastenia literaria que es el de la seducción llevada a la conciencia, una especie de suicidio moral y que por ello mismo se mantiene en el plano de lo absoluto. La facilita la desazón que vive el mundo europeo, que precisamente dió los elementos formales para encuadrar la desazón más honda que vive el intelectual americano. El romanticismo, primero, luego el simbolismo, el vanguardismo parisiense de postguerra y finalmente Nietzsche, Kafka, Sartre, Heidegger abren el camino formal al miedo original de ser americano, que los absolutos, los literatos de supresión —los Rodó, Sarmiento, Rubén Darío, Montalvo, Martí—, habían sorbido del mundo heleno, primero, luego de los clásicos españoles y franceses y ahora del juego parisiense de la literatura francesa.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta neurastenia literaria, esta actitud mental que vino descomponiéndose desde Sarmiento hasta ahora y sin embargo se halla hondamente influida por la barbarie?

La negatividad de la neurastenia literaria estriba en que todo el talento se alimenta de un futuro perpetuamente negado porque sabe que el país no puede ser pensado en función de los elementos de diagnóstico de que se sirve Europa. Pero se mantiene en la misma base en que se alimenta el absolutista: porque acepta la ciudad, aunque la precisa como un mal. A la ciudad la entroniza como un fin primordial, porque sólo en ella ve la posibilidad de un espíritu también negado por principio.

La literatura de desazón cuenta con la ciudad precisamente porque constituye frente a la vida una enfermedad necesaria y paradójica. La ciudad faculta al intelectual a prescindir de toda afirmación que no sea negativa, ya que con la neurastenia, que ella engendra, éste vive en el futuro la perpetua negación del presente. O, mejor dicho, ve el futuro desde lo que tiene de exclusivamente negativo el presente, por lo que la desazón encuentra una fuente de infinitos recursos para su supervivencia.

La neurastenia literaria es una simple seducción del presente o, también, la confesión de un ideal inconfesable que se vuelca entre tinieblas, como escatimando con balbuceos infantiles, una verdad demasiado elemental. Y como nada hay más opuesto que campo y ciudad en América, esta oposición misma lleva al refugio definitivo en la ciudad, su encumbramiento como fin máximo, sin

que, el que lo haga, caiga en la cuenta que está cometiendo un acto ficticio por excelencia, precisamente cuando parece estar empeñado en una cruzada de revisionismo americanista. Una ciudad como simple refugio no puede coexistir con la vida, ni puede ser exhaustiva como vida, sino ser un lugar de llanto, de negación y de abulia metafísica —y eso más que nada en la ciudad americana.

La neurastenia literaria se hace doblemente grávida en nuestra ciudad porque la vida se prolonga infinitamente más allá de ésta en selvas, llanos y montañas. De ahí que la vida, todo aquello que pudiera traer la verdad de América, sobreviva en la ciudad como neurastenia cuando alinea en las calles y se aplasta en casas cúbicas, inexpresivas y silenciosas, cuando los atardeceres angustiosos de otoño, cuando simplifica y brutaliza a un burócrata o cuando se hace proselitismo sin ideales concretos. Se piensa en la vida periféricamente, en forma epidérmica, superficial y cuando se la toma en cuenta sólo se la convierte en una cuestión formal o libresca. Y cuando se la quiere vivir hondamente, pero sólo en la ciudad, es neurastenia o sea que confiesa por una razón biológica su falta de sentido, aunque parezca demostrar lo contrario.

Pero esta actitud neurasténica que trae consigo la ciudad americana, por su misma desconexión de América, tiene por base cierta actitud femenina porque espera una conmoción que la resuelva. El motivo de esta neurastenia literaria es la barbarie que la engendra a partir de la actitud absolutista. La literatura a lo Rodó, a lo Oribe, a

lo Vasconcelos o sea literatura de definiciones absolutas, alimenta por extenuación a la neurastenia literaria, mejor dicho es, en segunda generación, neurastenia literaria, como último período de una literatura de ciudad.

Triunfantes las fuerzas de lo absoluto en política, desaparece la barbarie de la conciencia ciudadana. Pero con ello se acrecienta el sentimiento del vacío, las fuerzas de la negación se liberan y el literato cae en la neurastenia. Ella es por decir así el segundo momento del drama americano, el segundo acto de este drama por su cultura que cotiza a la manera europea aun. La experiencia vital, inmediata y absolutista de Sarmiento se convierte en drama en Ezequiel Martínez Estrada pero entra, finalmente, en un callejón sin salida en nuestros jóvenes. Si Estrada representa el reconocimiento de ese desenlace metafísico del drama americano, la juventud neurasténica lo escenifica, lo utiliza y finalmente lo concluye. Lo lleva a la conciencia con un presunto optimismo trágico que no es más que la última y más contundente forma de la neurastenia literaria. Consume precisamente el despliegue profundo del problema que hace Estrada, con atisbos de profunda afirmación americana, ante la gran conmoción pero lo enmaraña con el individualismo estéril que entraña la postura neurasténica a la europea, y pierden al fin toda probabilidad de salvación. La prueba está en que de la neurastenia no es posible salir porque encarna una profunda falta de fe en la barbarie. No comprenden que es preciso permutar la negación de la barbarie, que asedia la ciudad misma, por la fe en ella

porque, en caso contrario, queda en ese terreno a lo más una especie de inanición literaria que desembocará probablemente —como ocurrió siempre— en el costumbrismo literario si no en el suicidio moral del folletín o en las novelas con conflictos parisienses.

Ya lo expresaba con sus actitudes Edgar Allan Poe, aquel gran neurasténico del Norte. Poe encarna en América al absolutista definitivamente fracasado que no encuentra otra solución frente a la inminencia del suelo que matar con el alcohol una verdad que no quiere sentir. Y le queda también esa otra posibilidad de escribir *La Muerte Roja* para ya cerrar definitivamente toda posibilidad de asomo a la verdad.

El problema de esta aparente falta de camino para el intelectual, brota del hecho de que la barbarie es lo positivo, por lo real, lo definitivo y concluyente. Ese carácter definitivo de la barbarie acrece con la vana estabilidad que vivimos en la ciudad. Y la barbarie se torna profundamente bárbara porque es simplemente lo antagónico a la ciudad, lo opuesto definitivamente a ella, es en cierto modo la nada frente al ser que es la ciudad. Esa distancia insalvable hace doblemente dolorosa la solución, ya que toda esa conciencia exagerada del ser, toda esa tendencia a lo absoluto, a la afirmación vana y rimbombante, al escritor sin libros, al político sin credo, al funcionario sin utilidad, al patriota mítico, al artista sin tema debe sufrir una especie de inmersión en la nada barbárica, en el mundo de las sombras. Aquí sí puede haber un programa de cultura, porque difícilmente lo que es estable y participa del ser, se pierde con la

inmersión ya que, por otra parte, la nada es una ficción así como toda angustia es mera privación que nosotros mismos nos obramos en la ciudad.

La civilización encierra pues una experiencia premonitoria de la barbarie, una posible experiencia de la no ciudad, una percepción de la ley de la tierra, una reacción a la gran conmoción que golpea a las puertas mismas de la ciudad neurasténica pero que hoy es aún simple política. La misma necesidad de historia puede abrir la gran brecha y sondear en el otro lado de la vida del continente lo que ha quedado atrás.

INDIOS, PORTEÑOS Y DIOSSES



PRÓLOGO

RODOLFO KUSCH:

Una implacable pasión americana

por Mario Casalla

Pocos autores tan originales, innovadores y creativos como Rodolfo Kusch (1922-1979) dentro del panorama de la filosofía argentina del siglo XX. Muerto prematuramente en Buenos Aires (a los 57 años de edad), se encontraba en plena producción creadora pero, lo hasta allí hecho y publicado, constituye mérito suficiente para ocupar un lugar destacado dentro de aquellos intelectuales argentinos que contribuyeron a pensar y expresar nuestra identidad nacional.

Por esos azares de la historia y de la vida —ese *estar*, como él mismo lo hubiera llamado— me toca a mí, su compañero de tantos años en Buenos Aires y en Salta, escribir este prólogo a su *Indios, porteños y dioses*. A lo puramente intelectual, se agrega entonces el recuerdo vivo de una amistad que no cesa y la sensación de un pequeño pero merecido homenaje. Felizmente hoy la obra de Rodolfo Kusch comienza a ser conocida y valorada por un vasto público —sobre todo por las generaciones más jóvenes— y eso en parte nos justifica a quienes tempranamente —y aun en el diálogo y la polémica que no rehusaba— advertimos acerca de la importancia de

su pensamiento para comprender esta "América profunda" y, en su seno, nuestra rica y contradictoria Argentina.

Nacido también en Buenos Aires, un 25 de junio de 1922, Günter Rodolfo Kusch —algunas de sus obras llevan esta firma completa— pertenecía a un hogar de madre alemana, quien le hablaba en ese idioma, que luego lo habilitará para el conocimiento directo de las grandes obras de la filosofía clásica europea. En él confluyen, entonces, un profundo conocimiento de aquellos grandes sistemas (muy especialmente el idealismo alemán, la fenomenología de Husserl, el existencialismo de Heidegger y, por otra vía, la sugerente lectura cultural de Jung), junto a una intensa y decidida pasión americanista. Esta, a su vez, lo llevó a profundizar —siempre desde un interés filosófico básico— sus conocimientos de arqueología, antropología, literatura, arte e historia de América, sobre todo lo referido a la gran civilización del incaico y su supervivencia más allá de las épocas. De allí que en su desvencijado escritorio y revuelta biblioteca pudiesen convivir, a un tiempo y sin dificultad, *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger con el *Popul Vuh*, o poemas anónimos quechuas junto a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. En realidad, él era su síntesis. Tanto en lo vital, familiar, como en lo intelectual. Y a los libros, habría que agregarle dos elementos que también le fueron vitales: el grabador —para ese peculiar trabajo de campo que, desde lo antropológico, le proporcionaba material directo para su indagación filosófica— y la máquina fotográfica, ojo caliente en sus manos, siempre

buscando registrar esa peculiar estética de lo americano. Con ambos podía vérselo, tanto en medio de las murgas en un carnaval porteño como con una informante directa en la puna jujeña. Y siempre bien aceptado, siempre sabiendo cómo, cuándo y dónde preguntar; a pesar de ese pelo rubio engominado y esos ojos azules que de entrada lo delataban como "el gringo". Porque sabía muy bien que lo esencial era participar y entregarse a lo popular, antes que la fría mirada del turista o del arqueólogo académico. Toda la vida y la obra de Kusch podría ser calificada como una obstinada, paciente y estudiosa meditación y participación en lo popular. Y esto era para él sagrado, en medio del asfalto de Buenos Aires, o en el más apartado pueblito del noroeste argentino y su adyacente Bolivia (su hábitat natural, a pesar de ser también un porteño de ley).

Por esto no es de extrañar que con las instituciones oficiales de la educación (universidades, institutos, academias) se desconfiasen mutuamente: Kusch no servía para estar atrapado por su rutina, ni lo que enseñaba tenía demasiado que ver con programas y asignaturas rígidas y estables. En este orden hay que registrar su paso por el Instituto del Profesorado de Bellas Artes Prilidiano Pueyrredón —dejando un recuerdo imborrable en muchos de sus alumnos y sólidos interlocutores en el mundo de la plástica— y, entre 1973 y 1976, su designación como profesor titular en la entonces flamante Universidad Nacional de Salta, donde además de la cátedra de Filosofía ejerció la dirección del Servicio de Relaciones Latinoamericanas de esa universidad, estando

así en pleno contacto con aquella riquísima área cultural que es nuestro noroeste y sus adyacencias puneñas. Compartimos allí nuestro ingreso y egreso de ese mundo universitario ya que, en marzo de 1976, el gobierno militar de facto decidió que Rodolfo Kusch y muchos más sobrábamos en las universidades argentinas. De allí en más se inició el exilio interno: Kusch, nuevamente fiel al llamado de la tierra y sin fortuna personal alguna, se refugió en una humilde casita de Maimará (en plena Quebrada de Humahuaca), con la compañía de su mujer Elizabeth y sus dos pequeños hijos varones. No obstante su producción continuó con la edición de dos obras claves en su extensa bibliografía: *Geocultura del hombre americano* (Castañeda, 1976) y *Esbozo de una antropología filosófica americana* (Castañeda, 1978). Es a estos dos libros que hay que agregar tres más anteriores —dentro de una bibliografía general de casi setenta escritos— para tener lo medular de su esquema de pensamiento: *La seducción de la barbarie* (Raigal, 1953), *América profunda* (Hachette, 1962, faja de honor de la SADE) y *El pensamiento indígena y popular en América* (Cajica, 1979, premio nacional de ensayo Juan B. Alberdi de ese año).

Su pensamiento filosófico

Rodolfo Kusch es un pensador esencialmente heterodoxo, que lee y estudia la mejor tradición académica, pero en función de su propio interés casi obsesivo: dar cuenta del ser americano y del mandato cultural que

de él surge. De allí que en su propia generación filosófica haya resultado tan original como poco difundido; mientras que a partir de los años 70 encuentra un nuevo espacio y aliciente de reflexión. Se trataba del grupo de nuevos y más jóvenes filósofos argentinos y latinoamericanos que fueron conformando —heterogéneamente, es cierto, y desde diferentes posturas filosóficas y sociales— la corriente genéricamente denominada “filosofía de la liberación” (con sus correlatos en el campo de la teología y de las ciencias sociales). Dentro de ella —cuyo órgano de expresión más importante en la Argentina fue la Revista de Filosofía Latinoamericana— la posición de Kusch expresaba la del sector más ligado a la indagación de nuestra propia identidad nacional desde sus propias categorías, rechazando cierta postura universalista de cuño marxiano, también en boga en aquellos años. En lo político y social —también referentes inexcusables de la época—, se ubicaba dentro de una postura democrática y popular, moderada, que encontraba desde lo cultural un referente político en el justicialismo. Pero no fue un hombre de partido, ni un político militante. Su esfuerzo principal estaba en el terreno del pensamiento y, desde allí, su obra adquiría trascendencia en una América Latina que, dolorosamente, buscaba entenderse así misma y proyectarse en un horizonte de justicia. Se trataba, entonces, el suyo de un pensamiento jugado y comprometido con lo real; hecho de afirmaciones fuertes y meditadas, que provocaban en su interlocutor la necesidad de revisar viejas categorías y contrastarlas con ese mismo “real” que es lo americano.

Este, para Kusch, implicaba un corte epistemológico profundo con la cultura europea moderna (superpuesta, desde el siglo XV, a ese ser originario de América). En este continente “nuevo” hay también una sofía (“extraña sabiduría”, dirá Kusch), pero no una “filosofía” en el sentido europeo-occidental de este término.

La europea es esencialmente una cultura *masculina*, de un yo dominador que, munido de su ciencia y tecnología, actúa y modifica el mundo a su antojo. En cambio, la americana es una cultura *femenina*: de la primacía del estar por sobre el ser; donde lo real prevalece por sobre el sujeto y ese “estar abierto” al juego de las fuerzas de lo “real” es un juego dramático sin certezas. De aquí que, mirado con ojos europeos (o europeizados), esta América resulta *horrorosa* y casi incomprensible. Ambos tipos de cultura se superponen conflictivamente en el *mestizaje* (característica básica de lo americano actual) y en él lo profundo actúa “vegetalmente” (devoradoramente) sobre lo europeo superficial. Esto tanto en las ciudades como en el campo; mucho más acentuadamente, por cierto, en este último.

Este corte cultural profundo supone —ya en el nivel de la filosofía— dos direcciones distintas para el pensar: o aferrarse al “ser” y desear “ser alguien”, o ser capaz de afrontar ese “estar” originario y permanecer en él. Lo que Kusch llama el “estar aquí” o el “mero estar” que, lejos de implicar la impotencia o el desapego del hacer, nos compromete con otra forma de la acción y de la conducta. Para contrastar más aún estas dos direcciones, Kusch elabora una serie de categorías polares, cuya pri-

mera denominación corresponde al orden del “ser” y la segunda al del “estar”: racional/irracional; la pequeña historia/la gran historia; lo animal/lo vegetal; la lógica de la afirmación, frente a una “lógica de la negación”. Y toda otra serie de oposiciones (sin solución dialéctica, a la hegeliana), cuyas denominaciones van cambiando o recombinándose en sus diferentes obras. Ambas actitudes —y esto es esencial comprenderlo— se dan mestizamente en todos nosotros, los americanos, y según predomine la una o la otra comprenderemos mejor o no lo que nos pasa en esta América que habitamos. Al respecto en su primera obra, *La seducción de la barbarie* (1953), ya podemos leer: “De ahí el continente mestizo. América se encuentra irremediablemente escindida entre la verdad de fondo de su naturaleza demoníaca (el estar) y la verdad de ficción de sus ciudades (el ser)”. Precizando en *América profunda* (1962): “Uno es lo que llamo *ser*, o *ser alguien*, y lo descubro en la actitud burguesa de la Europa del siglo XV y, el otro, el *estar aquí*, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina. Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza —de la que participamos blancos y pardos— y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito”.

Esta fractura lo lleva a Kusch a bucear —combinando heterodoxamente a Jung con Heidegger y el existencialismo— en temas de antropología y psicología profunda. En su versión la existencia es un drama: hay un miedo original común a toda la especie humana (ancestral). Es un miedo a perder las pocas cosas que

constituyen nuestra realidad (reducida) el cual, a su vez, adviene cuando somos capaces de reconocer nuestra original indigencia frente a las fuerzas y poderes que no somos nosotros y que, arquetípicamente, llamados Dios. Lo que buscamos es así protegernos de esa "ira de Dios". Este estado emocional profundo, insoportable, genera dos posibles respuestas: la de negar ese miedo y así aferrarnos a nuestros precarios instrumentos de poder (ciencia y filosofía a la europea); o la de asumirlo y contar con él en todos nuestros actos, hijos así tanto de la voluntad como del miedo. Lo primero nos permite "ser alguien", pero lo reprimido queda moleestamente en nuestro inconsciente (individual y colectivo); mientras que lo segundo genera ese "estar" típicamente americano. La actitud negadora del miedo ancestral nos sumerge en una cultura sin peso ontológico y de carga fuertemente subjetiva ("un mundo sin objetos y con sólo el hombre"). En cambio la actitud que asume ese miedo devuelve peso ontológico al mundo reestableciéndose así el equilibrio originario de hombres y cosas (con primacía de éstas, que lo enfrentan y minimizan en su omnipotencia). Reaparece así, aun en medio de nuestra cultura tecnológica y del poder humano, ese "mundo cargado de dioses y de demonios" que en el altiplano nunca se perdió del todo.

Y es precisamente en una voz de ese altiplano donde Kusch encuentra fundamentos lingüísticos para su estar: en quechua el verbo copulativo *cay* equivale a lo que en castellano nosotros separamos como "ser" y "estar". Sin embargo allá se trata de un ser con marcada signifi-

cación de estar. Su forma de predicativo (es-está) se refiere al sujeto de la oración bajo la forma de accidentalidad y no conlleva la necesidad de "sustancias" como en castellano. En aquel mundo indígena cargado de dioses — pero también en nuestro prolijo mundo ciudadano, por debajo del asfalto— lo que es o está bien podría no ser o no estar.

El quechua no tiene verbos que designen conceptos abstractos, sino que señalan la adjudicación pasajera de cualidades a un sujeto pasivo. Este no se altera con la acción, sino que cambia de tonalidad según sea lo que sobre él se ejerce. De allí que se trate de una cultura profundamente estática, que nos exaspera a nosotros, los hombres de las ciudades, que "somos alguien".

Indios, Porteños y Dioses

Tal el título de la obra de Rodolfo Kusch que ahora presentamos al lector de nuestra colección. Y se trata, precisamente, de una aplicación, casi de un trabajo práctico, de todas las categorías filosóficas que hasta aquí hemos sumariamente descripto. Tanto es así que, exprofesamente, Kusch lo escribió como "anotaciones de viaje", cuando en realidad se trataba de textos que había preparado para un programa radiofónico del cual participaba por Radio Nacional (1963), y que el año siguiente continuó por Radio Municipal de la ciudad de Buenos Aires. En su prólogo él mismo lo describe así: "... al principio cada una es una simple fotografía, como si se rela-

tara lo que a todos nos gusta escuchar, para luego volver atrás y, a través de una implacable revisión, retornar hasta ese momento en el cual no sabíamos aún si lo que veíamos era un indio o un árbol, pero advirtiendo siempre que ahí mismo andaban muy cerca los dioses. Así se hizo, sólo para revisar nuestras bases, lo cual siempre vale la pena". Originalmente lo editó Stilcograf en 1966 y hace ya décadas que, agotado, es prácticamente inconseguible para sus nuevos lectores.

—Rodolfo, ¿qué tal si me das una mano —como siempre— y seguís vos...?

PRÓLOGO

Después de un viaje, solemos mostrar las fotografías tomadas en su trascurso. Los viajes siempre se ligan a la operación de obtener una enorme cantidad de pequeñas superficies de cartón donde, suponemos, se registra algún acontecimiento u objeto con toda fidelidad.

Pero cuando las mostramos a algún familiar o amigo, notamos con extrañeza que nos sentimos incómodos, y que ellos, por su parte, se aburren. Una fotografía, indudablemente, es un poco el residuo de un viaje, la versión delimitada, clasificada y fiel de lo que hemos visto y, por lo tanto, su fidelidad es relativa.

Y es natural. Creemos que nada de extraño tiene toparse con un indio en la puna. Sin embargo todo topamiento es misterioso. Primero se da un asombro original, luego el reconocimiento del prójimo, luego nos surge la frase "es un indio", y, al fin, tomamos la fotografía. Se trata de un proceso instantáneo cuya resultante es un cartoncito, en el cual se fija la realidad, pero que surgió al final, nunca al principio del encuentro. La fotografía es en cierta medida la superación de aquel asombro original, nunca el asombro mismo. Da la versión clasificada, circunscripta, en el terreno de la inteligencia fotográfica, pero nunca la conmoción de nuestro sentimiento vital ante ese algo viviente con que nos topamos en la puna.

Por eso, cuando un amigo exclama ante la fotografía del indio, lo sucio y mal vestido que está, nosotros, que hemos vivido el episodio, pensamos que esto último en ningún momento nos interesó. La fotografía indudablemente es un residuo inteligente de una vivencia inexpresable. Por eso nunca es vida, sino apenas su registro.

Y he aquí el problema. Se puede relatar un viaje fotográficamente, por el lado de los finales de todos nuestros encuentros, pero también se lo puede relatar por el lado del asombro original que nos suscitaba al principio, antes que pudiéramos decir "es un indio", cuando aun sentimos que se nos cae la realidad encima, y levantamos el brazo para protegernos.

Aquella actitud supondrá una realidad ya hecha, ésta, en cambio, implica renovar todas las preguntas. Aquella describirá las cosas, ésta resolverá las raíces de esas cosas. Es la misma distancia que media entre inteligencia y vida, como si se tratara, por una parte, de una planta ya realizada y, por la otra, de una semilla sin germinar.

Y hacer el relato por el lado de la semilla es difícil. Implica hacer jugar la pura vida, aun antes de saber si se trata de un indio o de un árbol. Porque ahí se funden los opuestos, dios y el diablo, miseria y pobreza, indios y porteños. Ahí se halla pegada la realidad aún a nuestra carne, fundida con nuestra piel, como si se creara recién el mundo, en un primer balbuceo, antes de que haya cosas.

¿Y por qué relatar así las cosas? Porque conviene revisar un poco esta realidad un poco fotográfica e inteligible en que nos vemos, en la cual todo se halla inteligentemen-

te clasificado y donde los bárbaros son bárbaros, los civilizados son civilizados, y donde Dios ocupa su trono y el diablo su infierno. Es probable que Cristo y el diablo sean dos hermanos gemelos como piensan los indios, y también lo es que bárbaros y civilizados sean la misma cosa.

Hacer esto es difícil. Pero de ahí la tesis de una búsqueda de los dioses. Un dios, cualquiera que sea, siempre concilia opuestos, porque implica una apelación a la vida y brinda la posibilidad de volver a crear un nuevo sentido para este nuestro mundo ingenuamente repartido entre lo blanco y lo negro. Necesitamos renovar el sentido de nuestra realidad, y nada mejor que apelar entonces a una pura vida poblada por dioses. Ellos siempre están ansiosos de que se les devuelva el papel de creadores en nuestro quehacer ciudadano, y a nosotros siempre nos falta tiempo para contemplar esa posibilidad.

De esta manera surgieron estas páginas. Incide en ellas el estilo coloquial de las audiciones radiales (fueron leídas, una parte, por Radio Nacional a fines de 1963, y; la otra, por Radio Municipal al año siguiente) y simulan ser anotaciones de viaje: al principio cada una es una simple fotografía, como si relatara lo que a todos nos gusta escuchar, para luego volver atrás, y a través de una implacable revisión, retornar hasta ese momento en el cual no sabíamos aún si lo que veíamos era un indio o un árbol, pero advirtiendo siempre que ahí mismo andaban muy cerca los dioses. Así se hizo, sólo para revisar nuestras bases, lo cual siempre vale la pena.

R. K.

EL VIAJE

INTRODUCCIÓN A LA PUNA

Es evidente que el altiplano representa para nuestra mentalidad porteña algo totalmente opuesto. Por eso, los que se identifican con la actividad inteligente y emprendedora de nuestra gran urbe, lo pueden ver como un infierno situado a la espalda del país, como los Balcanes, según dijo alguien con algún desprecio, como algo que está en ese margen de nuestra vida, donde un viaje es una indiscutible pérdida de tiempo. Y esto es natural. El altiplano es un exabrupto geográfico y nosotros, aquí en Buenos Aires, fuimos educados para un mundo sin exabruptos, un mundo plácido con todas las cosas materiales y espirituales a mano.

De ahí que un viaje al altiplano sea entonces un viaje ritual, y emprenderlo con simpatía ya implica algo así como una expiación o iniciación en el caos. Así lo presentimos al cruzar las Salinas Grandes al norte de Córdoba; lo advertimos en los pueblos muertos que encontramos a la vera del camino hasta la quebrada del Humahuaca, y finalmente se nos hace carne, cuando, en plena noche, llegamos a los 3.900 metros de altura: ahí nos penetra la puna, sentimos náuseas, dolores de cabeza y estamos incómodos. Abrimos la ventanilla y un aire helado nos corta la cara en pleno enero y contemplamos atónitos el jadeo y el chisporroteo de la locomo-

tora, como si se abriera paso en medio de la piedra para alcanzar, antes de Purmamarca, el altiplano.

Ahí ya estamos en el borde de nuestro reino inteligente. Cesa entonces nuestra actitud ciudadana, que arremete contra el mundo y el mundo comienza a arremeter contra nosotros. Los episodios se convierten en símbolos y comenzamos a vivir otra vida.

Y nos asombramos de sobrevivir en medio de tanta piedra y de ver cómo sobreviven los otros, los coyas, con su pequeño sembrado, su minúsculo y mezquino trueque, sin queja alguna, en medio del silencio contagioso de la piedra.

Es que hay viajes que son como la vida misma. La vida se siente cuando se la enfrenta con el absurdo, cuando se pone el pie en la huella del diablo. Sólo entonces se la palpa. Y el viaje, un auténtico viaje, consiste en ir al absurdo ubicado en algún lugar de la tierra, lejos de la cómoda y plácida ciudad natal, junto mismo al diablo. Porque el diablo está en los precipicios escalofriantes, en el miedo ante la enfermedad circunstancial, en la tormenta, en la lluvia o en el granizo despiadados, o en la súbita detención del tren por algún derrumbe de la montaña. Ahí reencontramos los grandes temas que hemos olvidado en la gran ciudad: la vida junto a la muerte, el bien junto al mal, Dios y el diablo.

Ya lo decían los antiguos quichuas, quienes veían las cosas como desde el fondo de la historia. Pensaban ellos que el sentido del mundo se repartía entre lo masculino y lo femenino, el *carí* y el *huarmi*, de la misma manera como los chinos distinguían entre el *yin* y el *yang*. Ahí nos

sentimos distendidos entre los opuestos, sobreviviendo miedosos y tímidos, pero reflexionando sobre la vida transcurrida en la buena ciudad, su falta de heroísmo y esa valentía tan ambigua de nuestra inteligencia, que nos ayuda en la ciudad, pero que se vuelve estéril en la puna.

Y es que en el altiplano volvemos a la pobreza, o mejor, perdemos esa sensación de fácil riqueza que nos brinda la ciudad. Bibliotecas, inteligencia, espiritualidad, instituciones, créditos, de nada valen. Ahí volvemos a cero, y dentro de él asoma nuestra pura vida.

Y ahí comprendemos que vivir no consiste sólo en tener cosas, sino en este paso irremediable de lo blanco hacia lo negro, de preferir en pleno día a la noche, de estar alegre y pasar a estar triste, de ser culto y viajar a la barbarie, de ser bárbaro y viajar hacia la cultura, de ser bueno y querer ser malo y de la maldad pasar a la bondad. Vivir en suma es poner el pie en la huella del diablo.

Cuando el viejo Miseria, en aquella magnífica leyenda bonaerense, encierra el diablo en la tabaquera, recibe la airada protesta de los médicos, los abogados y los gobernadores. ¿Era que éstos vivían del diablo? Probablemente no. Mejor sería pensar que sin diablo perdían el heroísmo y el sentido de sus vidas. Porque es hermoso curar enfermos, resolver pleitos o gobernar países. Si no fuera así no tendría sentido vivir. La vida es un péndulo que va de un lado al otro y nosotros en el medio, siempre tensos, sin encontrar otro sentido fuera de ese vaivén. Hasta nos sometemos voluntariamente al diablo. ¿Acaso no fuimos nosotros mismos quienes sacamos el pasaje para viajar al antiplano? Vida es detenerse en una

colina y ya mirar la próxima, para saltar a ella, sin ver los riesgos que corremos. Vivimos dentro de un orden impuesto y miramos con el rabillo del ojo al caos que se asoma más allá. ¿Para qué? Para sentir cómo nuestra vida vence al caos. No hacerlo así es estar muerto. El barrendero ve la calle sucia y procede a imponer el orden limpiándola. Los bohemios se ven fascinados por el caos que se les asoma a cada instante en la esquina de su casa. El ama de casa corre los muebles cada tanto, para cubrir el caos que se le asoma en los rincones. Son formas menores, aunque profundas de poner el pie en la huella del diablo.

Y no se trata sólo del diablo, sino de repetir en cierta manera la gesta divina. Dios creó el mundo para verse a sí mismo, y nosotros hacemos otro tanto. En el fondo de la realidad, ya sea en la calle limpiada por el barrendero, ya sea en los muebles del ama de casa, ya sea en los exabruptos del bohemio, y aun en el país ordenado por un gobernante, en todo esto está uno mismo, están el ama, el bohemio, el barrendero, el gobernante, pero convertidos en muebles, en calle, en episodios o en la nación. Lo mismo ocurre con el altiplano. Aunque vayamos a miles de kilómetros de distancia siempre viajamos adentro de nosotros mismos. E ir al altiplano ya es la culminación, porque significa viajar hacia lo más profundo de sí mismo, hacia ese margen de prehistoria que todos padecemos, por más blancos e inmigrantes que seamos.

"CASI ME ARRASA LA HUAHUA"

Cuando se viaja a un país extraño uno espera encontrar siempre un estilo de vida inédito. Pero es inútil. Por más que los viajes agudicen la sensibilidad ante la novedad, y uno la busca en la calle, en el tren o en el hotel, siempre alienta nuestra defensa: ese temor de que la novedad destruya la herencia adquirida en nuestra buena ciudad.

Así ocurre, por ejemplo, cuando una mañana a las diez uno ve por las calles de La Paz a un hombre con un sarcófago blanco y pequeño sobre el hombro, a quien acompaña una mujer. Ninguno llora, sólo parecen tener un gran apuro por llegar al cementerio y, una vez ahí, contratan a algunos llorones, cantan unos cantos y luego proceden sin más al entierro del niño, en todo caso acompañando la ceremonia con libaciones abundantes de alguna bebida alcohólica.

Otra vez un indio viejo está arrodillado ante el puesto de una chola y, mientras ésta arregla su mercadería con indiferencia, aquél llora pidiendo quién sabe qué favor.

Nunca haríamos nosotros, los porteños, una cosa así. Claro, se trata de episodios insólitos que nos dejan mudos. Pero hay otros que se aproximan un poco más a nuestras costumbres, y ante los cuales nos atrevemos a adoptar una actitud firme.

Cierta vez pasa ante nosotros un camión pesado, y

unas tablas rozan al niño que una india mal vestida tenía colgado de sus espaldas, según la usanza de las mujeres del altiplano. La mujer se tambalea. Alcanzamos a sostenerla y comprobamos que se le había rasgado el manto. Gritamos al conductor para que detenga su marcha, pero éste la continúa con indiferencia.

Como es natural, protestamos. Pero la india, con el rostro inmóvil y la voz en un hilo, balbucea apenas: "Casi me arrasa la *huahua*". Miramos hacia donde iba el camión. Ya está lejos. Y cuando nos damos vuelta, comprobamos con sorpresa que la india se perdía en el montón de gente.

Es curioso. Aplacamos entonces nuestra indignación por el conductor y la emprendimos con al pobre india. Nos irritamos que fuera tan pasiva, tan lábil, y de que no protestara ante los acontecimientos arbitrarios e injustos. Y pensamos, como es natural: "Allá en Buenos Aires, cualquier día nos iban a hacer una cosa así". La resignación nos resulta intolerable.

Sin embargo, detrás de la resignación de la india hay algo más que nosotros hemos perdido. Ella no tenía la protesta a flor de labio, porque su mundo se alimenta en otras fuentes que el nuestro.

Cierta vez en Tiahuanaco empezó a granizar, y vi que un indio tomaba un caño y comenzaba a golpearlo con furia, mientras gritaba en aymara una serie de amenazas. Supe luego que lo hacía así porque quería ahuyentar a *qowa*, que es un gato causante del granizo. Se trata de una creencia muy extendida en el altiplano, según la cual este felino, que duerme junto a las fuentes, en cier-

tos días asciende hasta las nubes y desde ahí intenta perjudicar los sembrados.

¿Qué hubiéramos hecho nosotros ante el granizo? Nada. En cambio el indio pensaba que con el ruido lo haría cesar y ahuyentaría al felino. En cierto modo le envidié esa creencia. Porque ¿qué es una creencia? Pues la prolongación de uno mismo hacia afuera. El objeto de fe es puesto afuera, en medio de la dura realidad. Por eso el indio —porque cree— ve afuera un fenómeno vital, mientras que yo —que no creo— no veo otra cosa que un fenómeno mecánico.

El indio tiene entonces una puerta abierta por donde su vida se le escapa y se convierte afuera en dioses. Posee el asombro original de los primitivos. Se asombra del granizo y se lo atribuye al felino. Pero el felino a su vez vuelve y le castiga el sembrado. Y todo constituye un ciclo cerrado.

El indio entonces comienza su vida adentro de sí mismo, lleva a ésta hacia afuera y la convierte en dioses, y los dioses vuelven sobre él. El indio es así prisionero de su propia vida. Incluso le queda en todo esto el recurso de un ritmo para ganarse la voluntad de los dioses.

¿Y nosotros? También comenzamos con nuestra vida adentro de nosotros, pero no salimos. La inteligencia, la razón, la lógica nos lo impiden. Estamos solos frente al mundo, mientras que el indio está acompañado, aunque sea por *qowa*, el felino.

De ahí la supuesta indiferencia de la india cuando nos dijo “casi me arrasa la *huahua*”, y de ahí también nuestra protesta. Ella cree en los dioses, y nada dice, y nosotros creemos en la libertad, y protestamos.

Pero aquí cabe una pregunta clave: ¿Estamos realmente libres? ¿Carecemos totalmente de un asombro original? ¿Nunca más querríamos creer en los dioses?

Cuando caminamos por las calles de nuestra gran ciudad y oímos un tremendo ruido a nuestras espaldas, en seguida nos damos vuelta y comprobamos la causa. ¿Qué pasó en ese lapso de tiempo que transcurre entre el ruido y la comprobación? Pues un asombro original. Un choque imponente tiene algo de apocalíptico. ¿Qué no diremos de un incendio: la sirena de los bomberos, el chorro de agua, el humo, el público que se arremolina y esa tremenda fascinación que campea en todos?

¿Qué decir, en general, de ese afán de novedades que un pensador contemporáneo, muy copiado actualmente, atribuye con desprecio al hombre común? ¿No será, en el fondo, el afán de reencontrar la antiquísima verdad de los dioses, aun cuando se trate de un incendio o de un accidente? Se diría que en la gran ciudad ponemos tímidamente un pie afuera ante cada novedad, pero nunca encontramos el suelo que nos sirva de apoyo, o, mejor dicho, los dioses en quienes creer.

Pero nos creamos ámbitos ficticios para satisfacer nuestra búsqueda. ¿Qué es una ruleta, sino un platillo en el cual meten sus manos los dioses? ¿Y qué es el cine? Hemos gastado millones en construir cines con cinemascopé y sonido estereofónico. Gastamos otro tanto para hacer películas con miles de intérpretes rodadas en todo el mundo. ¿Para qué? Para recobrar el asombro original. Cuando vemos una buena película no queremos que finalice, porque nos sentimos metidos en una

realidad totalmente afin con nuestra vida, y porque nosotros mismos somos ese *cowboy* que salva a los indefensos, o el guerrero que vence a un ejército.

Y esto es lo mismo que *qowa*, el felino del granizo, que nos fascina. También el indio tiene una inmensa pantalla en la que desfilan los picos nevados y las punas ingratas, como nos pasa a nosotros en el cine. ¿Qué distancia cultural media entre estar sometido a los picos nevados y la máquina proyectora de cine? Apenas 3.000 años, una gota de agua en el medio millón de años que dura la especie humana.

Quizá una prueba de esta proximidad un poco alarmante la brinda esa psicología del "ya sé". Cuando alguien en Buenos Aires nos explica algo, nos incomodamos y respondemos con un monocorde "ya sé, ya sé". Vivimos como si ya lo supiéramos todo, o al menos como si nosotros o la humanidad, alguna vez, lo sabrá todo. Pero en el fondo, cómo nos molesta esta exigencia constante y un poco gratuita de saberlo todo. Quisiéramos, por ejemplo, sustituir el saber por la amistad. No nos molestan tanto los argumentos científicos en una discusión, como la falta de afecto del contrincante. ¿Por qué? Porque quisiéramos un mundo menos hostil, algo así como un regazo divino y ganar la paz eterna con una simple ofrenda. ¿Y, al fin y al cabo, en qué consiste nuestra desconfianza tan porteña? En que quisiéramos ganar todos nuestro asombro original y una verdadera fe en los dioses, pero con todas las garantías del caso, de tal manera que nadie supiera que nos están engañando.

Entonces, ¿por qué nos enojamos cuando aquella in-

dia nos dijo imperceptiblemente: "Casi me arrasa la *huahua*"? ¿acaso habríamos salvado al chico? No. Porque si algo le hubiese ocurrido, nada habríamos podido hacer. Una muerte en ningún lado se repone. ¿Querriamos inculcarle la exigencia de un mundo mejor como nos pasa a nosotros? ¿Para qué? ¿Para sustituir su fe en los dioses y en los felinos del granizo por una fe en las instituciones municipales o en los técnicos de accidentes? ¿Estamos absolutamente seguros de que nuestra voluntad puede corregir al mundo en todos sus aspectos, aun en el de la muerte? Ese fue un ideal de nuestros abuelos y nosotros, herederos de ese ideal, nada hacemos por él, sólo nos limitamos a mantenerlo en vigencia. Entre tantos millones de habitantes no nos cabe otra suerte que la de cumplir con el pequeño papel que nos fue asignado.

Y he aquí la contradicción: la india cree en los dioses y trata de mantenerse indiferente ante un camión que casi le arrasa la *huahua*. Nosotros, en cambio, no creemos en los dioses y protestamos contra el camión. No sé quién sale ganando en esto. Lo cierto es que la vida en el altiplano y en Buenos Aires es una sola cosa, y tanto los dioses como los camiones son importantes. Quizá todo consiste en vender un poco de nuestra exagerada libertad a los dioses, siquiera para no andar tan solos por las calles. Y este es un antiguo problema de nuestra vida argentina.

EL VUELCO DE UN CAMIÓN

Al poco tiempo de estar en La Paz sobreviene la urgencia de internarse en Bolivia. Una ciudad importante siempre representa lo mejor de un país y, permanecer mucho tiempo en ella, significa perder el intrincado mecanismo de la vida que se escurre por los caminos del interior.

Por eso se impone un significativo acto de iniciación que consiste en tomar un camión y viajar hacia algún pueblo, perdido en la altiplanicie. El camión es casi el único medio de transporte para trasladarse al interior de Bolivia, y para tomarlo es preciso subir a la avenida Buenos Aires.

Se trata de una calle curva que bordea la hoya de La Paz, y de la cual se cuentan misterios y leyendas. Es el lugar de los festines nocturnos en los cuales se vive de mal en peor, o de las consignas misteriosas. Para enviar algún mensaje a cierta comunidad agraria, distante unos cuantos kilómetros al interior, hay que comunicárselo a un vendedor muy humilde, y a las pocas horas el mensaje llegará a destino. Esta calle pertenece indudablemente al curioso mundo que subyace en el altiplano.

La misma impresión se lleva uno cuando, por ejemplo, oye hablar en La Quiaca a un muchacho mestizo del hermoso maíz que su abuela solía traer desde el Cuzco, o que los indios del lago Titicaca adoptan, a la vez, la

nacionalidad peruana y la boliviana, al único efecto de realizar con mayor comodidad su contrabando. Son todos estos los restos de la antigua comunidad social y económica del imperio incaico, mantenido por el idioma y la raza.

En la calle Buenos Aires convergen entonces la república boliviana y el pasado de su tierra, como si se tocaran dos extremos de la historia: la antigua América y el siglo XX. Y no es extraño que esa calle sea la elegida como punto de partida para el servicio de camiones al interior del país. El camión mismo reúne esa rara mezcla del presente con el pasado.

El servicio de camiones no se halla organizado y entonces hay que levantarse a las tres de la madrugada para subir hasta la avenida. La calle muestra a esa hora una extraordinaria animación. Voces destempladas gritan los lugares de destino: Viacha, Achacachi, Copacabana y tantos otros más.

Nos costó encontrar el nuestro. Al fin lo localizamos y tiramos nuestros bultos adentro. Un toldo lo cubre a medias. Adentro nada se ve. Apenas unas formas humanas, algunos atados de verdura y un penetrante olor. Nos pareció que había un ambiente hostil hacia nosotros. Pero nos acomodamos y, al cabo de una larga espera, comenzó el viaje.

Los camiones son altos y se llega a los primeros pisos de los edificios que están a los costados. La ciudad no ha despertado aún. Todavía estamos a oscuras. Comienza a llover y se corre la lona. En el antro oscuro y maloliente del camión, una santa resignación nos invade. Nos sen-

timos pequeños y nos asalta la sensación de esas cosas tremendas que siempre empiezan de noche.

Si al menos amaneciera. Esperamos la luz como una especie de alumbramiento, para que retorne la conciencia para que todo se aclare, y para hacer ver que lo que estamos haciendo es importante. Dentro de unas horas quizás habremos llegado a destino, como al pozo de la historia, y estaremos en uno de esos raros lugares donde uno cree recobrar su asombro original.

Una vez pasado el Alto de La Paz ya se ha hecho la luz, y el camión toma la carretera rumbo a Huarina. Estamos otra vez a cuatro mil metros de altura, en medio de una altiplanicie árida. Ha dejado de llover y se vuelve a correr la lona. Y entonces, a la derecha, vemos erguirse, imponente, una hilera inmensa de numerosos picos nevados. Son los *achachilas*, los abuelos como les llama el indio. Es un espectáculo fascinante.

¿Qué decir? ¿Qué todo aquello es hermoso? Alguien dijo que los adjetivos son antiguos dioses o grandes impresiones que han perdido su vigencia en medio de la gran urbe. Eso ocurre porque nuestra ciudad, aunque es muy grande, resulta demasiado pequeña para contener a los dioses, y en cambio en el altiplano sobra lugar para que ellos se paseen libremente. En la ciudad diríamos "qué hermoso", pero en el altiplano nos callamos. El adjetivo pierde ahí su vigencia. Ahí no podemos dividir las cosas en hermosas y feas, sino que se restablece la antigua división entre lo sagrado y lo profano. Es como si recobráramos una sensibilidad enterrada en nuestra alma, ese respeto original ante las cosas inmensas. Por

eso en vez de decir "hermoso" se nos aflora en los labios el vocablo indígena: *achachila*, abuelo. Y eso es fecundo. Hacemos lo mismo que el indio, tiramos en cierto modo un trozo de nuestra humanidad, precisamente una gran tajada de nosotros mismos sobre la montaña y la convertimos en el abuelo de la especie. Así no estamos tan solos en medio de la altiplanicie, porque ahora nos acompañan los picos nevados.

Pero nuestro viaje en el camión continúa. Comenzamos a conversar con los que nos rodean. Alguien comenta la situación política en la Argentina. Un campesino indígena, grueso y bonachón, nos habla, tirado en el piso del camión, de sus penas y sus alegrías en su tierra. En otro rincón, un hombre de sobretodo y un fluido castellano —lo cual ya indica cierta prosperidad— nos dice que es empleado de banco y que iba a Ancoraimes.

Ya van varias horas de viaje. Nos sigue una hilera de camiones. Ha llovido, como suele ocurrir en enero. Los caminos están blandos y fangosos. De pronto todo el pasaje grita. A lo lejos, detrás nuestro, un camión se ha volcado. Lo vemos tumbado y la gente revolcándose en el suelo. Surge de nuestra parte la iniciativa de detenernos y acudir en auxilio de los accidentados. Nadie nos hace caso. Al contrario, nos alejamos presurosos del lugar. Allá quedan algunos tirados, y hasta se alcanza a escuchar algún grito.

Como simple comentario alguien dice que en enero suele morir mucha gente a causa de esos vuelcos. Una vieja relata que ella había rodado una vez al tumbarse el camión en el cual viajaba rumbo a Cochabamba.

En la ruta que va de Córdoba a Buenos Aires asistí a un episodio parecido. Un tractor se tumba al borde de una terraplén y aprieta a su conductor. Inmediatamente varios ómnibus, que transitan por la ruta, se detienen y un gran número de personas acude a auxiliar al accidentado.

¿Significa esto que entre nosotros hay una mayor solidaridad que en el altiplano? Así parece a primera vista. Pero creo que hay allá un sentido de la muerte que difiere del nuestro. En el altiplano la muerte es un episodio que cada uno debe resolver personalmente. Entre nosotros, en cambio, es un episodio ingrato, un poco molesto y hasta vergonzoso, porque seguramente debió ocurrir por algún descuido. Por eso se la tapa un poco, se la evita. Se diría que la ciudad fue hecha para vencerla. Todo se construye en ella para la eternidad, *para siempre*, como solemos decir. Se ama, se estudia, se construye en ella *para siempre*. La ciudad supera el tiempo, de tal modo que, el que muere, si no es salvado a tiempo, ingresa también en una muerte eterna, *para siempre*.

En el ámbito quichua se piensa de otra manera. Eternidad se dice en quichua *huiñay*, y se la suele representar como un árbol en los famosos *rezalipiches* recogidos por Ibarra Grasso. Pero no significa lo mismo. La eternidad para el indígena se gasta y puede cesar en algún momento. Se gasta el santo, la vida del hombre y también la montaña. Nada en el fondo es eterno. Y no es para menos. Un mundo que es la prolongación de la vida del indio, que es viviente como él, como una especie de animal-mundo, en el cual el pico nevado es el abuelo,

naturalmente puede extinguirse. Y en ese mundo animal con sus cuatro puntos cardinales como patas, el indio nada tiene. Él no es dueño del mundo, sino que el mundo es dueño de él.

Y nosotros tenemos tantas cosas: el apellido, el traje, algún terreno, una casa y entre otras cosas también nuestra vida. Por eso la vergüenza de morir, porque es como un hurto que nos hacen de algo de lo cual somos propietarios. ¿Y al indio qué le pueden robar si nada tiene, ni aun su vida?

Por eso, cuando al poco rato de continuar el viaje, y en el recodo de un camino de cornisa se nos enfrentó sorpresivamente otro camión, tuvimos miedo de morir. O tirábamos al otro camión al precipicio, o caíamos nosotros. Y es curioso. En ese momento ya no pensábamos que nos iban a robar. Sólo atinamos a despedirnos. Porque en ese momento ya éramos lo mismo que el indio: nos sometimos al animal-mundo, esperando que él decida por nosotros. Nadie nos podía robar nada, ni aun la vida, porque ya no nos pertenecía. Eramos las víctimas de los *achachilas*, los abuelos. Indudablemente nuestra condición era inferior a la del indio, porque ni siquiera teníamos como él una ofrenda para torcer la decisión del mundo y de los *achachilas*, pero habríamos caído quizá con alguna serenidad.

LAS CALLES DEL CUZCO

En el Cuzco el paseante es golpeado a cada instante por el pasado. De buenas a primeras, en un pasadizo, o a lo largo de una calle, se topa con antiguos muros, que datan de 700 a 1.000 años atrás. Algunos están formados por grandes e irregulares piedras, otros por cubos también de piedra, perfectamente pulidos y dispuestos con maravillosa precisión.

Y todo esto se da repentinamente con esa firmeza espléndida y sobria que tienen las cosas antiguas del altiplano andino.

Encima de estos muros se yerguen las blancas paredes levantadas por los españoles y coronadas arriba por los tejados rojos. Esta superposición de construcciones convierte a las calles de Cuzco en corredores bordeados por recintos amurallados.

Pero apenas alcanza el tiempo para admirar todo esto, porque repentinamente nos rodea una banda de chiquillos. Estos no hablan castellano sino quichua, pero conocen indefectiblemente dos palabras claves del inglés: "Money, mister". Los queremos convencer que podríamos ser más pobres que ellos, pero es inútil: Se rien y nos persiguen a través de largas cuadras. Se rubio significa para ellos tener dinero y hablar inglés.

Pero eso no es todo. Una vez al descender por la calle Melo, que es muy empinada, nos vimos en figurillas para

no caer. Había llovido y las piedras estaban sumamente resbalosas. Detrás nuestro se había reunido otra banda de chiquilines, que apostaban entre sí a que nos caíamos. Por supuesto que no les dimos el gusto.

Había entonces una evidente contradicción entre esas antiquísimas calles del Cuzco y estos episodios que protagonizan los actuales habitantes. Porque una calle como la de Loreto, la cual a lo largo de cien metros está bordeada por una rígida y espléndida muralla incaica, debió responder a otro criterio de la vida. Y reconstruir a éste requiere un gran esfuerzo.

El Cuzco había sido una ciudad sagrada. Antiguamente todos los senderos de las cuatro zonas del imperio concurrían hacia esta ciudad. Era el centro neurálgico de la cultura quichua, concebido como un "ombligo" en el cual se encontraba la divinidad y el mundo. El imperio mismo era una especie de inmensa masa mágica que se iba concentrando desde sus confines hasta convertirse, en el Cuzco, en murallas imponentes. La piedra concretaba el poder de la magia. No por nada corre aun hoy la leyenda de que los incas habían descubierto cierta planta con la cual amasaban la piedra. Esta no debió ser otra cosa que un fluido mágico extraordinariamente concentrado. Piedra y magia tienen su punto de unión para un quichua.

Una prueba de este sostén mágico estaba dado por las cuarenta y un hileras que agrupaban más de trescientos adoratorios, y que convergían hacia el templo del sol, actualmente convertido en el templo de Santo Domingo. Todas esas hileras eran recorridas en distintas épocas

del año y motivaban determinados ritos. La magia y la religión convertían entonces a una calle en otra cosa, que difiere de lo que entendemos hoy por tal.

Ante todo el espacio que vivía el quichua no estaba vacío, sino que estaba contaminado por la divinidad. Cuando una quichua salía de su casa no entraba en la calle como si ésta estuviera vacía, sino que ingresaba a un lugar que era aún más sagrado que su propio hogar. Era en parte el hogar del inca, quien como representante de la divinidad disponía de todo el imperio y también de la calle. Siempre había en la calle un símbolo mágico: una puerta, un paredón, alguna piedra, alguna fuente que debían ser adoradas. Por todos los lados espiaba la divinidad. Indudablemente en el Cuzco antiguo la calle era más importante que el hogar de cada uno.

Entre aquel entonces y hoy en día mediaron mil años. Las cosas han cambiado. En el siglo XX la calle es otra cosa. Por ejemplo, ¿qué significa aquí en Buenos Aires una calle? Ante todo la calle se antepone al hogar y éste es el refugio de uno mismo, donde están nuestros familiares encerrados entre muros amables. Y en cambio la calle es lo antagónico, porque en ella todas estas cosas de nuestra pequeña y buena vida se dispersan y pierden su sostén. En la calle, a diferencia del hogar, estamos expuestos a los peligros. Si en ella no está el vigilante, nos pueden asaltar, nos puede ocurrir algún accidente, y, si nos desmayamos, en vez de ser llevados a casa, vamos a parar al hospital, en donde perdemos totalmente nuestra intimidad. La calle para nosotros es, en suma, la tierra de nadie.

Dios ha creado el mundo para vencer el caos, nosotros en cambio hacemos el camino al revés. Desde nuestro pequeño hogar, creado por nosotros, retornamos al caos. Dios progresaba, nosotros en cambio regresamos.

Por eso tenemos otro sentido de la calle que el que tenían los quichuas. Estos estaban más cerca de la creación que nosotros. Los antiguos trataban de que la salida a la calle significara la persistencia de la creación divina. Pero nosotros restablecimos en el siglo XX el caos.

La calle indudablemente no nos gusta. Nunca advertimos todo lo que ocurre en ella. La usamos en Buenos Aires, pensando siempre en otra cosa, y la recorremos totalmente distraídos. Nuestra calle tiene algo de convencional y teórico, y pensamos que en el fondo nos fueron impuestas con un trazado en el cual nunca intervenimos y que, por eso mismo, nunca sabemos adónde nos llevan. Andar por nuestras calles significa no saber nunca qué rumbo tomar. Apenas si podemos usar la variante de doblar un esquina en noventa grados, suponiendo que algo ocurrirá, pero siempre volvemos a toparnos con el infinito, con todo ese sabor matemático e inhumano que le es propio.

De ahí el sentido de nuestros cafés y pizzerías. Son refugios levantados a un costado de la tierra de nadie. Ahí respiramos. Vamos al café en determinados días de la semana para encontrarnos con los amigos, como para restablecernos de la indiferencia de la calle. Y cuando nos toca pasear entramos desesperados en una pizzería. Ahí, en un rito masticatorio buscamos inútilmente de reojo la humanidad de los otros, hasta que tiramos el

papel grasiento, y salimos como caballeros, y con mucho disimulo, a la calle, para caminar unas cuadras más. Pero el rumbo sigue faltando. Y al fin tomamos algún vehículo, casi como a modo de fuga, y nos refugiarnos otra vez en el hogar donde nos encerramos.

También se advierte todo esto en el Cuzco. Sus calles ya pertenecen al siglo XX. Parecen servir sólo para asaltar al turista y pedirle con insistencia una moneda. ¿Y eso es todo? ¿Pero dejaron realmente de ser las antiguas calles del imperio para convertirse en la tierra de nadie del siglo XX? Me pareció que no. Es difícil que el hombre, cuando invade la calle, no la convierta en algo más amable.

Eso lo comprobé cuando cierta vez entramos en un almacén del Cuzco. Ahí entablamos conversación con un hombre que hablaba un castellano muy duro. Le expresé mi deseo de quedarme en la ciudad y él tuvo una extraña respuesta en la cual se advertía una rara urgencia: "Quedate pues, señor", me dijo. Cuánta solidaridad había en su frase. Hasta pensé que los episodios callejeros en el Cuzco se debían quizá a que el cuzqueño, en general, asalta al turista como si apelara con violencia a una solidaridad de la cual todos estaban despojados. En lo más íntimo no quiere aceptar esa tierra de nadie que es la calle y obra a su manera.

¿Hacemos nosotros lo mismo? Sobre esa calle municipal, que es la tierra de nadie, ponemos una segunda calle creada por nosotros. Es la que elaboramos desde la niñez, con nuestros juegos en la vereda, la historia de cada puerta, con el recuerdo del potrero que batíamos

heroicamente, con la conversación primera en el zaguán de la novia. ¿Qué es todo esto? Es nada menos que el mito que superponemos a la piedra y al asfalto. ¿No hace lo mismo un buen hombre de barrio, que lleva su silla a la vereda y convierte a la calle en una prolongación del fondo de su casa? ¿Y qué decir de ese otro mito mucho más armado que se vincula al tango? Cuando queremos simbolizar nuestra danza gráficamente dibujamos un callejón, en el cual danza una pareja de malevos y detrás, un hombre con el bandoneón a quien nunca se le ve la cara. ¿No es esta la calle mítica y mágica que superponemos a la calle real? Más aún, la vinculamos con un momento determinado de nuestra historia, el mito del novecientos, con su retahíla de tipos humanos, su música y su famoso baile. A esa época y a sus símbolos atribuimos una serie de dotes humanas que ya no creemos encontrar hoy en día.

Qué sospechoso llamado a la solidaridad expresamos en todo esto y qué deseo de restituir un mundo mágico y simbólico. Se diría que queremos restituir el imperio incaico en Buenos Aires. Pero si fuera así qué tímido es el mito del tango comparado con la tremenda empresa mágica que habían levantado los quichuas en el Cuzco hace mil años, cuando las calles eran todas sagradas.

Sin embargo, a las dos de la mañana pasa una patota por la calle de nuestro barrio, y uno de sus integrantes lanza un grito destemplado y agresivo. Algunos de sus amigos lo festejan, aunque a nosotros nos parece salvaje y torpe.

Pero todo lo humano tiene su sentido. ¿No será que

aquel muchachón querría poblar ese caos de la calle, esa tierra de nadie, con su brutal humanidad, siquiera en forma de grito? ¿No será también que no le hemos dado aun el gesto que convierta a su grito en una frase? Más aún, quizá esté diciendo como aquel cuzqueño: "Quédate pues, señor", sólo que no sabe a qué señor debe referirse. Por eso grita. No quiere confesar su indigencia.

LA ESPERA EN LA CHICHERÍA

La chicha es una bebida extraña. Aquella vez que la tomé en San Sebastián, en el Perú, no pude evitar esa aprensión que me asaltó, como buen porteño, cuando pensé en su elaboración. El maíz, con el cual se obtiene esta bebida, suele ser fermentado con saliva, traspiración u otras sustancias no menos sospechosas. Sin embargo, la tomé. Tenía apenas un raro gusto a cerveza caliente.

Pero la chicha es algo más que una bebida. Cuando uno vuelve del altiplano andino, le suelen preguntar si la probó. El altiplano pertenece a la parte oscura de nuestra personalidad, de modo que requiere un rito de iniciación de esa índole. La prueba está en que los bolivianos y los peruanos hacen la misma pregunta. Les gusta mucho más la cerveza y sólo han tomado chicha una o dos veces en su vida, pero la usan a modo de arma secreta para ver si uno quiere a sus países.

La chicha es, en suma, propia del indio. Pero ni al indio, ni la chicha la conocemos bien y entonces los cargamos de misterio.

El mismo aire tienen las chicherías, en las cuales se la toma. Suelen consistir en antros oscuros, y a veces cuentan con algún pequeño patio. Como la chicha pierde sus virtudes de bebida al poco tiempo de ser elaborada, se la produce de vez en cuando. Cuando hay, el due-

ño coloca un plumerillo de papeles de color al frente de su negocio. En el mismo se tocan los *huainos* a todo trapo, durante todo el día; los mestizos jaranean y ríen, pero el indio permanece silencioso. ¿Por qué?

Cerca de la iglesia de Santa Ana, en el Cuzco, vi una vez a dos indios hieráticos, con los sombreros puestos, ante sendas jarras de chicha. Se dice que, después de largos viajes, realizados desde sus comunidades hasta el Cuzco, se pasan horas tomando chicha. ¿Y qué hacen mientras tanto estos indios? Pues, esperan.

Solemos hacer bromas sobre esta actitud de espera del indio. El indio inmóvil, que mastica o bebe, se ha convertido en un arquetipo para nosotros. Pero ha de ser porque se nos escapa el sentido de su espera.

En Buenos Aires no esperamos. Si lo hacemos, nos pierde la impaciencia. Cuando algo no ocurre a tiempo, se nos hace un vacío y lo llevamos inmediatamente con gestos, o miramos a la gente, o jugamos a las cartas, o leemos el diario o hablamos sobre lo que sea. Se diría que nos apremia un juicio final en el cual debemos rendir cuenta sobre el tiempo perdido.

Pero el indio sabe esperar. No mueve un músculo, ni siquiera parpadea, tampoco mira. Por otra parte, siempre esperó. Esperó que crezca la simiente, luego los primeros tallos, luego los frutos y al fin el grano. Después iniciaba otra espera sembrando esos mismos granos al año siguiente y así año tras año. Ya lo hacían así sus antepasados.

En el imperio se realizaba la fiesta del Inti-Raymi en junio, como para iniciar la espera de la cosecha con toda

pompa. El inca derramaba en la plaza de Aucaypata, hoy Plaza de Armas, una gran cantidad de chicha. Esta corría por canaletas hasta el Templo del Sol, distante unos 150 metros y ahí desaparecía. ¿Y qué pasaba con la chicha? Pues se la tomaba el sol para adquirir fuerzas: no sólo para aparecer al día siguiente, sino también para pasar del hemisferio norte, en donde estaba durante el invierno, al hemisferio sur, a fin de calentar las mieses en el verano. Así el imperio lograba comer otro año más. Lo mismo, aunque un poco más abandonado a sí mismo, hace el indio hoy en día. Es una raza que sabe esperar.

El imperio desapareció y al indio sólo le quedó la chichería. Ya no hay festejos solemnes, sino simplemente una jarra de chicha; pero la espera es la misma.

Cuando el indio venía desde su comunidad al Cuzco, se habrá topado con más de un nevado y se habrá sentido muy pequeño. Las cosas grandes que rodean al indio le hacen pensar a éste que su sembrado siempre puede ser destruido. Por eso hace correr la bebida por sus venas, para crecer y convertirse, en medio del mareo, en algo tan grande como el nevado, con la misma imponencia y la misma fuerza mágica, casi para hacer crecer su simiente. ¿Qué indio, mientras estaba tomando, no habrá pensado que ese año iba a tener una magnífica cosecha? En ese momento, él no sólo juega el papel del inca, sino también el del sol. Tomando chicha el indio puede mover, siquiera por unos momentos, al mundo. En este sentido realiza una espera mágica ayudado por la chicha.

Pero hay algo más en su espera. No sólo crece su sem-

brado, sino también todas sus cosas: su vida, sus hijos, su muerte y hasta la eternidad crecen. Y más aún: sabe quién hace crecer; está seguro que detrás de todo están los dioses. Y éste es el sentido real de su espera.

¿Y nosotros? ¿Qué lejos estamos de ver así el mundo? Será porque nunca vemos crecer algo. Las plazas generalmente están lejos de la casa de uno y nos hemos ingeniado para que en invierno y en verano siempre parezcan igualmente verdes. Además, muchas veces nos olvidamos de regar la plantita que tenemos en el balcón. Hasta nos asombramos cuando nos da alguna flor. Y qué decir cuando vemos los primeros retoños en los árboles de las calles. Recién entonces nos damos cuenta que viene la primavera.

¿Qué pasa con nosotros? Se diría que somos diferentes. Ante todo no andamos en chicherías sino en confiterías, y en el centro de Buenos Aires. Ahí nos sentamos, después de nuestro trabajo diario, y tomamos alguna copa. Afuera pasa la gente. Parece toda igual. Enfrente las casas de siempre, apenas si alguna fue reemplazada por otra, más blanca, más lustrosa y más alta.

Nos sentimos satisfechos de las cosas logradas en los últimos años: algún título, alguna propiedad, algunos libros más, algún traje nuevo o algún cargo. Nos gusta pensar en estas cosas. Decimos que al fin y al cabo hemos puesto nuestro esfuerzo para *ser alguien*. Pero los pensamientos no duran más que un segundo, y volvemos a ver la gente que sigue pasando y las casas de enfrente. Pero estamos molestos.

Hacemos otro esfuerzo y pensamos mal de la gente

que se *deja estar*. Pensamos incluso que el indio es una mala persona porque se *deja estar*, porque nada hace para mejorar su situación. Y también aquí en Buenos Aires hay mucha gente que hace lo mismo. Todo ese pueblo del tango, el del fútbol o el de las carreras, todos ellos se *dejan estar*, y, entonces, cómo van a progresar. Y pensamos: "Yo en cambio hago mis cosas, estudio, trabajo, lucho"...

Pero es inútil: afuera la gente sigue pasando y las casas son las de siempre, quizá más duras, más monótonas. Al fin, nos sentimos solos, como en un pozo.

Gritamos para nuestros adentros: "¡Pero yo soy alguien y esa gente se *deja estar!*" Pero no estamos muy seguros, y redondeamos el pensamiento acosados por esa amontonada ciudad que vemos delante, e insistimos: "Soy alguien"... ¿Para qué? "Pues, para tener unos pesos más... y para *estar bien*"...

Eso de *estar bien* ya huele a indio, y es peor, a indio de chichería. ¿Al final de todos mis esfuerzos retorno exactamente a lo del indio, a dejarme estar, pero con el agregado de un adjetivo: *bien*, por supuesto?

¿Y el pueblo, la gente y el indio? Pues no existen, porque son mentiras, palabras vacías que llevan el peso de todo eso que no queremos confesar: esa parte de nosotros mismos que sólo quiere *dejarse estar*. Son como casilleros vacíos que empleamos para purificar nuestra ciudadanía, a fin de que nadie sospeche de que no creemos en los ideales de nuestra gran ciudad. Nosotros mismos somos *indio, pueblo o gente*, aunque pensemos *ser alguien*.

Si fuera así ¿qué pasó en esos mil años que nos separan del indio? Nada. La confitería es la misma cosa que la chichería. ¿Y la historia? Es sólo una forma convencional para distanciarnos de nosotros mismos, por más blancos que seamos.

¿Será por eso que hacemos a grandes rasgos lo mismo que el indio? Porque también hacemos crecer, pero, como no sabemos qué es el crecimiento, lo hacemos mal y en vez de crecer, sumamos. Juntamos ladrillos, títulos o bienes. Y decimos que estamos creciendo. Por ejemplo una fábrica, la hacemos nosotros y nunca se la atribuíamos a los dioses. Otra cosa es una planta. No sabemos quién hizo el maíz. En este sentido la fábrica y el maíz se oponen.

Sin embargo algún día decimos que la fábrica se levantó porque tuvimos suerte. Qué referencia a los dioses hay en esa frase. ¿Será que en el fondo levantamos una fábrica como si creciera el maíz, casi como si fuera un asunto de los dioses, aunque le llamemos suerte? Con qué anhelo tiramos nuestros lazos para ver si los dioses andan en la sementera.

Pero ¿qué hay de aquella planta en el balcón? Debemos alimentarla para que crezca, siquiera para ver quiénes son los dioses. ¿Pero cómo haremos para verlos si no nos alcanza la vista, si no sabemos esperar y hemos llenado todos los vacíos?

Quizá sea sólo eso: acostumbrarnos a ver el vacío, luego tomar chicha y al fin convertirnos en un nevado. Sin embargo cómo nos cuesta hacer cosas tan simples...

EL BARRIO DE ARRIBA Y EL BARRIO DE ABAJO DE CARABUCO

El paso por Bolivia parece novedoso, pero en realidad ahí sólo se renuevan antiguos episodios. En el altiplano nos despojamos y entonces descubrimos un vector de nosotros mismos que desconocíamos.

Así nos ocurrió aquella vez que llegamos a Carabuco. Un turista desprevenido diría que ahí hay casas como en todos los lados, que la gente sólo se diferencia de nosotros por algunas costumbres o una mayor o menor miseria que la nuestra.

Y es que Carabuco es un pueblo dormido a orillas del lago Titicaca, cerca de Muñecas, la zona más antigua de Bolivia. Unas pocas casas, una plaza central, una iglesia muy blanca, las calles desiertas y un viento helado que silba en los oídos y a lo lejos el resplandor del lago. En suma: un simple pueblo.

Cuenta con un hotel, que ostenta pomposamente el nombre de "3 de Mayo", seguramente con referencia a la fiesta de la cruz. En el patio, un chico se entretiene con juguetes fabricados por él mismo: varias latas de sardinas, a las cuales le había agregado ruedas para convertir las en un tren. Una chola nos recibe con cierta sorna, acostumbrada a tratar forasteros. El marido se asoma, sórdido, en la puerta de la cocina, con expresión ladina y, como suele ocurrir, parece estar bastante embriagado. Las mujeres en el altiplano suelen llevar todas las

responsabilidades y las anima una extraordinaria independencia.

Quizá llame un poco la atención el hotel. Tenía un solo lugar habitable. Se trataba de un salón de nueve metros por tres con una cama, una mesa y unos cajones. A lo largo de las paredes había fotografías, seguramente de congregaciones religiosas vinculadas a la festividad del 3 de mayo.

Todo esto es inofensivo. La realidad es siempre limpia, simple, concreta, cuando se da en plena luz como en aquel día de nuestra llegada. Cerca de Buenos Aires podría darse un pueblo así.

Sin embargo detrás de esa fachada agradable, se da otro mundo que alienta en la penumbra. Por ejemplo al día siguiente necesitaba conseguir una mula para trasladarme a un lugar cercano a fin de examinar ciertos restos arqueológicos. Me indican una casa y allá voy. Golpeo el portón y una india vieja me abre. Se estremece al verme. Sabe que soy forastero y no quiere hablar. Le formulo mi pedido, pero ella me da con las puertas en las narices, después de decir algunas cosas en aymará. No tuve más remedio que ir a otro lugar.

Elijo entonces un almacén. Suelen ser los lugares donde uno logra hacerse entender en el altiplano. Me atiende un indio. Le reitero mi pedido y me responde que el único que podía proporcionarme una mula, era un señor que vivía en el *barrio de abajo*. Me llamó la atención este giro. De más está decir que no conseguí nada, ni aun en el *barrio de abajo*.

Pero este dato ya nos hunde en el misterio. Porque es

absurdo que Carabuco esté dividida en un barrio de arriba y otro de abajo, ya que no había desnivel alguno entre los dos barrios.

Debía tratarse indudablemente de la antigua división que se daba ya en forma manifiesta en la capital del imperio incaico: el Cuzco. Tenía dos partes: el *hanan*-Cuzco y el *hurin*-Cuzco, el barrio de arriba y el de abajo, igual que Carabuco. ¿Por qué?

Los antiguos, según los etnólogos, solían separar la ciudad en dos partes para favorecer la exogamia. Según esto el hombre de un barrio sólo podía casarse con la mujer del otro. Los antiguos concebían a la realidad como si tuviera dos caras sometidas al azar: lo fasto y lo nefasto. Y como la ciudad era un universo en pequeño, poseía también sus dos caras cristalizadas en dos barrios. El habitante tenía entonces la dualidad a la mano y la dominaba mágicamente. Así desaparecía el azar, y la representación mental que cada uno tenía de su ciudad consistía en concebir al otro barrio simbolizado en la mujer con la cual se debía casar. Y es probable que esto sobreviviera en Carabuco como una simple costumbre, apenas para dar algún matiz a ese conglomerado de casas.

¿Pero de dónde provienen estas ideas sobre la dualidad? Indudablemente de la vida misma. Lo comprendí aquella noche cuando nos encerramos en el hotel. Afuera silbaba el viento. Encendimos dos velas y nos dispusimos a trabajar en los apuntes tomados durante el día.

De pronto se escuchan las campanas de la iglesia.

Tocan a muerto. Un extraño clima llena el ambiente. Nos invade el temor. Nos sentimos indefensos y no sabemos la causa de esta zozobra. Quizá todo esto ya se venía preparando durante el día a causa de la hostilidad de los habitantes. Quizá sea la distancia que nos separa de nuestra buena ciudad. Quizá las lecturas hechas en un folleto sobre Carabuco en el cual se relataba que los indios la invadían periódicamente a sangre y fuego cada treinta años, diríamos cuando cada generación se disponía a castigar antiguos agravios. La última vez, los carabineros habían impedido el atropello.

Pero quizá no fuera esto tampoco, sino simplemente un miedo que se halla al acecho en el fondo de nosotros mismos. Quizá ese mismo miedo que debió sentir el antiguo habitante y el indio, un miedo a flor de piel, y delante de sí los fantasmas y el azar de los opuestos que pudieran atraparlo a cada instante.

En ese estado se está a un paso de la magia. Uno en medio de una azarosa dualidad elemental: o vivir, o morir, y no saber cuál va a ser la suerte. Ahí empieza la dualidad, vivida en lo más hondo de nuestra mente. Y ese miedo, cuidadosamente elaborado y enfrentado, lógicamente conducía a esa división que los quichuas hacían del Cuzco en dos partes.

Para los quichuas era como si dios hubiese creado el mundo, y éste se le hubiera dividido entre el hombre y la mujer. Y hombre y mujer vuelven a unirlos. Ayudaban a dios. Así el miedo se tornaba fructífero.

¿Tendrá algo que ver con los símbolos que usamos en Buenos Aires? ¿Qué hay por ejemplo en esas conversa-

ciones desgastadas sobre el mal o el buen tiempo, y esa irremediable respuesta: "¿qué le vamos a hacer?" ¿No es esto sólo ya una puerta abierta al azar, a la dualidad de un mundo incontrolable?

¿De dónde proviene este mito flotante en nuestra Buenos Aires cotidiana, cuando distinguimos un barrio sur de un barrio norte? Por ejemplo nuestra historia literaria reciente se resumía en un grupo Florida, que habitaba el barrio norte, y el grupo Boedo, en el barrio sur. Se insiste en la frase hecha de que el tango venía del barrio sur y conquistó el centro por intermedio de Gardel. Además, hoy en día, constituye aún un gran acontecimiento local el partido entre Boca y River, en el cual se enfrentan precisamente dos barrios de Buenos Aires.

¿Tenemos entonces también un barrio de arriba y un barrio de abajo como los quichuas? Al menos hemos desplazado los símbolos a un lado y a otro: el barrio sur se asocia con las inundaciones, las casas bajas, los terraplenes y la gente pobre; y en cambio el barrio norte con las casas altas, la barranca sobre la cual están construidas y la buena posición de su gente.

Tenemos dos maneras de ver la realidad. Una es de frente, donde se nos dan las cosas concretas y claras, y otra es la que se nos entra por el rabillo del ojo, donde manejamos extraños e incomprensibles símbolos. Con la primera firmamos contratos, hacemos negocios, corremos al banco para cobrar un cheque antes de que éste cierre. Con la otra tenemos miedo de vivir, porque olfateamos un irremediable azar y por donde inventamos algún rito para torcerlo. Hay quien reza para que le vayan mejor las cosas, otro lleva un amuleto en el bolsi-

llo, otro espera la palabra mágica de aliento de algún familiar. Estamos en lo mismo. Tenemos el mismo miedo del quichua de que nuestra siembra sea infructuosa, de que perdamos el empleo o de que se nos funda la fábrica, un miedo de retornar a la tierra de nadie, la del antiguo azar. Y es ahí, en medio de ese miedo donde aparece entre otras cosas, el barrio norte y el barrio sur, quizá para ser más valientes. ¿Igual que los quichuas?

Qué difícil nos resulta a nosotros, los porteños, afirmar que estamos hechos de la misma sustancia que aquellos indígenas. Diremos en todo caso que así piensa el hombre común, el de la masa, pero de ninguna manera nosotros.

Pero aunque fuera así, este miedo del hombre pequeño es admirable. Recurre a los mismos mecanismos que usaban los quichuas del Cuzco, aunque sin esa dimensión que da la fe en los dioses.

¿Y todos nosotros, los que escribimos, los que enseñamos, no somos en parte también pequeños hombres que tienen su miedo privado y secreto? También recurrimos a símbolos para hacer más habitable el mundo. No será Boca o River, pero será realismo e idealismo, Europa y América, Dios y el diablo y no hablemos de la dualidad que usamos en política: comunismo y democracia.

Es curioso. Solemos decir que queremos ser universales. ¿Pero en qué consiste ser universal? ¿En ser inteligentes y nada más? ¿O más bien en esta mísera forma como resolvemos nuestra vida en bruto, en medio de ese heroísmo anónimo y cotidiano, donde se carga de

símbolos y mitos, aun en la gran ciudad, igual que los indios del Cuzco?

Desde este ángulo, la historia del género humano es tediosa, pero heroica al fin.

UN MAESTRO A ORILLAS DEL LAGO TITICACA

Nos dijeron que el maestro había ido al lago a pescar. Tenía urgencia de hablarle. Necesitaba que me abriera la iglesia para examinar unos murales, y él era el único quien podía hacerlo. Todos me habían negado el permiso. Además tenía interés en conversar con un maestro de un pueblo dormido a orillas del lago Titicaca. Seguramente contaría con pocos alumnos y todos campesinos, de modo que tendría problemas diferentes a los que se presentan en la gran ciudad.

Aquella noche cenamos con él. Era muy humilde y vestía pobremente, pero denotaba una extraordinaria dignidad y pureza a través de todos sus actos. Se advertía que era la autoridad más importante del pueblo, ya que se le consultaban todos los asuntos que afectaban a la comunidad.

Recuerdo que hablamos de tests. Es natural que así fuera. Para los que somos de Buenos Aires, el test es un símbolo: supone evolución, progreso y además con él se miden cosas; eso es lo más importante. El maestro era inteligente y se interesó. Pero cuando le insistí que podía enviarle algunos, se sonrió. Comprendí que su interés no llegaba a tanto.

Me dijo entre otras cosas que no tenía problemas de disciplina, ni de carácter con sus alumnos. Un fuerte lazo afectivo los ligaba a todos. Un día las autoridades lo

habían trasladado y los alumnos lo fueron a buscar en un camión. Eso nos agrada y lo entendemos. En estos casos solemos decir que un maestro es un apóstol de la ciencia y de la cultura, especialmente en ese lugar tan inhóspito, aunque no nos parezca tan conveniente su indiferencia ante los tests.

Sin embargo este maestro tenía algo más. Al fin y al cabo, ser un maestro no significa sólo conocer la ciencia y la cultura. Esto sería demasiado pobre y más, si únicamente se dedicara a aplicar tests. Había otra cosa detrás de él. Y pensé que sería el lago. Veamos por qué.

Este lago siempre estuvo cargado de misterios. Todo lo que se lee sobre él es extraño. No sólo fue el lago sagrado de las culturas antiguas, sino que aún hoy en día se le atribuyen un sin fin de cosas, quizá un poco exageradas para un simple fenómeno geográfico. Pero aun así es sugestivo: ¿qué pensar si no de un lado situado a cuatro mil metros de altura, llevado ahí por el plegamiento de los Andes, y con un ancho igual a la distancia que existe entre Buenos Aires y La Plata, y un largo tres veces mayor?

Mi encuentro con el lago fue paulatino. El primer contacto ocurrió en el barco que une las ciudades de Guaqui y Puno. Era de noche y se escuchaba el chapoteo de las olas en la quilla. A lo lejos, sobre una lejana costa, los chisporroteos de los relámpagos daban un aire de leyenda. El lago se mezclaba con los antiguos dioses: Chuquilla o Mamacocha, el rayo y el mar.

La segunda vez fue a la vuelta, cuando viajaba desde Puno en un camión hasta Copacabana. Recuerdo que

un paceño me hablaba entusiasmado del tango, cuando en un recodo del camino, en Chucuito, un pueblo de hechiceros, de pronto apareció el lago inmenso como un mar.

La tercera vez fue cuando cruzaba la frontera entre Yunguyo y Copacabana. Aquella noche llegamos tarde y habían cerrado la frontera a los camiones. Contratamos entonces unos indios para que lleven las cosas, y nos pusimos en marcha.

Era una noche cerrada. Nos detuvimos a descansar. Cerca nuestro brillaban tenuemente las aguas del lago. El paraje daba un poco de miedo. Hice una alusión a la posible aparición de Chuquichinchay, un felino legendario que llevaba en la frente una piedra luminosa. Ni bien pronuncié este nombre, uno de los indios tomó apresuradamente su bulto y corrió. Se había asustado. La leyenda vivía aún en su alma. El lago y Chuquichinchay eran en su mente la misma cosa. Todavía hoy en día en Chucuito los hechiceros suelen armar un altar para sus ritos, en el cual incluyen a los costados dos pumas muertos, según parece para favorecer la caza.

Finalmente pude enfrentar el lago en Copacabana para examinarlo de cerca y dialogar con él, como se suele hacer con las grandes cosas. Chapoteé en sus aguas. En el fondo se veían piedras relativamente grandes, cubiertas de plantas marinas. Sobre los bordes, un pequeño terraplén de arena gruesa. Y luego su extensión. ¡No sé que terrible e inmovible significado trasuntaba, algo así como la de un inmenso dinosaurio petrificado en esa altura!

Hoy en día ese lago es aún fuente de extrañas leyendas. Una mujer en Perú me había relatado que su novio, un gringo, como se suele llamar a los rubios, cruzaba el lago en una lancha por razones de trabajo. Nunca más lo vio. Se dijo que había caído al agua y hubo quien suponía que lo habían empujado los indios. Estos necesitaban una ofrenda para la cosecha y el lago nunca devuelve a sus muertos.

Además es el lago de las ciudades sumergidas. El barco que une a Puno con Guaqui había rozado algunas ruinas. Sin ir más lejos, Tiahuanaco, esa extraña ciudad cerca de sus orillas, totalmente en ruinas, se dice que fue súbitamente abandonada por sus habitantes a causa de un catastrófico desborde del lago, según supone un arqueólogo boliviano. Una parte de las decoraciones de la famosa puerta del sol quedaron inconclusas, y se ha comprobado que una capa de sedimentos marinos cubre la zona.

Indudablemente el lago Titicaca, además de ser un fenómeno geográfico, es un símbolo, una especie de monstruo que devora hombres y ciudades; que, no obstante su quietud, se embravece prodigiosamente cuando sopla el viento, y que, sin embargo, alimenta a sus hijos con sus peces. Todo eso junto, hace un personaje.

¿Pero dónde termina la mente de uno y dónde comienzan las cosas? Por ejemplo compro un jarrón porque me gusta. En cierto modo ya pertenece a mi vida. Pero salgo del negocio y se me rompe. Me aflijo. ¿Qué lamento entonces? ¿La simple rotura del jarrón? Esto es lo que digo a todos. Pero en el fondo se ha estrellado contra el suelo

un pedazo de mí mismo. Nuestra vida se desparrama misteriosamente entre las cosas. Y, si eso decimos del jarrón, qué no diremos del lago Titicaca. Qué gran pedazo de vida tenemos que desparramar en él para incorporarlo a nuestra alma.

El lago es un símbolo para el boliviano, lo mismo que la Pampa lo es para nosotros los argentinos. ¿Símbolos de qué? Pues de la parte más profunda de nuestra alma y precisamente de algo inconfesable. Si algún día dijéramos lo que llevamos muy adentro del alma, eso mismo sería tan tremendo como el lago o como la pampa. Lago y pampa son la base. Si nos sacaran esa base nos sentiríamos como esos astronautas que han perdido la gravedad, ya no habría ni arriba ni abajo: seríamos una simple máquina que flota en el espacio.

¿Y por qué ir tan lejos? La vereda de nuestra casa, la calle, las casas de los vecinos, el paso a nivel cercano, la avenida a dos cuadras, también son trozos de nuestra intimidad. Vivimos siempre metidos en un paisaje, aunque no lo querramos. Y el paisaje, ya sea el cotidiano o el del país, no sólo es algo que se da afuera y que ven los turistas, sino que es el símbolo más profundo, en el cual hacemos pie, como si fuera una especie de escritura, con la cual cada habitante escribe en grande su pequeña vida.

Y el lago Titicaca, que se da como lago y como símbolo, interviene en la enseñanza del maestro aquél. Algún día este maestro tendrá que enseñar al teorema de Pitágoras. ¿Para qué? ¿Para enseñar otra cosa más, o para redondear eso que sus alumnos ya saben del lago, eso que necesitan para vivir junto a él?

He aquí un problema de la enseñanza que se nos ha olvidado. Al lago lo conocen todos. A Pitágoras, nadie. El lago es inmenso y Pitágoras es chico. Es lo que solemos olvidar entre nosotros. ¿Se aprende para saber mucho, o se aprende para poder inscribir la propia vida en el paisaje? ¿Acaso no se aprende sólo para vivir? ¿Y por qué insistir en enseñar algo más que eso que llevamos en lo más hondo del alma, eso que se da como lago o como pampa afuera?

Los amautas enseñaban a sus alumnos las cosas de su tierra y sus creencias mediante cordeles, a los cuales agregaban nudos: eran los *quipus*. Cada nudo equivalía a una palabra nuestra o a una idea. Los usan aún hoy los indígenas para contar sus ovejas. Cada nudo correspondía a una cosa. Por un lado había un signo, por el otro un trozo de vida que le correspondía. Vida y signo iban de la mano.

Era una virtud de las antiguas culturas. Pero en el siglo XX hacemos al revés: aprendemos los signos, técnicas, ciencias, pero no sabemos con exactitud a qué aspecto de nuestra vida corresponden.

Por eso se sonreía aquel maestro cuando le hablábamos de los tests. Debió sospechar que rendíamos demasiada pleitesía a nuestro siglo. Y más aún, habrá advertido que no somos totalmente sinceros. Porque, ¿qué sabemos del siglo? Apenas si compramos a escondidas algún manual de divulgación, o un diccionario para ponernos al tanto; luego lo colocamos en la biblioteca y nos olvidamos. De vez en cuando solemos hojearlos sólo para ver la ortografía de alguna palabra y nada más. Ahí

se acabó el siglo. ¿Y no hace lo mismo el científico que pertenece a una sociedad internacional?

Es que tenemos una psicosis del siglo cuyo síntoma evidente es el cohete. Desde que se inventaron estos artefactos, todos piensan evadirse de donde sea: del lago o de la pampa. Pero en el cohete nunca habrá lugar para todos.

Pero debe ser tan fácil construirlos ¿verdad? Mucho más fácil que hacer lo del maestro aquel: redondear la vida de sus alumnos simplemente con lo que necesitaban para continuar junto al lago. Esto último nos cuesta mucho más que construir un artefacto. Qué paradoja...

LA CRUZ DE TUNUPA

Sobre el altar de la iglesia de Carabuco, en Bolivia, hay una cruz de madera cubierta con planchas de plata, que tiene una extraña historia. En la misma iglesia existen grandes óleos, colocados a los costados, con representaciones alegóricas de la muerte, el juicio, la gloria y el infierno. Pero en la parte inferior de los mismos figura un friso compuesto por 30 medallones, que contienen la historia de esta cruz.

Es muy simple. En época remota un santo había llegado a este pueblo, portando una cruz, "en ocasión de que los indios estaban en una gran borrachera". Y se le enfrenta un demonio, pintado con garras, cuernos, cola y rodeado de sus secuaces.

Se entabla entonces una extraña lucha. El demonio prende fuego a la paja donde dormía el santo, pero éste sale indemne. Lo mismo ocurre cuando el demonio arma contra él una tempestad de rayos y truenos y el santo se salva con la oración.

Pero el demonio vence al santo y entonces apresan a éste y lo martirizan. Luego lo colocan en un bote y el viento lo empuja adentro del lago, mientras la Virgen lo asiste desde una nube. Finalmente se pierde en el río Desaguadero, que desemboca al sur en el lago Titicaca.

Una vez vencido el santo, el demonio se empeña en destruir la cruz. Sus secuaces la echan al agua y no se

hunde. Le quieren prender fuego y no se quema. Al fin deciden enterrarla y ahí quedó. Todo esto ocurrió antes del descubrimiento de América.

Cuando se establecen los españoles hace 400 años, un día, también a propósito de una borrachera, los del barrio de arriba y los del barrio de abajo de Carabuco se pelean, y una mujer habla de la cruz. Entonces el cura y el corregidor la desentierran y la colocan en la iglesia, y desde entonces hasta hoy en día, se la adora en el mes de mayo.

También se conservan las pisadas del santo en una roca cerca del pueblo y se habla aún del cerro de Kilima, distante unos kilómetros al sur, donde parece haberse refugiado el demonio, cuando el santo entró en Carabuco.

Nuestra visita al mismo fue como un descenso al infierno. Jaurías de perros hambrientos nos acosaban furiosamente. No podíamos detenernos a descansar, ya que siempre aparecía uno detrás nuestro, dispuesto a saltar sobre nosotros. Luego de un largo camino, vadeando senderos entre las pequeñas huertas de los indios, sin que en ningún momento apareciera nadie, nos topamos con un viejo. Nos dijo en aymará que nos llevaría a ver unas inscripciones. Lo seguimos y nos llevó al pie del cerro del diablo: un peñasco oscuro e imponente, sobre el cual volaban unas águilas. Sobre la roca había unas figuras en forma de cruz, muy parecidas al signo movimiento de la cultura azteca.

¿Quién era ese santo? La iglesia suele decir que se trataba del apóstol Santo Tomás, quien había andado por ahí antes de la llegada de los españoles y que luego

reaparece en la Mesopotamia, donde se entremezcla con la mitología guaraní. Otra versión dice que fue San Bartolomé. Pero los indios lo llamaban Tunupa y se supone que era nada menos que uno de los hijos de Viracocha. La leyenda era evidentemente el resto de una antigua cosmogonía indígena.

Por eso la cruz que figura en ella no es la cruz cristiana, sino la indígena, la cual tiene muy otro significado. Es el esquema del universo antes de su creación, en cierto modo el plano del arquitecto divino. Supone la unión del espacio y del tiempo. El espacio para el primitivo consiste en cuatro puntos cardinales y en cada uno de ellos, antes de la creación del sol y de la luna, se daba una humanidad: por ejemplo en el este el hombre de barro; en el oeste el hombre de madera y así sucesivamente. Cada humanidad de éstas era a su vez destruida por un elemento: el agua, la tierra, el fuego o el aire, cuatro veces, hasta que se daba el centro con la quinta edad, en la cual era creado el hombre de maíz y que coincidía con la época actual. También ésta podía ser exterminada si no se cumplía con los ritos. ¿Y qué hacía Tunupa en todo esto? Pues era el encargado de imponer al caos este plan divino. Por eso llevaba la cruz. El ordenaba el mundo para que el hombre pudiera vivir.

Todo esto es muy bonito, pero no pasa de ser una leyenda más. Así pensamos en estos casos. Ocurre con las leyendas lo que con el cuentista. Este escribe un relato, cuida las comas, los giros, el argumento y luego lo publica. Pero en ese momento el cuento muere. Apenas si algún lector lo leerá saltando las líneas, y habrá otro,

que lo criticará sin leerlo, simplemente llevado por lo que le han dicho sobre el autor. No creemos en las palabras.

Sin embargo, ocurren episodios extraños que nos alarman. Estábamos trabajando en la iglesia y detrás nuestro escuchamos unos sollozos. Una india había aprovechado la apertura de la iglesia para entrar a rezar. Supimos luego que estaba enferma. Y la única manera de rezar por su salud era conmoviéndose íntegramente hasta llegar al llanto.

Recuerdo que nos sentimos incómodos. Yo estaba por fotografiar un lienzo y me abstuve. No sé por qué escondimos la máquina, el lápiz y el papel. Esperamos. Y una extraña ráfaga de santidad nos pasó por la mente. Indudablemente estábamos profanando el lugar con nuestras actitudes y con nuestros utensilios. Hasta sentimos miedo. ¿Por qué?

La india rezaba a la cruz cristiana, pero, como estaba enferma, necesitaba cambiar el mundo y ganar la salud. ¿Y cómo lo hacía? Pues haciendo con el llanto, que la conmovía íntegramente, el mismo esfuerzo mágico que Tunupa debió hacer para crear el mundo. En el fondo de todo mito de creación está el deseo de curar alguna profunda enfermedad. Y en el fondo de toda enfermedad siempre yace la necesidad de cambiar el mundo.

Lo cierto es que, mientras escuchaba a la india, sentía la pobreza de mi papel de técnico y de intelectual, que estudia leyendas y religiones, pero que no logra creer en ninguna.

Cada vez que viajaba a La Paz se me acercaba un vie-

jito que traía un envoltorio, de donde sacaba estatuillas de arcilla ennegrecida. Eran pequeños dioses modelados con una admirable imitación del antiguo arte de Tiahuanaco. Las vendía como auténticas a los turistas para ganar unos pesos. Hoy pienso en el raro destino de las mismas. Hoy en día, estos dioses me sirven como pisa-papeles.

Indudablemente estamos condenados a ver cosas y no dioses. Al revés del indio. Pero creo que simulamos. ¿No es sospechosa acaso la fe que tenemos en las cosas? Alguien finca el ideal de su vida en un coche, otro en una casa de material, otro en un alto cargo administrativo, otro en la publicación de su poemita en alguna revista, otro en la ciencia o en la economía. Estamos en que no debemos ver dioses, pero como el afán de verlos es tan común en el hombre, desde los esquimales hasta hoy en día, igual vemos dioses. Más aún, se nos chorean los dioses por todos los lados: dios-automóvil, dios-casa, dios-cargo, dios-poemita, dios-ciencia. ¿No es ese un nuevo panteón? ¿Y cómo hacemos para conseguirlos? Pues nos conmovemos íntegramente, como cuando lloraba esa india o hacemos el mismo esfuerzo mágico con que Tunupa creaba el mundo.

¿Y cuando esperamos a nuestro hijo que tarda demasiado, o queremos aprobar indefectiblemente un examen, o queremos ganar un poco más, no hacemos el mismo esfuerzo interior? ¿No queremos crear un nuevo mundo que sea más humano, con la misma placidez de las cuatro zonas que se burla del demonio, para que retorne el hijo, aprobemos el examen o ganemos un poco más?

Como Tunupa quisiéramos la cruz mágica para vencer el caos. Pero hay una diferencia: los indios podían decir esto en grande, mientras que nosotros debemos decirlo en secreto.

Y tan secreto es que, cuando nos encontramos con un amigo, le decimos: “¿Qué contás?” ¿Por qué? ¿Será que le pedimos al otro algún cuento que nos convenza como si fuera la verdad de un mesías? Quizá. ¿Y por qué el otro no contesta, y sólo se limita a decir: “Aquí andamos”? Pues porque no nos quiere defraudar, porque no cree en nada, ni siquiera en lo que hizo durante las ocho horas de trabajo en la oficina, ni cree en lo hecho durante el resto del día. Si él mismo anda en búsqueda de una verdad mesiánica y no puede encontrarla.

Indudablemente en nuestra vida ciudadana nos sentimos como las aves zancudas: estamos parados sobre un solo pie, tal como nos enseñaron. Y eso no es normal; cansa el alma y la emboca.

¿Pero estamos tan lejos de la edad de los mitos aun en la gran ciudad? ¿Qué significado tiene el fútbol de los domingos, las carreras o el cine? Nos restituyen brutalmente esa verdad mítica, aunque sea a medias. ¿Y el mito del tango y el de Gardel? Pertenecen al sector secreto de Buenos Aires, donde el mismo pueblo nos autoriza a creer.

Pasamos por el Abasto y decimos: ahí cantó. Uno sube a un colectivo y se encuentra con su retrato. Tiene algo de amigo. Era un poco el héroe divino que nos enseñó un estilo de vida. Ya lo dije: vino desde el barrio sur y llevó el tango al centro de Buenos Aires, venció en París

y murió joven. Muerte y transfiguración: el mecanismo de todo mito. Un mito para desheredados, esotérico, un mito creado por nuestro pueblo. Una especie de Tunupa para el empedrado.

Y he aquí otra vez el enigma de nuestro siglo XX. ¿Qué pasa con nosotros? ¿Somos demasiado viejos para creer en leyendas o estamos recién al comienzo de nuestro gran mito, un mito nuevo, también con sus cuatro edades y su cruz cósmica?

Mientras tanto, paradójicamente, exclamamos simplemente todos los días: "Qué cruz, Señor". Nada más que eso nos ha quedado. Evidentemente nos falta la mitad del hombre...

"CASAS MÁS, CASAS MENOS" ...

Resulta inconcebible cotejar dos ciudades tan diferentes como una pequeña aldea, situada a orillas del lago Titicaca, llamada Carabuco, con esta otra ciudad, a orillas del Río de la Plata, denominada Buenos Aires. No es cosa de aplicar así nomás ese dicho santiagueño que dice: "Casas más, casas menos"... Porque Buenos Aires tiene seis millones de habitantes, un sin fin de casas e infinitos objetos. Carabuco, en cambio, apenas cuenta con mil habitantes, unas pocas casas y ningún objeto. Indudablemente en este plano no existe comparación alguna.

Pero esto no sería nada, si no se agregara a la diferencia de cantidades esa falta de comunicación entre nosotros y los habitantes de Carabuco. Se diría que no sólo hay pocos habitantes y pocas casas, sino que además no se usan las palabras. Y en Buenos Aires hablamos, saludamos, discurremos o protestamos.

Una vez estábamos parados en la plaza de Carabuco. Se acercó una nena que vestía harapos negros y llevaba un extraño bonete de fieltro oscuro en la cabeza. Apenas se le veía el rostro: era duro e impasible. Cargaba dos tachos y avanzaba con paso cansino y quebrado hacia la única canilla que surtía de agua al pueblo.

En Buenos Aires decimos algo a un chico y, aunque sea muy hurraño, al menos mira. Pero esta nena ni nos

miraba. Llenó su tacho y se fue con toda parsimonia, como si no existiéramos. Y tanto respeto infundía su actitud que, para no ofenderla, recién la fotografié cuando estaba lejos.

En otra ocasión quisimos comprar algo. En la esquina había una india que tenía delante de sí un bulto. Pensamos que vendería papas. Le preguntamos, pero la india volteó la cabeza y miró para otro lado. También como si no existiéramos.

El colmo fue aquella vez en La Paz, en una de esas calles perdidas en las que había unos extraños puestos atendidos por cholas, y que vendían productos que los indios empleaban en sus hechicerías. Entre otras cosas había típicos fetos de llama disecados que tienen innumerables usos. Llevados por nuestra curiosidad quisimos preguntarle a la chola por el destino de algunos productos. Pero ella contestó que nada sabía. Simplemente se limitó a decir que eso lo compraban los indios y que no conocía el uso de los mismos.

Este silencio constante, esa imposibilidad de comunicarnos, crea entre ellos y nosotros una gran distancia. Eso se concreta en la expresión de aquel porteño que conocimos en La Paz. Había llegado por primera vez a Bolivia y estaba azorado. Sólo atinaba a decir: "¿Pero qué les hicimos para que nos miren así?". En el fondo creemos que ir a Bolivia es como ir al campo y en el campo todos se saludan, especialmente en el nuestro.

Pero cabe preguntar: ¿qué valor tiene la palabra entre nosotros? ¿La usamos siempre para expresar algo? Por ejemplo cuando viene el lechero a la mañana, nos salu-

da y además habla del tiempo. Consideramos un deber religioso contestarle y ayudarlo en su pronóstico.

Pero aparte de decir palabras, ¿expresamos algo en todo esto? ¿Cuándo expresamos algo? Revisemos lo hablado durante todo un día y veremos que nada hemos expresado. Sólo nos queda la impresión de haber usado una especie de pantalla sonora que nos servía para ratificar nuestra existencia, agrandarla un poco, y, en parte, registrarla en la mente de los otros. Usamos las palabras como cosas y las colocamos afuera, como si fueran mojones que marcan nuestra andanza, y nada más.

Más aún. ¿Por qué nos irritamos cuando no nos contestan el saludo? ¿Qué valor tiene el saludo del otro? Pues el de un certificado que confirma mi existencia, y que es extendido por el otro como para concederme un permiso para vivir. Si no me contesta es como si me hubiera suprimido, y eso es grave, afecta mi raíz vital. Y es que todos tenemos la urgencia de estar reunidos, de sentir el calor humano y en el fondo de vivir en comunidad. Con el "buenos días" hacemos notar nuestra unidad. Los primitivos resuelven esto con un rito, nosotros en cambio usamos la palabra. Es lo único que nos queda. En esto somos muy pobres.

Pero esto no significa que no tengamos nada que decir. Lo que realmente quisiéramos expresar no lo hablamos, sino que lo cantamos. El tango expresa precisamente muchas cosas a la vez, y es hasta ahora la única expresión de lo que quisiéramos decir. La música da para eso. En el fondo somos un pueblo mudo, aunque hablamos todo el día, tan mudo como los indios de Carabuco.

En esto, desde ya, Buenos Aires y Carabuco son la misma cosa.

¿Pero qué es Buenos Aires en lo más íntimo de nosotros? En el Cuzco sorbíamos cierta vez nuestra sopa y por la radio transmitieron un tango. No pudimos seguir comiendo. Otras veces, antes de acostarnos, pensábamos en la calle Corrientes o en la casa o incluso en la oficina. ¿Eso solo era Buenos Aires?

Insisto otra vez: ¿qué es Buenos Aires entonces? Es apenas muy pocas cosas: la casa, el padre, la madre, la mesa, el fondo, la vereda, el colectivo que nos lleva al empleo, la oficina o el taller y el lugar donde nos divertimos los sábados por la noche. ¿Y qué es todo esto? Es la ciudad que nós fundamos para nosotros solos cuando somos chicos, y que llevamos encima hasta el momento de morir. Y en ese instante desaparece. Es una segunda Buenos Aires, un poco subversiva, oculta, reservada para nuestro exclusivo uso. Y cada uno tiene su ciudad: hay seis millones de Buenos Aires, una para cada uno. Y esas Buenos Aires no las ve el turista. ¿Y cuántas casas tiene esa ciudad privada que nos hemos creado? Pues no muchas más que Carabuco.

¿Y esa ciudad dónde está ubicada? Es que no está en el mapa, sino que está en el centro de nuestro mundo, en ese preciso lugar en donde nos sentimos seguros, donde ya no tenemos miedo a los precipicios, donde nos encontramos con nuestras cosas: los libros, los útiles, las herramientas de todos los días, la mujer, el hijo. Ahí se sirve la buena comida o se brinda la paz. Es un poco el paraíso. Lo decimos: "Eso es sagrado para mí".

¿Y dónde situaban los primitivos la ciudad principal de su reino? Pues también en el centro del mundo, en un lugar donde se unían el cielo y la tierra, donde se conversaba con la divinidad en algún templo mayor, y donde residía el inca, como en el caso del Cuzco, el ombligo del mundo.

Y es que a los quichuas les pasaba lo mismo que a nosotros. Tomaban en cuenta ese sentimiento que crea una Buenos Aires para cada uno, pero no se quedaban ahí, sino que lo convertían en un reino. Al revés de nosotros. Ellos ponían en evidencia lo que nosotros mantenemos en secreto. No tenían que crearse una ciudad privada, porque todo el reino era la ciudad privada de cada uno. El reino entero era lo que decimos de nuestra Buenos Aires privada: "Eso es sagrado para mí". Ellos convertían el centro de su mundo en algo importante. Nosotros en cambio lo escondemos. Nuestra casa o nuestra vereda sólo vale para nosotros. Al vecino ya no le interesa.

Indudablemente, para nosotros, lo sagrado se nos convirtió en una cosa tan pequeña como Carabuco: cuatro casas, tres costumbres y un gran silencio, aunque hablemos todo el día. Y eso sólo es Buenos Aires para nosotros.

Pero existe igual otra Buenos Aires, la de los seis millones de habitantes, la de las avenidas, la de la gente, la del trajín estadístico: la Buenos Aires municipal en suma. Esta figura en los mapas y se coteja con otras ciudades, pero siempre mayores: Nueva York, Londres, París.

¿Qué significado real y profundo tiene esa otra ciu-

dad para nosotros? Apenas la de un equipo de fútbol, porque se mide por la cantidad de encuentros victoriosos. Esa Buenos Aires resulta de una acumulación. Incorpora nuevas barredoras, nuevas casas, mejora cada vez más las calles, tiene rascacielos y ahora semáforos. Junta y se engrandece: progresa.

¿También es nuestra? No. Tiene algo de agregada a nosotros, como el equipo de fútbol y, como él, es un simple tema de discusión. Nunca la miramos de frente. Si lo hiciéramos nos asaltaría esa misma angustia que sentíamos cuando éramos chicos y se cerraba la puerta del subterráneo con nuestra madre en el coche y nosotros del otro lado; o cuando perdemos a nuestro acompañante en medio del torbellino de gente que sale de los cines un sábado a la noche. Porque esa Buenos Aires es en el fondo implacable e incoherente. Su civilización nos restituye antiguos miedos. ¿Qué pasaría, por ejemplo, si nos suspendieran el sueldo eternamente?

En ese caso se abriría un extraño pozo. Igual que el rayo, el trueno o la peste que puede asolar a Carabuco. Peor quizá: sería el miedo ante una muerte lenta, la de la miseria, una muerte civil, de traje roto, de cuello sucio y con la pérdida de la posición social. Eso es peor que un abismo en el altiplano: menos heroico y más sucio, y, también, más implacable.

Por eso mismo nos hacemos una Buenos Aires privada, más chiquita, sólo por lograr algo sagrado en medio de tanta cosa pública. Y por eso también inventamos el tango, para usarlo por adentro y en silencio, cerca del centro de mi mundo, de la vereda para aquí, donde todo

es sagrado para mí. Es inútil: el hombre no vive sólo de las cosas que junta, sino de las cosas que ama.

Entonces tenía razón el dicho santiagueño: “Casas más, casas menos”... Carabuco y Buenos Aires, la chiquita, la nuestra, son la misma cosa. Pero no deja de ser amargo que tengamos que expresar en broma ese escamoteo de lo sagrado que sufrimos en la gran ciudad.

UNA NIÑA DE OLLANTAYTAMBO

Suele dar pereza bajar del tren en Ollantaytambo e ir hasta sus ruinas, porque queda a mitad de distancia entre Cuzco y Macchu Picchu. Sin embargo no nos arrepentimos, porque ahí pudimos recoger una rica experiencia humana.

El lugar había pertenecido a un personaje llamado Ollantay, que fue famoso por su rebelión contra el inca. Aún se conserva, aunque muy adulterada, una antigua obra de teatro que lo recuerda. Las ruinas son las de una antigua fortaleza, a la cual se llega al cabo de una larga escalinata que cruza inmensos andenes, y bordea elevados despeñaderos, desde donde se lanzaba a los prisioneros para ajusticiarlos. Y sobre el borde de una plataforma hay una construcción como de un templo, y, delante de ella, cuatro inmensas piedras con felinos esculpidos, de los cuales quedan muy borrosas huellas.

Pero cerca de las ruinas hay un antiguo pueblo incaico casi intacto, que es habitado hoy por peruanos. Y este pueblo segrega una banda de chiquillos con los cuales se inicia la historia que relataré a continuación.

Con esa banda tuvimos al principio serias dificultades. Primero se trataba de simples pedidos de "money, mister", pero luego fueron palabrotas, y hasta voló una que otra piedra. Nos costó iniciar el diálogo, pero al fin lo

logramos. Cesaron las hostilidades y conseguimos que nos cantaran algunas canciones.

Pero en la banda había una integrante que nos facilitó la conexión. Se trataba de Julia, una niña desgredada, andrajosa, descalza y sucia y con un labio leporino, que tornaba sumamente desagradable su aspecto.

Esta niña nos conquistó. Nos seguía constantemente. Jugaba ante nosotros, se escondía y reaparecía a varios metros de distancia detrás de alguna construcción, hasta que no hubo más remedio que conversar con ella. Luego nos traía piedras o plantas, o nos contaba alguna leyenda en un mal castellano y nos cantó algunas coplas en quichua. Entonces ya no nos resultó simpática, sino entrañable.

Le preguntamos por qué tenía el labio partido y nos contó que su madre, mientras estaba grávida, fue sorprendida en "las punas" por una tormenta, y los rayos ocasionaron la rotura de sus labios. Es esta una creencia muy difundida, aun en nuestro medio.

Cuando nos íbamos a las ruinas, le pedíamos a los chicos que nos la trajeran, y entonces recorríamos juntos las extensas construcciones con su consiguiente asesoramiento.

Incluso le compramos un vestido. La entrega del mismo fue memorable. Nos instalamos al pie de la escalinata y le encargamos a los chicos que nos la trajeran. Desaparecieron todos y al rato volvieron conduciendo solemnemente a Julia. Ella venía asustada, quizá por verse tan importante. Pero con un último empujón la plantaron delante nuestro, diciendo, como quien cumple una

misión honrosa: "Aquí se la traemos, pues, como una reina". Julia recibió el regalo con esa sencillez de los pobres que nunca saben expresar sus emociones, especialmente cuando reciben algo que anhelan con toda su alma.

Pero llegó el momento de la partida. Nos despedimos. Julia no entendía bien por qué nos teníamos que ir, pero lo comprendió en silencio. Hubo alguna lágrima. Hubiéramos querido llevarla pero había muchos inconvenientes legales. Prometimos volver, y eso fue todo.

Nos fuimos de Ollantaytambo llevando dos experiencias. Por una parte el recuerdo de las soberbias ruinas de un rebelde que había enfrentado al inca y conmovido a todo un imperio, y cuya grandeza quedó cristalizada en tremendas construcciones, con esas magníficas piedras en grupo de cuatro, al borde del cerro; y, por otro lado, una niña que sólo se concretaba a corretear entre las ruinas y que se procuraba, con la magia de su pureza, el afecto de los turistas, no obstante su rostro mutilado.

No sabíamos con exactitud qué era más importante. Las ruinas parecían muy significativas: representaban el esfuerzo del hombre en el pasado de América y daban una clara idea de cómo vivían los incas en su tiempo.

Pero qué convencional resulta decir esto. Las ruinas y la arqueología pertenecen a un mundo sofisticado. En el mismo tono podríamos decir sin más que Julia, por ejemplo, a los quince años iba a sufrir las consiguientes penurias a causa de su labio, y que hubiera sido importante hacerla operar en Buenos Aires para remediar su destino.

Con qué rara soberbia disponemos siempre de las cosas: por un lado cerramos la cuestión con un juicio arqueológico, y por el otro, con un juicio de belleza. ¿Pero siempre estamos tan seguros? No lo creo. Veamos por qué.

En Buenos Aires solemos huir del amigo que confiesa alguna intimidad, y lo encontramos pesado. Lo llamamos a esto confesión, pero para nuestros adentros pensamos en otra palabra porteña que carga con cierta agresividad, cierta violenta referencia a la soledad que acompaña esta entrega, esa palabra es el *deschave*.

Y no le huimos al amigo por lo que dice, sino porque su *deschave* es un vuelco tremendo de su intimidad hacia afuera, que rotula algo que juzgamos muy importante: el *armado* de uno mismo, esa apariencia de prosperidad y seguridad que todos debemos tener siempre.

Es eso mismo que nos hace poner el saco cada vez que salimos a la calle, o lo que nos lleva a planchar el pantalón cuando tenemos que ver a un director. El saco y el planchado nos *arman* nuestra apariencia. Y lo hacemos aún más consciente cuando prestamos la escalera a los vecinos a fin de quedar bien con ellos, o publicamos cada cinco meses un tomito para que no nos olviden. Evidentemente *armamos* nuestro *armado* y tratamos de mantenerlo. Y si ese *armado* se rotura con un *deschave*, decimos *aqué! se vino abajo o anda tirado*. Qué rara insistencia en verse siempre como una construcción en la cual nunca debe producirse alguna resquebrajadura, para no perder la *pinta*, como decimos también. Y qué rara polaridad hay entre eso que hicimos

nosotros y aquel volcán que puede estallar alguna vez y producir la fisura que nos desacredite ante el prójimo. Si hasta mantenemos con créditos, sacados en varias casas a la vez, nuestro *armado*, precisamente para simular por toda una eternidad si fuera necesario.

Es que siempre vemos las cosas como *armadas*. Y si no están *armadas*, las vemos desmoronadas, como una pared resquebrajada y sin pintar: *sin pinta*, como decimos. Así, el bien es algo *armado*, el mal es algo *desarmado*. Y la belleza para nosotros es también algo armado, y la fealdad es lo desarmado.

Y las ruinas de Ollantaytambo nos parecen bellas precisamente porque se dan en la punta de un cerro, que es mucho más grande que nosotros. Cómo no verlo *armado* entonces, y por consiguiente bello. Además no nos es difícil imaginar la decena de piedras que le falta para advertir la suntuosidad de la construcción.

¿Y Julia? Sencillamente nos parece fea. Julia carece de *armado*, está en lo contrario, incluso condenada en vida, sin ningún margen para salvarse. Es sucia, desgredada, harapienta y con el rostro maltrecho, en suma: es fea.

Sin embargo corretea entre las ruinas y se hace querer por los turistas. Julia evidentemente nos fascina. ¿Por qué? ¿Será que tiene una libertad que nosotros no tenemos? ¿Qué libertad? Indudablemente la de andar entre las ruinas. ¿Y nada más?

Y he aquí lo importante: lo que nos fascina en Julia es que ella se ha liberado en su propia cara, ella camina junto a su cara. Tiene algo así como un centro en torno

al cual gira: y de un lado anda ella cantando en quichua y haciéndose querer, y por el otro lado anda su cara.

¿Y nosotros tenemos ese centro? No. Estamos pegados a la cara, arreglándola con afeites, remendándola con nuestros créditos para renovar mes a mes nuestra apariencia. ¿Tendremos miedo en el fondo de ser monstruosos? Entonces, si fuera así, nos urge preguntar: ¿se puede tener el labio maltrecho y ser hermoso igual?

Pero esto ya es camino a la santidad. ¡Significa en cierto modo encontrar la belleza adentro y no afuera! Y eso ya es nacer de vuelta. ¿Y no es esa la natividad? ¿Conocemos su sentido?

¿Quién de nosotros puede afirmar que ha nacido interiormente, eso de estar caminando al lado de su cara, como si hubiera renacido como un niño, pero con esa sospecha de que nunca crecerá, de que siempre habrá de corretear pero no entre las ruinas del soberbio Ollantay, sino entre las propias ruinas, esas que montamos y remendamos con el crédito?

Realmente ¿será muy difícil tener el rostro maltrecho y sin embargo gritar a voz en cuello: "También debo vivir"? Es lo que hacía Julia. De ahí sacaba la magia para hacerse querer por los turistas. Ella había conseguido el nacimiento: ese de ser hermosa, aunque tuviera el labio maltrecho.

“LA MUERTE DE ATAHUALPA” EN PUNO

“La muerte de Atahualpa” es una obra de teatro que se escribió probablemente hace 450 años. La conocen cerca de 6 millones de indios quichuas y se representa en Carnaval, desde el norte del Perú hasta el sur de Bolivia. Relata el encuentro de los conquistadores, Almagro y Pizarro, con Atahualpa, el último inca, luego la muerte de este último a manos de aquéllos y, finalmente, la venganza.

La obra es anónima y se conserva un manuscrito relativamente antiguo, plagado de elementos rituales. Un adivino, como era costumbre entre los antiguos, recurre al sueño para vaticinar la llegada de los españoles. Y éstos llegan como si surgieran del fondo de la pesadilla. Repentinamente están en escena, pero no hablan: apenas mueven los labios y gesticulan, y un intérprete, el famoso indio Felipillo, habla por ellos.

Posteriormente Pizarro hace llegar una hoja escrita al inca. El adivino se la entrega a Atahualpa. Este no sabe leer ni escribir, como es natural, y entonces se la pasa a los cuatro príncipes que lo acompañan. Cada uno de éstos revisa la hoja y hace referencia a la novedad de los signos puestos en ella. Como ninguno la entiende, Atahualpa la devuelve.

En un antiguo drama maya, el personaje principal, antes de ser sacrificado por ciertos caballeros águilas,

inicia una danza en la cual recorre los cuatro rincones del escenario. En este momento ya no danza en el escenario, sino en la imagen del universo con sus cuatro puntos cardinales. Como el personaje debe ser sacrificado, inicia un rito desesperado para abarcar mágicamente su querido mundo antes de morir. Y lo mismo pasa con Atahualpa: la circulación de la hoja entre los cuatro personajes es, en el fondo, la anticipación de su muerte.

Pero los mudos conquistadores siguen presionando y aparece entonces el padre Valverde, quien, moviendo también los labios, le entrega la Biblia al inca. Atahualpa examina el libro, lo da vuelta, lo huele y al fin lo arroja al suelo diciendo que nada le dice. Y aquí comienza su fin. Esa fuerza mágica de los conquistadores se arroja sobre él, lo acusa de sacrilegio y lo degüella. Atahualpa muere perplejo, acusado de algo que nunca entendió. Un hermoso coro de ñustas hace notar la vivencia poética y trágica de un destino insoportable que tuerce una vida sin causa alguna.

De nada vale entonces la reparación final, cuando el así llamado Rey España, sentencia a Pizarro por el atropello cometido. Cuando un pueblo quiere decir lo que piensa lo dice totalmente. El indio no sabía de qué lo acusaban. Sin embargo de su tragedia saca su propia salvación. Es la ventaja de ser pueblo.

Cuando queremos expresar asombro nosotros levantamos las cejas. Es un gesto. Pero el pueblo expresa su asombro original mediante un rito: ese de no saber por qué ocurren las injusticias o por qué vive. El rito siempre prolonga al hombre y es como una mano que hiende

un poco el mundo de los dioses, para atrapar alguna solución.

La representación de esta obra en Puno, da que pensar. El inca era un hombrón inmenso y gordo, y vestía una corona dorada y una toga azul. Los españoles usamos cascos y las ñustas hacían recordar las descripciones escolares. Además los conquistadores no estaban mudos, sino que hablaban español y los incas contestaban en quichua. En Oruro, incluso, un relator informa previamente al pueblo sobre la historia respectiva y mecha el discurso con ideas socialistas.

Evidentemente se ha perdido el sentido ritual de la obra. La prueba está en la displicencia de los espectadores que asistían en la plaza de Puno al espectáculo. Se limitaban a comentar las novedades que cada comparsa traía consigo y criticar la acción de tal o cual actor.

Y esta indiferencia no nos asombra. Ya no se practican colectivamente las religiones en las plazas públicas. Estamos en el siglo XX y no debemos creer en ritos de salvación. Nos damos por salvados y por eso, de un lado, va el rito y, del otro, el hombre. Así los espectadores de Puno, pueden asistir indiferentes al espectáculo.

¿Pero esa antigua prolongación del hombre en el rito, se ha cortado sin más? Me pareció que no. La noche anterior, cuando llegamos a Puno, entramos en el hotel para dejar las cosas. De pronto escuchamos flautas y bombos. Nos lanzamos a la calle. Lloviznaba. Recorrimos varias cuadras. Y de pronto en un callejón vimos una extraña escena. Dos indios sostenían un inmenso bombo y un tercero lo golpeaba rítmicamente. Lo seguía

un grupo de tocadores de *sicus*, una especie de flautas de pan. Alrededor de éstos danzaban al son de la música unos veinte hombres, con rostro hierático, en actitud ritual, casi inconsciente. Algunos rodaban por el suelo y volvían a levantarse para continuar su extraña danza. Recuerdo uno que rodó a mis pies. No me miró. Se volvió a levantar y siguió. Parecía un rito demoníaco y violento. La procesión pasó lentamente hasta que al fin se perdió en un recodo.

¿Era esto un rito? Una extraña fe se prolongaba en este revuelo implacable y obsesivo. Al día siguiente debían ponerse los bonitos trajes, y actuar delante de las autoridades, y mirarlas de reojo para ver qué cara ponían. Como esto era falso, los puneños habían encontrado un rito nocturno. Por algún lado tenía que salir.

Tuve la misma prueba después de la representación. Por la tarde, vimos salir de una chichería al inmenso inca abrazado con un soldado español. Los dos estaban sumamente preocupados por sostenerse en la pared. Porque no era cosa de caer al suelo sin antes saborear como correspondía la estupenda borrachera que se habían pescado. ¿Pero esta borrachera no era acaso una compensación de lo que no habían logrado durante la representación de la obra? ¿Cómo se explica, si no, esa actitud extrema y brutal de buscar una plenitud barata en el alcohol?

Qué curiosa fragmentación sufre el hombre en el siglo XX. Se viven las cosas por etapas. Por un lado el rito, como espectáculo, y por el otro, la salvación. Y en ningún momento toda la plenitud. El primitivo vivía direc-

tamente, desde sí mismo al rito. Nosotros debemos buscar siempre algún rito nocturno como los puneños. Porque, querramos o no, estamos metidos en un antiguo barro prehistórico que siempre nos sobreviene, aunque hablemos de espíritu, aunque digamos que somos totalmente libres e inteligentes.

Y eso pasa en Buenos Aires. Hay una larga distancia entre el manuscrito y su representación en Puno, y también la hay entre Puno y Buenos Aires. Aquí ya no cuentan las plazas públicas, sino los teatros. Aquí pagamos la entrada. ¿Para qué? Para separar aún más el hombre del rito. Y es que estamos pagando cien pesos para recobrar la fe por una hora y media, pero escondidos en la butaca, en la penumbra de la platea, para que nadie nos vea.

¿Y eso por qué? Porque somos libres, porque pertenecemos al siglo XX y no debemos creer ya en ritos de salvación. Por eso, a la salida, restituimos nuestra libertad intelectual. Decimos que el actor era malo, que el espectáculo era deplorable y que la sala era un desastre.

Ni siquiera vamos al teatro. Es un género muerto para el porteño. Somos anti-teatrales de raíz. Cuando vislumbramos que alguien asume una actitud sofisticada, ya hacemos la mención a la *parte* que el otro *se manda*. Y cualquier actitud es una *parte*: lo es la profesión, la jefatura, los familiares. Vemos la vida como un teatro y no estamos dispuestos a pagar la entrada. ¿Por qué? ¿Será que todavía nos brota el rito desde las entrañas? Eso sería muy sano.

El rito del tango, por ejemplo, empieza por la elección

de un lugar donde realmente se lo baila bien; luego por la forma como se invita a la mujer; luego por el silencio con el cual se baila la pieza, y finalmente por la separación posterior, como si nunca más se volviera a repetir el episodio. ¿No tiene esto algo del danzante maya? Se muere uno un poco después de un tango bailado en la pista cuadrangular y asfixiante. Y eso es leal, anterior a la palabra y al *puro teatro*, como solemos decir, porque se da simplemente en una unión del hombre y la mujer, a solas, casi como para *charlar* con algún dios.

¿Y qué decir cuando en el club comienza a tocar la orquesta típica? Nadie baila y todos escuchan. ¿Qué? La historia de una vida que es arrasada por una fuerza muda e incomprensible y que termina en una muerte solitaria. ¿Igual que la de Atahualpa? Peor quizá: porque ni siquiera se da la restitución de la justicia, como la que hace el Rey España. Y todo eso a flor de piel: hombre y rito, íntimamente pegados.

¿Y el fútbol? Es el rito cuadrangular al cual recurrimos perentoriamente todos los domingos. Ahí se juega el destino del propio equipo entre los elementos de las cuatro esquinas, la cancha sagrada, igual que el danzante maya. Ya no es la agonía en la pista de tango, sino la orgía. Vociferamos, insultamos, gritamos desde la popular. ¿Para qué? ¿Sólo para que gane nuestro equipo? ¿Qué fuerza oscura se nos opone para que gritemos así? ¿Por qué vemos tan negro al enemigo? ¿Querriamos destruirlo para que todo sea blanco como nuestro equipo? ¿En nombre de qué injusticia? Mejor dicho, ¿quién está detrás del equipo nuestro?

Nadie más que yo, el que grita. Yo, este puro hombre, que no quiere morir como Atahualpa, que quiere salvarse totalmente, aunque sea con un equipo de fútbol.

Cómo nos faltan los signos para decir lo que realmente nos pasa. Porque Atahualpa, tango, fútbol, preguntan por la misma cosa, pero no dicen todo. Incluso claman por la misma injusticia. ¿Cuál? Pues esa de saberse demasiado humano y saber que los dioses son demasiado dioses. Eso es injusto.

No cabe ninguna duda. El pueblo siempre intenta hablar con Dios, mientras que nosotros todavía pagamos cien pesos y nos escondemos en la platea para que otros asuman la responsabilidad y la simulación de un rito.

LAS PENURIAS DE UN PASTOR PROTESTANTE

Aquel pastor protestante que conocí cerca del Cuzco, tenía un extraño dejo de amargura. Algo andaba mal en su labor y era difícil determinar la causa.

Era un típico anglosajón, alto y atlético, entrado en años y simpático, aunque esgrimía una cordialidad un poco fría, como a la defensiva, propia de todo religioso. Habitaba en un chalet confortable, amueblado al estilo de su tierra, atendido por una esposa delgada, pequeña y muy dulce. Nada en el lugar hacía referencia a la dura realidad que lo rodeaba, plena de indios ladinos y enfermos y de antiguas creencias.

Sin embargo el pastor conocía perfectamente el medio ambiente. A lo largo de veinte años de labor en la zona, había recogido una serie de datos religiosos, como ser algunas oraciones que mencionaban el panteón un poco secreto que los indios empleaban, y asimismo había logrado un extraordinario dominio del quichua, hasta el punto de traducir la Biblia a esa lengua.

Su labor de catequesis era eficaz. Pude comprobarlo en los dos ayudantes indios. Cuando, a raíz de un manuscrito indígena, mencioné unos términos quichuas referidos al sexo, aquéllos se sonrojaron y miraron de reojo al pastor, temiendo algún castigo. Es natural que cualquier sacerdote, de cualquier religión, trate de conseguir esta reacción en sus fieles.

Pero cierta sequedad por parte del pastor, cierta irritación y una velada impaciencia, hacían pensar que estaba un poco harto de sus funciones y que trataba de compensar su desaliento con la investigación folklórica. Esto podía ocurrirle a cualquier sacerdote de cualquier credo y aun a los que no son sacerdotes.

Cierta vez yo recorría un pequeño monte en la quebrada de Humahuaca, y me topé de buenas a primeras con cuatro piedras dispuestas en forma de casa, y debajo de ellas había un ajo y una flor. Cuando me puse a desarmarla, caí en la cuenta de que se trataba de una ofrenda. La soledad del lugar, lo escondido de la ofrenda, hacían resaltar el tono sagrado de la misma y, ante todo, esa carga de miedo íntimo y a la vez de agradecimiento con que fue armada.

La labor de un sacerdote consiste naturalmente en que el indio no realice esta clase de ofrendas a escondidas, sino que procurará que ese reclamo a la divinidad desemboque hacia el altar de la iglesia. Ahí, el indio conseguirá una mayor independencia espiritual y también cierto grado de libertad interior. Es la misión de toda iglesia.

Pero el indio sentirá que el altar de la iglesia no es tan íntimo como la ofrenda que deja en el monte. En el altar no figuran los elementos que lo acosan, como el granizo, el rayo, el trueno, la lluvia. Por otra parte pensará en la libertad el día que tenga asegurada sin más una buena cosecha.

Algo de esto último intuyen los pastores y, por eso, distribuyen alimentos entre los indios. Y éstos se con-

vierten en masa al protestantismo, pero igual colocan sus ofrendas en algún lugar escondido del monte.

Cuántas veces se toparía el buen pastor con una *apacheta*, un montón de piedras con una cruz encima, en un lugar desolado y árido, donde silba el viento y donde un temor vago lo invade a uno. Suelen estar al borde de un camino, construido en algunos casos hace cientos de años, y a ellas el indio ofrenda alguna nimiedad a la Pachamama: ya sea un poco de la coca que mastica, ya alguna ceja o ya un mechón de pelos.

El pastor miraría aquel montón de piedras con cierta amargura y pensaría que era en vano que los primeros sacerdotes obligaran al indio a poner encima alguna cruz. Las *apachetas* eran un símbolo de la imposibilidad de remover la intimidación del indio. Porque ¿qué adoraba el indio? ¿El montón de piedras o la cruz?

Y no es éste el único uso que se hace de la cruz. Los hechiceros de Chucuito colocan en sus altares, junto a los fetos de llama, los felinos muertos y otros elementos para sus hechicerías, a tres cruces: una arriba y dos abajo, como si siguieran un antiguo rito pagano. Y todo esto para conseguir una buena pesca, una buena caza o lluvia.

Es natural que, viendo todo esto, el pastor tuviera sus malos raptos y pensara, como aquel personaje de Ibsen, en la cumbre de una montaña, que su grey era pedigüeña y materialista, y que sólo lo quería a él por los favores que le brindaba, y que ninguno de ellos llegaría a alcanzar la grandiosa unidad de su espíritu. Se sentiría él mismo como la víctima de una masa instintiva y bestial.

¿Y quién no reacciona ante la dureza de América en esta forma un poco mesiánica y mártir?

Cuántas veces irritados nosotros ante tal dureza y oposición a la sutil blandura de nuestro espíritu, no pensamos a la manera de los alquimistas y anhelamos tener un inmenso alambique para introducir de un lado al indio, quien todavía pone ofrendas en un lugar escondido, y del otro sacar a gotas un indio creyente y místico. De la misma manera como aquí entre nosotros, y en otro orden de cosas, quisiéramos introducir el mítico criollo que come su asado el domingo y lo termina el martes, y sacar del otro lado un técnico en industria pesada.

Pero es inútil. Usemos o no la alquimia siempre el indio esconderá su ofrenda, y a aquel haragán se le pasará la hora del asado. ¿Quién tendrá razón en esto: el indio y el criollo, o nosotros, los alquimistas? Hemos perdido en América la dimensión humana para entender este problema. Más aún, nosotros mismos escondemos nuestra humanidad en el monte para jugar mejor el papel del misticismo.

Por ejemplo, nos compramos un traje nuevo y renovamos nuestra personalidad. Hasta salimos a la calle con un paso más firme y andamos un poco más derechos. Y ese complicado movimiento que se requiere para pagar a un guarda el boleto, también resulta de mucho mayor soltura. Sin embargo nos sentimos molestos. El cuerpo está aún acostumbrado al traje viejo, el que usamos durante dos años, y tenemos miedo de que el nuevo tenga las mangas muy largas o sea demasiado ancho. Podría ser que la gente advirtiera que nuestra soltura es ficticia.

Cuando nos nombran jefes al cabo de quince años de ribulaciones, dudas y resentimientos sentimos un gran orgullo porque así lo habíamos deseado. De una vez por todas las cosas se harán en la oficina como uno piensa.

Pero también sentimos vergüenza. ¿Por qué? Porque ¿con qué cara mis compañeros aceptarán las órdenes? ¿Seré realmente un jefe para ellos? ¿Y si se ríen cuando les dé una orden? Entonces nos invade la sensación de que hemos perdido la humanidad, y que, para ser jefe, se requiere simplemente esa parte que mueve los expedientes y que la otra, la parte humana de los quince años de dudas y resentimientos, se ha quedado atrás como una base imposible de borrar, y que por lo tanto debemos esconder en el monte. ¿Es que nos pasa como al pastor? Miramos una *apacheta* y no queremos ver el montón de piedras que está en la base, sobre la cual se puso la cruz nueva. Y todo esto es al revés del indio. Mientras éste sigue adorando las piedras y la cruz, nosotros en cambio tratamos de olvidar a las piedras.

Es que queremos siempre lo mejor. Miles de dogmas y teorías nos brindan la posibilidad de ser mejores, de ser un poco los jefes que llevan un traje nuevo. Pero hay muchas cosas mejores y todas ellas están peleadas. Es un perfecto aquelarre. Me basta decir que quiero ser mahometano para que me odien los budistas. Qué curioso mecanismo. Se diría que las cosas van peor a medida que mejoramos. Cuántas ideas políticas hay. Cuántas ideas económicas. Cuántos trajes nuevos. Y qué curiosa vocación de ser mejores para destruir a los otros, que también son los mejores.

¿Será que toda idea o dogma o doctrina mejor, se hace sobre una parte del hombre, la que logra mover los expedientes, mientras que se cierra el ojo que mira la otra parte: los quince años de miseria o el traje gastado de los últimos años? Debe ser así. Miramos en la *apacheta* la parte de arriba y no vemos la parte de abajo: el montón de piedras que la sostiene.

Pero ¿cuándo tendremos un signo que abarque a todo el hombre: la cruz y la piedra y que reajuste a nuestra cultura que está hecha sobre la mitad del hombre?

Para eso necesitaríamos un profeta. Pero hay un raro juego entre los profetas y los pueblos. ¿Los profetas mueven a los pueblos o los pueblos mueven a los profetas? ¿No los habremos magnificado a los profetas? Un profeta apenas es una condensación de lo que el pueblo quiere, y está hecho sobre la mitad del hombre y por eso no es más que un símbolo. El pueblo en cambio crea figuras íntegras. ¿Qué es Gardel? Es un símbolo que el mismo pueblo se dio.

¿Y en qué sentido un porteño dice de él que fue un *gran tipo*? ¿a qué se refiere eso de *grande*? Pues a todo lo que el hombre es: lo de arriba y lo de abajo de la *apacheta*; el montón de piedras y la cruz; los quince años de miseria y la jefatura, y en ningún momento esconde su ofrenda en el monte.

Porque el *tipo* que no es *grande*, para el porteño, se convierte en *coso*, porque ése sí es humano a medias, es el que mueve los expedientes y nada más, el hombre mecanizado que esconde sus quince años de miseria y que intenta ser siempre totalmente nuevo. Ahí es natu-

ral que se diga *coso*, porque éste no miró su montón de piedras que lo están sosteniendo. Se diría que el porteño también cree en la *apacheta* porque sabe que el hombre debe abarcar piedra y cruz.

Tendríamos que reajustar la idea de hombre, porque la tenemos equivocada. El hombre no es una suma de cosas. Ni su corbata, ni su coche, ni su ahorro, ni su doctrina valen algo. Sólo vale lo que es anterior a la suma, su puro montón de piedra. Así es la lección de América. Nos muestra que estamos en este siglo XX, con la mitad del hombre a cuestas y la otra mitad escondida en el monte.

LA RELIGIÓN DE VIRACOCHA

Cuando se entra en una agencia de turismo, como aquella situada en la avenida Camacho de La Paz, en Bolivia, se respira cierto aire de prosperidad internacional. Ahí se concertan largos viajes, los empleados hablan varios idiomas y se cambian grandes cantidades de dinero. Además siempre hay un avión disponible para cualquier lugar del mundo.

Uno recurre a la agencia sólo para consultar algún horario de ferrocarril, o para preguntar por décima vez cuánto cuesta el pasaje a Buenos Aires. Como estas preguntas poco o nada rinden a la agencia, los empleados no lo miran a uno con buenos ojos. Por eso uno supera la humillación, pensando que al fin y al cabo las agencias de turismo son un producto algo sofisticado de nuestro siglo XX.

Pero cierta vez me ocurrió en un lugar de éstos, un raro episodio. Una india vieja se me acercó y, extendiéndome la mano como para pedirme una limosna, agregó con la voz en un hilo y con ese tono llorón que emplean los indios, una significativa frase: "Papacito viracocha".

Fue la primera vez que escuchaba esta expresión. Se le dice *viracocha* a los extranjeros como sinónimo de caballero, y esta costumbre seguramente data del siglo XVI, porque el mismo trato se le daba a los conquistadores. La india seguramente desconocía el origen de esta pala-

bra, y no sabría que Viracocha era nada menos que el nombre del máximo dios de sus antepasados.

A Viracocha estaba, por ejemplo, dedicado un templo cuyas ruinas se sitúan cerca de San Pedro de Cacha. Ahí sólo queda en pie una alta y extraña pared con la base de piedra pulimentada y el alto de adobe. Alrededor se diseminan los restos de un barrio entero con casas de piedra, quizá la residencia de algún sacerdocio dedicado según se cree a ritos sangrientos.

La leyenda cuenta que Viracocha pasó por ese lugar cuando venía del lago Titicaca, donde había creado el sol y la luna, y fue hostilizado por los habitantes. El dios, enojado, prendió fuego entonces a una montaña, lo cual provocó la admiración de todos. Fue así que lo adoraron y le erigieron una estatua en su honor. Luego, Viracocha siguió rumbo al norte hasta perderse en el mar.

Pocos vestigios han quedado de la religión de Viracocha, pero los pocos que sobrevivieron son sumamente significativos. Por ejemplo, sostenía que antes de la humanidad actual, hubo otras cuatro. Una seguramente consistía en el hombre hecho de barro, pero como éste no sabía hablar con los dioses, fue destruido por un cataclismo de agua; hubo otra humanidad hecha de madera y también fue destruida, pero esta vez por el fuego y así hasta la cuarta humanidad, cada una destruida por uno de los cuatro elementos: agua, tierra, fuego y aire.

Pero al fin llega la quinta edad, con el hombre creado con el maíz y éste es el definitivo. Dos hijos de Viracocha, uno muy fuerte y el otro débil, que se convierten poste-

riormente en sol y luna, descienden —según algunos— al infierno y —según otros— son devorados por un jaguar, pero salen ilesos y portan la planta sagrada, el maíz, con la cual se alimentará por los siglos el indio.

A esto se agrega que el verdadero nombre del dios era Kon Ticci Vira Cocha, cuatro palabras que en quichua hacen referencia a los cuatro elementos: fuego, tierra, aire y agua respectivamente. ¿Qué significa esto? Pues que Viracocha era el dios que había triunfado sobre los cuatro elementos, o sea sobre el caos, porque él era la unidad, el centro del mundo. ¿Acaso no consigue, por intermedio de sus hijos, el maíz para la quinta y definitiva humanidad?

En un antiguo manuscrito del siglo XVI, redactado por un indígena de la misma zona, aparece Viracocha representado por un óvalo entre el sol y la luna, y abajo la humanidad reducida simplemente a un hombre y una mujer sitiados por los cuatro elementos. Evidentemente Viracocha mantenía según esto la armonía del mundo.

Por eso Viracocha era invisible y un himno aconseja al creyente que *ayune de la fiesta del mundo*. ¿Por qué? Porque uno mismo debía ser como Viracocha y debía encontrar al dios adentro de sí mismo. Y aunque soplaran fuertes vientos, aunque no hubiera agua, aunque cayeran los rayos y aunque hubiera terremotos, el indio tenía que ganar igual la paz y plantar su maíz siquiera para no morir, sólo para volver a empezar. El mundo era el caos, y sólo una tenue lámina de orden y de sembrados podía ponerse sobre ese caos, sostenido apenas por una plegaria mágica, como la que expresa este himno

que data desde hace 600 años referida a Viracocha y que dice así:

¿Dónde estás? ¿En el mar de arriba o en el mar de abajo? El sol, la luna, el día, la noche, el verano, el invierno terminan en el lugar señalado. Oh, si pudiera conocer quién eres, no sea que me canse, que me muera... Así pensaban los quichuas de Viracocha.

¿Y nosotros? Pues aquí estamos en la agencia de turismo, escuchando cómo la india nos dice "Papacito viracocha". Ella veía en mí a un *viracocha*, un caballero, y yo debía dar a ella lo que su antigua religión ya no le daba, aunque con un cambio: en vez de un maíz, un dólar. Lamentablemente no lo llevaba encima.

Los tiempos habían cambiado. Antes los dioses nos creaban a nosotros, ahora nosotros somos los dioses. Y somos mejores dioses que aquéllos. Con el pararrayo, las bombas hidráulicas, la penicilina, el cemento, la energía atómica, hemos puesto a raya a los cuatro elementos, dominamos el caos igual que Viracocha. De modo que no tenemos por qué creer en las cinco humanidades, ni en jaguares mitológicos, porque nunca los veremos a éstos por las calles de Buenos Aires, a no ser que se escape uno del zoológico.

Pero algún día al cabo de estudiar una carrera durante cinco años, nos resistimos a dar la última materia. ¿Por qué? Antes de mudarnos de nuestra casa, encontramos mil inconvenientes y hasta nos quedaríamos en la casa vieja para siempre. ¿Por qué? Cuando se suicidó una famosa actriz norteamericana, muchas personas la imitaron: ¿Qué motivo pudieron haber tenido? Al fin y al

cabo se trata sólo de recibirse, de tomar otra casa que sea más cómoda, o de alguien que ha muerto en un país distante y que nada tiene que ver con uno. Así lo dicta el sentido común.

Pero era tan hermoso que nos dijeran durante cinco años todo lo que teníamos que estudiar bolilla por bolilla; y también lo era conocer todos los recovecos de la casa vieja; o imitar todos los gestos de nuestro ídolo. ¿Por qué?

Cuando a la noche tenemos una pesadilla y nos despertamos bruscamente, encendemos la luz. Luego miramos las cosas que tenemos en la pieza: la biblioteca, la mesa, las paredes con sus cuadros, el ropero. Paulatinamente nos recobramos. Comprobamos con alivio que estamos en casa y que nada ha cambiado. Pero qué rara ambigüedad la de nuestra vida. ¿Por qué tuve que mirar la mesa o la pared? Para salir de la pesadilla. ¿Pero salgo de ella ayudado por mi propia mesa? ¿No soy nada más que algo que depende de una mesa? ¿Y la pesadilla? ...¡Ah!... Será que comimos demasiado.

¡Con qué facilidad escamoteamos la puerta abierta al misterio! ¿Ocurre lo mismo acaso con aquel examen que no se quiso dar, con la futura casa o con la actriz? Probablemente. Porque en todos los órdenes resolvemos el problema apretando cómodamente un botón para volver a ver la luz, y contemplar el ropero, la mesa o los cuadros para restablecer nuestro hogar, el de todos los días, en toda su evidencia. Siempre reconstruimos un mundo indiferente, mecánico, disponible, desarmable donde todo se corresponde, donde incluso cualquier intelectual me-

diocre puede encontrar fácilmente los padres espirituales de lo que uno dice.

En verdad es el ambiente de la agencia de turismo, donde nos gusta respirar ese aire incondicional y ubicuo del gran caballero, dispuesto siempre a tomar un avión hacia cualquier lugar del mundo, donde haya otra agencia de turismo, igual a aquélla, por supuesto. Y qué desagradable sería caernos en la selva, ¿verdad?

¿Será que somos dioses sólo en algunas cosas y en otras no? Por ejemplo, para crear agencias, roperos, mesas, botones eléctricos. Es decir en todo aquello que se da delante de los ojos. ¿Y lo que está detrás de los ojos? ¿Por ejemplo, donde se dan las pesadillas? Qué raro pozo se abre ahí. Aunque hablemos con tono profesoral de percepciones, sensaciones, sentimientos, no sabemos lo que hay ahí. Es que nada sabemos de lo que somos en realidad.

Pero nuestro pueblo sabe mucho más de estas cosas. Nuestra lengua porteña siempre gira en torno a esta puerta abierta al misterio. Por ejemplo, nunca decimos "yo pienso así", sino que decimos "para mí que es así". ¿Qué hay en ese *para mí*? ¿Será que el pueblo designa así el mundo que se da de los ojos para adentro? ¿Qué pasa con ese *canchero* y su referencia a una *cancha*? ¿Qué *cancha*? Pues la del pozo interior donde nos refugiarnos para solucionar nuestra cosas y desde donde les hacemos frente. ¿Y cuando decimos *andar en banda*? Qué rara referencia al tapete verde del billar, con sus cuatro bandas como símbolo del caos. ¿Y qué significa esa *manija* de aquella *bola* que entra en otra expresión

porteña? ¿La *manija* se referirá simbólicamente al centro de nuestro pozo, ahí donde se dan las pesadillas? ¿Y el centro, para qué es? ¿Para vencer el caos de las cuatro bandas del billar? ¿Quién decía eso? ¿Quién hablaba del centro?... ¿No era Viracocha?

Qué susto, ¿verdad? Con que andaba muy cerca Viracocha. Tan descuidado tenemos nuestro pozo privado que Viracocha se pasea libremente en él. Hemos encontrado sus rastros nada menos que en el lenguaje cotidiano. Debe tener algo de lenguaje divino, elaborado en el pozo de la ciudad, ahí abajo donde también se da la pesadilla, pero de la miseria. Y eso que habíamos limpiado prolijamente las calles para que no se aparezcan los jaguares mitológicos. Realmente habría que abrir de nuevo las puertas del zoológico...

Pero si es como para extenderle la mano a la india aquella, la de la agencia de turismo y decirle, con voz aflautada: "Mamacita viracocha"; y hacer esto aunque perdamos totalmente el prestigio de turistas. Y, ojalá, ella sepa darnos una limosna...

ELLOS Y NOSOTROS

Henos aquí que ya estamos dispuestos a volver. Hemos tomado el tren en La Paz y dentro de seis días estaremos en Buenos Aires.

Nos resulta grata la idea del retorno. Volver a casa es como regresar al paraíso. Ahí nos espera el confort, los utensilios amables, la heladera, los libros, los trajes. Luego los vecinos, los compañeros de trabajo, los amigos, los lugares donde nos divertimos los sábados y las calles preferidas o el café de siempre.

Así vamos recobrando nuestra pulcritud y empezamos a usar la mejor idea del hombre aprendida en Buenos Aires. Creemos nuevamente en la justicia, en el derecho, en el amor, en el progreso y en la cultura.

Esto lo comprendí en Oruro. Ahí se llena el tren considerablemente y es preciso defender el asiento aun con la vida. Por otra parte, no resulta estar parado durante los seis días del viaje.

Indios, cholos, blancos, niños, ancianos, adultos, con sus vestimentas típicas invaden el tren y ocupan los pasillos. Nadie mira a nadie; todo el mundo empuja para sentarse. Y de esta manera, delante de mí, se instalaron varias familias de cholos y un minero. Este, huraño y silencioso, primero se sentó a mis pies, luego encima de ellos y finalmente comenzó una seria ofensiva consistente en un sordo y empecinado empuje. Por lo visto es-

taba dispuesto a desplazarme. Yo, para no ser menos, empujaba contra él. Realmente a la media hora era cosa de que uno de los dos muriera para dejar el lugar al otro.

Se me ocurrió entonces ofrecerle un cigarrillo. El hombre miró por el rabillo del ojo el atado. Sacó un cigarrillo. Yo tomé otro. Los encendimos y a la primera bocanada iniciamos una especie de balbuceo con el cual intentamos informarnos mutuamente sobre nuestras vidas. Tuvimos así un rudimentario gesto de cortesía. Luego ya no hablamos más, pero la presión del hombre había cedido.

Fue el triunfo del amor, la comprensión, la justicia, y aun faltaban 5 días de viaje para retornar a Buenos Aires. Un raro derroche de bondad y bonhomía nos asalta cuando reasumimos nuestra actitud porteña. Hasta lo decimos: "Yo no me llamo un asiento".

Pero súbitamente se detiene el tren. Varios pasajeros saltan del mismo y corren hacia la locomotora. Le ponen serpentinas y papel picado y la rocían con cerveza. Ahí quedó el monstruo de la máquina jadeando, pero con un dejo de simpatía. Al fin un silbato y todos corren para subir nuevamente al tren. Cosas del carnaval, la *challa*. Indudablemente también esto era un derroche como el nuestro. ¿Pero de qué? De vida y creencias. ¿También ellos podrían decir: "No nos llamamos un asiento", verdad?

Y al fin La Quiaca. Hemos cruzado la frontera. Ya estamos con un pie en casa. En los labios nos brota una zamba. Compramos unas empanaditas en la estación. Respiramos el orden y la paz, y pensamos en los cuatro

días que nos faltan para volver a la cultura, el orden, la civilización, el progreso. Y hasta nos brota una fórmula, dos pronombres: "ellos y nosotros". Ahora estamos en lo nuestro, allá en Buenos Aires volvemos a ser "nosotros", mientras que "ellos" se quedan aquí.

Esto de "ellos y nosotros" me hace recordar aquella vez que me hallaba a la orilla del lago Titicaca, y aparece un indio que venía cantando en sentido contrario, mientras golpeaba un tacho. Me escondo detrás de uno de los escasos árboles que había en el lugar. El indio se acerca al agua, llena su tacho, levanta sus brazos, grita algunas frases y se vuelve, siempre cantando. Y yo detrás del árbol. Qué raro empeño en mantener la distancia entre yo y el indio.

Pero reaccionamos. Eso de la distancia será en La Quiaca, pero no en Buenos Aires. Nadie se esconde en la ciudad. En ella tomamos las cosas de frente. Y nos faltan sólo cuatro días.

Al fin llegamos. Ahí estamos en Buenos Aires, entre "nosotros". Respiramos hondamente, sentimos el amparo, hablamos a todo el mundo y contamos miles de episodios. El viaje al altiplano siempre es heroico. Pero nos excedemos en nuestra defensa del indio y algún porteño nos dice azorado: "¿Pero no nos vamos a poner de nuevo el taparrabo?"

Al fin pasa el tiempo y ya no contamos más. Volvimos a nuestra tarea y caminamos por la calle. Y pensamos: "Nosotros"... ¿Qué quedó de ese *nosotros*?

Eso lo dijimos en La Quiaca. ¿Y acá? De pronto un transeúnte pasa y nos atropella distraídamente. Le gri-

tamos: "¿Por qué no mira por donde camina, animal?" Y en seguida nos damos vuelta al amigo que nos acompaña, y le decimos: "Esta gente ya no sabe caminar". Qué curioso: cuando pensamos *nosotros*, ¿en verdad pensamos *yo y la gente*? ¿Qué pasa? ¿Somos seis millones de habitantes y cada uno piensa que es un *yo* y que el resto es *la gente*? ¿Estaremos como en el lago Titicaca escondidos detrás del árbol y viendo lo que hacen los otros indios?

Pero nos queda el recurso de decir que somos individualistas. Si fuera así ¿por qué levantamos la voz y crispamos un poco el puño cuando decimos *yo pienso, yo escribo, yo mando*? ¿Será para darle más fuerza a ese *yo*, para que pueda pensar, escribir o mandar? ¿Y para qué tanta fuerza? Pues para ocupar un lugar en la gran ciudad. ¿Lo mismo que aquel minero en el tren, con la misma sorda y silenciosa insistencia?

Aun así, podríamos insistir en que de cualquier manera tenemos que progresar y hacer cosas en Buenos Aires. Esto es cierto, pero ¿cómo lo hacemos? Sustituyendo sólo lo blanco por lo negro y diciendo que hay que hacer bibliotecas cuando no las hubiera, o empedrar las calles si son de tierra, o imponer la cultura, aunque sea a la fuerza. Y todo esto con esa sencillez beatífica del chico que siempre encuentra los errores a los adultos. ¿Demasiado simple, verdad?

¿Pero estamos o no en el paraíso que soñamos cuando volvíamos en el tren? Decir que no, sería ponernos aquel *taparrabo* del dicho porteño, y nosotros no estamos dispuestos a ponerlo. Aquí de ninguna manera so-

mos indios. Somos cultos y progresistas. Sí, pero detrás del árbol, con vergüenza y miedo.

Además, aquello del taparrabo me hace recordar aquel episodio de Adán. Como Adán se había portado mal en el paraíso, lo echaron y entonces tuvo vergüenza y se puso precisamente un taparrabo. ¿Será que los porteños nos negamos a volver a poner el taparrabo, porque se nos prohibió el paraíso, igual que a Adán? ¿Será por eso también que no lo encontramos al volver a Buenos Aires? Apenas si nos queda ese tanteo de la amistad cuando decimos *amigazo*, por ejemplo, como los restos de una gran familia, en la cual podíamos decir *nosotros*, eso mismo que decíamos cuando cruzamos la frontera en La Quiaca, pero que ahora, a los pocos días de volver se ha perdido.

Recuerdo la última mirada que echamos a Bolivia desde la Quiaca. Allá estaba Villazón, más atrás las punas áridas, con sus indios tímidos encerrados en sus comunidades trabajando como bestias; con sus cholos que empujaban en los trenes a los turistas; con su chicha y sus camiones a modo de armas secretas; con su quichua y su aymará para pensar las cosas a solas. Ahí estaba en fin un mundo de esfuerzo, de heroísmo que seguía luchando deteniendo siquiera un tren para ofrendar a la locomotora, todos heroicos, silenciosos y fuertes. Y nos invadía entonces una rara sensación, como si nos hubieran echado, como si no nos necesitaran y nos hubieran segregado desde el primer momento en que pisamos su tierra, y sin embargo con esa firme convicción de haber dejado ahí la mitad del hombre, al otro lado de la

frontera, del lado de *ellos*, y de que nos habíamos venido sólo con la otra mitad, la que llamamos *nosotros*.

Alguien podrá decir escandalizado que del otro lado de la frontera había indios que lloraban en las iglesias; o esperaban en las chicherías que crecieran sus mieses, su mundo o su dios; o niñas como Julia que correteaban entre las ruinas y llevaban al lado su rostro con el labio leporino, y que todo esto no pasa entre nosotros.

Sin embargo, nos pasamos varias horas en el café viendo desfilan la gente, nos vamos el domingo al fútbol y el sábado nos jugamos entero en algún baile al compás de un tango. ¿De qué lado de la frontera está esto? ¿Acaso no está también del lado de allá?

Y qué decir cuando encendemos un cohete la noche del 31 de diciembre: pues ahuyentamos precisamente un viejo tiempo que duró 365 días para que venga el nuevo. Hace medio millón de años que la humanidad lo juega así. ¿Para qué? Para cruzar la frontera y dejar de un lado los pies y pasar al otro con la sola cabeza. ¿No es lo mismo? Y cómo anhelamos de que ese nuevo año sea mejor. Hasta lo hacemos mejor simplemente deseándolo así: para que se nos asome el paraíso, por si pasa, para estar del lado de allá de la frontera.

¿Y todo esto no es jugar al indio otra vez? Realmente ya no sé qué pensar. Parece que al volver a Buenos Aires, volvíamos a Bolivia, y al viajar a Bolivia descubrimos a Buenos Aires. Seguramente debemos ser una misma cosa y nadie nos contó que era así. Qué empeño en separar las cosas en América y qué maravillosa capacidad para escabullir el fenómeno del hombre.

¿Pero qué es un ser humano? ¿Consiste realmente en estar a medias en un lugar muy limpio y nada más? ¿O un ser humano también es el que tira su cabo a la noche, a la suciedad, a la fe, para ver si consigue juntarse con su otra parte, la que perdió al cruzar alguna frontera? ¿Si sólo queremos vivir, entonces por qué nos separan en dos bandos: por un lado los sucios y por el otro los limpios?

Pero si es cosa de ofrecer simplemente un cigarrillo para que todos recobremos nuestra humanidad y nos dejemos de empujar. Claro que para eso habría que salir detrás del árbol. Pero a todos nos gusta andar escondidos porque tenemos mucho miedo en la gran ciudad...

¿MAGIA EN BUENOS AIRES?

SIN MAGIA PARA VIVIR

Realidad

Uno de los motivos por los cuales rechazamos el altiplano, estriba en que allá se cree en la magia, y nosotros aquí en Buenos Aires, ya no creemos en ella. Somos extraordinariamente realistas y prácticos, por cuanto creemos en la realidad.

¿Y qué es realidad para nosotros? Pues eso que se da delante de uno: las calles, las paredes, los edificios, el río, la montaña o la llanura. Todo esto no se puede modificar, porque no puedo cambiar de lugar una casa, ni alterar la orientación de una calle, ni puedo traspasar diagonalmente una manzana para llegar a mi hogar, ya que mi cuerpo es mucho más endeble que las paredes. La realidad indudablemente se impone porque es dura, inflexible y lógica. Más aún, es una especie de punto de referencia para nuestra vida, porque, cuando andamos mucho *en las nubes*, viene una persona práctica y nos dice: "hay que estar en la realidad".

Y si no lo hacemos, se nos invoca la *ciencia*. Ella es la teoría que da una rara concreción a la realidad de tal modo que, no sólo ésta se refiere a las paredes y a las piedras, sino también a otros órdenes. Hay una *ciencia* económica para nuestros sueldos, otra para la política, otra para nuestras aspiraciones profesionales, otra para

nuestros impulsos. Y todo es realidad, aunque "científica". La realidad es entonces como un mar de plomo, que abarca un sin fin de sectores, y en el cual debemos desplazarnos con cuidado.

Pero un día estamos tranquilos en nuestra casa, y viene un amigo y nos trae la noticia que en la esquina hay un plato volador. ¿Y nosotros qué decimos? Pues *ver para creer*. De inmediato pensamos salir corriendo, claro está doblando prudentemente las esquinas, para llegar al lugar donde se depositó el extraño artefacto. Ahí lo *veremos*, y luego *creeremos*. La realidad coincide con las cosas que se *ven*.

Pero podría ocurrir que no saliéramos corriendo, y le dijéramos a nuestro amigo: "¿Me vas a hacer creer que se trata de un plato volador?" Y el amigo nos respondera: "Todo el mundo lo dice". Es curioso, ya lo dijimos, por una parte yo le hago notar al amigo que él me tiene que *hacer creer*, y por la otra, él se confabula con *todo el mundo*, o sea con los seis millones de habitantes de Buenos Aires, para que yo le crea. Y esto ya no es *ver creer*, sino al revés: *creer para ver*. A veces tengo que ver la realidad para creer en ella, otras veces tengo que creer en la realidad para verla. Por una parte quiero ver milagros para cambiar mi fe, y, por la otra, quiero cambiar mi fe para ver milagros.

Por eso, podemos creer en la realidad y en la *ciencia*, pero nos fascina que un hechicero del norte argentino haga saltar el fuego del fogón, para hacerlo correr por la habitación. También nos fascina que en Srinagar, en la India, algún *guru* o maestro realice la prueba de la cuer-

da, consistente en hacerla erguir en el espacio y en obligar a ascender por ella a un niño, quien probablemente nunca más volverá a descender. Y también nos fascinan los malabaristas en el teatro, porque hacen aparecer o desaparecer cosas, o seccionan a un ser humano en dos partes, y luego las vuelven a pegar sin más. ¿Y qué nos fascina en todo esto? Pues que la realidad se modifica. ¿Y en qué quedó el carácter inflexible, duro, lógico y científico de la realidad?

Mientras escribo estas líneas veo por mi ventana un árbol. Este pertenece a la dura realidad. ¿Si yo me muero, el árbol quedará ahí? No cabe ninguna duda. ¿Pero no podría pasarle al árbol lo que a nosotros, cuando muere un familiar querido? ¿En este caso qué lamentamos más: la ausencia definitiva del familiar, o más bien la hermosa opinión que él tenía de nosotros? ¿Le pasará lo mismo al árbol? Yo siempre lo he visto hermoso, y mi vecino, quien es muy práctico, ya no lo verá así. Cuando yo muera, morirá mi opinión sobre el árbol, y el árbol se pondrá muy triste y se morirá también.

¿Pero no habíamos dicho que la realidad es dura, inflexible y lógica? Así lo dicen los devotos de la ciencia. Pero a mí nadie me saca la sospecha de que los árboles no obstante piensan y sienten. Porque ¿qué es la ciencia? No es más que el invento de los débiles que siempre necesitan una dura realidad ante sí, llena de fórmulas matemáticas y deberes impuestos, sólo porque tienen miedo de que un árbol los salude alguna mañana cuando van al trabajo. Un árbol que dialoga sería la puerta abierta al espanto y nosotros queremos estar tranqui-

los, y dialogar con nuestros prójimos y con nadie más. Evidentemente no creemos en la magia, no sólo porque tengamos una firme convicción de la dureza de la realidad, sino ante todo porque necesitamos llevarnos bien con 6 millones de prójimos encerrados en la ciudad de Buenos Aires. Y para ello es preciso poner *en vereda* a los árboles con su lenguaje monstruoso y creer en la dura, inflexible y lógica realidad.

El prójimo

En cambio, con el prójimo adoptamos una actitud inteligente y ganamos la luz eterna. Ahí esgrimimos un diálogo fácil, con el cual nos comunicamos todas nuestras preocupaciones, de tal modo que durante largas horas decimos un sin fin de cosas. Más aún, logramos una rara y sólida afirmación de nosotros mismos, como no lo podríamos hacer ante un árbol. Al prójimo nos imponemos pomposamente cuando decimos: soy médico, profesor, intelectual, comerciante o ingeniero. Con el prójimo nos salvamos, pero con los árboles nos disminuimos y perdemos nuestra importancia.

Pero algo falla. ¿Qué pasa cuando no me saludan en la sala de profesores o cuando me dicen una inconveniencia? Pues, ahí mismo —como solemos decir— *le hago la cruz*. ¿Qué *cruz*? Antiguamente se hacía la cruz a alguien para conjurarlo, y en el fondo para desintegrarlo en los cuatro elementos, como lo exigía la más rancia de las alquimias. Además, el propio Tunupa cargaba una

cruz cuando bajaba de los Andes de Carabaya, y nosotros nada tenemos que ver con el viracochaísmo.

Pero algún día caminamos por la calle, y por el otro extremo de la vereda viene un enemigo. Por supuesto, no lo saludamos. Nuestro acompañante nos pregunta por el motivo y nosotros decimos: "Que se muera". Pero el enemigo vive. Lo sabemos perfectamente, porque pasó a nuestro lado y nuestro acompañante lo ha visto. Y nosotros repetimos: "Para mí se acabó".

También los brujos del altiplano *acaban* a un enemigo, haciendo una figura de cera o torturando espantosamente a un sapo o a un gato. No hace mucho, un presidente del Caribe tenía en su dormitorio, según lo atestigua un periodista, una figura que representaba a un presidente rival y que se hallaba traspasada por alfileres, de acuerdo al más ortodoxo rito vudú.

Y nosotros también *acabamos* al enemigo, mediante un método más simple, recurriendo al plano de la afectividad. Ahí somos larvas o amebas que se expanden y se retraen ante la menor contrariedad. Ahí vivimos en un pequeño reino lleno de cosas amables, después de cuyo límite está la nada o la muerte. Así suprimimos al enemigo, igual que los brujos, corrigiendo la creación, pero sin hacer figuras, sino sólo sumiendo en las sombras del caos lo que no nos agrada.

Por eso tiene importancia el saludo. Si no nos saludan, nos reímos, pero en el fondo nos sentimos echados en la nada por el prójimo. El saludo es un certificado de vida que nos da el prójimo, una manera de atestiguar nuestra condición de ser viviente, sólo porque nos in-

corpora a su afectividad. ¿Acaso no decimos *no nos da corte?* ¿Corte en dónde? Pues en la tajada de vida que nos concede el otro con el saludo.

Pero, aunque todo esto parezca cierto, no podemos afirmar sin más que creemos en la magia, ni que seamos brujos mucho antes que profesores o médicos. Nos sobran argumentos en Buenos Aires para reafirmar nuestra individualidad y nuestra vocación por las grandes cosas de la cultura y la civilización. No cabe ninguna duda.

La opinión

Veamos si no lo que ocurre cuando estamos en una reunión integrada por muchas personas y en la cual todos opinan. Yo me callo y nadie se fija en mí. Al cabo de un rato me canso, y paulatinamente me voy elaborando una opinión, luego busco la oportunidad de decirla y la lanzo. Todos se fijan en mí. Me siento importante. Agrego algunos argumentos más y al fin me impongo. ¿Y qué dije? Pues una opinión.

Pero digamos que en la misma reunión hay un guarango que repite una frase muy popular entre nosotros, referida a una *parte* que yo me mando, o, peor aun, hace la pregunta hiriente: “¿De qué la vas?” Cuando esto ocurre, sentimos un gran desagrado. Me tomo en serio las ideas, realizo toda una estrategia militar para imponerme, y de pronto viene un ignorante, un analfabeto, y me despoja sin más de mi importancia. ¿Por qué? ¿Acaso mi palabra era sagrada?

En los frescos de Teotihuacán en Méjico, se les agrega a los personajes sagrados una voluta, como de humo, saliendo de la boca. Es la representación de la palabra sagrada. Es claro: como la palabra no se ve, y se pierde en el aire, ella llega inmediatamente a la divinidad, ya que ésta también es invisible y aérea. En la biblia maya, el Popol-Vuh, los dioses crean varios tipos de hombre, pero como éstos no sabían hablar con sus dioses, los vuelven a destruir. Se diría que para el mundo indígena la palabra es importante, porque constituye la única conexión con el mundo sagrado.

Poco o nada tenemos que ver con los indios, porque nosotros hablamos mucho y escribimos más. Pensemos además en que los mayas no tenían más que cuatro o cinco libros, mientras que nosotros publicamos millones de libros y diarios por año. Es natural, la palabra no es un instrumento sagrado, sino un elemento de comunicación. Sólo los taimados se callan. Hasta solemos decir que la gente honrada siempre dice lo que piensa.

Pero aquella vez en la reunión, ¿fui totalmente honrado al decir mi opinión? ¿Opiné para resolver una situación, o para imponerme en el ambiente? Mientras me mantenía callado no me veían, ahora, que opiné, me ven. ¿Y qué ven los otros? Pues el tamaño de mi opinión, pero no me ven a mí. Porque si miraran detrás de mi opinión, verían qué chiquitito que soy. ¿Y cómo es eso? Cuando grito desafortadamente que soy taoísta, budista, o cuando proclamo uno de los mitos políticos en vigencia y afirmo ser democrático o comunista, ¿acaso no digo lo grande que soy? En realidad el ignorante aquel tenía razón: sólo

represento un papel, o me mando *la parte*. ¿En dónde? Pues en la reunión, que es en ese momento el teatro del mundo. Mejor aún: me aferro a una máscara hecha con palabras, para que me vean grande, o sea que juego sucio para asustar a los otros. En verdad opiné sólo para disimular algo, como si usara una magia al menudeo. ¿Como esa voluta de humo del personaje azteca? No tanto. Hay una diferencia entre la opinión y la palabra mágica. Esta nace de lo más profundo de uno y se supone que asciende hasta la divinidad. La opinión, en cambio, se detiene a mitad de camino, sirve apenas de pantalla para fascinar o molestar al prójimo. Le falta el cultivo necesario para convertirse en palabra mágica.

Realmente ¿qué pasaría si suspendiéramos nuestras opiniones y las enterráramos? Pues quedaríamos desnudos de opinión, y qué aspecto tan escuálido tendrían entonces nuestras almas. En seguida buscaríamos un remedio, y algún intelectual o alguna docente diría que nuestra farmacopea debería arbitrar algún remedio para engordar las almas.

Pero, aun así no sabemos cómo esconder nuestra pequeñez y nuestra flacura, ni la falta de fe en la realidad, ni la indiferencia ante el prójimo, como tampoco sabemos cómo esconder esta tremenda sed de silencio que llevamos adentro. Sólo queríamos decir esa única palabra que se daba como una voluta de humo sagrado en aquellos personajes aztecas. Decir mágicamente *vida: y vivir*. Nada más que eso queríamos, pero no nos sale. Tampoco sabemos con qué palabra decirlo, porque hemos perdido toda magia para hacerla valer.

LA MAGIA DE LOS OBJETOS

La magia

Pero si no tenemos ni realidad, ni prójimos a quienes querer, y si uno mismo es un extraño e incógnito fenómeno en medio de la multitud, queda aun en pie conocer la base sobre la cual nos apoyamos.

Indudablemente no ha de ser la magia. Nadie usaría entre nosotros un talismán, ni quemaría una ofrenda para imponer sus deseos o para conjurar un maleficio. Entre el altiplano y nosotros median muchos siglos de evolución y de cultura. Nuestra legislación, nuestras instituciones, nuestra inteligencia contribuyen a respaldar esta fe en nuestra libertad espiritual. Somos libres, indudablemente.

Pero vamos al cine. Vemos una película, en la cual un hombre bueno es acosado fieramente por un hombre malo. Hacemos entonces un curioso esfuerzo, apretamos las piernas, ponemos en tensión todos los músculos del cuerpo, contenemos la respiración y hasta cerramos la garganta para evitar el grito. ¿Para qué? Pues para oponernos al acontecimiento aciago que ocurrirá en la pantalla. ¿Con la sola fuerza de nuestros músculos? Pues, sí. ¿Y esto mismo no tiene algo de magia?

¿Qué hacemos para triunfar en un examen, o para que nos proclamen a nuestro candidato? Pues, lo mis-

mo: ejercemos una fuerza mental que quiere incidir en los acontecimientos a fin de tratar de que los mismos sean favorables. Por este lado usamos una magia subversiva, que nos convierte en fieras mágicas, aunque sin magia alguna.

La magia requiere primordialmente una iniciación. En el altiplano, un indio se convierte en mago, o *paqo* como dicen ellos, simplemente porque un rayo le cayó cerca. Lo mismo ocurre si la madre anduvo, durante el embarazo por la puna y la sorprendió alguna tormenta eléctrica. En este caso, el hijo tendrá probablemente un labio leporino y, por consiguiente, podrá desempeñar eficientemente su actividad de *paqo*.

Asimismo, cuando un rayo cae en algún lugar, ahí acuden los indios cantando y bailando. Luego sacrifican una oveja blanca y finalmente retornan de la misma manera. Se diría que consideran ese lugar como si la divinidad hubiera dejado en él su huella. Y no es para menos. El rayo, según ellos, es nada menos que Santiago, quien desciende, en medio del fuego y el estruendo, con su caballo. Cuando alguna persona es alcanzada por un rayo, conviene dar vuelta la cara, porque si no uno corre el riesgo de ver a Santiago, lo cual sería nefasto. El rayo es, indudablemente para el indio, una irrupción brutal de lo sagrado en nuestro profano mundo. Él sabe muy bien que un mundo donde lo sagrado no pone su pie, sería estéril. Lo supuso desde siempre la humanidad.

El clima que generan estas creencias lo sentí cierta vez en Oruro. Me indicaron que visitara a una mujer, a

fin de averiguar determinados datos sobre la magia. Allá fui. Poseía ella una tienda en una esquina. Golpeo. Salió una mujer de edad, pequeña y enjuta, y le expresé mi deseo de conversar con ella. Me invitó a pasar a la trastienda. Nos sentamos y le comuniqué mi curiosidad por las *illas*, ciertas piezas de mármol blando que tienen raros dibujos. Alguna hierática frialdad la embargaba, aunque me contestaba con una rara precisión.

Cuando le pregunté por cierta figura que tenía grabada una especie de tablero de damas, y que yo había adquirido años atrás en Puno, me clavó la mirada. Era acerrada y fría. Y me dijo con voz inquietante que me habían querido hacer mal.

Le pregunté entonces cómo se podía romper ese maleficio, y me explicó que debía comprar cierta ofrenda en el mercado, quemarla y recitar una oración. Cuando quise conocer el contenido de ésta se limitó a decir que era secreta. Sus actitudes, a partir de ese instante, se hicieron hoscas. No hubo manera de seguir hablando. En el ambiente flotaba un aire denso. Entonces me fui.

Recuerdo que afuera encontré una corona de plomo muy pequeña. No sé por qué pensé que era un anuncio nefasto. Por supuesto que luego comprobé que sólo se trataba de una inocente hebilla usada por los soldados bolivianos. Pero en aquel momento no estaba para pensar con tanta inocencia, tal era el clima que traía en mi mente.

Nuestra magia subversiva nada tiene que ver con esa otra, más evidente, de la mujer de Oruro. Y no porque nuestra posición sea mejor, sino porque carecemos del

instrumental o los ritos necesarios para mover los acontecimientos. Nuestros amuletos son más bien improvisados. Es la lapicera, por ejemplo, que siempre usamos y que no queremos extraviar porque le atribuíamos ciertas virtudes. Lo que firmábamos nos resultaba favorable.

¿Somos más débiles entonces que aquella mujer de Oruro? En cierta manera sí, porque ella lograba naturalmente su dominio mágico. Nosotros en cambio vacilábamos. El esquema es el mismo. El hombre del altiplano logra hacer efectivo su impulso mágico, nosotros quisieramos hacer lo mismo y no sabemos cómo.

Sin embargo decimos que en nuestra ciudad domina la voluntad. Aquí conseguimos lo que queremos. No hay por qué creer en milagros. Pero un día me encuentro con un amigo, quien anhelaba con toda su alma una jefatura, y que al fin la había logrado, y me comenta: "Se me hizo, viejo". Seguramente habría hecho méritos y movido influencias, pero le salió del corazón: *Se me hizo*. Y esto parece como si dijera: *Se hizo* la jefatura. ¿Qué ocurre? Pues que nosotros los porteños pensamos en el fondo que esta realidad en que vivimos es ajena a nosotros. Ella siempre *se nos hace*, porque nosotros pocas veces creemos hacerla a ella. ¿Y este *hacerse* de la realidad tendrá algo que ver con la huella divina que dejaba el rayo entre los indios?

Pero si así fuera, habría una diferencia, porque lo sagrado para el indio sigue siendo Dios, mientras que para nosotros se concreta apenas a una jefatura. Y esto es muy pobre. El mago indígena, el *paqo*, en medio de la

suciedad busca un mundo sagrado limpio. Nosotros, siempre tan limpios, buscamos en cambio un mundo sagrado sucio.

Los chiuchi

Veamos por qué. Los indios del altiplano suelen usar pequeñas figuras de plomo para sus ritos mágicos. Se llaman en quichua *chiuchi* y comprenden treinta y cinco figuras, agrupadas de a tres, de tal modo que se dan, por ejemplo, el sol, la luna y la estrella; o también un cuchillo, un tenedor o una cuchara; o la torre de una iglesia, una plaza o un arco. Constituyen así, cerca de doce grupos de tríadas relativamente afines. Las figuras son acompañadas por una especie de poroto, negro y rojo, llamado *guairuru*, que se vincula a la buena suerte en los amores, así como también por trozos de papel de varios colores, incluso oro y plata.

El significado de estas piezas se ha perdido, pero el indio las emplea asiduamente. Este consumo engendró una verdadera industria, de tal modo que varias cholas, que habitan en las ciudades, las producen al por mayor. Pude localizar una de ellas en Oruro. Era la esposa de un mascarero, y me mostró los moldes de pizarra, usados para el vaciado. Cuando le pregunté por el significado de las figuras, me contestó que lo desconocía, pero que lo usaba mucho la *indiada*. Se trataba indudablemente de una economía y una industria, puestas al servicio del indio.

El hombre en cualquier lugar de la tierra desea cosas, y cuando estas cosas tardan en realizarse, se cristalizan en símbolos. Las figuritas de plomo representan esos deseos profundos del indio en obtener un ganado, de realizar una buena cosecha o mantener su casa.

Esto es natural. Qué es uno mismo, aun aquí en Buenos Aires, sino un montón de deseos cristalizados simbólicamente en objetos. El hombre siempre se desintegra en sus deseos y, por ende, en símbolos. Pocas veces sabemos lo que somos. Antes bien nos comprendemos por lo que deseamos. Cuando nos preguntan: "¿Quién es fulano de Tal?", tratamos de dar una imagen de ese Fulano, a través de sus deseos, cristalizados o no. Decimos: "Tiene un coche", o "Tiene casa propia", o "Tiene mucha plata". Siempre trocamos al ser humano por alguna cosa, y la cosa simboliza a un ser humano, pero de nosotros mismos nada sabemos. ¿Será entonces que entre nosotros, el coche anhelado, la casa propia o una biblioteca son, en cierta medida, los *chiuchi* de nuestro siglo XX, aunque más grandes? En esto último hemos progresado.

Pero en el caso del indio hay algo más. Este toma las figuras y las quema. ¿Para qué? Pues para que sus deseos, cristalizados o no, se conviertan en humo. Y el humo, siempre es el símbolo de lo sagrado. En cierta medida el indio trasfiere sus deseos a la divinidad, porque ella flota también como un humo sutil en el aire. Así gana el poder mágico conquistado a la divinidad, y con ella el indio logra que llueva o que crezcan sus mieses.

· Pero nosotros no vamos a quemar el coche, ni la casa,

ni los libros. Antes bien los vendemos y los convertimos en dinero. *Y con la plata hago lo que quiero*, como decimos. ¿Y esto no es magia? Lo es pero muy cara. Al indio en este sentido le resulta mucho más barato, se arregla sólo con el plomo, el fuego y el aire.

Entre el indio y nosotros hay cerca de medio millar de años de diferencia, y se diría que la evolución que media consistió en conseguir el poder mágico, sustituyendo la divinidad por unos pesos. Así lo debe entender la chola aquella que fabricaba los *chiuchi* en Oruro, y así lo entendemos nosotros.

Y se plantea este problema: ¿qué hacemos cuando no hay dinero? Pues entonces andamos sin poder mágico, y, peor aun, sin algún mundo sagrado donde recobrarlo, como que no sea algún banco o algún amigo. ¿O quizá quemando el coche, la casa o la biblioteca, como si fueran realmente los *chiuchi*, nuestros deseos cristalizados en objetos? Pero así, con un simple fósforo, que al indio sirve para ver la divinidad, nosotros en cambio nos consumiríamos irremediabilmente. ¿Entonces para sólo eso sirvió el progreso, para ser alguien que *tiene algo*, y si ese *algo* se quema, ya nada se es? Para que esto no ocurra, deberíamos oficializar nuestra escondida magia, esa que usamos en el cine. Pero esto mismo supone un progreso difícil de lograr, porque nos llevaría otra vez a la altura del indio.

EL CUENTO DE LOS CUATRO ELEMENTOS

En Buenos Aires nunca llegaremos a ser ni magos ni brujos, porque no creemos en el cuento de los cuatro elementos. Desde muy antiguo una buena magia consistía en dominar el agua, la tierra, el fuego y el aire, eran los cuatro elementos que constituían el universo y que mantenían cierto equilibrio estable, hasta el momento en que ellos se independizaban y ocurría un cataclismo.

Los incas llamaban a esta rebelión *pachacutiy*, o sea *cutiy* revolver, y *pacha* tiempo o tierra. El término significa entonces "revolver la tierra o el tiempo". Cuando esto ocurría aparecían extraños fenómenos, como ser inmensas serpientes que todo lo devoraban, aparición de cometas, terremotos, incendios y otras calamidades más.

Estos cataclismos solían ocurrir cuatro veces en la historia de una humanidad, y al fin se destruían, con una quinta, todas las cosas. Ya lo dijimos, para el indio el tiempo y el espacio eran concebidos como inmensos animales con periódicos espasmos, que equivalían a un nacimiento, una madurez y una muerte.

Peró en Buenos Aires ningún rastro ha quedado de los cuatro elementos. Mejor dicho, los hemos envasado. El agua viene por las cañerías, el fuego se administra en garrafas, el aire se llama aire acondicionado y la tierra... Bueno, la tierra es barrida prolijamente por nuestras amas de casa para que resalte el brillo de los pisos.

Agua

Sin embargo, nos ha quedado un cierto mito del agua. También entre los indios actuales del altiplano quedó nada más que este elemento, aunque por razones prácticas, claro está, ya que la necesitan para sus sembrados.

Por ese motivo los indios suelen encerrar un sapo en una olla para obligarlo a clamar por la lluvia, o envían a sus hijos desnudos a la cumbre de una montaña, portando luces encendidas, mientras claman a coro: "Misericordia, Señor. Agua por amor de Dios". Más aún, en otros tiempos solían sacrificar algún ser humano, le extraían el corazón, o sea el centro de su cuerpo y de la vida, para ofrendarlo al dios del agua. En este caso el agua se vinculaba a los cuatro elementos.

Nosotros hemos perdido el sentido místico del agua. En general odiamos la lluvia. Usamos toda clase de elementos para no mojarnos, y, cuando llueve, solemos faltar al empleo, o volvemos corriendo para estar en casa.

Peor aún. Cuando abrimos la puerta y entramos en nuestra casa, escuchamos que alguien nos grita desde la cocina: "Mirá cómo me dejás los pisos. Haceme el favor, secate los pies". Y, mientras nos secamos los *pies*, pensamos que hemos dejado afuera un mundo revuelto con una lluvia pegajosa e inhóspita, y que estamos al fin en nuestro mundo ordenado y limpio.

¿Y qué hacemos luego? Pues vamos al baño para lavarnos prolijamente las manos. Porque ¿qué pasa con los que no se lavan? Pues se pueden contagiar. ¿Y los

que no se bañan? Peor aún, seguramente se enfermarán. Todos se enferman y todos se contagian, a no ser que se laven prolijamente. ¿Con qué? Pues con agua cristalina.

Se diría que se trata de un rito de purificación por el agua, pero de las cañerías y no de la lluvia, y sostenido además por una mística del contagio. Porque, ¿tendremos realmente miedo a los bacilos, o se trata más bien de no contagiarnos del mundo exterior que está vacío o lleno de enfermedades, ladrones y policías? Nuestra casa es un poco un rancho aparte que nos hicimos al margen del mundo y debemos mantener su pureza cristalina, o, mejor aún, su humanidad. Por eso afuera siempre se da simbólicamente la enfermedad porque nadie se baña, y en casa se da la salud, ya que "todos nos bañamos", y el paso de uno a otro se efectúa ritualmente, yendo al baño para lavarse las manos.

Pero el agua de la lluvia pesa igual. Ese mismo día viajábamos en el colectivo cuando comenzó a llover. Al cabo de un rato el pavimento brilló, y largas estrias de agua corrían por los vidrios. El limpiabrisas funcionó mecánica y rítmicamente. Y es curioso: una rara melancolía se apoderó de todos. Se diría que buscábamos en la lluvia eso mismo que los indios buscaban en el sacrificio: el corazón de uno, o, siquiera, la paz esa de no sentir más necesidades o angustias.

Por eso, a veces, cuando nos gritan desde la cocina, en el fondo quisiéramos plantarnos y gritar a voz en cuello: "Un momentito. Esto que yo traigo de afuera no es agua. Es nada menos que uno de los cuatro brazos de la divinidad, qué diablos"...

Claro. Nos habrían tomado por locos y nos habrían echado a la calle. Pero a veces, tenemos unas ganas tremendas de que nos echen para buscar ese misterio que se daba detrás de las ventanillas del colectivo en un día de lluvia, o para hacer como esos niños, que los indios enviaban desnudos a la punta de una montaña pidiendo misericordia al Señor. Será una forma nueva de buscar el corazón de uno, como un centro, pero motivado en un colectivo...

Algo grande

Pero es que incluso hemos envasado el terror original que sostenía la concepción de los cuatro elementos. Lo liberamos durante una hora y media, cuando vemos una película de terror, y luego suspendemos nuestro miedo y nos vamos, a la salida del cine, a tomar un café con un amigo.

Pero, antes, compramos un periódico. Y en él leemos que puede desatarse una guerra atómica, que los polos pueden deshelarse y provocar un desborde de los océanos, que se han visto platos voladores en varios lugares y que de ellos descendieron extraños seres, o que algún cometa podrá embestir la tierra y desintegrarla.

Comentamos lacónicamente al amigo que todas estas noticias deben ser el invento de algún periodista que quiere justificar el sueldo o incrementar la venta del periódico. "Pero, che —contestará nuestro amigo—, mirá que se puede acabar la tierra, que nos podemos ahogar

todos o que nos pasan a cuchillo los habitantes de otro planeta”.

Pero estamos tan lejos de todo esto, tan al sur de todas estas posibilidades. Por eso sorbemos un poco de café y luego miramos por el ventanal, mientras decimos con melancolía: “¿Qué vas a hacer?”. Qué extraño: se trata de *no ir a hacer algo*. ¿Adónde? Se diría que concebimos estas cosas de la humanidad, no como un deber que nos compromete, sino como algo ajeno, a modo de edificio, donde funcionan todos los beneficios que la humanidad ha conquistado, como el derecho, el espíritu, la cultura, la libertad. Y ahí tendríamos que *ir a hacer algo*: quizá mover el expediente correspondiente para arreglar el asunto de la inundación o el de los platos voladores, claro está, previo pago de horas extras. Y eso mismo no vale la pena. ¿Para qué nos vamos a levantar de la mesa del café? ¿Para perder tiempo? Por eso decimos: “¿Qué vas a hacer?” ¿Y esto está bien?

Se supone que la humanidad concibió primero los cataclismos como un revoltijo de los cuatro elementos, y luego, al cabo de mucho tiempo, llegó al fin a creer en el hombre, la libertad, el derecho y la cultura. Y cuando pensamos como lo hicimos recién en el café: ¿nos ponemos antes o después de todo ese lapso?

Quizá estemos antes, pero mucho antes. En el café reiniciamos siempre la historia de la humanidad. ¿No hablamos a veces que algún día tendría que ocurrir algo *grande, pero muy grande*? ¿Qué es esto que llamamos *grande* con tanta vaguedad? ¿Será algún mito que nos fascine como el de los cuatro elementos? Quizá. Pero

qué importa. Con qué ganas nos *mandaríamos* cualquier cuento, aunque sea ese que trata de una pequeña humanidad de indios, igualita a la que somos junto al ventanal, y no de esa gran humanidad, la del edificio aquel con sus expedientes.

Porque junto al ventanal aparecía la otra parte del cuento, esa que relata lo que ocurre después del cataclismo, cuando todo se equilibra nuevamente, y se encuentra el corazón, el centro, la paz de la nueva humanidad que iniciamos siempre en el café, pero que sirve también para uno mismo, sin tener que ir a mover expedientes a ningún edificio.

Ir al centro

¿Qué significado tiene el *centro*? Se da generalmente como la leyenda de una quinta humanidad entre los pueblos antiguos, o simbólicamente como el centro de la cruz en algunas representaciones. Pero quizá se advierta mejor en el rito de adivinación que el *yatiri* hace con la echada de la coca.

El *yatiri* se coloca cara al este, de tal modo que el norte queda a la izquierda, el sur a la derecha y el oeste a su espalda. Se sitúa en la línea del sol.

Coloca luego una manta delante de sí, y encima una moneda o *illa*. El espacio queda dividido entonces en cuatro zonas: dos opuestas, de la cual una es favorable y la otra desfavorable; y las otras dos, también opuestas, pero neutras. Luego toma la coca y comienza a echarla desde

cierta altura sobre la moneda, como dando oportunidad al cielo a que intervenga en su caída. Como es natural, la coca cae a los costados de la moneda y se distribuye en los cuatro casilleros. A los efectos de la interpretación, el adivino no sólo toma en cuenta el lugar donde caen las hojas, sino también la cara de cada una y la forma con que se presenta.

La significación de todo esto es clara. La manta dividida en cuatro partes no es otra cosa que la representación de los cuatro elementos, en tanto símbolos de desintegración, pero agrupados en torno al centro, dado por la moneda o *illa*. El *yatiri* ha trazado entonces sobre la manta el esquema antiguo del universo con sus cuatro zonas, y un centro u ombligo como elemento equilibrador. El antiguo imperio incaico se llamaba Tahuantinsuyu, o sea "cuatro zonas", y su ombligo o centro era el Cuzco, la ciudad imperial, en donde se realizaban los ritos necesarios para mantener el equilibrio del mundo.

Pero hay algo más. Cuando en Asia algún adepto del tantrismo quiere hacer ejercicios de concentración, contempla un dibujo que consiste en un centro y cuatro zonas alrededor: en el centro está él mismo, y, alrededor, su desintegración. ¿Y esto es lo mismo que hace el *yatiri*? En parte sí.

Durante el rito de adivinación uno contempla fascinado la moneda. ¿Por qué? Pues porque ésta es uno mismo. Más aún, uno se encuentra como una masa viviente, extendido sobre la manta del adivino, y la coca le va cayendo encima como si las hojas fueran los aconte-

cimientos del futuro. Podemos decir sin más que, al principio, cuando el *yatiri* prepara la manta, uno es tan grande como el mundo con sus cuatro zonas, y, al final de la operación, uno queda reducido a un montón grotesco de coca, acribillado por el tiempo, aunque siempre conservando el centro, nuestro yo, simbolizado por la moneda.

Y en la gran ciudad no realizaremos ritos de adivinación, pero nos queda el mismo miedo ante el futuro. Hoy siempre nos sentimos íntegros y tenemos miedo que mañana algún acontecimiento nos mutile: ya sea que aparezca la primera arruga, que perdamos un familiar, o que no ganemos lo suficiente para subsistir. No extenderemos la manta de ningún *yatiri*, pero nos sentimos acribillados por los acontecimientos. ¿Acaso no esperamos siempre encontrar una billetera, sacar la grande, toparnos con una mujer bonita, recibir de improviso un aumento con retroactividad y todo, o *pegarla* en algún examen? Además ¿si no nos hiciéramos lenguas de todo lo que nos acontece, de qué hablaríamos? La palabra nos sirve a los porteños para escamotear siempre algún tema fundamental. Porque ¿qué hacíamos en la mesa de café, junto al ventanal? Pues dábamos todo por resuelto cuando nos acosaba el terror original, o cuando todo estaba resuelto, mostrar el terror original en la misma manera como cuando sentíamos el misterio del agua que corría en largas estrías por la ventanilla del colectivo, o mientras nos lavábamos las manos en el baño.

¿Nos faltará ese centro u ombligo que usaba el *yatiri*, o el adepto del tantrismo, o los incas en su imperio? Evidentemente se trata de un símbolo importante, pero



del cual nada nos ha quedado. Apenas si decimos un sábado por la noche: "¿Vamos al Centro?" Nos complotamos para acudir al Centro, y, si conseguimos algunos conspiradores que nos secunden, ahí nos ponemos nuestro mejor traje, asumimos nuestra mejor educación y nos vamos muy contentos, con un cierto aire señorial, en un colectivo atestado de gente que también va al Centro.

Pero volvemos aburridos, tristes y cansados. ¿Por qué? Porque ése no era nuestro centro, sino el centro de la ciudad. Esa madrugada hacemos siempre la misma reflexión: nos llenamos de episodios, pero no tenemos un centro. Peor aun, no sabemos lo que somos, porque nada tenemos para aferrarnos.

Cabe entonces esta sospecha: ¿será que nuestra ciudad fue fundada por un *yatiri*, quien habrá puesto aquí su manta como para adivinar la suerte a los dioses? ¿Y nosotros, qué andaríamos haciendo sobre la manta? No sé porqué me viene a la mente la leyenda china del Pan-Ku, un monstruo de cuyos pelos se hicieron los bosques, de su traspiración los ríos y de sus parásitos los hombres. Entonces ¿andaremos saltando sobre la manta de aquel *yatiri* fundador de Buenos Aires, esperando sólo que alguna hoja de coca nos caiga encima en forma de acontecimiento, pero ya no para ver el futuro, sino para salvarnos? ¿Tan desvalidos andamos?

Seguramente debemos estar circulando por cada uno de los cuatro elementos de la manta, siempre al borde de un cataclismo. Sólo así se explica aquel escondido, pero tremendo afán de salvación que ponemos en el rito

de purificación por el agua. ¿Pero estaremos realmente seguros de que con la simple pulcritud ganaremos el centro que nos falta? Ojalá lo encontremos al fin. Si- quiera esa simple monedita que el adivino debió poner en el centro de su manta.

En verdad así nos dijeron. En el siglo XX el centro se logra con monedas, pero algo nos dice que eso debe ser una broma pesada de aquel *yatiri*. Pero si no hay mone- da, ni rito de purificación por el agua, habrá que esperar el cataclismo, y mientras llegue digamos nomás: "A la final, qué m'importa todo". Es que los dioses llegan, cuan- do ya nada *m'importa*.

LA LUNA Y EL TANGO

No se puede comparar sin más la luna con el tango. No sólo parecen carecer de alguna vinculación sino que también, y ante todo, la luna no constituye para nosotros misterio alguno. En cierta medida se nos alejó. Hoy se llega a ella al cabo de varios días de viaje en cohete, y cuando éste hace impacto en ella, se levanta una nube de polvo, igual que en la tierra.

Llorar la luna

Pero para los indios es diferente. Ante todo la luna es siempre lo opuesto al sol, y no sólo porque aquélla aparece a la noche y éste durante el día, sino también porque la luna se ve en la noche como un manchón de luz rodeado por la penumbra, y el sol en cambio se manifiesta en medio de un cielo totalmente iluminado. Por otra parte el indio liga la luna a sus ritos agrarios. Luna se dice en quichua *quilla*, palabra ésta que también significa mes en la misma lengua. El indio espera ansiosamente tal *quilla* o mes para sembrar, y tal otro para cosechar. Todo el ritmo anual, con sus acontecimientos favorables y desfavorables, sus fiestas y sus ritos se hallan vinculados mágicamente con la luna.

Por eso resulta tan significativo el eclipse. En una de

esas noches la luna va perdiendo paulatinamente su claridad, por cuanto una sombra la invade. El indio siente entonces un gran miedo, y piensa, como decían sus mayores, que un jaguar quiere devorarla. Entonces recurre a un procedimiento similar a cuando pide la lluvia: golpea a sus animales para que lloren, y él mismo plañe y se deshace en lágrimas, de tal modo que de todas las casas y de todos los valles se eleva un llanto colectivo. Su intención consiste en evitar la muerte de la luna y por consiguiente ablandar el duro corazón del jaguar, para que éste no consuma su propósito.

Pero no sólo se trata de llorar por la luna, sino por su valor simbólico. La luna es, al fin y al cabo, un manchón blanco en medio de las terribles penumbras, y en éstas alientan no sólo los jaguares, sino también los demonios, las cabezas rodantes, los muertos y tantas otras cosas más. El indio teme a la penumbra, y cuando llora por la luna, en el fondo llora por sí mismo, simbolizado en ese manchón blanco sitiado por las sombras. Piensa, como es natural, que la vida misma es algo luminoso, asediado por las penumbras.

Pero nosotros no tenemos miedo a las penumbras. Hacemos un riguroso culto de la luz, por adentro y por afuera. Para eso contamos, por una parte, con la luz eléctrica, y, por la otra, con la cultura. En la calle Corrientes no se ve la luna, precisamente por su iluminación. Además ahí compramos los libros necesarios para perder el miedo a la penumbra interior. Leemos economía, sociología, política y nuestra vida se afirma. En este sentido, todo es luz entre nosotros.

Pero de uno de esos bailes nocturnos, también en la calle Corrientes, se desprende sigiloso un tango. Invade las veredas bien iluminadas, y nos turba mientras compramos un libro. Simulamos indiferencia, pero el tango nos atrapa. Peor aún, al rato debemos confesar que lloramos con el tango. ¿Y por qué lloramos? Pues siempre por el mismo motivo: una vida es tronchada por la traición de un ser querido.

Es extraño. La luna también es tronchada por el jaguar. ¿Será lo mismo? Si lo fuera, sería grave. Porque los indios lloran los días de eclipse, mientras que nosotros lloramos siempre, ya que el tango supone una vasta empresa comercial en la que intervienen cantores, capitales, comerciantes y un inmenso público que compra ese redondo y negro llanto que es el disco de tango.

Y hay una diferencia. Los indios ven en la luna el símbolo de su vida asediada por la penumbra, pero nosotros ni siquiera tenemos un símbolo exterior tan práctico, ya que el tango, al fin de cuentas, llora por la ausencia y la traición de una mujer, y nuestras mujeres se portan muy bien. Evidentemente el tango es un disfraz, porque llora por la vida, pero no encuentra la luna donde simbolizarse.

Y lo mismo ocurre con el libro. ¿Por qué leemos tanto? ¿Lo hacemos sólo para enterarnos de cosas nuevas? Quizá. Pero en realidad queremos encontrar al fin en alguna página un símbolo evidente de nuestra congoja, que sea tan clara como cuando el indio encuentra el charco de luz de la luna como símbolo de su vida. Y cuánto tenemos que leer para encontrar esto.

Nuestra distancia del indio es enorme, y, tanto lo es, que sería grotesco, por ejemplo, ir al fondo de nuestra casa en una noche de eclipse y pegarle al perro a fin de que lllore por la luna, o, en su defecto, sacar los tapones. Con la inteligencia se nos vació el mundo. En él ya no zumban sino los satélites o andan las autoridades arreglando las calles. De un lado estamos nosotros con nuestra vida pidiendo algún símbolo, y del otro anda el mundo sumido en una materia muda.

Llenar el mundo

¿Pero cómo sería un mundo lleno y no vacío como el nuestro? Lo podemos inferir de los modestos amuletos que el indio usa. Estos suelen ser de dos clases. Unos son los *guacanquis*, que consisten en simples piedras oblongas, y otros, los *huarmi munachi*, término éste cuya traducción literal es *querer mujer*. Estos últimos están hechos en piedra y suelen representar un hombre y una mujer abrazados.

Pero estos objetos, además de ser muy pintorescos, tienen una rara trascendencia, especialmente para el indio. Veamos por qué. Según un cronista indígena, el varón y la mujer no eran, para los indios del imperio inca, solamente dos sexos, sino que constituían nada menos que la encarnación de dos principios regentes del mundo, algo así como el *yin* y el *yang* chinos. Por este motivo, desde el sol y la luna, hasta el hombre y la mujer, todo estaba sumido en una tremenda tensión vital,

que sólo se remediaba mediante el equilibrio de los opuestos.

Un amuleto como el *huarmi munachi*, entonces, no sólo servía para conseguir la mujer, sino que, además, el casamiento resultante simbolizaba, como ya dijimos, el equilibrio del universo: como si el sol y la luna se unieran, y la divinidad recobrara su inmóvil eternidad. En este sentido el indio se unía a la mujer para curar la tensión vital del mundo, se hacía cargo de éste y cumplía con la divinidad.

Y nosotros, que no tenemos ningún compromiso con un mundo vacío, ¿de dónde sacamos la tensión vital? Pues la inventamos. Vivimos para el empleo, para la fama o para la mujer que deseamos. Conseguimos el cargo, la fama y la mujer y luego... ¿Luego qué? Pues, nada. Simplemente debemos esforzarnos en crear nuevas tensiones. Y somos en este sentido, los snobs de la vida, porque en el afán de renovarnos perdemos el sentido de la profundidad, de tal modo que el amor, la muerte o el nacimiento se confunden con el disco nuevo, la teoría reciente o el autógrafo.

Y es natural. El indio estaba con un pie en el suelo, y con el otro en lo sagrado. Nosotros, en cambio, somos rengos: estamos con un pie en el cemento y con el otro en el vacío. Así no queda otro remedio que buscar un equilibrio mezquino, asumir la religión de la novedad.

Pero volvamos otra vez al tango. Dijimos que el cantor nos relata la historia de una mujer que se ha ido con el otro. También dijimos que nuestras mujeres se portan bien. Entonces ¿se tratará de un simbolismo? ¿No será

en el fondo que nuestro pueblo, especialmente el tanguero, denuncia a través del tema de la mujer traicionera la falta de sentido de nuestro mundo, y nos echa en cara nuestra renga vital y nuestra falta de tensión? ¿No será una rebeldía contra esta inteligencia que impide creer —como en cambio lo hacía el indio— en la vida y, por ende, en un mundo repartido entre dos principios: el masculino y el femenino?

Realmente, qué raro llanto por la otra mitad de nuestro ser hay en un tango. Parecido al indio, porque en este asunto, el tango y el amuleto, especialmente el *huarmi munachi*, se asocian. Con el amuleto se consigue la mitad del universo en una mujer; en cambio con el tango la mujer está siempre ausente, y se clama por la mitad del universo. Esto es bien significativo. Pero estas cosas la saben sólo las masas o el indio; nosotros, en cambio, mantenemos un universo vacío.

ECHAR LAS CENIZAS AL RÍO

Los dueños del mundo

Cuando nos cansamos y ya nada nos importa en Buenos Aires, podemos hacer turismo. Pensamos que eso nos hace mucho bien. Además no tenemos que temer ni a las desgracias ni a los presagios, porque contamos con buenos trasportes y con autoridades diseminadas por todas las partes del mundo. Podemos ser los turistas en el mundo, porque somos los dueños de él.

Pero ya que nos referimos siempre al indio, podemos afirmar si más que él ni turista, ni dueño del mundo es. Ya mismo, cuando inicia su viaje, realiza un sin fin de ritos, para adivinar la suerte que correrá. Acude entonces al *yatiri*, quien por su parte consulta las hojas de coca o la llama de una vela, para ver si el viaje será favorable. Luego los familiares lo despiden como si fuera a morir y le efectúan la *cacharpaya*. Se emborrachan bien y lo acompañan durante algún trecho. Al fin se despiden, le desean un buen viaje y se vuelven.

Y cuando el indio se queda solo, comienza lo peor. Si pasa un cóndor, todo irá bien. Si asoma un zorro habrá de ocurrir alguna desgracia. Esta será irremediable si el animal se asoma a la derecha del camino; en cambio, si lo hace por la izquierda, el indio podrá, al menos, conju-

rar el maleficio, encomendándose al Huasa Mallcu, una tremenda deidad protectora de las llamas y las vicuñas.

Indudablemente un terrible miedo asalta al indio, cuando viaja. En su comunidad, el indio es eso mismo que su esposa, o sus hijos, o sus camaradas piensan de él. Ya lejos, en plena puna, él nada es, sólo algo que camina silenciosamente, expuesto a todos los males y a todas las desgracias. Ahí viaja, en cierta manera, hacia el exterminio, hacia la muerte.

En este sentido hay una enorme distancia entre el indio y nosotros. El no se quiere mover en el espacio, nosotros, en cambio, sí lo hacemos. Más aún, esa movilidad la extendimos también al espíritu. ¿Acaso no decimos en Buenos Aires *¿cómo andás?* a un amigo? ¿Y éste qué contesta? Pues: *Aquí ando*. Andamos siempre, aunque estemos parados delante del amigo. Andamos de novio, andamos en el colegio, andamos en la facultad, y también andamos en el surrealismo, en el arte abstracto o en política. En todo andamos, aun cuando estamos parados. En el tiempo, y en el espacio y en el espíritu andamos.

Pero ¿estamos realmente felices en medio de esta movilidad? En verdad a nosotros nos gusta andar, pero también llegar. Lo decimos incluso. Andamos en una oficina, pero nos gusta llegar a ser jefe; también andamos escribiendo, pero siempre y cuando lleguemos a publicar un libro; o andamos pintando para llegara la exposición. Entonces andamos, y también llegamos. Pero ¿cómo llegamos: realmente o a medias?

En este sentido el indio llega realmente. A él no le

gusta andar, sino estar. Está en su comunidad, y, cuando camina por los senderos de su puna, se procura alguna llegada transitoria. ¿Cómo? Pues topándose con un *achachila*, aquellos cerros nevados que tienen rango de abuelo carnal, o con una *apacheta*, aquel otro montoncito de piedras, encima del cual suele fijarse alguna cruz. Ahí el indio se detiene, se arranca una ceja y se la ofrenda a la *apacheta*, diciendo: "Yo te ofrendo para que no me ocurran desgracias". Luego, descansa y al fin continúa. Su llegada consistió en toparse con la divinidad.

Indudablemente las andanzas tienen un límite, las nuestras en cambio, no. El indio sabe adónde llegar, nosotros, no. Porque la jefatura, el librito, la exposición son apenas llegadas transitorias, escamoteadas a nuestro dinámico siglo, que siempre nos obliga a andar.

Se diría que los dioses del indio esperan a éste sentados en una *apacheta*. ¿Y los nuestros dónde están? Pues ahí andan corriendo detrás nuestro, como en una carrera cuadrera, y nosotros siempre adelante, sin dioses, ni *apachetas*, ni *achachilas*: siempre andando y siempre solos.

A veces, realmente parece como si no fuéramos los dueños del mundo nosotros, sino alguna gente de otros parajes. ¿Y qué somos entonces? Pues apenas inquilinos morosos, que *andan* siempre, sólo para escabullirle el bulto al verdadero dueño. ¿Acaso no nos inventamos nuestras propias *apachetas*? Cuántas veces no nos hemos arrancado con desesperación una ceja ante algún librito de economía o filosofía, o ante algún panfleto político, mientras decíamos: "Yo te ofrendo librito, para que

me brindes al fin una llegada real". O, peor aún: "Yo te ofrendo para que resuelvas los problemas de esta tierra que ninguno de nosotros entiende".

Pero es inútil: no somos indios. El indio siquiera sabe que los dioses están sentados encima de la *apacheta*. Ellos nos ven pasar con sus ojos de piedra, y saben adónde vamos. Nosotros, en cambio, no. Nosotros andamos inventando una magia barata para salir del paso: sustituyendo las *apachetas* por libros. Sería bueno que alguien nos acompañara, siquiera un trecho, en este mundo alquilado.

Llegar al río

Pero eso nunca ocurrirá. Si antiguamente existía el prejuicio de creer demasiado en los dioses, hoy sobrellevamos el prejuicio inverso de esquivarlos. Todo el mundo insiste en que nuestra época es diferente de todas las anteriores, y que, por lo tanto, la solución ha de surgir de uno mismo. Pero ¿cómo?

Cuando los indios del altiplano quieren conseguir algo, suelen *preparar una mesa*. Pero *mesa*, en este caso, no se refiere al mueble, sino que es la corrupción de la palabra *misa*, según algunos investigadores. Evidentemente se trata de una *misa* profana, que consiste en poner un mantel en el suelo y, encima, una serie de elementos: grasa de llama, azúcares, botellas que contienen una mezcla de alcohol y agua, incienso, amuletos, cruces, todo ello dispuesto ordenadamente.

Esto corresponde a la primera parte del ritual. Luego, durante la ceremonia en sí, ocurren un sin fin de cosas, y algunas muy curiosas. Por ejemplo el *yatiri* o *paqo* forma montoncitos de coca, y para ello toma siempre tres hojas por vez. Las invocaciones también se realizan durante tres veces. En el rito que propicia la fecundidad del ganado, el *paqo* va tres veces al corral, y vuelve otras tantas al lugar de la ceremonia.

Finalmente se enciende un fuego, y en él se echan los elementos empleados, mientras el oficiante dice lo siguiente: "Espíritus, ahora hemos terminado. Recibid esta mesa y concedednos la gracia de que se multiplique el ganado". Una vez dicho esto, las cenizas son volcadas casi siempre en las aguas de algún río cercano.

Todo trascurrió dentro de un ritmo de tres tiempos: primero la preparación, luego la inmersión en lo sagrado, y finalmente la entrega de la ofrenda a los espíritus. Como una obra teatral que relata la lucha entre el hombre y los espíritus: en el primer acto se arregla el mantel; en el segundo se anuda el profano mundo humano con el sagrado; y en el tercero ocurre el desenlace con el triunfo del mundo sagrado, con sus espíritus y sus dioses.

La magia, el teatro o la misma religión tienen una ley en común: primero se es algo profano, luego se requiere a los espíritus, y al fin, se ilumina la conciencia con el peso de lo sagrado. Se trata en el fondo de la ley de la semilla y de la germinación. Una semilla es al principio algo muy humilde, casi lo mismo que un grano de arena, luego se la entierra y, al fin, después del tiempo en que la semilla estuvo a oscuras, brota el germen y nace la planta.

Y la *mesa* o *misa* profana constituye un curioso paralelo entre lo que el hombre hace y la naturaleza. Porque también el hechicero siembra su ofrenda, espera luego que ésta germine, hasta que llega el momento en el cual se da de bruces con los espíritus. Es, al fin y al cabo, la antigua ley de la muerte y la transfiguración. ¿No es esto lo mismo que *andar* y *llegar*, pero *llegar* hasta lo más profundo de uno mismo?

En Buenos Aires no tenemos una *llegada* tan en serio. Algo falla entre nosotros. Debe ser porque tenemos otra idea de las cosas. Aquí nadie siembra, ni nadie cosecha. Soy jefe porque me costó un gran esfuerzo. Soy ingeniero porque estudié. Escribo una carta porque tengo lapicera y tinta. Estoy sentado y no me caigo al suelo porque me sostiene la silla. Para todo tenemos un porqué. Todo lo explicamos. Para hacer un edificio nunca sembraríamos los ladrillos, sino que buscaríamos su porqué: el piquete de obreros que lo levantará. Tampoco regaríamos la cuenta bancaria para multiplicar los pesos, porque eso sería absurdo.

La diferencia es clara. Los hechiceros y los indios creen que todo va creciendo, mientras que nosotros todo lo sumamos. Sumamos pesos, ladrillos, causas y explicaciones. Desde este punto de vista, nuestras *llegadas* se dan recién al cabo de una suma, nosotros mismos sumados día a día, mérito tras mérito.

Pero hoy pasamos por un terreno baldío, donde unos obreros ponen los cimientos de una casa. Cada vez que volvemos a pasar admiramos la altura alcanzada por la casa. ¿Pero la vemos como una suma de ladrillos o como

algo que crece? ¿Vemos realmente a los obreros como la causa eficiente de la casa? Casi nunca nos fijamos en ellos. Antes bien pensamos en cosas generales: por ejemplo, en lo que la casa cuesta, en la empresa constructora y en cómo estas dos cosas hacen crecer a la casa. ¿Pero esto no corresponde, acaso, al mismo mecanismo mental que mueve la *misa* del *yatiri*? ¿Acaso no admiramos la capacidad creadora de la empresa?

Pero insistimos en no ver un ritual mágico, sino en una suma de ladrillos, y en vez de espíritus hablamos de una empresa constructora, pero invisible y poderosa. Andamos en lo mismo en que andan los indios, pero en vez de confesar que vemos las cosas, hablamos en términos de suma. Al gerente de un banco le diremos "haré un negocio", pero al amigo le decimos: "ojalá se me haga". Por una parte un negocio depende de nuestra capacidad de suma, por la otra, de una siembra que hacemos del negocio en el caos comercial, a fin de que el mismo se nos haga mágicamente.

Reemplazamos entonces la vida por las matemáticas, y en vez de vivir juntamos. Pero aun así: ¿estamos por encima o por debajo de la ceremonia mágica del *yatiri*? Estamos por debajo, porque aquí andamos en el primer acto del drama indígena: ése, en el cual se prepara el mantel, juntando ladrillos, pesos, explicaciones, cosas, casi a modo de amuletos. ¿Para qué? Bueno, eso nunca lo sabemos. Aunque es muy humano preguntar, como lo es también esperar secretamente los otros dos actos de la ceremonia: la muerte y la transfiguración. Con qué ganas enfrentaríamos a los espíritus para decirles tam-

bién: "Espíritus. Hemos terminado. Recibid estas cosas que yo he juntado, y concedednos la gracia de ganar la eternidad". La vieja eternidad: la de pasar por el viejo rito de la muerte y la transfiguración para saber, al fin, por qué juntamos.

Ah, si lográramos esta explicación, con qué gusto diríamos entonces: "Ahora echad mis cenizas al río, porque ya he cumplido".

LA ZAMBA Y LOS DIOSES

Preguntar por el sentido de la zamba es como preguntar por los habitantes de Marte. Y eso ocurre así porque la idea de la vida que supone una zamba, parece ser totalmente al revés de la idea de vida que tenemos en Buenos Aires. Aquí andamos siempre muy ocupados: hacemos teatro, vamos a las conferencias, realizamos negocios, discutimos sobre política, gritamos, saltamos, corremos, estudiamos, y la zamba nada tiene que ver con todo esto. Más aún, una zamba nos hace perder el tiempo y entonces realmente no nos sirve.

Veamos, por ejemplo, ¿en qué circunstancias solemos escuchar zambas? Ante todo hay que pertenecer a una secta integrada por un número limitado de adoradores de la zamba, quienes se reúnen siempre en lugares extraños, un poco en las trastiendas de nuestra ciudad, casi siempre de noche, y en las primeras horas de la mañana suelen desparramarse sin dejar rastro. ¿Y qué hacemos ahí?

Pues nos pasamos largas horas con la cara triste, en medio del vaivén rítmico de las guitarras y del vino, acompañando nuestra congoja con tiras de asado, alguna empanada y, si se da una fuerte influencia del norte, algún loco explosivo como para no morir de pena.

Por supuesto que todo ocurrirá en un ambiente extremadamente quieto, en el cual siempre hay alguien que

canta, y a quien seguimos la melodía con la voz en el sótano, mientras hojeamos desesperados una antología folklórica, intentando infructuosamente localizar la zamba de turno.

Evidentemente se trata de un rito, para el cual hay que estar dispuesto, de tal modo que nadie, que prefiere los Beatles o se aburra con facilidad, podrá encontrar en esta reunión sentido alguno. Entonces cabe preguntar: ¿si la zamba es triste, si en los ritos zamberos apenas se come, si andamos con la cara larga y hasta corremos el riesgo de aburrirnos, para qué sirve la zamba?

Porque en Buenos Aires hacemos todo lo contrario. Aquí es preciso ser alegre, activo y evitar en lo posible el aburrimiento. Y para eso hay que hablar, hay que decir siempre lo que se es, porque si uno no muestra que es alguien, la gente dirá de uno lo mismo que dice de la zamba: "No sirve para nada". La zamba en cambio es silenciosa, nadie dice, durante el rito, quién es y nada se mueve fuera de las manos del guitarrero. En este sentido, integrar una secta de zamberos significa echarse a perder.

Peor aún. ¿De dónde proviene la zamba? Pues del Norte. ¿Y qué tenemos que ver con el norte, si el país progresa por el sur, aquí en La Pampa, o mejor aún: en Buenos Aires? Allá en el norte, además, lo creemos así, los hoteles dejan mucho que desear y eso nos choca. Mantenemos siempre una rigurosa mística de la pulcritud. Nos creemos realmente limpios de cuerpo y alma. ¿Acaso no exportamos desde Buenos Aires al interior la democracia, la inteligencia, la cultura, las buenas cos-

tumbres y esa impresionante actividad que desplegamos diariamente? Y el norte ¿qué es? Allá hay coyas que no se bañan en toda su vida y además, cuando se cruza Santiago del Estero, hay que tragar siempre tanto polvo...

Y para rematar el sentido que aquí en Buenos Aires tenemos de la zamba, diremos que, para peor de los males, ella se liga con los montoneros. ¿Y qué tendrán que ver los montoneros con nosotros? El país se formó sobre la base contraria a la de los montoneros, precisamente sobre el comercio, la industria, las buenas costumbres y el arte universal. Ese es nuestro país. Así lo decretaron nuestros próceres, los de la organización nacional, encabezada por Mitre, en la segunda mitad del siglo pasado, casi en la misma época en que degüellan al Chacho Peñaloza.

Y es natural. Si la zamba viene del norte del país y proviene de los montoneros, ella traba nuestra actividad en Buenos Aires. Porque aquí pensamos estrictamente en el futuro del país y nunca en su pasado, ni tampoco en lo que va más allá de La Pampa. Hacia La Pampa, como hacia el pasado, nada hay, en cambio hacia el futuro tenemos tantas cosas: tenemos siempre en vista una gran empresa, algún terrenito propio, la pavimentación de alguna calle, alguna fama o un viaje a la luna. Y para ganar ese futuro es preciso ser inteligente, tener buenos modales, estar bien vestido, moverse todo el día, tener piano y no guitarra y estrenar a Ionesco y no a García Velloso.

Indudablemente la zamba agrupa a una secta sinies-

tra, peor que la masonería, porque trata de hacer todo lo contrario de lo que nos enseñaron desde la escuelita primaria hasta nuestros padres aquí en Buenos Aires. Con los zamberos vamos hacia atrás, pero nunca hacia adelante.

Y sin embargo la zamba nos fascina. ¿Por qué? Aunque sepamos que perteneció a los montoneros, aunque provenga de las espaldas del país, aunque perdamos durante ocho horas el tiempo, con la cara larga chupeteando una empanada, balbuceando apenas alguna letra mal aprendida, no obstante todo eso la zamba nos fascina.

Al fin de cuentas se trata de algo muy simple. Apenas es una danza que se realiza en un momento especial de cualquier fiesta popular, ese momento en el cual una pareja sale al centro de la pista y la gente la rodea. Ahí hombre y mujer se enfrentan. Ella esquiva al hombre y éste la asedia. Varias veces trazan un círculo mientras revolean los pañuelos, al ritmo de las guitarras y de algún bombo que parecen tropezar con las entrañas. Al fin el hombre la seduce y ella se deja conquistar. Y eso es todo. Se diría un ABC que balbucea el pueblo y nada más. Y sin embargo la zamba nos fascina. ¿Es que habrá en ella algo más?

Bueno, eso es difícil determinarlo. Al menos para nosotros. Porque ¿qué somos nosotros? Pues desde ya nos consideramos mejores que el resto de la gente. Somos los que sostenemos a Buenos Aires con nuestro afán de empresa, con nuestra moralidad en los negocios, con nuestra cultura universitaria, con nuestra actividad po-

lítica o artística. En suma: somos una simple clase media que, como es natural, no se considera pueblo y por consiguiente ha perdido el lenguaje de éste. Pueblo para nosotros es masa, y nosotros somos individualistas, inteligentes y progresistas. Y poco o nada nos importa aprender el lenguaje del pueblo. Mejor dicho lo usamos en política sin saber en qué consiste, y en folklore lo desmenuzamos sin saber qué cosas quiere decir. No por nada el término folklore fue inventado por la burguesía inglesa en 1848 cuando se creía suficientemente distanciada del pueblo y se disponía a estudiar ese bicho absurdo que era la masa, esa misma que la apoyaba políticamente.

Pero aunque seamos tan inteligentes y tan emprendedores, sin embargo la zamba nos fascina. ¿Por qué? ¿Qué pasa? ¿Será que en la zamba queda enredada alguna parte de uno mismo que nuestro estilo de vida actual no contempla? Aun aquellos que odian todo lo vinculado a la zamba, ¿por qué la odian? ¿Tendrán miedo de ver una parte reprimida de sí mismos enredada en la música?

Veamos. En la escuelita nos enseñaron nuestro afán de progreso. Cuando jóvenes pensamos en armar alguna empresa. Cuando maduros ya compramos el terrenito. En el terrenito ponemos la casita, en la casita, la familia. ¿Y después? ¿Ahí se acabó todo? ¿Nada más que eso era? ¿En eso consistían nuestros ideales de progreso, de inteligencia, nuestra mística de la ciencia o la del arte universal? ¿No se habrá quedado algo en todo esto?

Cuando uno recorre una calle céntrica un día de semana, a la hora en que están abiertos los bancos, y ve

tantos buenos ciudadanos disparando por todos lados para conseguir las cositas que necesitan para vivir en la ciudad, uno no puede evitar la sospecha de que, para hacer todo eso, gastan sólo una pequeña parte de su humanidad. ¿Y la otra? ¿Qué hacen con ella? ¿Será que somos muy libres y muy inteligentes porque usamos sólo una pequeña parte de nosotros? ¿Y qué hacemos con la otra? A veces pienso que una ciudad bonita y pulcra, con toda su apariencia pomposa sólo puede erigirse si se deja en algún lado alguna tremenda letrina en donde el buen ciudadano pueda escupir ese margen de vida que no sabe cómo vivir, y que él debe reprimir y encapsular para que no se vea.

Andamos siempre sobre el asfalto pero un pie se nos mete en el barro. ¿Quién podrá negarlo? Aunque adoptemos la mística de la empresa, de la ciencia o del arte, o simplemente la actitud del sobrador o del chistoso, siempre en cada caso lo hacemos ocultando el delito de llevar algo escondido, esa mitad del hombre que nunca debemos revisar porque, si no, nos venimos abajo. Y otra vez la pregunta. ¿Por qué nos fascina la zamba? ¿Habremos metido en ella eso que nos hemos prohibido mostrar?

Dijimos que la zamba era una danza muy simple, en la cual hombre y mujer se enfrentan en un espacio reducido. Bueno, ahí está la cosa. Si pensamos que la que baila es Fulanita, con un señor Fulano, perdemos el sentido de la danza. Pero si pensamos que en vez de dos personas de carne y hueso, son dos principios opuestos los que buscan conjugarse, el sentido cambia.

Es que el pueblo no habla el mismo lenguaje que no-

sotros. Su abecedario no tiene letras, sino apenas formas, movimientos, gestos. Y no es que el pueblo sea analfabeto, sino que quiere decir cosas que nosotros ya no decimos. Porque ¿de dónde viene si no el sentido ritual de la zamba, su coreografía, cada uno de sus episodios tan reglamentados y tan conservados hasta nosotros? ¿Será posible que el pueblo sólo quiso expresar el flirteo de una pareja? No puede ser, ¿verdad?

Cuando recorremos la Biblia y nos topamos con el episodio de Adán y Eva, ¿qué pensamos? Pues que hubo una señora muy mal educada llamada Eva que infringe las prohibiciones del paraíso, le da una manzana prohibida a su marido, el señor Adán, y ambos son echados de su alojamiento.

¿Qué pasaría si revisáramos las leyendas de Viracocha, dios de los Incas? También en este caso él se desdobra en un hombre y una mujer, y ambos descienden al mundo y lo ordenan para luego volver al cielo. Qué cosas pensaron los incas. Nosotros nunca creeríamos en esto.

Claro, así vistas las cosas, ni Viracocha ni Adán ni Eva nunca existieron, por supuesto. ¿Pero quién es más torpe? ¿Nosotros, que no entendemos el simbolismo, o el pueblo que escribió la Biblia y compuso la zamba? A fuerza de ser prácticos hemos perdido la capacidad de entender al pueblo.

Pero ¿cuál es ese simbolismo que se nos escapa? Quizá lo encontremos entre los chinos. En el Libro de las Mutaciones, totalmente anónimo y de evidente origen popular, es decir escrito por la masa, se habla de dos principios: uno oscuro, el *yin*, y otro claro, el *yang*, y

ambos dominan al mundo. Todo lo que es claro puede pasar a ser oscuro, y todo lo que es oscuro puede pasar a ser claro. El chino tenía una idea muy clara de la vida. Nunca trataba de torcerla, sino que simplemente veía cómo ella iba siempre de un lado a otro, del placer al dolor y del dolor al placer. Y un rey trazó entonces un emblema. Un círculo en el cual figuraban dos partes, una clara y otra oscura y ambas separadas por una línea ondulada, como en ritmo de danza: evidentemente era la danza entre el *yin* y el *yang*, la parte oscura y la parte clara del universo, pero en equilibrio y abarcando partes iguales. Ser sabio entre los chinos era conseguir el equilibrio como en aquel dibujo del rey.

Y ahora atemos cabos. Entre los incas un dios se dobla en una pareja; entre los hebreos, pasa lo mismo, pero nos cuentan otra cosa más, cómo la pareja es echada del paraíso; y entre los chinos los dos opuestos son equilibrados en un dibujo. ¿Qué pasa con todo esto? Pues son los símbolos que encarnan los aspectos más aburridos, pero más angustiosos del hombre; encarnan la vida simbolizada en dos opuestos y la angustia antigua de estar siempre entre el placer y el dolor, entre la tristeza y la alegría, entre la vida y la muerte, y ambos tan opuestos como el hombre y la mujer; y también muestra el afán, aún más antiguo, de conseguir siempre el equilibrio entre ambos. ¿Como en la zamba? Quizá. Porque ¿qué sentido tiene el triunfo final de la zamba, cuando el hombre es aceptado por la mujer? ¿Acaso ahí no retorna la paz definitiva, como si ambos entraran de vuelta en el paraíso, como si consiguieran superar el *yin* y el *yang*

chinos, como si hubieran terminado de ordenar el mundo en el pequeño círculo de la pista para volver de nuevo al cielo, y ver la faz de la divinidad?

Realmente, se diría que nosotros nos hemos empeñado en echar a los dioses en los últimos ciento cincuenta años de cultura occidental, pero ellos han dejado un reguero de palabras divinas en el balbuceo del pueblo. Por eso los pueblos que son muy pobres, dicen siempre la misma cosa: buscan en la danza, en el mito, en la copla el equilibrio de los opuestos. Y nosotros, que somos ahora más ricos que ellos, ni eso decimos ya: perdimos el habla, aunque hablemos todo el día. Por eso la zamba nos fascina. Nos hemos esmerado en encontrar soluciones externas y perdimos de vista lo que nos pasa por adentro. Lo dijimos: vivimos con la mitad del hombre afuera y la otra escondida, pasada por el barro. Y ésta pone el ojo en la zamba, porque advierte en ella el resto mutilado de algún verbo divino, ese que simula el ritual del equilibrio en medio de los opuestos. Y, en este sentido, la zamba es una palabra demasiado grande, tan grande que nunca alcanzamos a decirla íntegramente en la ciudad: porque ahí el pueblo nos habla de lo que sufre y pone además una solución, la única posible, aquella en la cual hombre y mujer se unen, día y noche se superan, dios y el diablo se hermanan.

Cuando se dicen esas cosas, el hombre se reintegra. Ahí tornamos a ser pueblo, nos volvemos a incorporar a la masa, pero como quien retorna a lo puramente humano, donde se da el puro hombre sin pretensiones, conciliado con su parte prohibida. Es en suma el verda-

dero sentido del paraíso, ese por el cual uno pregunta, aun después de haber levantado su negocio con sudor y lágrimas, o haber comprado su terreno o haber ocupado alguna posición importante. Ahí asoma por el lado del pueblo el paraíso: pero en su sentido elemental como un lugarcito recién creado, a punto, como para hincarle el diente y arrancar íntegramente el pedazo de vida que cada uno tiene derecho a vivir.

Y aquí asoma también el sentido subversivo que tiene la zamba. Nos habla de otro estilo de vida logrado con sangre por un pueblo que en el fondo desconocemos. Un estilo de vida siempre supone abarcar todos los aspectos del hombre, incluso los malos. ¿Y puede haber estilo cuando se vive por el negocio, cuando se piensa en la universalidad del arte, cuando se esgrime ideas democráticas o totalitarias sólo para encubrir nuestros intereses comerciales, o cuando se adquiere rigurosamente buenos modales sólo para no hacer papelones en las reuniones?

La zamba denuncia un poco nuestra falta de sentido. Nos dice que no sabemos para qué, ni para dónde debemos marchar. Por eso, con qué verdad, con qué autenticidad y con qué solidez pesa el ritmo de la zamba. ¿Podrá compararse con la gratuita y un poco dictatorial pesadez con que nuestro buen ciudadano encuentra soluciones para todas las cosas?

Pero aunque juguemos a esta pesadez, amparada por nuestra cultura o nuestra actividad, aunque gritemos siempre nuestra importancia, aunque destaquemos a gritos nuestro nombre o nuestro apellido, aunque enu-

meremos siempre todas nuestras hermosas cosas que hemos adquirido con nuestra plata, aunque hagamos todo esto, siempre habrá en lo más profundo de nosotros, esa parte de nuestra humanidad, escamoteada a la vista del prójimo, desde la cual nos gustaría poder vivir íntegramente, con tanta intensidad silenciosa y pura como quien baila una zamba con su vida al son de su ritmo ronco y lento, sabiendo que al fin del baile habrá un pedazo del paraíso, la unión con la compañera, para recobrar la mitad del mundo, para volver a la divinidad. ¿Y qué más se puede pedir? Realmente la sabiduría de nuestro pueblo es infinita.

EPILOGO

EN SUMA, NADA MÁS QUE UNA CLASE MEDIA

El gran plan

Pero es inútil. ¿Cómo vamos a negar que en Buenos Aires tenemos enormes posibilidades para realizar nuestra vida, mucho más que en el resto de Sudamérica? Ante todo, en Buenos Aires podemos tener un empleo y vivir de él, lo cual ya es mucho; pero también podemos pasearnos por alguna calle céntrica con unas pocas monedas en el bolsillo, y, sin embargo, pasar por grandes señores; o perder tiempo en leer un libro; o en estudiar alguna carrera; o en tener ideas políticas y expresarlas; o en abrir algún negocio con el dinero prestado por algún familiar, o simplemente dedicarnos a comer y comprar cosas.

Entre nosotros resulta chocante que alguien no tenga una heladera, o que carezca de estudios secundarios — no hablemos de los primarios—, o no pueda ir un sábado por la noche al cine, o no tenga ideas políticas. Y esto es natural, porque si la ciudad brinda toda clase de cosas, e incluso la posibilidad de tenerlas, ¿por qué, entonces, nos vamos a privar de ellas? Bastan unos pocos pesos, una mesurada distribución de nuestro tiempo, un sensato equilibrio de nuestra capacidad, y ya habremos ganado el cielo: una cuenta de ahorro, un terrenito, alguna casa, un cargo rentado y, en otro nivel, algún

título, una cátedra universitaria, quizá un premio por algún libro, o una intervención en la política del país.

Pero también podemos hacer lo contrario. Por ejemplo hablar mal de los burgueses; leer a Marx o a Hitler; vivir exclusivamente en el café; no tener ni heladera, ni estudios secundarios, ni ir los sábados al cine, sino los días de semana para no ver a la gente. También podemos decir que la ciudad nada nos brinda, porque todos se confabulan en privarnos de las cosas más necesarias; que nunca tendremos dinero, que no nos alcanza el tiempo, ni nos sentimos capacitados para nada; que no queremos ahorrar, ni tener un título, ni una casa, ni escribir libro alguno, ni deseamos entrar en política porque todo está corrompido.

En Buenos Aires podemos ser de todo: inteligentes o estúpidos, burgueses afanosos o bohemios, ricos o pobres, creyentes o ateos, dulces o ásperos, feos o lindos, comunistas o democráticos. Evidentemente somos libres.

Y no cuesta nada ganar esta libertad. Basta aprobar el quinto año nacional, o recorrer las librerías de viejo para encontrar un resumen de las ideas de Marx, o, simplemente, leer los diarios. ¿Por qué? Pues porque en ese punto se toma conciencia de un plan de vida, una especie de gran plan, según el cual se explica cómo la humanidad ha llegado a este producto que es Buenos Aires y por el cual se adquiere una fe ciega en el progreso ilimitado, en un mundo inteligible, en una ciencia omnipotente, en la justicia, ya sea social o jurídica, en la democracia francesa o en la rusa, y en todos los casos la firme creencia en un hombre creador de todas las cosas.

Y con ese plan en la mano cualquier vida, por más mezquina que sea, tendrá algún sentido. ¿Cómo? Pues todo buen hombre debe observar la realidad, luego advertir las imperfecciones que contiene, a renglón seguido consultar lo que el plan dice al respecto y, finalmente, proceder a la corrección del caso. Somos un pueblo de correctores, y nos pasamos la vida corrigiendo el mundo, siempre en nombre de las buenas cosas aprendidas hasta el quinto año nacional, o leídas en Marx o en los editoriales de los diarios. Así, si un porteño va a la puna, pensará que es preciso instalar fábricas para crear fuentes de trabajo; la maestra sembrará escuelas; el médico, hospitales; el arquitecto, viviendas económicas; el hombre común siempre acusará al gobierno de su incapacidad de corregir, y todos dirán: "Si no se hiciera así, ¿adónde iríamos a parar?" Todos tenemos miedo de ir a parar al infierno si no se corrige al mundo, porque el mundo, o sea la realidad es temible, porque tira en contra y espera cualquier descuido nuestro para volver a hundirnos en el fondo de la historia, ahí, junto a la barbarie de la cual nos salvó Sarmiento.

Es más, estamos convencidos de que Buenos Aires, como fenómeno social, edilicio y humano es la culminación de un largo proceso sufrido por la humanidad, el cual arranca de aquellos inocentes balbuceos del hombre primitivo, quien apenas sabía encender el fuego, luego pasó por las innumerables peripecias de una historia heroica y significativa, hasta terminar en esta casa de cemento, en que cada uno habita, rodeado por comodidades y garantizada por toda una nación. La pólvora y

los fideos de los chinos, la geometría de los egipcios, el saber de los griegos, Napoleón, y San Martín, todo ello contribuye a que estemos cerca de ocho millones de seres en una ciudad como ésta, cualquiera sea la opinión que tengamos sobre ella. Al fin de cuentas se trata del mejor de los mundos, y no creer en él significa retornar a un temido pasado sin casas de cemento, sin libertad, sin comodidades y sin las menores garantías para la vida.

Haciendo tiempo

Pero supongamos que nos falta una hora para volver a ocuparnos, y, entonces, decidimos pasear un poco por la calle Corrientes. Eso, en realidad, no tiene importancia. Porque ¿qué puede pasar en esa calle? Pues, nada. Uno ve gente: un lustrabotas, la cara vieja de un diariero, alguna muchacha que pasa meneándose rumbo al baile, algún burgués que busca afanosamente el restaurante donde pueda comer su plato favorito, y, finalmente coches, librerías, negocios y luces.

Y ¿quién es uno mismo? Pues alguien que nada hace en ese momento, que apenas ocupa plácidamente su lugarcito en la ciudad, llenado por su cuerpo, su cara, el traje, el gesto oportuno, y más allá por el título, la cuenta bancaria, la posición social ganada con un gran esfuerzo, y ante todo el conocimiento del gran plan que le confiere a cada instante el sentido a su vida.

Claro que uno podría no estar satisfecho. Pero es cosa de irse a un cine continuado, seguir una mujer por la

calle, sentarse en un café para ver el paso de la gente, mientras piensa en pagar la última cuota del terreno, en comprar un coche o en industrializar la puna jujeña. Puede caer también un amigo y hablar ambos de mujeres, de negocios o esgrimir las hermosas cosas que han comprado, o en planear juntos algún movimiento político o una pomposa teoría literaria.

¿Y si la insatisfacción crece? Pues también hay remedio. Basta consultar un psicoanalista, un médico o al patrón. Un shock eléctrico, un tratamiento o una mejora de sueldo puede hacernos recobrar el sentido de nuestra vida, y nuestra fe en el gran plan de progreso, de inteligibilidad y de justicia.

Pues ¿qué más puede haber adentro de uno? Adentro sólo hay vida, o mejor dicho la cuota de vida que toda persona lleva encima, ya sea el lustrabotas, el diariero, el burgués o la muchacha, como quien sobrelleva algo irremediable, de lo cual nunca se sabrá en qué consiste, y que, en todo caso, sirve espléndidamente para cumplir con el gran plan de nuestro siglo XX. Si no fuera así, estaríamos muertos, y los muertos no entran en el plan. Por otra parte mi verdadera vida comienza dentro de una hora, en ese momento en que mi plan vuelve a funcionar y yo corrijo la salud de mi paciente, el buen nombre de mi cliente o la conducta de mi alumno.

Es cierto. Pero qué rara sensación de estar usando en todo esto sólo la mitad del hombre. Una mitad se la somete al plan, la otra ni se nombra. Es la parte que no se corrige, esa que uno es realmente, ahí mismo, dentro del cuerpo, con el peso irremediable de ser uno entre

tantos, con su carne y sus huesos, con sus pensamientos secretos, con sus intenciones prohibidas, con su amor y sus odios que nadie conoce porque a nadie interesan, todo eso que es la condición misma de su vida, como al desnudo, eso que nació con uno y que conserva como en el primer día, antes de todo plan; aun del mundo mismo: lo innumerable, porque es anterior a todo nombre. Eso mismo que se advierte en la miseria menuda de la gente que vemos pasar, que se junta en el tedio arrastrado por los cafés, que campea en la literatura anticuada de las librerías, que viene retorciéndose en algún tango escapado de algún baile, todo eso que hace que el plan grande, aprendido en la escuela, se relaje un poco y se torne cada vez más chico, casi al rango de una *parte* que la humanidad *se manda, no sé pa' qué*.

Con esa *parte* se abre un pozo en medio de la abundancia de recursos de nuestra gran ciudad, un pozo desde el cual vemos el juego fácil de nuestro gran plan, con su aritmética simple que nos hizo sumar antecedentes, las mil cositas buenas que nos amparan en la casa, las buenas opiniones que hemos provocado en los otros, siempre sumando dinero, bibliografía, títulos, méritos, amores para ser un buen ciudadano. Y todo en un país también sumado con cabezas de ganado, trigo, industria, comercio, datos históricos, universidades, próceres, en ese ritmo laborioso y honrado del trabajo diario, con una fe en el futuro y un amor al prójimo que no sentimos. Realmente enfrentamos nuestra propia vida como si viéramos una película en una pantalla, sentados en la butaca, comiendo caramelos y chokolatines, como si asis-

tiéramos a hermosas aventuras y recorriéramos países exóticos bajo la forma de la buena vida, pero siempre con la amargura de saber que al final de la función, nos espera nuevamente la calle, como siempre, a solas con uno, con eso innumerable dentro de uno y a escondidas porque a nadie interesa.

En suma, clase media

Y he aquí nuestra vida, tendida entre la euforia de un gran plan y una intimidad que esconde las pequeñas miserias, como si estuviéramos entre la luz y la tiniebla, entre el cielo y la tierra, y con escasas posibilidades de asirnos de uno o de otro lado, porque cada uno de ellos se paga con la pena de haber abandonado al otro. Y saber sin embargo que lo que hacemos lo hace la mitad de nuestra humanidad, la de afuera, mientras la otra queda escondida, hasta tanto la recobremos cuando ya nada hagamos después de las horas de trabajo. Y que no puede haber gloria en esconder todo esto porque es demasiado fácil montar la vida por el lado de afuera, el del plan grande, en donde hay tantas soluciones, y tantas fórmulas que todo lo resuelven. Allá se puede ser comunista o democrático, honrado o falso, inteligente o estúpido, rico o pobre, ingeniero o poeta y aun, si se yerra o si se es negativo, siempre habrá alguna institución, alguna empresa o una secta que lo salve a uno y lo mantenga afuera, con la obligación perentoria, aunque inocente, de tener que agradecerlo todo. Y lo agradecemos.

Al fin y al cabo qué sabemos de lo que realmente somos. Apenas nos llevamos adentro de nosotros, como quien lleva junto a sí a un amigo, a quien no se atiende por falta de tiempo.

Pero ¿por qué esa distancia? Mejor dicho ¿de quién es ese plan que nos enajena y que nos avergüenza de lo que somos? Apenas el de una clase media, situada entre una aristocracia ganadera y un proletariado mestizo y dentro de una ciudad amurallada; que clama por la justicia y reclama las cosas que le escamotean, que siempre quiere ocupar su lugar en la ciudad, y crea, de ahí, su vocación por el progreso ilimitado, por un mundo inteligible y por el triunfo de la justicia y del hombre.

De ahí la búsqueda del justo medio, la razón que nos defiende de los extremos, y de ahí también, ese constante vuelco en la política, a fin de lograr en todos los órdenes alguna posición ventajosa, pero siempre lejos de eso que era innombrable, porque distraería la lucha y perderíamos el gesto apropiado. Y es más. Desde ahí sonsacamos a los poderosos siquiera un terrenito a plazos para levantar la casa y morir en paz, sólo para sacrificar la mitad del hombre y quedarnos afuera, porque nos acosa el miedo de vernos a nosotros mismos.

Es que siempre andamos rateando algún terrenito propio, aun en planos superiores. Estamos trágicamente ligados a algo exterior a nosotros. En literatura escribimos en lunfardo para ocupar una posición exterior, ya que secretamente queremos escandalizar a los de arriba. Se es marxista porque se ha perdido la paciencia, y se quiere entonces mover técnicamente la política y do-

minar así un país incontrolable que se nos va de la mano. O, también, no se es marxista, pero se pone secretamente la esperanza en una dictadura de clase media a lo Fidel Castro o en las fuerzas armadas. O se es pintor abstracto no sólo por imitación, sino porque así se descarga un neurótico afán de pureza. O se hace cine, porque así se consigue una forma mecánica y exterior de poderío fácil, dentro de un género adormecedor de masas. O uno se escandaliza ante la tremenda masificación que ocurre en todo el mundo, y, amparado por la oligarquía intelectual, trata de repetir la jerga existencialista u orientalista, reiterando un vano individualismo con temas retorcidos, a fin de reactivar constantemente la tragedia de ser uno tremendamente culto en un país supuestamente bárbaro. O uno se muda de barrio y se instala en otro mejor a fin de mostrar su propio mejoramiento. Y todo esto como quien pone a sí mismo como una mercadería, convertido en pura cantidad, para que los otros puedan apreciarlo mejor y advertir su valor. Y esto siempre usando la parte del hombre visible, y dejando la otra parte en la penumbra.

Y en este proceso nos apoya el mito universal de una clase media, ya no como nivel económico, sino como forma de vida, una especie de empresa mundial que consiste en transformar al hombre, en tornarlo más consciente y por lo tanto más visible y delimitado como objeto ciudadano. En este sentido el criterio de vida de una clase media, en tanto se basa sobre una parte del hombre, es transportable a cualquier parte, incluso al Africa o al Polo Norte. Escuelas, progreso industrial, bibliotecas,

extensión universitaria son aplicables en Buenos Aires y en la puna jujeña o en el Tíbet. Basta contar con aviones, automóviles y de vez en cuando con cañones o algún paredón. ¿No existe acaso una sospechosa, aunque secreta, solidaridad de parte nuestra con Estados Unidos, y también con Rusia o con la China roja? ¿Que una es democrática y las otras comunistas? Pero si la lucha entre estos dos blandos consiste en ese afán de adjudicarse la prioridad en lo que toda clase media exige: el plan racional, progresista, inteligible, y esa fácil oportunidad de tener siempre a mano un papel que consista en corregir el mundo de acuerdo con una regla de tres simple, adquiriendo cosas, vendiéndolas o cambiándolas de lugar o producirlas, siempre ocultando esa otra mitad del hombre que dejamos en la vereda de la calle Corrientes, que nada hace y siempre masculla no sé qué cosa contra el país o el patrón o el *laburo*.

Y hasta tenemos una historia fabricada para sostener ese mito. Es la historia oficial, esa que es inculcada en la escuela y que consiste en mover clases medias, y que no abarca de ninguna manera a todo nuestro pasado. Es una historia simplificada, en la cual se cree que Argentina sigue el plan progresivo, que parte de la oscura montonera para terminar en un espléndido futuro industrial, y en la cual se alaba el período de la organización nacional, porque entonces el país recibió el impacto de la revolución industrial burguesa del siglo pasado. Historia, en fin, que no hace más que mostrarnos que somos principalmente herederos de esa revolución, y, por ende, herederos de productos industriales, que se

traducen a todos los órdenes, aun al de la cultura. No sólo se trata de ser un buen ciudadano en tanto se produce, sino que también se es un poeta en tanto se logró una vasta producción. No hace mucho el grupo Martín Fierro defendía el individualismo y el espíritu, mientras sus integrantes vendían el ganado de sus estancias, y por el otro, la clase media, se cobijaba en el grupo Boedo, defendiendo, aunque a regañadientes, los productos industriales del país, asociado a una literatura izquierdizante, la novela norteamericana y la cultura rusa anterior a la revolución.

Política con medio hombre

La historia argentina para una clase media apenas comienza con el gobierno de Yrigoyen, porque con él asciende al poder, luego pasa al llano con la reacción y es desmembrada durante la época de Perón, quien le frustra su afán de convertirse en clase dirigente.

No hay historia entonces sino sólo un plan proyectado hacia el futuro. Somos ingrátidos y nada nos liga a ningún suelo. Apenas vivimos una tensión exterior entre una élite ganadera y un proletariado mestizo, siempre dentro de las murallas de la ciudad. Quizá de ahí provenga el criterio técnico, casi de gabinete con que Frondizi, típico representante de la clase media, usó no hace mucho al peronista para ganar la presidencia, con la intención de orientar luego el gobierno hacia un exclusivo beneficio de la clase media, de acuerdo con una

economía estudiada concienzudamente en la universidad. Y ello dentro del criterio de saber usar el mundo exterior, con ese sentido práctico que acompaña a todo inmigrante. La prueba está que cuando él mismo quiso volver a usar a los peronistas para una finalidad política similar, perdió el poder porque no había contado con que el ejército, si bien pertenecía sociológicamente a la clase media, estaba fuertemente ligado a la élite ganadera.

Evidentemente somos una clase cuya principal finalidad es la de mantenerse sobre la mitad del hombre, esa que permite el cálculo, la definición fácil, el sentido práctico, al único efecto de no perder la ubicación en la escala social que impone toda ciudad. Y entonces, ¿qué otra cosa podemos hacer o decir cuando vemos un indio o un habitante de alguna villa miseria, o un borracho empedernido, o enfrentar el último triunfo electoral del peronismo, sino aplicar los correctivos del caso, esas fórmulas que resuelven los problemas a modo de teorema, o de regla de tres simple, igual que como lo hacíamos en la escuelita, siempre con la buena letra, sonriendo a la maestra y siendo aplicado, y decir que el indio debe lavarse, que deben construirse viviendas económicas, que hay que hacer hospitales o que hay que creer en la democracia y en la cultura, o que es preciso exterminar la mitad del país para gobernar?

Es natural que la humanidad tenga que hacer esa buena letra que toda clase media exige, en ese margen de arreglo externo, de cambiar de lugar las cosas, y alimemente a los miserables o reparta las cuatro cosas que hoy nos dan satisfacción en la gran ciudad. No deja de

ser éste un acierto adquirido por la Revolución Francesa, consistente en que todos sepan hoy en día, y hasta se tomen como un canon, que hay que ayudar al andrajoso, pagarle mejores salarios y brindarle una mayor asistencia. Y también es un hallazgo el saber que, cuando esto no se cumple, es preciso modificar las estructuras sociales y políticas por la fuerza.

Pero es lamentable que esta urgencia de cambiar la distribución de la riqueza y de controlar los medios de producción, venga íntimamente entrelazada con una idea netamente burguesa y europea del hombre, como se advierte ya en 1848, cuando Marx planteó dicha urgencia en el seno mismo de la pequeña burguesía alemana, con toda su mitología científica, práctica y materialista. Era natural que el mismo sentido práctico que la clase media de aquella época tenía para montar sus fábricas y explotar a sus obreros, sirviera a Marx para encontrar a su vez un criterio práctico a fin de alentar el espíritu revolucionario de las masas. Pero que aquí en América esa revolución estaría basada sólo sobre la mitad del hombre, desde su cara para afuera, en ese ámbito puro de los objetos. No se trataba de que las masas trajeran lo suyo en la revolución, sino de un neto aburguesamiento de las mismas después de la toma del poder. En este sentido no es de ningún modo extraño que hoy Rusia esté gobernada por una clase dirigente de corte netamente pequeñoburgués, la cual encuentra precisamente su capacidad de lucha y de acción imperialista en las viejas raíces de su nacionalidad. Y no es extraño tampoco que en China la revolución fue llevada a cabo

por una clase media que usó las ideas comunistas para convertir a China en un país industrial y comercial. Y tampoco es extraño que las ideas comunistas triunfaran en países sin clase media como lo eran Rusia y China. Mientras siga así, la misión histórica del comunismo pareciera consistir sólo en extender las ideas de la Revolución Francesa y su consecuente idea de un *homo faber*, creador de cosas, a los países en donde occidente no había llegado aún.

¿Y América?

Pero en América las cosas se plantean de otra manera. Hay treinta millones de indios y mestizos que se mueren de hambre, y es preciso, e insalvable, que se modifiquen las condiciones políticas y sociales de los mismos en un futuro próximo, lo cual ocurrirá mal que nos pese. Aquellos que están empeñados en dicha modificación pertenecen casi sin excepción a una clase media. Entonces se plantea el problema: ¿aquellos treinta millones de indios y mestizos, realmente salvarán su situación mediante un simple aburguesamiento, en el sentido de incorporarlos a una sociedad industrializada? ¿Se podrá sin más convertirlos en habitantes del burgo, cuando en verdad el 80% de ellos son campesinos y poseen una cultura totalmente ajena a la occidental? Es lógico que a esta pregunta se aduzcan razones de tiempo. Pero esto no impide sospechar que cuando pensamos en organizar una sociedad, en la cual aquellos descastados

tengan su comida, su casa y su trabajo, trasferimos forzosamente un sentir típico de cualquier clase media. Nos sentimos los profetas que traen todo lo bueno que ha creado la cultura occidental, desde el alfiler a la bomba atómica, y estamos dispuestos a brindar a las masas la posibilidad de un acceso a esos beneficios. Y falta algo más: nosotros en esa sociedad seríamos la clase dirigente.

Pero ¿estamos absolutamente seguros de que esa masa americana no aportará nada? Al fin y al cabo se habla de una modificación de las estructuras sociales, precisamente para que todos tengan acceso a las cosas que occidente ha creado. Pero he aquí que, cuando en la época de Perón, se les brindó a los campesinos, recién ingresados a Buenos Aires, una casa material con todo instalado, éstos vendieron todos los elementos de las mismas, simplemente porque les bastaba con el techo y las paredes. Pero si bien esto constituye un ejemplo aparentemente negativo, para nuestro sentir de la clase media, cabe mencionar aquel otro, el de la comunidad agraria indígena cerca de la ciudad de Jauja, la cual ha adquirido tal poderío económico que suele enviar a sus hijos a estudiar al extranjero, y hace poco construyó una usina que da energía eléctrica precisamente a la ciudad de Jauja, habitada por blancos y mestizos. Y esto a partir de un sentir indígena con su propia estructura económica y agraria, con una comunidad cuya solidez está respaldada por muchos siglos de experiencias.

Entonces cabe hacer la misma pregunta. ¿La visión del mundo que implica la clase media como estilo de vida universal, en este siglo XX, con sus marxistas y sus

democráticos, abarca realmente todos los problemas? Parece que no, ya que nuestra visión es estrictamente urbana y se limita a la experiencia recogida por la humanidad occidental en los últimos 150 años de revolución industrial y capitalista, concretada a aquello que se da de la cara hacia afuera, en el plano de las muchas cosas que se han inventado, y que de ningún modo tiene realmente una visión total del puro fenómeno del hombre. Y si a esto agregamos que cualquier luchador de izquierda, a los efectos de lograr una eficiencia "práctica" en su acción, en el sentido de la burguesía occidental, recurre además a una visión del mundo como la tenía la sociedad europea de mediados del siglo pasado, a quien sólo interesaba un concepto del hombre como hacedor de cosas, sin importarle mayormente su aspecto interior y profundo, advertiríamos fácilmente el mal que aquél haría en América. Quizá haya una prueba de ello en las ideas de un investigador boliviano, Urquidi, quien hace un análisis riguroso de la comunidad agraria indígena, pero como es comunista, señala al final de su trabajo, que es preciso exterminar las comunidades, ya que sólo así aparecerá un proletariado urbano, el cual a su vez recién será útil para realizar en Bolivia la revolución comunista. Y todo esto lo dice el autor de referencia, porque así era el esquema dado por Marx, aun cuando aquél debe haber conocido las comunidades agrarias y, lo que es peor, debe haber advertido ese otro margen del hombre sobre el cual éstas se fundan.

Y qué decir de aquel luchador marxista, quien había logrado una acción eficiente en el campo santiagueño,

pero que se traslada a Tucumán sólo porque ahí encontraba una masa con "conciencia de clase", de la cual, según dijo, carecía el campesino de Santiago del Estero. ¿El marxismo o, mejor, las soluciones que suele esgrimir la clase media, sólo sirven para ciertas zonas y no para otras en América?

La otra mitad del hombre

Si se quiere comprender el problema de América, incluso el social y económico, no se puede recurrir a esta clase de ingenuidades. Es imprescindible tomar en cuenta que América aporta un margen del hombre que no está previsto en lo que una clase media americana cree saber sobre él, y además también conviene considerar que no estamos capacitados para decir qué es lo que aquí en América se debe hacer. Nos falta el instrumental para ello, ya que no se trata sólo de entender en qué consiste una explotación económica. América es también un problema del hombre, del que come y del que no come, o mejor aún, en América existe un sentir de lo que es un hombre total, del cual nosotros carecemos. Aquí nos concretamos a un hombre urbano, con su sueldo y sus cositas que compra, que compite con otros para ser alguien, mientras que en el altiplano no hay ciudad, ni sueldo, ni cositas para comprar y, no obstante, hay un hombre que sobrevive. ¿Y en qué consistiría la revolución? ¿Sólo en dar un sueldo, y algunas cositas, o también en aprehender lo que es el hombre sin sueldo ni cositas?

Es indudable que nuestros luchadores de izquierda y de derecha no quieren advertir que ellos mismos están parados sobre la mitad del hombre como la cigüeña. Ellos sueñan con las reivindicaciones sociales de una masa que no conocen, pero sólo para asumir ellos mismos un papel social gratuito, con el secreto afán de convertirse alguna vez en clase dirigente. Es lo mismo que ocurre con nuestros buenos burgueses provincianos metidos a reformadores, quienes se guarnecen a pie juntillas con doctrinas ortodoxas, sólo porque quieren esconder aquello de lo cual se avergüenzan, precisamente esa tremenda verdad de saber ellos de América más que los estudiosos porque están en lo cierto, porque saben lo que es un hombre total, pero son demasiado cobardes para gritar todo eso a los cuatro vientos. ¿Quién mejor que el provinciano para entender el ámbito humano dentro del cual debe modificarse la estructura de nuestra sociedad, pero quién peor que él para asumir toda su verdad?

Y es que en América no nos podemos limitar cómodamente a aplicar doctrinas. Ella exige ante todo una doctrina que no sólo contemple la necesidad de una transformación de las estructuras sociales y políticas o económicas, sino que también incluya la peculiar manera de ver y de sentir al hombre que alienta en el indio y en el mestizo, eso que llamé en otra oportunidad el *estar*. Porque pertenecen a un mundo pre-industrial, aún no enajenado en esa fácil exterioridad que brinda la vida en el burgo con sus objetos. Se mantienen aún en ese aspecto del hombre que encuentra dentro de sí el fin de su vida, su propia solución y su fuerza para modificarlo

todo. Quizá Mariátegui consiguió aprehender el mismo aspecto de este problema, aunque le resultó muy difícil llevarlo adelante, en virtud del escaso instrumental que en su época había para entenderlo a fondo.

Y nosotros, como nos consideramos inmigrados y blancos, es natural que veamos mucho menos que los peruanos. No podemos pensar otra cosa que no sea la de transformar, ya sea en nombre de la democracia o del socialismo, a indios y mestizos en esclavos de nuestra sociedad industrial. Y eso ocurre porque en los últimos cuatrocientos años, occidente, como cultura estrictamente urbana, nunca dio solución al problema agrario, si no es extendiendo las soluciones de la gran urbe al campo.

En suma, nosotros, como clase media, sometida misticamente a un gran plan, el de la burguesía europea de los últimos doscientos años, herederos de los objetos industriales, imbuidos de esa rara sencillez, como de regla de tres simple con que resolvemos todos los problemas y corregimos siempre al mundo, tensos en medio de una oligarquía ganadera y un proletariado mestizo dentro de una ciudad amurallada, sin tiempo para mirar por lo que está más allá de la muralla, ni lo que está adentro de nosotros, sin una real finalidad en nuestras vidas fuera de esas etiquetas políticas que nos adosamos, o de las cositas que compramos, individualistas acérrimos, aun cuando entramos en un partido de izquierda: ¿cuándo y con qué medios aceptaríamos ese aporte profundo de América para resolver realmente el problema menudo y fácil de su economía, su sociedad y su cultura? ¿Cómo no vamos a desechar por monstruosa esa pesada huma-

nidad que alienta en el indio de las comunidades agrarias, cuya principal característica y, quizá, la más chocante para nuestros prejuicios de clase media, es la de que vive sin urgencia?

Realmente, ¿cuándo comprenderemos que la clave no está en arreglar a América, sino en someternos a ella y adquirir el plan de vida que le es implícito? Claro que para ello será preciso que recobremos una idea más profunda del hombre, y no continuemos en este juego gratuito de repetir, marxistas y democráticos, los preconceptos de una cultura burguesa occidental, como si estuviéramos dando la lección prolijamente en la escuela.

Es que tenemos un profundo miedo de apartarnos del gran plan. Del otro lado siempre se da el demonio, algo así como la anti-materia en física, algo que nos pudiera hacer zozobrar y que denominamos, un poco tapándonos las narices: peronismo, "cabecitas negras", montonera, indios, villas miseria, lumpen o lo que fuera. Pero todo ello no es otra cosa que algo que no cumple el plan, sólo porque tiene ya el suyo propio.

Porque ¿qué pasaría si aceptáramos sin más eso que América trae consigo en su plan en materia política o económica? Ya dijimos que lo peculiar de América, eso que yace en lo más hondo de ella, es su profundo *estar*, algo así como un *dejarse estar*, eso mismo que se traduce en Bolivia o en Perú o en el Norte argentino como una imposibilidad de darles a esos países o a esa zona la fisonomía liberal y democrática que toda nación correcta, creemos, debe tener hoy en día. Y nosotros estamos

en un ritmo opuesto, una especie de *ser alguien* competitivo y creador que nos lleva precisamente a disfrutar de los beneficios del siglo XX.

Y es más. Ese *mero* estar de América implica soluciones políticas y económicas contrarias, como comunidad, y economía del amparo en oposición a una economía liberal del desamparo; además, una libertad que sólo se concreta al hecho moral de optar por el bien o el mal, y esa profunda escasez que apunta hacia una ausencia de la propiedad, o más bien, a una indiferencia por parte del indio o del campesino mestizo de lograrla con su propio esfuerzo.

¿Y vamos a asumir esa característica y hacerla propia? ¿quién sacrificaría sin más eso de que está hecho en la gran ciudad y sustituye la sociedad civil, en la cual todos hacen lo que quieren y pueden guiarse por sus propios intereses, por la comunidad en la cual todo está reglamentado? ¿Quién reemplaza además el individuo por la totalidad, la libertad de tener propiedades por la libertad moral, la inteligencia por la simple fe?

Razones de historia y además ese afán de sentirse cómodo en medio de sus categorías ya adquiridas y defendidas por todos, lo impiden. Acaso ¿quién nos saca la convicción de que estamos usufructuando la máxima expresión de la vida, la más confortable y la más inteligente en la evolución de la humanidad?

Realmente, ya nadie nos podrá convencer que somos apenas una clase media ingrátida derivada de la inmigración, que asumimos un estilo internacional de vida, con una concepción del mundo que deriva del quinto

año nacional y concuerda con el estilo de vida de una burguesía francesa desaparecida hace 100 años, con partidos sin consistencia, entreverados en un endemoniado mosaico, índice de la desorientación y la desubicación en un país que nos rechaza; y que apenas logra la única forma de gravidez y de arraigo en esa mísera psicología del terrenito propio conseguido con sacrificio de toda una vida, siempre conseguido al final, junto con la jubilación, como una dádiva, al cabo de muchos años de sacrificios y de haber contribuido como consumidor y productor a un quehacer nacional encarado como empresa comercial. Una dádiva puesta cerca de la muerte, en nombre de la cual hemos votado libremente, hemos ejercido la libertad de decir y hablar, hemos escrito y hecho y conseguido el éxito, pero siempre que hayamos coincidido con los más poderosos. Realmente es como si nos hubiesen puesto una zanahoria, la propiedad, delante de nuestras narices de burro a fin de hacernos caminar y dándonos de comer recién cuando ya no rendimos más. Somos apenas el medio que sirve para dinamizar una sociedad civil.

¿Y vamos a oponer sin más nuestra ingravidez a una masa profundamente grávida, integrada por indios y mestizos que sobrellevan no sólo una sangre ancestral sino soluciones económicas de antigua data con una experiencia profunda en la comunidad? ¿Cómo no vamos a oponer a esa solidez nuestra capacidad dinámica y convertir a la masa en esclavos de nuestra empresa industrial o comercial? Realmente quisiéramos ser los dioses en un mundo de miserias.

Pero en esto de ser dioses perderemos el juego. ¿Por qué? Simplemente porque esa masa no va a creer en nosotros, sino en sus dioses antiguos, porque éstos si- quiera disponían con libertad de la propiedad. Por eso se sacralizaba el maíz o el trigo, al único efecto de rendirles la necesaria pleitesía, y ellos proveían el alimento ha- ciendo marchar bien o mal los cuatro elementos. Si no se comía era porque no había agua, o porque el fuego todo lo había destruido, o la tierra se había conmovido, o algún viento habría barrido con los sembrados. El hom- bre por su parte hacía lo que podía. Alguien, siquiera los dioses, se encargaban del alimento. Pero hoy, que occi- dente escamoteó a los dioses los alimentos, y se los pasó a los hombres y enseñó a todos que cada uno debe ser dueño y propietario de su propia capacidad para ganar los alimentos, nadie come ya, ni se satisface. Hoy todos debemos procurarnos el terrenito y la casa y el televisor y el sueldito a costa de toda nuestra vida.

Si con los dioses, el alimento había sido una cuestión colectiva, hoy se ha hecho individual. Si antes era se- cundaria hoy es primordial. Es más, hoy trasferimos a las cosas que debemos comprar y que nos deben rodear, una responsabilidad que antes se mantenía entre el cre- yente y los dioses. Hoy cada uno se mata para comer, mientras que antes se comía en todo caso para matar. Era mejor así. En el lapso que trascurrió hemos perdido la libertad de ganarnos a nosotros, por la libertad de votar o de opinar. No es mucha la ganancia si sólo debo votar para comer. Al fin era mejor cuando había dioses, porque nos daban de comer sin votar. Pero si no somos

tan libres ni tan fuertes, ¿de qué nos vale esta libertad de ser en Buenos Aires inteligentes o estúpidos, burgueses afanosos o bohemios, ricos o pobres, creyentes o ateos, dulces o ásperos, feos o lindos, comunistas o democráticos? ¿Sólo para pensar cómo y cuando debo comer, o cuándo me darán el terreno prometido?

DE LA MALA VIDA PORTEÑA



PROLOGO

Cuando alguien nos dice rajá de ahí, suponemos que se nos está informando que nos vayamos. Estamos seguros de ello. Pero decir que una expresión sirve sólo para informar sería demasiado superficial. Debe haber algo más. Porque ese alguien que dice aquella frase no sólo nos informa de que nos vayamos, sino que también nos borra del mapa, como decimos. Y es que el lenguaje sirve para modificar mágicamente la realidad, suprimiendo en este caso lo que es molesto.

Y a esto se agrega otra cosa. Cada palabra, especialmente si pertenece al lunfardo, arrastra consigo lo que realmente pensamos del mundo y del hombre. Cuando decimos coso, cusifai o punto, en lugar de hombre, decimos mucho más, porque agregamos al hombre ese barro de nuestra vereda por donde lo hemos pasado. En resumen, las palabras, primero, nos informan, luego nos sirven de fluido mágico y finalmente denuncian nuestro verdadero y secreto pensamiento sobre la vida y el mundo.

Y para encontrar eso no es cuestión de hacer ciencia. La ciencia es usada con demasiada frecuencia para mantener una actitud alejada de la realidad. Nuestros intelectuales pertenecen a una clase media que vive una vida segregada del país y la ciencia les sirve para asumir una actitud pontifical y heroica, con la cual encubren en el fondo un amargo desarraigo y una total falta de compromiso con la realidad.

¿Pero, entonces, si no se hace ciencia, habrá que macanear? He aquí otro problema. Un redactor de un diario

importante de la mañana, me dijo cierta vez que el diario rechazaba los trabajos de creación porque temía al macaneo. Si es así el diario temía que se dijera cualquier cosa. ¿Pero quién dice cualquier cosa entre nosotros? Como argentinos carecemos de imaginación y de valentía para decir cualquier cosa. Para decirla habría que levantar la censura de nuestra conciencia y tenemos miedo ante lo que salga entonces, porque saldría todo lo que reprimimos y ante todo, lo que tenemos ganas de decir a gritos, nuestra pura y simple verdad, esa cualquier cosa que encierra la verdadera cara que tenemos. ¿No sería por eso que se esgrime con terror la fobia ante el macaneo? Somos muy vulnerables a la verdad y siempre haremos diarios pomposos que controlen la vida cultural del país para evitar que se nos aparezca nuestra verdadera cara.

Pero pensemos sólo que la cultura europea se desarrolló porque supo asumir su libertad. Esa libertad real que se necesita para decir lo que se es realmente. ¿Y no es eso macaneo? Entonces es preciso sacar a luz lo que pensamos. Hay que retomar la sabiduría del lugar común, el gesto repetido, las vidas anodinas, porque ahí se da toda la riqueza de ser nada más que un puro hombre. Por eso esa insistencia mía en diferenciar siempre el ser del mero estar, entre lo que somos o creemos ser como nación, como profesional o lo que fuera, y lo que ocurre con uno cuando se deja estar. Siempre pensé que nuestra verdad está en esto último, porque cuando somos no pasamos de un simple ser alguien.

De modo que en las páginas que siguen quise sonsacar al habla cotidiana esa visión original que llevamos

adentro y que nunca confesamos. Esa especie de recóndita sabiduría, que uno se elabora subversivamente en el fondo de la calle, asediado por las exigencias.

Ya en mi libro anterior "América Profunda" (1962) quise rastrear esta misma visión original del hombre y de la vida en indios y mestizos, ésa que se daba naturalmente en el fondo de América. Y al final de aquel libro había intentado dar un esquema de una visión parecida que se daba en el fondo de la gran ciudad.

Una invitación efectuada por la Sociedad Hebraica para dar un ciclo de conferencias sobre el ser argentino (junio-julio de 1963) me permitió ampliar esa idea. Posteriormente por Radio Nacional y bajo el título de "Lo que somos" (de diciembre 1964 a febrero 1965) pude continuar con ese análisis. Y en estas páginas espero haber concretado mi afán.

En todo esto me llevó la convicción de que los acontecimientos ocurridos en los últimos veinte años en lo político, lo social y lo cultural sirvieron para demostrar que aquello de educar al soberano, con referencia al pueblo, ha perdido su vigencia y que hoy era preciso hacer al revés. Hoy es el soberano quien tiene que decirnos a nosotros lo que pasa y lo que siente, para que nuestro oficio de intelectual, oficio al fin como cualquier otro, exprese en grande lo que cada humilde y cada pobre dice en pequeño todos los días. Es lo que hizo José Hernández y lo hizo bien. Por ese lado se afianza la comunidad. Por el otro, ni la comunidad, ni el individuo consiguen nada, y siempre viviremos una nacionalidad confeccionada a base de decretos, próceres que nada nos dicen ya, o esta cultura desorientada y caótica en que predomina el arbitrio o la

publicidad. Me lleva la convicción de que hemos fundado una nación sin pueblo, y que si seguimos así algún día el pueblo fundará su propia nación.

Algunos ya han seguido esta línea de escuchar al soberano. Se advierte en la novela desde Roberto Arlt hasta Viñas o Sábato, pasando por poetas como Guibert o Luchi. Y lo dice también el reciente auge del folklore y los inventarios o los diccionarios para conservar lunfardos. Pero falta algo más. Junto a trabajos meritorios como los de Gobello, Climent, Stilman, Terruggi y otros, todavía falta asumir toda la verdad que encierra el lunfardo como concepción de la vida.

En suma, se trata de ver qué hay detrás de frases como aquella que aparece en una carta atribuida a Gardel, y con la cual me encontré recién después de terminar este libro. Al cabo de exponer Gardel una serie de problemas, resume su ideal de vida diciendo: "vos sabés cuáles son mis ilusiones para el porvenir: quiero trabajar para mí, para poder darle una situación a mi viejita y para disfrutar con cuatro amigos viejos el trabajo de treinta años".

Ahora bien, cuando él dice para mí, y hace referencia a la viejita y a los cuatro amigos ¿repite sólo lugares comunes? ¿No será, antes bien, que esas expresiones encierran el esquema secreto de una rara sabiduría? He aquí el problema que expondré en las páginas que siguen. Se trata nada menos que de aclarar el fondo último de nuestro estilo de vida que cumplimos cotidianamente en la gran ciudad. El lector dirá si lo he logrado.

R.K.

NUESTRA IDEA DEL HOMBRE

Son las siete de la tarde y salgo de la oficina. Me fue bien, porque el jefe me ha distinguido con una sonrisa cuando le entregué mi trabajo. En la calle respiro hondamente. Está hermosa.

Es la hora en que todos relajan el ritmo del día, y se pasean mirando escaparates. Las mujeres que pasan, el efecto de los letreros luminosos, y aun esos edificios imponentes, que se pierden atrapados por la noche, todo eso pesa en mí. En todos flota cierta invitación a algún juego en el que entramos todos por igual.

Hasta me animo a pasear por la calle Corrientes y, al cabo de unas cuadras, como nada me apremia, entro en un café. Ahí me siento a contemplar el paso de la gente. Pienso una vez más en la oficina y en que quedaron algunos expedientes que terminaré seguramente mañana. Y repito otra vez: "El jefe me palmeó". Así vale la pena. Es natural.

En realidad mi trabajo es más bien pequeño, si se quiere, pero importante. Además, si no lo hiciera bien, como lo hice hoy, seguramente la compañía andaría mal. ¿Por qué no decirlo? Cada uno hace lo suyo, y entre todos movemos a la compañía, y todas las compañías mueven al país, así el país progresa. Es más, cada país es un trozo de la humanidad. Todos los países hacen algo para que la humanidad marche bien. Levantamos fábricas,

autorizamos exportaciones, estudiamos filosofía, pagamos los impuestos, estudiamos los expedientes, ¿para qué? Pues para que al hombre le vaya bien, para que se desarrolle y progrese, y para que tengamos, en un futuro próximo, una paz duradera e inconvencible.

Así me lo enseñaron en el colegio. Ahí conocí la humanidad a través de sus grandes proezas; desde la pólvora y los fideos, inventados por los chinos —y que éstos, lamentablemente, no supieron usar debidamente—, hasta la espléndida máquina de vapor. ¡Cuánto sufrió la humanidad! Afortunadamente, en los comienzos de la edad contemporánea, si mal no recuerdo en 1793, se llevó a pasear a la Diosa Razón por las calles de París. ese fue el gran triunfo de la inteligencia sobre un pasado de angustias y oprobios. A partir de entonces, cada uno de nosotros asume una gran función, la de poner cómodamente su granito de arena. Hoy el jefe me sonrió, y eso quiere decir que mi granito de arena no estaba de más. Ahora de mí depende, aunque sea en una mínima parte, el progreso de la humanidad.

Y esto ocurre así porque al fin sabemos qué es el hombre. ¿No hablamos siempre del *homo sapiens*, del *homo faber* y del hombre que *crece*? Primero, el hombre debe *saber*. Para ello va a la escuela, o sigue algún curso práctico o concurre a la universidad. Luego debe *hacer* cosas, “mal, pero hacerlas” como dijo Sarmiento. Y, finalmente, hay que *creer* en lo que se hace y se sabe. Nosotros, los porteños, siempre pasamos con respeto ante un templo, porque pensamos “no vaya a ser cierto aquello”.

Hasta tenemos expresiones típicas que expresan esta idea del hombre. Siempre hacemos referencias a *cómo sabe* alguien, o decimos *hay que saber*, también expresamos la importancia de *hacer* algo por aquello de que “si nadie hiciera nada ¿qué sería de nosotros?”, o nos referimos a la importancia de *crear*, pero limitando un poco esta posibilidad con el calificativo de *fanático*, cuando alguien defiende demasiado a su equipo de fútbol. Evidentemente llevamos en la sangre los residuos de esta concepción del hombre.

Y, sin ir más lejos, recuerdo la manera como conseguí este empleo hace algunos años. Formábamos, a las ocho de la mañana, una larga cola de postulantes. Abren la puerta, nos hacen pasar, y el contador, un hombre grueso y simpático, nos puso en fila y nos hizo pregunta: “¿Quién sabe llevar una contabilidad?”. “Yo, señor”. “¿Qué es un pagaré?”. “Es un documento de obligación por una suma de dinero a pagarse en un plazo fijo”, contesté.

Conseguí el empleo. ¿Por qué? Porque *sabía*. Al día siguiente trabajé fuertemente, como hombre que *hace cosas*. Y recuerdo, al fin, que un cliente ese mismo día, se expresó de un modo indebido sobre la compañía, y yo la defendí. Evidentemente, había completado el ciclo: primero *sabía*, luego *hacía* y ahora *creía*. Ya no tenía nada que temer. Y de esto hace diez años.

Para triunfar en este mundo, hay que cumplir con esta trimurti. Y si algunos de los componentes fallan, es preciso agregar el esfuerzo. Así nos prevenía ya la maestra: “Chicos, sólo el que se esfuerza, triunfará en la vida”.

Y hoy el jefe me sonrió porque me esforcé. Por eso, hoy, creo en el futuro y me solidarizo con la Diosa Razón que paseaban por París al comienzo de nuestra edad contemporánea. Nunca pensé que fuera tan fácil ser razonable. Hasta recuerdo la frase de un autor, quien decía que la mayor libertad consistía en identificarse con una ley moral y sacrificarse por ella. Por eso los santos y los héroes, que mueren jóvenes, son los más libres. De ellos será el reino de los cielos.

Dicho esto, sorbo un poco del pocillo del café. Me siento feliz. Levanto la cabeza, y miro la gente que pasa, y me parece que todos lo saben. Me embarga un tremendo deseo de abrazarlos a todos, y decirles que estamos al fin en una tarea común. Un poco más y salvaremos al mundo.

Pero, de pronto, se asoma la cara de un amigo. Ni bien me ve, se precipita adentro del café, y se sienta a mi mesa con una sonrisa ancha, mientras dice: "¿Qué hacés, pibe?". Luego, sin esperar respuesta, llama al mozo y le hace el signo convencional del café.

Al fin, me vuelve a mirar, ensanchando la sonrisa, y, mientras me palmea, repite: "¿Qué contás, qué decís? Tanto tiempo...".

Y yo apenas balbuceo: "Y... nada. Aquí ando". El otro insiste en el gesto, y pregunta por tercera vez por lo que digo y hago, casi como si esperara una eclosión. Pero nada ocurre. ¿Por qué?

Digamos que hubiese querido ser leal conmigo mismo y le hubiese dicho que hoy creía en la misión del hombre, en mi granito de arena, y en la Diosa Razón. Pues,

se habría producido un silencio pesado. Mi amigo me habría mirado desde una larga distancia, y al fin habría pensado para sus adentros que yo era un *coso*, y habría hecho referencia a una *parte* que yo me estaría *mandando*. Es más, le digo todo lo contrario de lo que pensé hace un rato: "Vos sabés cómo lo engatusé al jefe. Fulano me hizo el expediente, yo se lo mostré y el tipo quedó chocho. A este *coso* lo tengo loco. ¿Para qué vas a *laburar* tanto?"

Es curioso. ¿Por qué le dije todo lo contrario a lo que pensé hace un rato? Evidentemente estoy simulando. ¿Pero en qué momento? ¿Antes de las siete de la tarde cuando estoy en la oficina, o ahora, después de las siete, en el café ante mi amigo? He aquí el problema.

Mejor dicho, ¿qué ocurre con la idea de hombre antes de las siete de la tarde —cuando uno sale de la oficina—, y qué ocurre con ella, después? Se diría que ambas ideas son diferentes, porque antes es el hombre en grande, el creador de los beneficios de los cuales ahora gozamos; en cambio el otro hombre, después de las siete, parece reducirse a ciertos aspectos peyorativos del mismo, una especie de pulverización del hombre. Antes decimos *hombre*, después apenas decimos *punto*, *coso* o *cusifai*. *Punto* es el individuo demasiado definible y aislable, que suele tener dinero y mueve cosas o sabe de ellas, por aquello de *cómo sabe el punto*; *coso*, en cambio, parece hacer referencia a un hombre convertido en un objeto neutro, inhumano en cierta medida, pero que se relaciona con cierto oficio en el cual se debe creer, por aquello de el *coso de la sotana*; y *cusifai* señala al hacedor de cosas,

pero entorpecido por su excesiva actividad, como si hubiese perdido su libertad por estar atrapado por eso mismo que hace.

Realmente, nada parece haber quedado del hombre de la Revolución Francesa, ese creyente de la Diosa Razón, en la cual uno piensa antes de las siete de la tarde. ¿Es que el hombre desaparece totalmente, después de las siete, triturado minuciosamente por el lunfardo, con el único fin de exterminarlo en el café? ¿Podemos decir ingenuamente que, antes de las siete, uno está *arriba*, como en el cielo porteño, junto a los pocos que hacen algo y creen en el hombre, y que luego, ya en el café, está *abajo*, cerca del infierno, al margen de todo, incluso del hombre? ¿Es que el hombre sólo está *arriba*, y *abajo* nada hay? Veamos.

Ante todo, hacia la noche, el hombre ya no es tal, sino *pibe*, por aquello de *¿qué decís, pibe?* ¿Qué pasó? ¿Se ha producido una reducción de la estatura, esa misma que teníamos cuando éramos niños, la cual apenas se compensa con eso de *qué grande sos*, que nos endilgan los amigos, cuando aventuramos alguna originalidad?

¿Será sólo por ser *pibe* que mi amigo me impidió que contara lo bien que me fue con el jefe, y me obligó a confirmar, que antes de las siete, en la oficina, estaba como en la escuela, donde debía hacer la buena letra y la buena carpeta para cumplir con la consigna un poco gratuita de la maestra, quien se esmeraba sanamente en incorporarme al país y a la humanidad, por cuanto estos necesitan día a día del progreso, de la evolución y del esfuerzo de cada uno?

Si fuera así el *pibe* se refiere a esa *ida* penosa y somnolienta a las ocho de la mañana a la oficina, para *estar de vuelta* siempre, a las siete de la tarde en el café, después de haber arañado inútilmente el cielo porteño, donde está el hombre ideal, los bienes, los que piensan y dirigen y los que hacen las cosas que nos rodean. Y un *estar de vuelta* que supone un *aquí ando*, como un *andar* en todas las cosas, sin ningún compromiso, porque al fin de cuentas, nada hice, ni me llamaron para intervenir en nada.

Ahora bien, ¿podemos decir sin más que estas son cosas de *pobres diablos*, como decimos, quienes apenas cuentan con el lunfardo, con algunas frases estereotipadas y con su aspecto atildado para pasarla bien, sin hacer nada, ya que el mundo debe estar en manos de otra clase de gente, que cree en el hombre?

Pero ocurre que ese *pibe* se convierte, al cabo de unas copas, al borde de un estaño, en *viejo* o *viejito*, como si se impregnara con una rara sabiduría que consiste en *saberlas todas* o, precisamente, en *estar de vuelta* ante cualquier interlocutor, a quien siempre atribuye estar aun *a la ida*. ¿Y esto qué significa? ¿Ese *pibe* está afuera o adentro del hombre? ¿No será que ese *pibe viejo* alude a una antigüedad, ya no de hombre, sino de especie humana, por cuanto incluye alguna reserva de hombre que no está prevista, y que uno sobrelleva en silencio, porque nadie alude a ella? ¿De dónde, si no, ese entendimiento tácito con mi amigo, cuando troqué mi fe en la Diosa Razón de la Revolución Francesa, en una franca burla? ¿Acaso ver así las cosas no supone una rara sabiduría?

Nos parece inconcebible que en el pozo de la ciudad, casi a ras de la calle, pueda haber alguna sabiduría. Pensamos que debe haberla más bien en el fondo del país, en el campesino o en el indio. Estos no necesitan decir *pibe* para sugerir humanidad, sino que relatan una leyenda sobre el descenso al infierno de algún héroe gemelo, hijo él también de una madre infernal y de un padre celestial, para encontrar el sentido de su vidas.

Pero ¿no dice lo mismo el porteño, cuando recurre a la leyenda implícita en un tango, o a los arquetipos del *taura* silencioso o, más lejos, al del Martín Fierro? ¿No relata todo esto el descenso de un pibe inmaduro a un infierno poblado con las cosas demasiado maduras de la ciudad? ¿Qué son el tanguero, el *taura* o Martín Fierro, sino arquetipos del silencio, que encierran a todo el hombre y que, por eso, nunca logran decir qué cosa es, al fin de cuentas, el hombre?

Debe haber alguna ventaja, entonces, en ser un *pobre diablo* que apenas habla lunfardo para balbucear sus cosas. Porque, los otros, los que no hablan lunfardo, ¿qué hacen? Pues leen alguna *novísima teoría* en inglés y en francés y la traducen al castellano, como ser reflexología, alguna teoría sobre los mercados o una doctrina política. ¿Y todo esto es lo contrario del lunfardo del porteño? Si fuera así, aun cabría decir que los contrarios siempre pertenecen a la misma especie. Entonces, ¿no se tratará en el fondo de un lunfardo al revés, pero igualmente esotérico, exclusivo para los discípulos?

Tampoco serán entonces *pobres diablos*, sino *diablos* al revés, o sea *diablos* afortunados. Pero con una des-

ventaja, porque el lunfardo al revés de los *diablos* afortunados siempre da una idea cerrada y práctica de lo que es el hombre. Los otros, los *pobres diablos* en el café, abren con su lunfardo auténtico la pregunta por el hombre, hasta esperan un advenimiento, aunque se trate sólo de un Gardel.

Realmente, se diría que eso de *pobre diablo* suena a *pobre hombre*, y éste a *pobre humanidad*, siempre tan dividida ella y tan *tirada* como solemos decir, víctima siempre de sus bienes, incluso los atómicos, pero esperando a algún Gardel, aunque se llame Perón, comunismo o simplemente gracia divina.

Sólo por eso dije *y nada... aquí ando* cuando mi amigo me insistió con aquello de *¿qué decís, pibe?* Prefería ser *pibe*, un *pibe viejo*, que espera aún algún símbolo grande para encontrar algún sentido, algo así como una divinidad, pero junto al empedrado, con lo poco que soy, siempre con las narices pegadas al suelo. Y ¿por qué? Simplemente para sentir el pedazo de sacrificada humanidad que entra en todo esto, pero con toda evidencia, en esa total condición de *estar no más*, y al margen de *ser un empleado*.

NUESTRO RECINTO SAGRADO DEL PA'MÍ

¿Cómo hacer para encontrar mi pesada y total humanidad? A esta pregunta se suele contestar que es preciso mirar adentro de sí mismo. Pero, ¿quién hace esto? Porque ocurre que trabajamos tanto durante todo el día que, cuando queremos saber cómo somos por adentro, compramos a la disparada algún libro de psicología, consultamos algún horóscopo en un diario o leemos alguna revista de divulgación. Pero así nos enteramos sólo de lo que el hombre es en general y eso, indudablemente, no basta. Porque se trata de saber lo que somos aquí en Buenos Aires. ¿Cómo hacer entonces?

Ante todo hay una gran diferencia entre uno mismo y el trabajo que efectúa en la oficina. Sabemos que debemos trabajar, y ponemos todo nuestro empeño en ello: nos *abocamos*, nos *volcamos* o *hacemos frente* al trabajo, como solemos decir. En esto somos valientes y cumplidores.

Y no es para menos. El trabajo, en cierto modo, nos parece saludable y constituye una especie de certificación de nuestra razón de vivir. Nos empleamos, no sólo para cobrar un sueldo a fin de mes y pagar nuestras deudas, sino también para ocupar un lugar en la ciudad, y, por lo tanto, para justificar nuestra vida. Trabajamos porque así nos vinculamos con una empresa, con el progreso del país y, también, con la humanidad, ya lo

dijimos. Y decimos más: "Si nadie trabajara, ¿adónde iríamos a parar?".

Pero mientras realizo mi labor, mi pensamiento se va. Una parte de mí no trabaja, porque piensa en la novia, en el hogar o en el último partido de fútbol. ¿Qué pasa? Evidentemente, una parte de mí se sustrae. ¿Y en dónde está? Pues al margen de mi labor, como a escondidas. Es más, cuando *yo trabajo* me vuelco hacia *afuera*, hacia la luz, y trato de que esa parte, que nada hace y que haraganea porque piensa en otras cosas, se quede *adentro*, en la penumbra, en cierto modo para que no la vea mi jefe.

Aquí las cosas se complican. Porque, ¿qué es eso que llamamos *adentro*? ¿Servirá para algo? ¿Tiene algún sentido, o son *pavadas* como decimos? Supongamos que hemos conseguido una cierta suma de dinero, y que la tenemos destinada a pagar algún crédito de una vajilla comprada por mi mujer, o para pagar el alquiler de nuestra casa. Pero nos topamos con un amigo, y éste nos tienta, proponiéndonos que gastemos ese dinero en una parranda. ¿Y qué decimos? "No, che. Eso es *sagrado pa'mí*".

Y supongamos también, que en otro momento estamos discutiendo con nuestro jefe, y éste insiste terminantemente en que tiene razón. Entonces nosotros nos damos vuelta y le decimos a regañadientes a un compañero de trabajo, con la voz en un susurro: "¿Qué quieres que te diga? *Pa'mí* que es así como digo yo". ¿Qué es ese *pa'mí*? Será que tenemos dos caras: una, que se muestra hacia *afuera*, en forma de un *yo* que trabaja para los *otros*, y, otra, que se da *adentro*, posesivamente como

un *pa'mí*, lleno de cosas *sagradas*, una especie de pequeño reino propio, en el cual nadie debe entrar y que está poblado por el sueldito, la mujer o uno mismo.

Si fuera así, ¿qué decimos con aquello de *yo pienso, yo escribo, yo trabajo*? ¿Decimos una gran verdad o estamos mintiendo descaradamente? ¿No será que decimos *yo* para simular que hacemos todo para los *otros*, incluso para el jefe, aunque en el fondo *escribimos, pensamos o trabajamos* en contra de los *otros*, desde nuestro *pa'mí*, casi como si dijéramos *pienso pa'mí, escribo pa'mí o trabajo pa'mí*?

Sin embargo, esto de sustituir el *yo* por el *pa'mí* está mal, porque en la escuela nos enseñaron que los pronombres personales eran *yo, tú, él, nosotros, vosotros y ellos*. Pero una cosa es la gramática y otra la vida. Nos parece mucho más leal decir *pa'mí* y no *yo*. Y lo mismo ocurre cuando sustituimos el *tú* por el *vos*.

Y es que ese *vos* tiene un sentido especial, ya que es apenas el apéndice del *pa'mí*. ¿Acaso no decimos *vos* al amigo, o a la novia en un sentido posesivo, como si tendiéramos una red afectiva y con ella cautiváramos a los seres queridos, pero cuestionando un poco el afecto demostrado por ellos, casi poniendo en duda su lealtad? ¿Y dónde los ponemos con el *vos*? Pues en el borde mismo del reino del *pa'mí*, apenas un poco más acá del profundo foso que separa nuestro reino de la realidad. Del otro lado del foso está lo que suprimimos cuando decimos *qué me s'importa*. Ahí ya comienza el mundo de los *otros*, ahí tratamos a todos con el *usted* y el verbo en tercera persona, como si los alejáramos del *pa'mí*, como

si marcáramos irremediabilmente una distancia. Y es que el *usted* ya pertenece a la *gente*, ese fantasma que flota en torno nuestro y que se inmiscuye en todo lo que hacemos, y por la cual no tenemos ninguna simpatía. Todos pertenecen al reino que se da del otro lado del foso, en la tierra de nadie, en el profano mundo, donde anda el caos y el diablo. Ahí los coches corren manejados por *locos*, ahí nos pueden dejar cesantes en cualquier momento, ahí se dan las oficinas, o el trajín vertiginoso de la *gente* que corre al mediodía por el centro de la ciudad para satisfacer ambiciones injustificables, y ahí, en fin, nos sentimos *como quien anda en banda*, abandonado a las cuatro bandas del billar, expuestos a que cualquier taco nos haga *perder la cabeza*.

Y con esto se acabaron los pronombres. Nada más que *pa'mí*, *vos*, *usted* y *gente* usamos, como los cuatro elementos de una cuaternidad divina, con sus dos miembros profanos y los otros dos sagrados, a un lado y al otro del foso que separa el *pa'mí* del mundo, ese mundo que suprimimos olímpicamente con un *que se muera*, sólo porque queremos ganar la paz, siguiera por un rato, en el *pa'mí* junto a las *cosas sagradas*.

Pero no podemos negar de que todos cumplimos con el trabajo. Pero decimos en este caso: *nos sacrificamos*. ¿Y esto qué significa? Pues que *tornamos sagrado* lo que hacemos, porque no otra cosa significa *sacri-ficar*. ¿Y *sagrado* para quién? Pues *sagrado pa'mí*, para mi propio reino, ese que ocultamos cuando estamos trabajando. Evidentemente solo trabajamos *sacri-ficándonos*, para conseguir cosas *sagradas pa'mí*.

Realmente qué vueltas tiene el lenguaje. Pero no cabe duda que vivimos dividiendo lo *sagrado* de lo profano. *Sagrado* es lo que se aproxima a mí, es el reino del *pa'mí*, con mis recuerdos, mis deseos, mis anhelos. Y profano es el trabajo, la oficina, el mundo de afuera. Y siempre andamos *ida y vuelta*, de un mundo a otro, tratando de escamotear a la *ida* mediante el *sacrificio*, el buen sueldo, la compra feliz, la mujer ideal, la buena amistad o el lugar apacible, sólo para estar siempre *de vuelta* en el reino de las cosas *sagradas pa'mí*, lejos del mundo demasiado caótico de los *otros*.

¿Y qué contiene el reino del *pa'mí*? Pues, muchas cosas, ya un cuadro, ya nuestra mujer, ya el hijo, ya esa casa que habitamos, y que se extiende desde la puerta cancel hasta la pared medianera levantada contra el vecino, que siempre es un poco el mundo de los *otros*. Pero también puede darse simbólicamente en el barrio donde uno nació y vivió tantos años. ¿Y nada más? Pues nada más y nada menos que la *vieja*. Ella da el centro mismo del *pa'mí*, le confiere su consistencia, su unidad. Es la que nos llamaba de chicos siempre con la comida pronta, la camisa planchada y la mirada triste si sabía que uno *andaba metido* con alguna *piba*. Es en suma el ombligo, el magma generatriz del *pa'mí*, su razón de ser, el eje de mi mundo. Y aunque ya no esté más, aunque se haya *ido*, siempre queda ese mismo centro, remplazado por la mujer que uno califica precisamente de *viejita* o, en su defecto de *patrona*.

Sólo desde ese reino propio, nos animamos a discutirle alguna vez al jefe y decirle en la cara: "Pa'mí que es

como digo yo", pero con un *yo* agregado a modo de máscara, apenas como una forma correcta de expresarse, a fin de que los *otros* vean que uno no es un desaliñado.

Sólo en nombre de este recinto sagrado del *pa'mí*, esperamos el milagro de que se hagan las siete de la tarde para salir de la oficina y ganar la calle, y ahí respirar hondamente y caminar algunas cuadras para reencontrarnos de nuevo con nuestra intimidad. Y en esa circunstancia vemos también a los *otros* pasar con aire de liberados, con su *pa'mí* a cuestas, satisfechos de haber incrementado su sueldo con una jornada más de trabajo, ya que ahora alguno de ellos revocará el frente de su casa, comprará un regalo a su mujer, o pagará la cuota de algún crédito vencido, sólo para seguir un poco más en su *pa'mí* y esquivar en lo posible la turbulenta ciudad de los *otros*.

¿Será que nos sentimos muy acorralados? Puede ser. Nos piden tantas cosas, nos obligan a tantas otras y entonces necesitamos un centro, para uso privado, a escondidas de los *otros*. Solo así se entiende que digamos *se me hizo* cuando nos referimos a algún proyecto anhelado. Es natural. Desde el *pa'mí* tiramos una semilla en el caos del mundo, que es Buenos Aires, y esperamos que *se nos haga* como si fructificara en forma de empleo, de casa o de casamiento, pero siempre sin creer mucho, pensando en todo caso que nunca nada *se me hace*.

Sólo así también, se entiende esta simpatía por las cosas subversivas que nos vienen de afuera, como el tango. Porque es la danza que hacemos por *adentro*, y que consiste en estar bien aferrado a la compañera y, en un

silencio como el de un mundo sin crear, trazar el recinto sagrado como un círculo mágico del *pa'mí* en el suelo de la pista.

Y sólo así entendemos la admiración por el *taura* silencioso, cargado de fechorías inconfesables, pero con una pura gana de vivir por adentro. Ese *taura* que nunca habla, porque siempre levanta la pared medianera para evitar que se le venga el mundo encima, y que siempre suele rechazar al prójimo con un *¿qué te pasa a vos?*, y que no dice *usted*, quizá porque *se tira el lance de querer a alguien*. Tan grande es su *pa'mí*.

Realmente en el pozo de la atea ciudad nos hicimos una religión chiquita, en el plano del *viejo* o *viejito* con que nos solemos tratar, pero con una vejez de hombre, que viene de mucho más allá de nuestro nacimiento, como de una humanidad que siempre buscó algún lugar *sagrado* para ver los dioses y sentirse fuerte por adentro y no por afuera. Y qué rara sospecha nos asalta de que, del lado de afuera del *pa'mí*, en el mundo, no hay dioses, sino pesos. Y lo decimos: *Yo no me llamo unos pesos* porque los dioses —no sabemos cuáles— tampoco se llamaban así. Gardel *no se llamaba unos pesos*, por eso precisamente Gardel será siempre *pa'mí*.

Sólo por eso pensé en la novia, o en el fútbol mientras trabajaba, y me fui para el lado de las cosas *sagradas pa'mí*, para ver esa mitad de mi humanidad que *no se llama unos pesos*, igualito que Gardel. Porque si no hiciéramos así, no podríamos vivir. En ese *pa'mí* se da toda nuestra vida; y del otro lado, el de los *otros*, nada hay, fuera de cemento y pesos.

LA SALIDA DEL PA'MÍ

Si estuviéramos encerrados en nuestro reino sagrado, como decíamos, nuestra vida en Buenos Aires se tornaría insoportable. Por eso mismo no deseamos tener problemas con nadie. Queremos a todo el mundo, incluso al jefe o al director. Trabajamos bien, nos movemos con destreza, siempre respondemos correctamente a quien nos saluda, en suma, en nuestra vida de relación no ofrecemos ninguna dificultad. A la mañana temprano ya estamos dispuestos a cumplir con nuestras funciones, salimos apresuradamente de nuestra casa y luego, durante diez horas, tratamos de llevar todos nuestros asuntos de la mejor manera.

Pero por la tarde llega un amigo a la oficina y después de saludarnos nos pregunta "¿Qué hacés?". Y entonces contestamos: "Aquí *ando* trabajando, ¿sabés? Le estoy *metiendo fuerte*".

Por un lado, yo *ando* y por el otro yo le *meto*. Y esto mismo ¿no parece hacer referencia a una salida de mí mismo, hacia algo que está *afuera*? ¿Pero se trata realmente de una salida? Cuando uno hace algo ¿lo hace realmente o, en realidad, agrega a la superficie exterior de uno mismo eso que está haciendo?

Ante todo, parece como si hacia *adentro*, uno fuera una cosa y hacia *afuera*, otra. Porque cuando le dije a mi amigo *le estoy metiendo fuerte*, le estaba diciendo que

me *metía* con, o en, la realidad. ¿Será a lo *taura*? Porque ¿qué decimos si no, cuando usamos la expresión *meterse con la mina* o *meterse en un negocio*? ¿Se trata de mantenernos en el ámbito de *adentro*, apartado de la realidad, suspendiendo nuestra relación con ella, y, luego, enfrentar la realidad con eso de *meterse*, lo cual supone tener un ariete o un cuchillo para hendirla provechosamente, como quien se aventura en el caos? Veamos.

Cuando salimos a la calle vemos coches, paredes, casas, semáforos, rascacielos, autoridades, negocios, mujeres, o lo que fuera. Todo eso se da delante de uno y es realidad. ¿Y qué decir del empleo, del taller, la oficina, la fábrica, el capataz, el jefe o el patrón? Todo eso también se da delante de uno, y no hay manera de voltearlo.

¿Y no será que porque no hay manera de voltearlo, vemos a la realidad como algo duro que se da ante nosotros, y que nosotros debemos enfrentar casi como a manera de *trompiezo*, y *pararnos* o *plantarnos* ante ella, ya sea al jefe o a la autoridad, en ese mismo sentido como se usaba aún en el idioma gauchesco aquello de *pordelantear*?

Pero no nos gusta atropellar a nadie, porque somos educados. Por eso, en vez de *pordelantear* la realidad, simplemente *andamos* en ella. Se lo dije a aquel amigo, que me visitó en la oficina: "Aquí *ando* trabajando, ¿sabés?" Se trata de internarse en la realidad pero sin comprometerse con ella, según vimos. Porque si dijera lo contrario, *yo trabajo*, mentiría. Concebimos el cumplimiento de los deberes y las obligaciones que nos dan

los que están afuera de uno, como un simple *andar*, casi como si los recorriéramos turísticamente durante ciertas horas del día, esperando siempre que sean las siete de la tarde, a fin de salir de la oficina y retornar a lo que es *sagrado pa'mí* y no *andar* más en nada, ya en un simple *aquí ando*, en absoluto. Evidentemente, apenas si nos pegamos al trabajo, o al estudio, con un *andar trabajando* o *andar estudiando*, pero por el lado de *afuera*, sólo para salvar lo que llevamos *adentro*. Es que estamos seguros de que hay una *vida pa'los otros*, que se da *afuera*, y otra *vida pa'mí*, que se da *adentro*, y no queremos dar el brazo a torcer.

Lo cierto es que se *anda* todo el día, y con todos los *andares* cotidianos, recién se está de vuelta a la siete de la tarde, cuando se va uno a casa o al café, ya sumergido otra vez en ese único lugar, muy *adentro* de sí mismo, donde no *anda* sino que *está*, mientras con alguna caña quemada o alguna ginebra, en esa orgía ritual de su puro *pa'mí*, hace volar su pedazo de vida, o cuenta quizá alguna confidencia a borbotones junto al estaño, o habla del país, diciendo de él que también *anda* y que debe tener un *pa'mí* que nadie sabe en que consiste.

Pero ahí mismo tenemos la sensación de que todo lo *andado* fue apenas como sobre una pantalla, situada frente a uno como en un cine, en donde nos *mandamos un poco el cuento* de la gran vida. Una pantalla que tiene sus lugares simbólicos, con su *arriba*, su *medio* y su *abajo*. *Arriba*, suele estar el cielo que nunca se ve en la ciudad, como dice Mansilla, y en donde no se *anda* sino cuando se es jefe, presidente o rico; *abajo* donde uno

mismo anda *tirado*, de peón o de bolichero o donde se da siempre la tierra o el polvo que las amas de casa barren prolijamente; o ese *medio*, el lugar central del *más o menos*, donde se da el criterio del pequeño ahorrista, en ese margen estrecho del que inicia las colectas en la oficina para ayudar a alguien con el sacrificio de todos, o donde *andamos* comprando cositas, un coche, una casita, el terrenito para no tener tanto miedo y estar firme al fin, y sujetar un poco el mundo lleno de *tipos que andan* muy *arriba* y otros que *andan tirados abajo*, y nosotros, siempre *más o menos*.

Pero al fin y al cabo todos *andan*, monótonos y pesados, como los caballitos en el circo, siempre alrededor de su *pa'mí*, que los tironea hacia adentro, y no los deja *mandarse la parte* que les tocó en suerte en el *cuento de la vida* que transcurre en la gran película. Ahí *calamos* a la gente, mejor dicho, denunciarnos al que cree que está *andando en serio* en el casillerito que le dieron en la película, el que se *manda demasiado la parte*, ese mismo que no pasa de ser más que un *punto, coso o cusifai*, porque no vive más que la mitad del hombre, esa parte que *se garronea* o *se rebusca* o *se pichulea* en la película, porque ha perdido su otra mitad, esa donde se da su centro, la pesada vitalidad de su *pa'mí*. Es lo mismo que cantara Gardel cuando dijo aquello del *carnaval del mundo*, cada uno con su máscara y su risa, con que le ha tocado *andar* en un mundo que es puro azar, una especie de ruleta, donde sólo se salva el que sabe *pegarla a tiempo*.

Pero aunque *andemos* siempre, nunca salimos de las

cosas *sagradas pa'mí*, y siempre estamos *solos y esperando* como dijera Scalabrini Ortiz. Y para vivir tiramos afuera símbolos, como quien tira pedazos de su carne para que los devoren las fieras, o, en todo caso, para ver si de esta manera, esa tierra de nadie, que se da afuera, se contamine un poco con nuestro *pa'mí*, y siquiera entre en el vos insultante con el cual tratamos a veces de ablandar las piedras, aunque sin esperar mayormente alguna respuesta a nuestros afanes.

Seguramente en todo esto nos debe pasar lo mismo que cuando éramos chicos y nos vestían bien y nos peinaban, y cuando ya estábamos dispuestos y contentos, porque nos sacaban a la calle, quizá, con la promesa de comprarnos chokolatines, algún vecino comedido, nos decía como en broma: "¿Te *vas* de paseo?". Y nosotros nada contestábamos, porque sabíamos que en un paseo sólo *iban* nuestros padres, mientras que nosotros reflexionábamos a la vuelta, y casi dormidos, que los que paseaban eran los mayores y uno sólo *andaba* detrás de ellos.

¿Y cuando maduros? Pues hacemos lo mismo: se trata siempre de una invitación al paseo, pero para terminar *andando*, siempre como *pibe*, de quien se dice de vez en cuando, *qué grande sos*, pero que *anda* de paso en cada actividad. ¿Será también detrás de los padres? En parte, sí, pero con una desventaja. Cuando chicos, nuestros padres nos querían y *andábamos* pero amparados por el afecto de ellos, casi incrustados en el *pa'mí* de éstos. Y hoy, en cambio, ya no sabemos ni donde están nuestros padres, ni tampoco su *pa'mí*. Hoy, apenas, nos vemos relegados a nuestro propio recinto sagrado. Pero no

nos resignamos y buscamos siempre algún *pa'mí* afuera que nos ampare, algo así como nuestros padres.

Por eso, cuando tenemos que salir de nosotros para ganarnos unos pesos o para buscar mujer o para divertirnos, ¿qué ocurre? Pues hablamos de *pálpito*, y ponemos la esperanza en que las cosas *se me hagan*. En cierto modo convertimos la realidad en una tierra fecunda, en la cual sembramos nuestras iniciativas y esperamos cosechar los frutos anhelados. Es más. Para movernos en la realidad sin tener problemas, nos urge verla como una prolongación del *pa'mí*, casi como si pusiéramos en ella otro *pa'mí*, y en él; a nuestra propia *vieja*, a modo de gran madre, a fin de que ésta haga germinar mis posibilidades echadas en ella como semillas. Por eso podemos mover todas las influencias posibles para lograr un cargo, pero cuando somos nombrados decimos *se me hizo*. Los méritos y las influencias son apenas los ritos necesarios para evitar que el miedo de no obtener nuestro cargo, se haga demasiado grande. Y esto sólo lo evitamos con el *pa'mí* que presentimos algunas veces en la dura realidad.

Así también, cuando nos presentamos a un concurso, no lo hacemos porque nos consideremos los mejores, sino porque simplemente hemos sembrado nuestra posibilidad de triunfo, sólo por ver si *se me hace*. Hablamos de un negocio y pensamos en la posibilidad de su contrario, el que no se haga, el que nos puede ir mal. En el fondo dualizamos la realidad y la dividimos en una parte negativa y otra positiva, en el favor y el desfavor, y ambas sometidas al azar de los opuestos, en el que, en

última instancia, decide la vida misma y ante todo esa *vieja* que pusimos afuera, en el *pa'mí* con que contaminamos la dura piedra.

Más aún, pensamos en términos de planta, de retoños o de cosechas, como si se tratara de un pensar germinal, que se opone a ese pensar de causa y efecto que usamos, un poco para evadirnos de nosotros mismos, en la oficina, en la cátedra, ante un cliente o ante un paciente. Aquél es el pensar propio del *pa'mí*, enredado en la pura vida que yace ahí adentro, donde también *crecen*, sin saber nunca por qué, mi odio o mi amor, mi angustia o mi alegría, mi vida o mi muerte. Por eso, desde ahí, nunca logramos ver cosas muertas que sólo se suman, sino sólo algo vivo que crece. Por eso *crecen* los edificios, y los autos se mueven como personas, o insultamos al martillo porque nos golpeamos en un dedo, o adoramos un regalo, como si fuera un trozo de la persona querida que nos lo ha dado, o pensamos en la humanidad como si fuéramos nosotros mismos, o nos ponemos a defender a un criminal porque nos identificamos con él.

En suma, con nuestro *pa'mí* auestas, baboseamos y contaminamos la dura realidad, porque no encontramos ya afuera el *pa'mí* de nuestros *viejos* que nos amparaba cuando éramos *pibes*. Desde ahí entendemos el suceder del día y de la noche, dios y el diablo, el buen y el mal negocio, la buena y la mala suerte; o poblamos el mundo con parejas, adivinando raras historias entre el jefe y su señora, viendo siempre el equilibrio femenino en algún hombre demasiado soltero, o tratando de adivinar siem-

pre raras historias en la vida de la compañera de trabajo.

Se trata de un ver rítmico y pleno, diríamos tan antiguo como el refrán. Todo refrán también consiste en dos términos opuestos, en uno de los cuales se afirma y se previene ante lo que dice el segundo. "Mal de muchos es el consuelo de pocos", "no hay mal que por bien no venga", etc., son refranes o dichos que redondean el mundo, de tal modo que, cuando se da una cosa, ha de venir la contraria, como una manera de restablecer ese equilibrio que exige toda vida para encontrar su justo medio. Hoy no decimos refranes, pero vivimos el mismo equilibrio que alienta en ellos, como una forma primaria de advertir en el fondo de la realidad su sentido vital. Sólo entendemos el mundo cuando lo dividimos en dos partes, y nos ponemos en una de ellas como héroe a fin de luchar contra la otra. Sólo así conseguimos ganar la fe en la realidad. Sólo así una realidad constituida por semáforos, edificios, negocios, oficinas, calles y autoridades puede tornarse, aunque a medias, *sagrada pa'mí*. Pero esto mismo, sólo para conseguir la novia, trabajar o divertirse, y siempre a lo *taura*, a fin de pasar cuanto antes el trago amargo y retornar al recinto con las cosas *sagradas pa'mí*.

Y cómo no vamos a decir *no te metás*, si afuera casi nunca se da ese *pa'mí* con esa *vieja* que nos ayuda a que las cosas *se me hagan*. Es más, no queremos *meternos* porque tenemos miedo de *meter la pata*. Si así fuera ¿qué significa *pata*? Aparte del sentido peyorativo que tiene, y del cual nadie se acuerda cuando usa este término

cotidianamente, sin embargo, ¿no hará referencia a la pesadez y a la densidad de nuestra pura vida encerrada en el *pa'mí*, la cual, precisamente, se vería demasiado al descubierto en el caso de *meterse* uno?

Solemos sentir, por ejemplo, como una *gran metida de pata* el *deschave* que hemos hecho ante un desconocido. Un *deschave* es indudablemente la peor manera de salir del *pa'mí*, porque sale como con sangre y amargura, ya que implica una entrega emotiva en la cual cada uno informa lo que pasa en su recinto sagrado. Tiene el matiz de una exposición prepotente, casi impositiva que resulta siempre intolerable para un porteño, precisamente por su carácter rotundo e inalienable. Sólo una gran compasión y una gran paciencia nos hace aguantar el *deschave* de alguien, y siempre pensamos en esa ocasión, aun cuando se trate de un amigo, que sería conveniente *dispararle al punto*.

Precisamente *deschave* viene de *chaveta*, y suena a *perder la chaveta*, o sea el elemento que mantiene la cohesión del armazón que nos sostiene, esa construcción que aparentamos y que llamamos *pinta* a veces, y que, al romperse, muestra eso que mantenemos en secreto en el *pa'mí*, con la sensación de delito que da el sentirse diferente y peor que los demás. Por eso el *deschave* supone un salir apelmazado, denso, lleno de vivencias y matices, como un río de lodo que se estrella contra el suelo, especialmente al cabo de unas copas. Más aún, ¿qué es el tango, sino una forma estética y ritual de esta idea de *deschave*, pero convertido en rito, defendido y escuchado por todos, porque, así, todos pueden confe-

sar en silencio y sin molestar a los amigos, esa pesada carga de vida, esa densidad de lodo que llevan en su *pa'mí*?

¿Y eso está mal? El *pa'mí* es el otro lado del *hombre a la defensiva*, como nos calificara Ortega y Gasset, y constituye el motivo real de la defensa. Y es que el *pa'mí* es el germen para ser hombre, que se gastaría inútilmente si se tradujera en palabras, y que entonces, se consume en el silencio del *taura*, porque éste no ve la *vieja* en el mundo, como, en cambio, cree verla ingenuamente el español. La diferencia es bien clara. A nosotros nos preocupa hacer todo de nuevo, ellos lo dan todo por hecho. Y ¿qué significa hacer un mundo? Pues echar el *pa'mí* afuera.

Y para no meternos con un mundo que no está hecho aún, porque nada tenemos que ver con él, ni siquiera lo miramos. Decimos *mirar*, *observar* o *contemplar* cuando hablamos el castellano de la oficina o del colegio nacional, pero a la noche, en el café o con los amigos nos expresamos de otra manera. Ya no miramos sino que *junamos*, *campaneamos*, *bichamos* o *relojeamos*. ¿Por qué?

Porque *junar* significa advertir las intenciones del contrario, casi un mirar oyendo —para incluir la otra aceptación que trae Gobello—, como si tuviéramos toda la pantalla de los sentidos abierta hacia el mundo, al sólo efecto de advertir a tiempo las intenciones del *otro*.

Y decimos *campanear*, quizá con referencia a ese ladrón, el *campana*, que permanece al acecho en la calle, mientras sus secuaces roban. Y extendido esto al con-

cepto de *mirar*, supone hacer uno mismo de ladrón. ¿Ante quién? Pues ante la realidad, mientras la intimidad de uno le está robando su cuarto de hora a la vida.

Y decimos asimismo *bichar*, con esa vaga referencia a mirar *bichos*, quizá suponiendo ese pulular vital y germinal, como si uno contemplara desde un balcón la gente que camina en una calle céntrica. Y, aunque no sea la gente, es también la pequeñez de uno mismo, siempre con una intimidad prohibida, arrastrándose a modo de gusano en el fondo de la calle.

Y también se da ese *relojear*, que es un mirar que marca el tiempo, como si los *otros*, esa *gente*, andaran con un reloj en la mano para traducir nuestra intimidad profunda e inmensurable al tiempo exacto e implacable inventado por ellos.

¿Y estas cuatro formas, que eluden la mirada directa y castiza, que denuncian nuestras profundas reservas con respecto a la realidad, no serán formas de atisbar afuera un pedazo de nuestro *pa'mí* con nuestra *vieja* adentro, ésa que ayuda para que nuestras cosas *se nos hagan*?

¿De dónde si no, también, esas formas verbales como terminadas en punta, cuando decimos *querés*, *hacés* precisamente en segunda persona, en el plano del *vos*? Con decir *¿qué querés, vos?* tajeamos un poco la azarosa realidad a favor nuestro, como para definirla de entrada y ver con rapidez su favor o desfavor, o, en lo más hondo, *campanear* si el *otro* merece o no nuestro afecto, porque si no lo mereciera, nos basta matarlo con un *que se muera* o qué *m'importa* porque no entra en las cosas *sagra-*

das pa'mí, precisamente en ese ámbito maternal de la *vieja*, en el cual a veces sumimos el duro mundo.

¿Acaso no buscamos también esa prolongación de nuestro *pa'mí* cuando buscamos la sonrisa del jefe, cuando esperamos un regalo imprevisto, cuando participamos eufóricos en la comida improvisada en plena oficina un fin de año, cuando decimos que un caudillo político como Perón nos *habla al corazón*, o cuando nos amargamos porque en Europa no se preocupan por nosotros y ni siquiera nos ubican en el mapa? Siempre contaminamos un mundo duro y pétreo, lo baboseamos para encontrar afuera pedazos profundos de nuestra vida, como la *vieja*, sacados del corralito sagrado del *pa'mí*, apelmazados de amor y odio, sólo para *mandarnos por un rato la parte* de no estar siempre tan *solos y esperando*.

Porque, si este baboseo no se da, no tenemos más remedio que *parar en seco* a la realidad que nos pusieron delante. ¿Cómo no vamos a darle muerte con un olímpico *que se muera o qué m'importa* si olfateamos que ella no es nuestra? No sólo está hecha con piedras, cemento, madera, acero, sino también por propiedades, objetos, instituciones, derechos, cheques y ahorros. En esa realidad uno vale por la suma de antecedentes, apellidos, cosas, coches, en fin por todo eso que se traduce en pesos. Y nosotros *no nos llamamos unos pesos*, no podemos convertirnos en cantidades ya que la vida misma no es suma sino crecimiento. En la vida las cosas se siembran y no se suman.

Por eso la realidad se opone a la vida que llevamos

adentro. Es el reino de los *otros*, la *gente*, o, peor aún, de todos esos que vinieron aquí *a hacer plata*. Y solo se hace plata cuando *se da la buena*. Si *se da la mala*, nada se hace. Por eso la realidad no es nuestra sino que es la consecuencia de un *pa'mí* inflado de los otros, pero sin la *vieja*, mejor dicho, con la *vieja* de ellos, que sólo ellos ven. La *gente*, los *gringos*, los *rusos*, los *yonis*, nos *ganaron de mano* en la vuelta de la historia, se *avivaron* porque hicieron una realidad en donde las cosas *se le hace* a ellos, y nunca *se me hace* a mí. Por eso mismo les escamoteamos nuestro recinto sagrado del *pa'mí*. Porque si no hiciéramos así, ¿qué sería de nosotros?

¿Cómo no va a haber, entonces, entre realidad y nosotros, algo así como un frente cortado a filo de cuchillo, a lo *taura*, más allá del cual se extiende la tierra de nadie, esa misma que uno siempre *juna* o *campaneá* por las dudas? ¿Cómo no nos vamos a levantar la medianera que nos defiende el *pa'mí*, y asumir algún papel con la *parada*, para evitar la pasividad que implica el que se nos *joda* nuestro recinto sagrado con la *cargada de los otros*? ¿Cómo no vamos a *hacer pinta* con un simple trajecito bien planchado, la peinada o el parloteo fanfarrón, diciendo siempre *no te metás*? ¿Y cómo no hacer nos el *canchero*, y jugar una destreza exterior y adquirida, sólo por ver si uno *la pega*?

Realidad es sólo algo donde *se da la buena* o *la mala*, donde uno *la pega* o *no la pega*, donde simplemente hay azar, la tierra de nadie, el profano caos. Ahí, en esa realidad, da miedo desmayarse, porque nadie lo auxiliaría a uno; ahí vamos bien vestidos; ahí tenemos vergüenza o

soberbia, porque ahí está el mundo de *afuera*, que se opone al de *adentro*. Y ahí afuera damos manotazos para sacar las cosas *sagradas pa'mí*, el sueldito, la amistad, el noviazgo, sólo para estar siempre de vuelta, cuanto antes, a fin de poder decir que aquello de afuera *no m'importa*.

Realmente, con una realidad de la cual desconfiamos; frente a la cual *rateamos nuestra vida a lo campana*; en la cual vemos cierto *pulular* de bichos; de la cual tememos ese reloj perentorio que nos *relojea* la vida, *fichándola* constantemente; ante la cual tenemos miedo de *meter la pata por deschavarnos* sin querer, en suma, ante una realidad así, qué remedio queda, sino no salir y quedarse eternamente en el *pa'mí*, o en todo caso aventurar una salida a modo de turismo, *andando* en todo sin echar nunca raíces allá *afuera*, y eso siempre *junando* que se dé ese denso magma materno que nos ayude a que las cosas *se nos hagan*.

Y cabe aquí una pregunta: ¿vemos así a la realidad sólo cuando hablamos mal, y ganamos realmente la salud cuando sustituimos las palabras mal dichas por otras que están autorizadas? ¿Curamos todo ese desarraigado *andar* y ese grueso y apelmazado *deschave*, simplemente porque lo traducimos al buen castellano y decimos *yo trabajo* o *yo confieso*? Es cierto que solemos premiar con una ancha sonrisa y con toda nuestra confianza de *hombre bien* al que habla correctamente, pero ¿resolvemos de este modo el margen de denuncia que flota en el fondo de nuestra calle, enredado en el balbuceo de la jerga porteña?

Porque es fácil sentirse ajeno a este *pa'mí* y vivir el papel de la clase dirigente del país, miembro de una activa clase media que emplea en todas sus actividades un criterio objetivo y racional, en el que predominan conceptos como democracia, propiedad, constitución, próceres, comercio, industria, progreso ilimitado, instrucción, escuelitas, o, en su defecto, la versión en negativo de todo esto, cuando uno es extremista de izquierda. Pero ¿podemos estar seguros de prescindir sin más del *pa'mí* llorón y sustituirlo por un pomposo *yo* que consume y produce para un supuesto bien del país? ¿Estamos realmente resignados al papel de consumidores y productores en una sociedad civil? Pero hagamos la pregunta al revés: ¿no llevaremos adentro un *pa'mí* llorón y miedoso, que adquiere teorías económicas, políticas o progresos ilimitados sólo porque tenemos miedo de vernos a nosotros mismos *rebuscándonos la vida*, ya sea en el fondo de la calle, o ya sea como nación en este mundo del siglo XX? No estaría mal vernos desde este ángulo.

Porque palabras como *junar, bichar, campanear, relojear, deschave* o esa muletilla de *andar* siempre, implican en el fondo una resistencia sorda a participar de una empresa urbana que ha perdido su fascinación. Y también la perdió para nosotros, los cultos, porque quién puede negar que no sólo el porteño, sino todos *andamos* también en las regiones más abstractas como la política o la ciencia. Aprendemos ciencia, política, derecho o lo que fuera. Y somos responsables, pero siempre *andando* como el sol que recorre los casilleros del zodiaco, siempre de paso en cada actividad, como si qui-

siéramos salvar nuestra propia verdad frente a esa pétre y frondosa verdad que los *otros* hacen correr por las calles. ¿Acaso no *junamos* a veces los libros en la calle Corrientes, sólo por ver la intención que el autor se trae en las páginas del mismo?

Y aquí cabe una pregunta mayor: ¿*Andaremos* cada uno con su pequeño reino *sagrado pa'mí*, simplemente porque aún no se dio ese rinconcito de cosas sagradas en el plano del país? ¿Se hace un país sólo con una realidad como Buenos Aires o también con un *pa'mí*, ese algo que encierra esa vida densa y apelmazada que condiciona una comunidad nacional? Porque mientras esto no se dé, siempre veremos a la realidad como una tierra de nadie, en la cual *andaremos*, pero tirando semillas o tratando de dar con la *vieja*, para ver si se *nos hacen*, orientados por el *pálpito* o la *corazonada* como decimos, como si se tratara de un mundo mágico, donde todo nace, crece, madura y muere, aunque nos hayan dicho lo contrario, que afuera todo se suma: antecedentes, apellidos, casas, coches y pesos.

Por eso poblamos las calles con la vida un poco inconclusa que guardamos en el recinto sagrado del *pa'mí*, siempre *andando* en todo pero sin salir realmente, siempre con un pie en el único paraíso que nos ha quedado. Y lo hacemos sólo para tener un lugar donde podamos *estar de vuelta*. *Junamos* o campaneamos sólo para rescatar un poco nuestra vida. Y eso es justo. Lamentable es que lo tengamos que decir a escondidas, en el café, siempre *solos* y *esperando*.

EL MITO DE LA GENTE

Pero aunque uno esté solo y esperando, siempre hay alguien más en la gran ciudad. Cuando caminamos por la calle y nos chocan decimos: "Cómo anda la *gente*" o "La *gente* no sabe caminar". Cuando un familiar hace algo indebido, decimos: "¿Qué dirá la *gente*?". Queremos participar de una fe colectiva y expresamos: "La *gente* cree". Cuando nos vemos apremiados a usar alguna prenda que nos desagrada, sancionamos: "La *gente* usa". Evidentemente la *gente* hace cosas, las usa, aconseja y se mete además en lo que no le importa.

Pero conviene ajustar su sentido. El término *gente* es usado más bien por las mujeres. Ellas siempre personanizan. Nosotros los hombres, en cambio, parecería que no creemos en la *gente*, porque siempre decimos "qué *m'importa* la *gente*", especialmente cuando discutimos con la novia, quizá porque nos gusta contrariar a la mujer y hacerle creer que somos más libres y menos prejuiciosos que ella.

Sin embargo, usamos un equivalente de *gente* y es *se*. Decimos *se hace*, *se dice*, *se cree*. Se diría que la mujer cree en un tipo de *gente* que nosotros despersonalizamos, y lo sustituimos por un simple *se*, que hace las mismas cosas, al fin y al cabo, que la *gente*.

Pero en ambos casos hablamos como si la ciudad estuviera habitada por dos entidades, por una parte mi *yo*

y por la otra, la *gente*. Mejor dicho, *yo* y los *otros*. ¿Y quiénes son los *otros*? Pues los que hacen la ciudad, porque son los que crean las fábricas, los empleos, las ocupaciones, nos dan de comer, nos imponen funciones, nos coaccionan y nos vigilan y es inútil que digamos *qué m'importa la gente*.

Pero vamos al café y ahí ni siquiera decimos *gente*. Ahí decimos *se vamos*. ¿Y qué significa eso? Ponemos el verbo en primera persona, *vamos*, pero empujados por un sujeto neutro y abstracto, el *se*, que es lo mismo que la *gente* y que encarna a los *otros*. Por eso, cuando decimos *se vamos*, ¿no estamos diciendo en el fondo que *vamos*, pero porque nos obligan los otros, ese *se* que agregamos a la expresión? Y decimos también *qué me s'importa*. ¿Por qué? Pues porque es el *se*, la *gente* o los *otros* los que nos obligan a importar algo. Nosotros en cambio nos sustraemos a esa obligación porque despreciamos a ese *se*.

¿Y qué contiene ese *se*? Pues una *manga*, una *camándula*, una *mersa*. Decimos *manga* con esa referencia a un conjunto de seres vivientes que saltan como langostas alrededor nuestro; o *camándula* como gente astuta que nos quiere envolver con una fe de la cual disentimos abiertamente; o *mersa* como simple cúmulo de personas a quienes suprimimos con el desprecio no dándoles *corte*; o *cría*, como si la gente consistiera en polluelos mal engendrados que carecen de esa tremenda madurez que nos atribuimos a nosotros mismos cuando nos tratamos de *viejito que se las sabe todas*. A todos ellos no les damos *corte* en esa tela de vida, de la cual cada uno de

nosotros somos dueños, y que nos damos el lujo de negar a terceros para sumirlos mágicamente.

¿Qué pasa en todo esto? Pues que nos estamos escamoteando constantemente al *se* o *gente*, que nos obliga a hacer cosas que no nos gusta, y buscamos en el café una libertad que no teníamos. Durante el día acatamos las obligaciones de los *otros*, la *gente*, y a la noche nos rebelamos contra ellos y los pulverizamos, convirtiéndolos en *mersa*, *cría*, *camándula* o *manga*. Invertimos así el ritmo de nuestra vida y cortamos con un *qué me s'importa* la vinculación con los *otros* para imponer nuestra propia intimidad. ¿Y para qué? Pues para defender las cosas *sagradas pa'mí*, esas que recontamos a la noche, las gustamos o las vivimos pero siempre *pa'mí* y no *pa'los otros*. En cierto modo asumimos nuestro reino, porque la ciudad la hacen los *otros* durante el día, y a la noche la hago *pa'mí*. Por eso atrapo mi mesa en el café, mis amistades, o mis ocupaciones preferidas y ahí hago, como decimos *lo que me da la gana*.

Ahí, en cierto modo, fundo mi propia ciudad, la ciudad *pa'mí*, esa que se concreta en mi casa, desde la puerta cancel hasta la pared medianera, por donde me mira el vecino, con ese ojo que es en el fondo un ojo avisador, como si fuera una avanzada de la *gente* que atisba todos mis pasos. Pero ahí *paramos* el carro como si la *gente* viniese en un vehículo fatidico a perturbar y destruir las cosas *sagradas pa'mí*. ¿Y cómo no vamos a ver entonces a la *gente* como langostas, o embaucadores o pollos inexpertos? Es el mundo que nos creamos para vivir, y cualquiera que *arremeta* será mal recibido. Si desde ahí de-

timos *yo* y no *pa'mí* será como si nos pusiéramos una máscara muy fea a fin de ahuyentar los demonios seguramente.

Pero a todo esto cabe preguntar: ¿Existe la *gente*? Sería absurdo pensar que no existen los ocho millones de habitantes que pueblan esta zona. Sin embargo, cada uno de nosotros piensa que los ocho millones restantes constituyen la *gente*, una simple palabra, contra la cual adopta una serie de actitudes, ya sea en contra, o ya sea a favor.

En ese sentido la *gente* no es más que un fantasma que flota en torno nuestro y que nos asedia, o nos ayuda, o de la cual prescindimos cuando *nada nos importa*. Se diría que hemos empleado una cierta estrategia militar y hemos encerrado a los ocho millones en un bolsón, al único efecto de ver cómo son, y poder tomar, frente a ellos, una actitud definida. En suma, hemos reducido el enemigo a un simple vocablo para torturarlo mejor. Casi como los diablos del viejo Miseria que fueron encerrados por éste en una tabaquera y cada tanto recibían su buena tunda de martillazos.

Y lo hacemos así sólo para delimitar cuidadosamente lo que es *sagrado pa'mí* de lo que es profano, y que es *pa'los otros, pa'la gente*. Dividimos al mundo en dos partes y, de un lado del foso, es *pa'mí* y, del otro lado, es *pa'los otros*. De un lado es la pura vida, y, del otro, la pura piedra o ese mecanismo barato que le atribuimos a la *gente* que siempre hace, compra, opina, usa, obliga, sin que uno sepa nunca *pa'qué*. Y ahí andamos saltando el foso y haciendo nuestras correrías entre los *otros* para

atrapar las cosas sagradas *pa'mí* y nos traemos a casa el sueldo, algún regalo o una novia.

Pero es curioso que si allá los *otros* o la *gente* usa algo, nosotros no lo usamos; si allá se cree, nosotros no creemos, y si allá se afirma algo, nosotros lo negamos. ¿No es esto crear un juego que consiste en invertir las cosas, a fin de que podamos asumir la libertad de pensar que lo nuestro es siempre *sagrado pa'mí* y afuera todo es profano?

¿Y por qué lo hacemos? Pues simplemente porque ¿qué sería de la divinidad, sino hubiera diablo, qué sería del pintor si no hubiera materia y qué sería del bien si no hubiera mal? Sólo dividiendo así, conseguimos cumplir con nuestra *épica menor*, la de estar en el fondo de la calle, siempre jugando entre las cosas *pa'mí* y las cosas *pa'los otros*, para sentir que nuestra vida corre de un lado al otro y tener siempre un sentido que la acompaña. Si yo no creo en lo que la *gente* cree, al fin y al cabo, me justifico mi vida. Y si yo creo en algo que no cree la *gente*, ocurre lo mismo.

Y es tan importante tener un sentido en todo lo que hacemos, pero tenerlo en las menores cosas de la vida, durante todo el día, no sólo en la forma de saludar a alguien, sino también en el trabajo, o en la simple manera como compramos un utensilio o como tomamos un vehículo. Si todo eso no tuviera sentido, no dudaríamos un minuto.

Por eso partimos el mundo entre lo que es *pa'mí* y lo que es *pa'los otros*, con la misma fuerza como si fuéramos uno de esos dioses de la antigüedad que se desdo-

blaban en dos héroes opuestos y éstos ordenaban el mundo. Así lo ordenamos, ya que nadie nos ha ordenado nada a nosotros. Con esta *gente* que nos hemos inventado vamos poblando el mundo con nuestro orden, diciendo simplemente sí o no a lo que la *gente* piensa.

Claro que esto cansa. Tener siempre un fantasma alrededor que nos indica lo que debemos hacer, y ante quien siempre tomamos posiciones, nos lleva a sentirnos muy solos. Cuántas veces recurrimos entonces a un amigo sólo por charlar y suspender en parte esta tensión de estar dividido uno mismo entre un *pa'mí* y la *gente*.

Pero debe ser un mal del siglo XX. Porque si en la antigüedad la divinidad se desdoblaba en dos héroes y éstos creaban el mundo, el creyente podía volver a superar esa división original del mundo, volviendo a contemplar la unidad en el mismo dios que lo había creado.

¿Y qué unidad puede brindarnos nuestra gran ciudad, para superar esta división entre *uno* y los *otros*? He aquí el problema. ¿Cómo hacer para aceptar a la *gente* sin perderse uno mismo? Nuestro país se ha hecho entre extremos opuestos, y siempre hay alguna *gente* que pide algo que no podemos hacer. Siempre terminamos reforzando nuestro lugarcito *sagrado*, levantando bien la medianera para que el vecino no atisbe las pocas cosas que tenemos.

Porque la cuestión tampoco está en simular ser dioses. Es tan fácil simular. Se puede ser profesional, docente, capataz, o tener un negocio y con los centavitos sonsacados al cliente amasar un pequeño capital. Tam-

bién se puede ser coleccionista, estudioso, jugador de fútbol, grosero, educado, culto y todo esto como una forma de salir de uno mismo y hacer las cosas *como la gente*, o, mejor, para la *gente*. ¿Y eso es todo? Algo falta en todo esto, porque es como si jugáramos a ser dioses, con un simple puente que nos saca de adentro para llevarnos hacia los *otros*. Esto es práctico, ¿pero logramos así la felicidad?

Ante todo, ¿Por qué seguimos igual buscando cosas *sagradas pa'mí*, rateándolas entre la *gente*? ¿Acaso esas cosas *sagradas* son sólo para tenerlas? ¿No será también para amarlas? ¿Qué tremenda falta de afecto nos habrá llevado a dividir el mundo entre lo que es *pa'mí* y lo que es *pa'los otros*? ¿Acaso no decimos *pa'mí*, como si tendiéramos un cordón sanitario para no contaminarnos con los vientos helados que soplan del otro lado? Si decimos *cría, mersa, camándula*, o lo que fuera, será porque denunciarnos ese mecanismo gratuito de una ciudad gobernada por *gente* que todo lo hace, pero que nada tiene que ver con esta sed de afecto que encierra nuestro *pa'mí*. Por eso la *gente* sirve para que uno se encierre más en sí mismo, como para guardar su afecto, y prevenirlo, simplemente porque es demasiado fácil lo que la *gente* hace y demasiado frío.

También para Gardel fue fácil. Pero él hizo al revés de como quiere la *gente*, porque cantó de adentro para afuera, con todo el afecto, y no anduvo juntando el canto afuera para cantarlo sin compromiso como una máscara. Y cómo nos gustaría a nosotros hacer lo mismo: trabajar desde adentro, estudiar, escribir, conversar siem-

pre desde adentro, con ese margen de amor que nos sobra en el *pa'mí*, para no ver ni *gente* siquiera, sino todos, a los ocho millones, como *sagrados pa'mí*. Pero no hay caso, siempre viene la *gente* y lo estropea todo. Por eso nos resignamos y decimos *en el fondo no conviene meterse con la gente*. Y ¿eso es verdad? Y si lo fuera, y si realmente queremos andar bien con todos, ¿por qué decimos *me salió el indio*? Veamos.

LA SALIDA DEL INDIO

En Buenos Aires siempre queremos andar bien con la *gente*. Por eso siempre tratamos de mantener un comportamiento armónico, ya lo dijimos. Cuidamos esmeradamente no decir una palabra demás, ni exagerar los gestos, ni gritar y menos insultar. Hasta procuramos equilibrar nuestro aspecto y cuidamos el traje, combinamos bien el color de la corbata con el de la camisa, nos peinamos sin exagerar mayormente la onda del pelo y siempre nos afeitamos. Evidentemente, tratamos de que nunca se rompa ni el equilibrio de nuestro aspecto físico ni el de nuestro carácter, cuando tratamos con el prójimo.

Pero esto tiene su límite. A veces las situaciones pueden ser francamente desfavorables y entonces las modificamos bruscamente con una palabra o con un gesto. Y en ese momento, alguien, un observador sereno, dirá por nosotros: *Le salió el indio*.

Esto del *indio* es curioso. Porque nada tenemos que ver con él. Por ningún lado vemos *indios*, ni siquiera en nuestro pasado histórico, ya que nuestra nacionalidad, como nos han enseñado, se hizo desplazando al *indio*. Mucho más simpático nos resulta el gaucho, quien, también según nuestros manuales, se confabula con nuestra historia, para dar este país que ahora tenemos, con su Buenos Aires y el resto.

Pero un día compramos una heladera eléctrica y viene

un vecino y se dispone a revisarla. Toleramos con paciencia la intromisión del otro. Pero nos molesta que alguien ajeno a la casa se tome confianza. Nuestra casa, lo vimos, donde está la *vieja* o la familia, es *sagrada pa'mí*. Y cuando vemos que las manos del mismo desarman alguna parte delicada del aparato, entonces, súbitamente, lo sacamos a empujones de nuestra casa, diciendo "Mándese a mudar. A esta heladera no la toca". ¿Por qué? ¿También es *sagrada*, igual que la *vieja*? En parte. ¿Y qué paso? Pues que *nos salió el indio*, precisamente para defender algo que es casi *sagrado pa'mí*. ¿Será entonces que escondemos adentro un *indio* que entra en funcionamiento para imponer o dictaminar lo que es *sagrado pa'mí*? ¿Y por qué? Seguramente porque en este siglo XX nos han enseñado, ya con las primeras letras, que no hay cosas *sagradas*, y como nosotros, en lo mas íntimo no creemos en ese escamoteo, entonces nos hemos inventado un *indio* que atrapa afuera, y siempre por la fuerza, las cosas *sagradas pa'mí*, aunque se trate de una heladera.

Pero tenemos otra expresión que complementa a la anterior. Es la que se refiere a *un andar como bola sin manija*, en el sentido de andar perdido sin control y sin saber qué hacer. La *manija* en cuestión es la pequeña bola, con la cual se manejaban las otras dos, más grandes, de las boleadoras indígenas. Pero en el lenguaje actual, significa además un utensilio insertado a veces en una rueda y del cual depende el funcionamiento de una máquina. Entonces *andar como bola sin manija* significa andar sin un centro que sirva de referencia y causa motriz.

¿Y no será que aquello de *salir el indio*, se refiere a tomar la *manija* de una situación, de imponer un centro en el mundo de afuera, pero vinculado estrechamente a eso que llevamos adentro, con las cosas *sagradas pa'mí*? Precisamente, cuando eché a mi vecino, porque éste estaba manoseando mi heladera recién comprada, no hice otra cosa que retomar la *manija* de la situación, imponiendo mi propio centro en ese pequeño y mísero reino de mi *pa'mí*, lleno de cosas *sagradas*, cuyo límite va de la pared medianera del fondo, hasta la puerta cancel, y en el cual están los muebles, el televisor, la heladera, mi mujer, mis hijos, el perro, y, por sobre todo, mi *vieja*.

Indudablemente en esa *salida del indio*, no se trata del *indio* histórico, sino de una referencia a una fuerza que empuja, desde muy adentro de nosotros, quizá del inconsciente mismo; para irrumpir súbitamente afuera, y mostrar al fin lo que siempre quisimos hacer notar. *Indio*, en ese sentido, se asocia a fuerza bárbara e ignota, que modifica cualquier reserva o pulcritud que pretendamos mantener ante el prójimo. Es, en suma, el símbolo de una salida brusca desde nuestra interioridad hacia el mundo de afuera.

¿Y de dónde proviene esta urgencia de salir con brusquedad para liberar fuerzas, casi como si el agua rebasara un dique e inundara un valle? Porque el *indio* histórico, según parece, nunca tuvo que salir de sí mismo, sino que siempre se daba afuera. Ahí encontraba en algún árbol, en alguna piedra, o en alguna montaña, un vestigio de algún mundo sagrado que le servía para ganar la seguridad en sí mismo.

Pero un árbol, una piedra o una montaña son para nosotros, simples objetos, los cuales, de ninguna manera, estarán vinculados con el mundo sagrado. Es peor, no creemos que haya en el mundo nada sagrado, porque un árbol servirá para hacer leña, una piedra para hacer casas y una montaña para hacer alpinismo. Y sólo hay cosas *sagradas*, pero únicamente *pa'mí* y siempre a espaldas de los ocho millones de habitantes de Buenos Aires.

La diferencia es clara. El *indio* encontraba, en cualquier punto del mundo exterior, algo que le hacía sentir que él estaba en la morada de los dioses. Nosotros, en cambio, hemos reducido ese mundo apenas a las cuatro cosas que tenemos en casa, y aun en éste debemos imponer toda la fuerza para tornarlo *sagrado*. Mientras al *indio* nada costaba creer que en el árbol subían y bajaban los dioses, nosotros en cambio no sólo lo convertimos en leña, sino que además no creemos que los dioses se anden columpiando en él. Por otra parte pensamos, que el *indio* siempre tenía que pedir a los dioses su pan y su vida, nosotros no pedimos ni pan ni vida, sino que compramos. Siempre habrá una moneda con la cual podamos salir del paso, aquí en Buenos Aires.

Pero hay más. El *indio* no se resignaba a ver únicamente cómo se descolgaban los dioses de los arbolitos, sino que también dividía su imperio en cuatro zonas y situaba en el centro la ciudad-ombligo, a través de la cual se mantenía en contacto con la divinidad mayor. Además todos los caminos y todos los ríos y todas las montañas decían algo al hombre, y el hombre ante ellos decía algo a los dioses.

¿Y nosotros? Pues ahí andamos mirando las fotografías de algún familiar en nuestra casa, o alguna estampa religiosa, o algún recuerdo traído de algún viaje. Y nada más. Más allá todo es profano. Porque afuera, el mundo está vacío. En vez de los dioses están las cosas, y con éstas ya no se habla, sino que se las compra. Así compramos también con el turismo la posibilidad de ver un río o una montaña. Así compramos nuestra respetabilidad y así compramos el traje nuevo para no andar rotos.

Indudablemente el *indio* tira un pedazo de su humanidad afuera y le llama sagrado, mientras que nosotros convertimos eso que está afuera en un pozo, pero con una rígida estantería, ordenada a la manera de un comercio chico, con todo clasificado, y donde nada tiene algo que ver con nosotros, a no ser que tengamos dinero para comprarlo. Así lo exige el siglo XX y ese es el sentido de la civilización, una herencia de la enciclopedia francesa.

Pero nos *sale el indio*. ¿Para qué? ¿Será para contrariar este siglo XX? ¿Será para restituir afuera en el mundo exterior nuestro propio recinto *sagrado*, sólo para ver a los dioses columpiarse en los árboles?

¿Por qué? ¿Qué decimos cuando usamos el termino *canchero*? ¿*Canchero* en dónde? No será en la cancha de fútbol, sino en la *cancha* sagrada, como si uno extendiera el recinto sagrado de su *pa'mí* hacia afuera, casi a la manera de una cancha de fútbol, pero de un club que es uno mismo, mejor aún, uno mismo convertido en empresario de espectáculos futbolísticos para mostrar su capacidad de *gambetear* la vida, y de mover la admira-

ción del prójimo, pero reducido éste a simple *mersa* o *grasa*, del cual uno se compadece con aquello de *pobre de él*. *Canchero* significa aventurarse a dominar el mundo exterior, pero con el fin de *encandilarlos* o *dejarlos locos* a todos, casi como si uno se vengara de la *gente*.

Siendo así, no cabe duda que no sólo nos *sale el indio*, sino que también hacemos como él. Porque qué manera de tirar trozos de la propia humanidad afuera, de babosear el duro mundo con todo lo viviente que uno es, y hasta con ciertas ganas, bastante sospechosas, de ver afuera también —como lo veía el *indio*— un imperio de cuatro zonas y un centro siempre accesible, aunque sólo se llame barrio norte y barrio sur y un Centro poblado de cines y mujeres bien vestidas.

Pero es inútil. Aunque nos *salga el indio*, aunque nos hagamos los *cancheros*, en nuestro siglo XX apenas pasaremos de poner miseramente nuestra heladera, *sagrada pa'mí*, en el patio, para que el vecino se muera de envidia al ver nuestra *cancha sagrada*, nuestro *pa'mí* enriquecido con las cuatro cosas que conseguimos a fuerza de créditos en nuestra buena ciudad. Nunca nos saldrá un imperio de cuatro zonas, sino apenas un *indio* que no somos, y al cual en el fondo tenemos miedo y asco, pero con el cual, querramos o no, estamos comprometidos.

Pero aun así se trata de una humanidad que se nos sale miseramente con el *indio* para imponer una verdad. Una humanidad que en definitiva fuimos escondiendo para ganar nuestro buen lugarcito en la ciudad. El siglo XX es el siglo de las grandes ciudades, y éstas siempre se formaron tapando una humanidad que, al fin, sale en forma de *in-*

dio. Y no es difícil pensar que también al neoyorquino o al parisiense le podría *salir el indio*. Cuántos andarán como *bola sin manija* en Nueva York y en París, y querrán tomar la *manija* de una situación y poner su propio centro afuera y que no sea sólo el Centro de los cines y las mujeres bien vestidas. Se trata, en suma, de que salga un margen de vida que ha quedado en receso, y que busca, en alguna manera, integrarse con esa otra vida que se gasta afuera. Y lo *sagrado* es, en fin, eso que los *otros* no ven y que es *pa'mí* porque está oculto. Seguramente debe haber una ley, como de compensación, según la cual siempre tendrá que *salir el indio* para echar algún vecino en cualquier lugar del mundo.

Porque ¿qué hizo Napoleón cuando ocupó a Europa? Qué manera de salir esa vida en receso, ese *indio* a Francia e imponer la *cancha sagrada* perentoriamente. Y pensar que todo esto era para ver todo otra vez como *sagrado pa'mí*, pero un *pa'mí* francés con su centro en la Ciudad Luz.

Ya lo dijo Hegel, la historia restablece la pura vida de los individuos. En este sentido qué porteña parece la historia universal. Todos con su *indio* salido, porque se ahogaba el *pa'mí*, acorralado por un mundo vacío, lleno de estanterías, sin dioses, ni árboles que les sirvieran para atar el columpio.

Se trata al fin de cuentas de la grandiosidad y de la miseria de ser hombres, aunque se llamen Napoleón o porteños, ambos poniendo un poco grotescamente la heladera en el patio para que venga el vecino, y tengan, después, que sacar el *indio* para echarlo.

Pero lo curioso es que siempre se encierre al *indio* o se simule ser un *canchero*. ¿Tendrán algo que ver en esto las heladeras? Al fin y al cabo Gardel no las tenía y qué bien le salía el *indio* y con qué *cancha*. El juntaba *indio* y *cancha*. Realmente, si Napoleón lo hubiera conocido, quizá habría hecho otras cosas allá en Europa.

¿Decimos una gran herejía? De ningún modo. Porque no podríamos vivir si no contamináramos, a lo *indio*, la realidad, o la ciudad o la historia o la simple pared que vemos delante, con la vida que llevamos adentro. Vestimos un poco el mundo cuando vemos a Napoleón como un simple vecino que rezonga porque le tiramos la basura por sobre la pared medianera. ¿No es ese el mecanismo real de toda vida? Ya lo dijimos, la salida de nuestro recinto sagrado del *pa'mí*, no consiste sino en babosear lo que está afuera. Lástima grande que nuestra forma de babosear nunca coincida, por ejemplo, con lo que todos debemos pensar de Napoleón.

Pero seguimos en la brecha. Debe ser obra del *indio* que *se nos sale* a pesar nuestro, y lo hace para buscar cosas sagradas. Gracias a él escamoteamos a los otros la ciudad, la historia y nuestro folklore ciudadano, para crearnos un Buenos Aires y una historia *pa'mí*, y una épica de ese mismo *pa'mí* a través del fútbol, el tango y el Martín Fierro.

LOS BARRIOS CONTAMINADOS

La primera consecuencia de la *salida del indio* está en que tenemos una ciudad para uso personal. Y ésta, por supuesto, no es la del plano. Porque cuando contemplamos un plano de Buenos Aires, vemos un polígono, con un cuadrículado rojizo y blanco y algunas manchas verdes. En la parte de abajo está el puerto, con el borde festoneado como las ubres de una vaca. Hacia la izquierda un río sinuoso, el Riachuelo, y hacia arriba y hacia la derecha, grandes franjas de verde o blanco.

No hay vida en ese plano. En todo caso admiramos el ritmo con que se fueron haciendo las calles. Las del centro orientadas siempre de acuerdo con los cuatro puntos cardinales, las otras en cambio abriéndose en forma de abanico, como si desbordaran hacia el Oeste y hacia el Norte las corrientes de vida.

Pero esta Buenos Aires del plano no nos interesa. Fue hecha por técnicos, y se compra por unos pesos y sólo sirve para ubicar alguna calle desconocida. La ciudad del plano no nos convence, porque no es verdadera.

Verdadero es lo que queremos u odiamos. Sólo cuando algo se enreda con nuestra vida, eso tiene una verdadera existencia para nosotros. Por eso la Buenos Aires real es la que vivimos todos los días. La prueba está que cuando tenemos un plano a mano, en seguida tratamos de localizar nuestro barrio, nuestra casa o la plaza más

cercana, mientras decimos con aire triunfal, *aquí vivo*. No cabe duda que siempre se nos cuele la vida en los planos, aunque creamos vivir como si conociéramos todos los planos. Pero si Buenos Aires no está en el plano, ¿en dónde está?

Cuando salimos a la mañana temprano al trabajo, tomamos el colectivo y recorremos las calles y las plazas. Luego llegamos al empleo, en una zona de edificación fría y pomposa, y ahí trabajamos. Esa es una parte. La otra se da luego, a las siete, cuando salimos y nos vamos a casa, al café o a pasear. Si a aquello llamamos la *ida* al empleo, esto último se llama la *vuelta*. La *ida* es para sacrificarnos honradamente, y conseguir el mendrugo de sueldo que nos corresponde, y con el cual nos mantendremos durante medio mes. Pero a la *vuelta*, y, si es que vamos al café, decimos *qué m'importa* de la oficina y cuando relatamos algún episodio en el que siempre hacemos notar alguna torpeza del jefe, agregamos *¿no ve ese tipo que yo estoy de vuelta?*

Esto último lo decimos charlando amistosamente con el mozo, admirando las luces de la calle, pensando en el zaguán de la casa de nuestra novia, o en la verdura que plantaremos el domingo en la huerta de casa. ¿Por qué? Pues esto es pensar como quien *vuelve*, o *está de vuelta*, porque aquella *ida* al trabajo lo *sacó a uno de las castillas*, lo hizo sentir a uno como desintegrado, molido por toda clase de exigencias. Entonces volvemos, en suma, al lugar de donde venimos. ¿Y qué lugar es éste? Pues nuestra casa, con su *viejita*, su huerta, el perro, y, más allá, el barrio con las cuatro calles que nos son familia-

res. Es el lugar donde nos quieren, y donde queremos también nosotros, donde no necesitamos decir *yo soy alguien* o *yo pienso*, sino modestamente *aquí estoy* o *pa'mí que es así*.

Por eso cabe la pregunta: ¿Habrà una ciudad para cada momento, una para la *ida*, y otra ciudad para la *vuelta*? La primera es la Buenos Aires que nos hace salir de casa, es la ciudad de los *otros*, hecha por éstos, los que mueven los bancos, los capitales, los coches, los que corren, suben, bajan por las calles y dan un pisotón sin saludar y sin disculparse. Es en suma, la ciudad del plano, el manchón poligonal con estriás coloradas y blancas en donde de nada vale decir *aquí vivo* y señalar un punto que al fin y al cabo no existe. Todo esto no es *pa'mí* sino *pa'los otros* y esa ciudad nadie la controla, ni la atrapa, sino que apenas se la dibuja.

La otra es la ciudad *de vuelta*, que es así porque es *pa'mí*, como una ciudad sabia, con sus rincones entrañables y vibrantes, en la que lloramos o reímos. Que ni ciudad es, sino esas cuatro cuadras que uno siempre recorre, con algunas verjas y casas típicas y con las cosas que juntamos, esas que son *sagradas pa'mí*, que mantienen el nexo y el sentido de mi vida, y en las que ponemos el ojo cuando las cosas andan mal afuera. Y todo esto agrupado simbólicamente en torno de la *viejita*. ¿Por qué? Porque, ¿qué es un barrio al fin de cuentas? Pues algún potrero donde comíamos finucho o pateábamos la pelota y la *vieja* nos llamaba a comer. Es el lugar de nacimiento donde aún vive la madre y donde se come.

Y hoy ya no hay potreros ni *vieja*, pero hacemos las cosas como si ella nos llamara a comer, aunque no sepamos dónde está esa comida. Sólo por eso, y como de rebote, hacemos otra ciudad, contaminamos la dura piedra, el cemento, los coches, los clientes mañosos, los jefes insoportables, y construimos frente a todo esto el rinconcito sagrado, como si fuera el origen de todo, porque ahí todavía alienta la *vieja*. Ahí reconstituimos nuestra vida, como el enemigo que se repliega al cabo de un ataque frustrado, pero para *estar de vuelta*, para *saberlas todas* y *sobrar* a los otros, los que hicieron el plano, aquel donde nada hay de *sagrado*, sino apenas un manchón rojizo.

En realidad creamos así nuevamente el mundo, aunque sólo se trate de la heladera, los malvones, los muebles, los hijos robustos y personales, o de las cuatro manías con las que nos creemos distinguir. Una creación pequeña pero exhaustiva, que cada uno de los ocho millones de habitantes realiza sólo para *estar de vuelta* al cabo de su *sacrificio* en el trabajo, pero siempre con el retrato simbólico de la *viejita* que preside en el comedor nuestra vida.

Pero esto no queda así. También volvemos hacia afuera, nos expandimos, y contaminamos otra vez con nuestro virus vital esa sorda y rígida piedra que se alinea en las calles, el comercio o la cultura. Conquistamos el mundo y fundamos un imperio *pa'mí solo*, echando raíces entre los cubos pétreos, tirando semillas en la tierra de nadie para *ver si se me hace*, con tímidos saludos al almacenero, con el piropo furtivo a la hija del vecino.

con el reclamo del escritorio en la oficina, porque era *pa'mí*, todo ello para afirmarnos, y querer lo que vemos posesivamente con un *pa'mí* un poco llorón con el que rateamos a la ciudad del plano, el de la *ida*, nuestra vigencia. Recién después recorreremos cualquier calle y adivinamos en la vereda, en la verja o en las cortinas de alguna ventana, alguna pareja original que también recrea su mundo, y su ciudad, como si comenzara con ella la humanidad igual que como lo hacemos nosotros.

Es más. El día que juegan Boca y River ¿por qué se llenan las tribunas, los periódicos se hacen lenguas y por las calles desfilan columnas de *hinchas*? Pues porque juegan las dos mitades de la ciudad, el barrio Sur contra el otro barrio, el de los *millonarios*, como se suele calificar a River. ¿Y por qué lo hacemos? Pues porque así poblamos de vida a la ciudad, la convertimos toda en una ciudad *pa'mí*. La prueba está que en ese partido nos ponemos del lado de un equipo, porque *las sabe todas* y *está de vuelta* contra el otro que todavía está a la *ida* porque le falta *aprender mucho*, y además porque *son unos vendidos*. ¿*Vendidos* a quién? Pues a los *otros*, esos que se nos oponen y que hacen la ciudad del plano, con estadísticas y cemento y piedra y que nos tacharon los potreros de nuestra niñez, los *otros* que todo lo miden y todo lo controlan. Esa *gente* está encarnada en el equipo contrario. Esos no entran en esas cosas *sagradas pa'mí* donde me junté lo que tanto quiero. Esos nunca tienen madre, en cambio a nosotros todavía nos llaman a comer, para darnos el verdadero alimento.

Se podrá decir que nadie es tan angurriente. Sin em-

bargo, ¿qué pasa cuando Borges cita al pasar los barrios del porteño, y resume así: "El centro, el barrio Norte, la Boca y Belgrano"? Centro, Norte y Sur y un barrio conciliador, un poco puesto al margen, como fugando de estos símbolos que el pueblo juega en Buenos Aires, precisamente un barrio evadido, que ni barrio era, sino ciudad en un momento dado.

Y ¿qué pasa cuando otro intelectual, Anzoátegui, dice así: "Buenos Aires es el Norte y el Sur y es el centro y es Palermo y Belgrano y la tentación del campo que se asoma al Oeste"? He aquí Norte, Sur y Centro, y los dos primeros con sus versiones paralelas, Belgrano y Palermo. ¿No parece esto la división original del mundo? Pero, entonces, ¿Buenos Aires es todo un mundo? Claro que sí. Y un mundo que ni creación tiene, se dio desde siempre. Como en el mundo indígena, apenas si los dioses determinaron poner un orden en él. ¿Qué orden? Pues eso que es *pa'mí* como si todo se hubiese contaminado con nuestra vida, incorporado a ella, pero con esa vida del chiquilín que espera aún que alguien lo llame. Por eso se crea el orden, pero un orden que recuerde siempre a ese alguien que nos llama y que nos saca a nosotros, ya maduros, de un potrero, que ya no es tal, sino una ciudad de los *otros*, sin plantas y lleno de piedras.

Es lo que hizo Gardel. El puso orden en el mundo-ciudad. Un tango que se venía rodando desde el barrio Sur, lo llevó Gardel al Centro. ¿Para qué? ¿Sólo porque eso dio dinero o fama? ¿Sólo eso pensamos de Gardel? No será que en medio de una ciudad industrial y pro-

gresista, una ciudad de planos, o que sólo sirve para la *ida* al empleo, en esa ciudad había que poner el orden de la vida, y por eso Gardel funda una ciudad de *vuelta*, una ciudad que era —a partir de él— *pa'mí*, y ya no *pa'los otros*. Y eso sólo podía hacerlo con el tango, donde la pareja se comporta como si no hubiera nada, ni ciudad siquiera, sólo él y ella, garabateando sus vidas en la pista para afirmar la propia vida. ¿Y el triunfo en París? ¿No era como llevar los potreros a la Ciudad Luz, sólo por ver que ahí se daba también el sentido de nuestra vida, casi como si se llevara a cabo una especie de imperialismo afectivo?

Qué impulso tan antiguo como el hombre hay en todo esto y qué urgencia de mito. Casi como si se quisiera convertir a Buenos Aires en alguna ciudad-ombligo que fuera el centro del mundo, a la manera del indio o de los viejos imperios chinos. La misma cosa. Ellos también se fundaban un imperio afectivo, con alguna madre que los llamaba.

Y, como los chinos, extendemos el reino. De dónde sino el símbolo del Norte, por donde se va a Europa o a Estados Unidos, o esa puna, como su antagonista. Y el Sur, con la soledad y la Patagonia, o la ruleta de Mar del Plata. Y de dónde también esa lucha entre Boca y River, pero en el plano del mundo como Occidente versus Cortina de Hierro, a modo de dos equipos de fútbol, del cual el porteño siempre se desliga preguntando: “¿Y... quién ganará?”.

Es la antigua ley que advierte siempre sobre lo que hay de humano en la piedra, como *ida* y *vuelta*, muerte y

transfiguración, sístole y diástole de la vida misma. ¿Para qué? Pues para encontrar, *por si pasa*, algún centro sagrado *pa'mí* con una *viejita* a quien debemos la vida, y en donde podamos *estar de vuelta* cuando dejamos el potrero. Y cuántas veces tiramos los cabos, durante el día para ver si recobramos eso que es *sagrado pa'mí*. Igual que como lo hizo la humanidad durante milenios. También ella contaminaba las piedras para encontrar eso que *pa'mí es sagrado*. Y cuántos santos trataron de hacer eso. Lástima que nosotros sólo podamos llamarle Gardel. Pero eso ya es un aliento.

Mientras tanto no queda más remedio que ser de Boca o de River, o admirar a alguno de los dos bloques en que se reparte el mundo, como si continuáramos jugando en el potrero. Así pensamos que la humanidad también espera, como nosotros, una *viejita* que la llame a comer. Porque es natural que el potrero nos dé la posibilidad de entender el mundo, ya que ese es el único lugar donde nadie nos *vendrá a contar* que no sea así como pensamos, porque ahí tenemos la firmeza de nuestra vida. Y ella exige que encontremos definitivamente un verdadero lugar *sagrado pa'mí* que sea *pa'todos*, donde no haya piedra, ni cemento, sino nuestra pura vida suelta, en un barrio que no esté contaminado subversivamente por mi vida, como todos hacemos en Buenos Aires, sino que sea algo así como un paraíso.

LA CONTAMINACIÓN DE LA HISTORIA

Pero no sólo contaminamos los barrios, sino también el tiempo. Ante todo tenemos un problema con el tiempo. Solemos decir, por ejemplo, *no me alcanza el tiempo, no tengo tiempo para nada, no sé de dónde sacar tiempo o déme tiempo*. Evidentemente carecemos de tiempo y nos lamentamos siempre de ello. El tiempo parece ser una especie de cosa, que pasa a raudales a nuestro lado, y que nunca logramos aprehender, porque nunca alcanza para levantar un pagaré, ni para completar un crédito, ni para concluir con lo que nos encargaron. Y es inútil que tratemos de atrapar ese tiempo comprando cosas que *duren*, o en adoptar ciertas disposiciones con un pretencioso *para siempre*. Se trata en todos los casos de un tiempo-cosa, elaborado por los *otros*, la *gente* o el *se*, y que constituye una eternidad disponible de cuyos beneficios nunca gozaremos.

Estamos en cierta medida al margen del tiempo reconocido por todos. Es el tiempo de la oficina, del comercio, de la industria o de la cultura en vigencia. Y también es el tiempo de la historia, esa que tenemos que estudiar. Porque ¿qué era historia para nosotros? Pues apenas un objeto llamado libro de historia, que contenía la versión taquigráfica de las andanzas de una humanidad siempre pedagógica y pesada, en nombre de la cual se nos ponía administrativamente un cero por no cono-

cer quién descubrió a América, o porque no sabíamos siquiera por qué se hablaba de descubrimiento, o porque decíamos que esa Historia, convertida en objeto, el libro en cuestión, *no decía* lo que nos preguntaban.

La historia, al igual que el tiempo de la oficina, siempre fue algo ajeno, elaborada por *otros*, por la *gente*, y nuestros familiares —sin saber por qué— nos exigían que la estudiáramos. Era en suma un tiempo convertido en cosa, un tiempo útil, del cual hay que hacerse lenguas cuando nos disponemos a trabajar, estudiar o comerciar. Un tiempo del sacrificio, que nos obliga y nos obsede.

Entra a funcionar a las ocho de la mañana cuando salimos apurados de nuestra casa, tomamos presurosos el colectivo y llegamos a la oficina. Ahí limpiamos en seguida el escritorio y ya nos disponemos a cumplir con las obligaciones. Es un tiempo, en suma, que encontramos al salir de nosotros, a la *ida* cuando buscamos el sueldo que nos mantenga en vida, o cuando queremos afianzar nuestra posición que hemos conquistado en la buena ciudad. Un tiempo que es la condición que los *otros* ponen para que vivamos.

Pero a ese tiempo nos sustraemos. Así lo ve el europeo. Un escritor alemán inmigrado, había titulado una novela suya sobre nuestro ambiente con palabras nuestras: "Mañana, señor". Nada más cierto. ¿Pero no será que tenemos en uso otro tiempo que el europeo no entiende? Veamos.

¿Puede haber una idea de tiempo cuando salimos a las siete de la tarde de la oficina, y nos refugiamos en la casa o en el café, dispuestos lisa y llanamente a *perder*

el tiempo, sin hacer nada, sin inquietarnos por todo aquello que nos afectaba con anterioridad a las siete, en el trajín de la oficina?

Ya lo dijimos. En ese momento retornamos a las cosas *sagradas pa'mí*, que escamoteamos un poco al caos de la ciudad, y nos encerramos en el recinto pequeño de nuestro cuarto, del espacio que media entre la pared del fondo de casa y la vereda, o siquiera, en nuestro puro ámbito interno. ¿Ahí puede haber otro tiempo?

Realmente, si aquel es el tiempo que usamos a la *ida*, éste será el tiempo para *estar de vuelta*, un tiempo *pa'mí*, entrelazado con las cuatro cosas *sagradas pa'mí*, que sustraemos al quehacer de los *otros*. Por eso no es un tiempo de reloj, ni un tiempo convertido en cosa, sino en cierta medida un tiempo de crecimiento, ese mismo que controla la duración del crecimiento de la lechuga plantada en el fondo de casa, o la idea de casarnos con nuestra novia, o la maduración de algún poema. Un tiempo de semilla, que abarca siempre un segmento imposible de medir, pero que comprende el entierro de una semilla, su muerte en el fondo de la tierra y el retoño o fruto, que al fin asoma a ras del suelo. Por eso es un tiempo de vida, muerte y transfiguración, como si siempre se tratara de siembra y cosecha, pero en el ritmo de nuestra propia vida. Un tiempo, en suma, de realización que se opone al otro tiempo de la oficina, que es de obligación. Casi como si se opusiera la vida frente a la piedra, lo que crece, madura y muere en un segmento, frente a lo que se da *para siempre* en el segmento infinito tendido sobre la eternidad.

Se trata en fin de un tiempo *pa'mí*, que se vuelca en el tango, donde se llora la muerte, los *veinticinco abriles* que no vuelven, la *mina* que se ha escurrido, la súbita enfermedad que troncha la vida e impide el retorno al barrio y a la *vieja*. Ese mismo tiempo que se traduce ritualmente en la danza, desde el momento en que se invita a la mujer, pasando por la rúbrica que uno traza en el piso con los pies, hasta la despedida final, siempre en silencio. Todo ello dentro de un puro *pa'mí*, y ante el silencio de los *otros*, como si se *estuviera de vuelta*, con esa vejez de vieja humanidad que siempre buscó sus propias soluciones; en el juego ritual de morir y transfigurarse.

Pero en este tiempo del *pa'mí*, segmentado, que apela sólo a una ley biológica de crecimiento, maduración y muerte, ¿puede darse alguna forma de historia? Es lo que parece no comprender Borges cuando se lamenta de que no tengamos historia. Y es natural que así sea, pero también lo es, que la historia sea muy otra cosa para el pueblo.

Porque ¿qué es historia? ¿Consiste únicamente en una sucesión de hechos, datos, personajes que condicionan esta empresa comercial e industrial que constituye nuestro país hoy en día, y todo esto incrustado en un inmenso segmento puesto en la eternidad? Así lo enseña, al menos, la historia convertida en cosa, en libro de historia, y a esa misma la estudiábamos para pasar de año, en cierto modo como una adquisición, como para advertir las obligaciones que nos esperan.

Pero una historia así no rige, ni en el café, ni en la

casa de uno. Es una historia de *otros*, propia del tiempo convertido en cosa, y nosotros andamos en otro tiempo, un tiempo *pa'mí*, segmentado, y cada segmento con su nacimiento, su maduración y transfiguración. ¿Puede haber una historia así?

En cierto modo, esto lo inventó el pueblo, el que no sabe historia, al menos esa historia del libro. El pueblo tiene su propia historia. ¿Y en qué consiste? Veamos. Se suele hablar del *tiempo de ñaupa*, de la *época del indio*; de las *casas de la época de Rosas*, de la *época de la Independencia* o de las *escuelas de Sarmiento*. ¿Qué son todos éstos, sino casilleros vacíos llenados con datos sacados del ambiente, y en cada uno de los cuales se relata vida y pasión y muerte de toda una forma de vida, encarnada en un regente que preside el lapso? *Indio*, *Rosas* con su gauchaje, *Independencia* con sus patriotas y *Sarmiento* con su voluntad de organización, todos ellos en esa misma sucesión cronológica, precisamente para advertir todo un ritmo de nuestra condición actual, con sus dos primeros segmentos nefastos y los dos segundos fastos. En la misma forma como los incas o los aztecas o los habitantes de la antigua Ur en la Mesopotamia de Asia Menor, o los chinos, concebían sucesivos segmentos de vida, a modo de humanidades destruidas unas después de otras, en progresiva conciencia, hasta llegar a la quinta edad en que se está viviendo. Se trata de una historia, concebida biológicamente, a modo de espiral abierta que se va estrechando paulatinamente hacia la quinta edad, como centro, en medio de un equilibrio relativo, ya que el hombre de esta

quinta edad puede ser arrasado también por algún cataclismo.

Es una forma profunda de sentir la historia, cuyo primer segmento contiene aquel *indio* que enterramos en el inconsciente y que a veces se *nos sale*, con esa conquista reducida apenas a una simple estatua de Garay, la de la casa de Gobierno, que señala con gesto perentorio el lugar de la fundación de Buenos Aires —una fundación que no nos interesa porque nunca ocurrió—. El segundo segmento contiene un Rosas que pedagógicamente se ha portado mal y que degollaba a la gente de buenas costumbres, pero que se liga al gaucho y a una pampa inhóspita. El tercero, una *Independencia* que fue elaborada esforzadamente por patriotas creadores de banderas y escudos. Y el cuarto, un *Sarmiento* que condiciona, con la inmigración y escuelas la formación del país. Todos ellos como casilleros simbólicos que se llenan con los datos que recibimos, para encontrar nuestro verdadero sentido histórico.

¿Pero cuál sería la quinta edad, esa que culmina en la espiral? ¿Será para el sentir popular, realmente la que va de Sarmiento hasta ahora, y culmina en un país industrial y comercial? No. Es forzoso que una quinta edad inicie un estilo de vida, que consolide ese recinto sagrado del *pa'mí*, que uso todos los días, y que me sirve de centro de referencia. ¿Y quién mejor que Gardel, con todo su itinerario heroico que marcha del barrio sur hacia el centro? Se asocia al canto del jilguero que se descubre en el muladar del arrabal, que pasa por el centro y triunfa en París. Es historia viva que palpita aún en el Abasto,

en algunas esquinas de la calle Corrientes y que figura en todos los colectivos, como un prócer de nuestras miserias cotidianas, en medio de la heroica y aventurera lucha por el peso diario.

El sentido emblemático, como héroe de la quinta edad, se da, desde ya, en la falta de datos interesantes en su biografía. Además, su carácter semidivino es reforzado por las circunstancias en que ocurrió su muerte, una verdadera leyenda de su transfiguración, cuando se dijo que alguien muy desfigurado cantaba en Colombia con la misma voz de él. Su canto y su leyenda son los dos puntales del estilo de vida, circunscripto al *pa'mí* porteño.

Y ésta sí que es historia, porque apela a una intimidad, a una consistencia interior. Desde este ángulo es natural que carezcamos de una historia oficial. Gardel implica la aventura de ser hombre en este borde de la pampa, en medio de las calles de la gran ciudad.

¿Pero esto ocurre sólo aquí? ¿Acaso no consiste la estructura de la historia en general en estos casilleros vacíos que pone el investigador y con los cuales elabora siempre, ya sea en Buenos Aires, o en París, una historia de cuatro etapas y una central, como culminación de esta solidez que queremos tener adentro, y a la cual quisiéramos apelar para conseguir la santidad? ¿Acaso no ocurría lo mismo entre los historiadores franceses cuando clasificaron la historia en Prehistoria, Antigua, Media, Moderna y una quinta en Contemporánea que coincidía con la edad de la revolución industrial y el triunfo de la burguesía con su nuevo estilo de vida? ¿Y esto no es,

acaso, la consolidación de un *pa'mí* francés, expandido hacia los cuatro puntos cardinales? ¿Igual que el *pa'mí* porteño? Quizá.

Ya lo dije otra vez. Hay una gran historia, la del gliptodonte, la de la humanidad con su avatar diario, su quehacer penoso, su deseo de sobrevivencia, y una pequeña historia, la de Napoleón enseñada por bolillas en el colegio nacional y nacida no hace mucho junto con las grandes naciones, y que apunta a justificar malamente este siglo XX. Y nosotros en Buenos Aires ¿en qué historia andamos? Pues la del gliptodonte, la gran historia.

Porque qué es ese *pa'mí* porteño sino esa masa densa de humanidad que, como ameba, anda buscando su propia raíz, sin conceder a los *otros* nada, porque sólo quiere afirmarse a sí misma. Sólo por este lado se entienden los casilleros, cada uno con su muerte y transfiguración, como una manera de encontrar al fin alguna justificación al puro hecho de existir sin *dar corte a nadie* como siempre hace todo pueblo.

Este es el sentido real de la contaminación de la historia, cuya principal solidez radica en que subordina los datos a una zona más honda del hombre, a aquella donde los datos mismos ya no necesitan ser exactos para tener vigencia, simplemente porque urge salvar al hombre. Y ¿qué busca el porteño en lo más hondo? ¿No será también salvar al hombre, o, mejor aún, ponerse él mismo a salvar esa parte del hombre, de la cual nadie habla, pero con la cual vivimos cara a cara todos los días?

LA ÉPICA DEL PA'MÍ

Pero si nuestra humanidad contamina los barrios y la historia, debe haber, además, algo así como un residuo visible que nos sirva, según el caso ya de rito o ya de texto sagrado, para verificar en el fondo de las calles el verdadero sentido de nuestra vida. Y un residuo así, ritual o escrito, en tanto es segregado por el pueblo, constituye una épica.

Pero aclaremos, no es la épica de los eruditos. Estos sólo ven la consecuencia, la épica en sí, la genealogía y la aristocracia de los personajes, o un texto prolija y pomposamente versificado, y poco o nada les interesa el hecho de que la analfabeta plebe, mucho antes que los señores, fue la que creó la epopeya. Una épica no es más que el registro de ese baboseo que un pueblo hace de la dura realidad impuesta por la aristocracia, quizá para no sentirse tan desamparado, y, también, para afirmar su propia aristocracia de sentimientos. La plebe española del siglo XII vivía a través del Mío Cid un heroísmo igual que el de sus señores, y el pequeño burgués griego vivía a través de Ulises, la astucia que necesitaba para sus negocios, precisamente para asegurar su razón de vida frente a la aristocracia de su ciudad. ¿Y acaso no ocurre lo mismo entre nosotros con el fútbol, el tango y el Martín Fierro? Estos, al igual que el Mío Cid y la Odisea, responden al deseo de trocar la dura realidad en blanda

vida, como si el pueblo impulsara un imperio afectivo, donde todas las cosas, que son siempre *pa'los otros*, se transformen en cosas *sagradas pa'mí*.

Es lo que pasa con el fútbol. Veamos por qué. Ante todo no parece haber mucha diferencia en que un porteño diga *fútbol* o diga *fóbal* o *jurgo*. El objeto al cual se refiere es indudablemente el mismo. En todo caso parece variar el grado de confianza que se mantiene con el interlocutor. Porque decimos *fútbol* cuando mantenemos una actitud respetuosa y alineada con alguien, en cambio *fóbal* o *jurgo*, aunque suponga descender al plano lindante con la delincuencia, sin embargo toca ciertas regiones profundas de nosotros mismos, desde las cuales nos sale la lengua del *lurfa*, ese ladrón que llevamos adentro y que anda *afanando* las cosas *sagradas pa'mí* en la gran ciudad.

Fútbol es el término empleado en la redacción de los periódicos o por gente culta, y se refiere objetivamente a un juego en el que disputan dos equipos por una pelota en una cancha. Es, en fin, una palabra que no compromete para nada la intimidad del que la utiliza.

En cambio *fóbal* o *jurgo* ya implica un sin fin de cosas más. Ante todo el compromiso con el juego es mucho mayor. Supone almorzar temprano; *ir a la cancha* en un camión vivando al equipo propio; gritar en la tribuna; discutir con el que se tiene al lado, y atribuir una mayor *viveza* al equipo propio y una incapacidad total al equipo rival, o también llorar si el equipo perdió. Todo esto es perfectamente normal.

Pero ¿por qué, además de esto, uno grita hasta que-

darse ronco, golpea al *hincha* contrario cuando éste lo contradice, o tira una botella al *réferee*, o insulta en toda la gama porteña, o se desespera ante el fracaso, o a la salida rompe vidrios y ataca a los transeúntes? En suma, ¿por qué se llega al fanatismo, o a ser *afanático*, como dicen algunos? Será indudablemente porque el grado de participación en el partido es muy grande, y éste, en un momento dado, ya no ocurre afuera de uno sino adentro. En este punto el partido de *fóbal* deja de ser un espectáculo para convertirse en un rito. ¿Qué rito? Pues ese en el cual a uno se le *sale el indio* y se convierte entonces en el equipo del cual es *hincha*, como si fuera la puerta más vulnerable de uno mismo expuesta en una cancha, y, por lo tanto, debe eliminar a sangre y fuego al equipo contrario. Nuestro equipo integra en ese momento las cosas *sagradas pa'mí*, porque lo hemos escamoteado a la dura realidad y nos disgusta que el equipo contrario lo manosee cada vez que la pelota amenaza a nuestro arquero. Es más, esa cancha en la cual se juega el partido, es como la cancha *sagrada pa'mí* en la cual se han metido sin permiso los *otros*, la *gente*. ¿Acaso no decimos que nuestro equipo *está de vuelta* en la cuestión del fútbol, en la misma medida en que *estamos de vuelta* cuando concurrimos al café después de las siete de la tarde o cuando en casa *sobramos* al vendedor *camandulero*? Y el equipo contrario siempre está a la *ida* como los *otros*, como la *gente*, como el vendedor aquel.

Y tan *sagrada pa'mí* es esa cancha, que ni al *réferee* toleramos. Este representa una unidad imposible y ficticia. Es el *más o menos* que en ese momento no estamos

dispuestos a admitir, ya que necesitamos toda la cancha pero *pa'mí* y sin los *otros*. De ahí entonces el botellazo. Se trata, evidentemente, de luchar desesperadamente por la dramática posesión de la cancha, también *sagrada pa'mí*, la cual, como nos *ha salido el indio*, ya ni cancha es sino todo el mundo. ¿Acaso no quisiéramos abarcarla simbólicamente con la *vuelta olímpica*? ¿Para qué? ¿Sólo para festejar el triunfo del equipo propio? Eso, y mucho más. Es también para que ese *pa'mí* de uno que, diariamente debe alentar en la sombra siempre, *junando* a los *otros*, se desparrame, al fin, con toda su violencia afectiva, y de una vez por todas, hasta el último rincón del mundo. Por eso el fútbol es un rito. El rito, según el cual el *pa'mí*, se impone agresivamente a los *otros*.

Y lo mismo ocurre con el tango. Se inicia invitando silenciosamente a la mujer, como si fuera un objeto, con la simple magia de la mirada. Luego se efectúa la danza, que se desarrolla como un entrevero rítmico de piernas, y en la cual ella *retruca* la otra mitad del gesto del varón, en esa simetría densa y cadenciosa de la pareja que fascina pero que también excluye al espectador, porque están solos los dos en medio de la pista como en un mundo dividido no más en macho y hembra, y ambos separados apenas con el tajo oportuno y legendario del malevo que flota como una amenaza entre ambos. Y, a los cinco minutos, ocurre la separación, sin importar nada, sin recuerdo, en el silencio denso de retornar al mundo de los *otros* después de haber creado un mundo *pa'mí*, a solas los dos, en la pista. ¿Y qué rito es éste? Pues nadie lo sabe. Quizá sea el de unir la izquierda con la derecha,

lo de arriba con lo de abajo, el sol con la luna, y todo en una cancha sagrada de verdad, esa *verdad* tan natural que funde sin más macho y hembra, pero nunca del todo. Al terminar uno siempre está con su *pa'mí*, y, ella, quiera o no, con los *otros*. ¿Será porque cada pieza dura no más que cinco minutos? ¿Pero por qué, sin embargo, hay tango para toda la vida?

Quizá lo aclare esto la letra. Fue incorporada tardíamente y algo tuvo que ver en eso el mismo Gardel. Pero el paso de la danza al tango-canción afirmó el sentido del rito porque ¿qué dice la letra? Pues que izquierda y derecha, sol y luna no se unen sin más. Toda letra es siempre la historia del tajo malevo, el que separa macho y hembra. Peor aún, el que nos corta la parte de la *viejita* de nuestro *pa'mí*. Por eso la letra cuenta la historia del que no tiene ya ninguna cosa *sagrada*, el que cayó del otro lado, el que se pierde en el Centro de la ciudad, pero la ciudad del mapa. Ahí se pierde en medio del reino de los *otros*, entre la *mersa*, la *camándula*, esa *cría* que empolla los beneficios costosos de la gran ciudad, y que es el *carnaval del mundo*, la *timba de la vida*.

¿Y la *mina*? Pues es la que se *espianta*, de ella se dice *loca mía*, es la que *juega con la pasión*, porque *su boca mentía*. ¿Y nada más? Porque si se tratara realmente de una mujer la que provoca la caída de uno, no tendría sentido el que las letras las hagan y las canten, o incluso las escuchen, quienes no tienen problema con las *minas* de carne y hueso. Entonces ¿de qué *mina* se trata? Pues de ninguna, o en todo caso de eso que se da frente a uno, el mundo de los *otros*, al otro lado del foso que limi-

ta el reino del *pa'mí*, precisamente ese otro reino frío y duro donde, por más que *junemos* o *campaniemos* algún magma materno, esa *viejita* que queremos ver afuera, las cosas nunca *se nos hacen*, porque ahí se da el azar original, la *timba*, de la cual apenas si nos salva algún *trompiezo* feliz. La prueba está que cuando la *mina* es mujer conviene, casi sin pensarlo siquiera, convertirla en cosa, *cafishiarla*, o peor aún, lo que nunca se dice pero se piensa, *hacerla trabajar*, sólo para que no le *joda* a uno las cosas que son sagradas *pa'mí* y para dejar a salvo siempre el recuerdo de la *viejita*. Es en suma siempre una *mina*-realidad, la que se asoma cuando se vuelve de la pista del bailongo a la mesa, después del rito, y se piensa que uno está con su *pa'mí*, y ella, con los *otros*. Y ahí uno *anda tirado* nuevamente entre esos *otros* y que por eso conviene, otra vez, usar la magia de la mirada, para *cafishiar* a otra *mina* y volver a bailar por unos minutos más. ¿Para qué? Pues para dominar lo que va más allá del *pa'mí*: sea la simple hembra, sea la mujer que nunca se tuvo y que no es *mina*, sea la misma realidad, y por qué no, también la enfermedad o la misma muerte. Se trata de la otra mitad del mundo, que quisiéramos también *pa'mí*, y en ese sentido durante cinco minutos vivo la verdad, ésa, por la cual, uno piensa que vos y yo estamos en lo mismo, en un gran *pa'mí*, y *afuera* ya no queda nadie, ni *otros*, ni *gente*. Y no se trata de un *pa'mí* mío, sino sólo de aquel donde está la *viejita* o *alguien*. ¿Quién? Pues alguien que nos ampare. Nada más que de eso se trata.

¿Y Gardel? Era el que cantaba como para que *afuera* no hubiera nadie. Era todo *pa'mí*. De ahí su rostro atil-

dado e incoloro, un poco femenino con que se lo reproduce en las fotos. Incluso esquivaba la danza y la escamotea por el puro canto. Es que ya ni de la hembra se trata, ni de las luces del Centro, sino del verdadero centro, el del *pa'mí* con alguien más. De esta manera en ese asfalto puesto por los *otros* y que convierte al antiguo *taura* en un colectivero, Gardel extiende el estilo de vida de la quinta edad, la del porteño, que busca el juego lúgubre de la vida, ésa que ya no pisa el camino de tierra, pero que encuentra una armonía del vivir con muy poca cosa. Aunque sea sólo en estar bien vestido, y en sonreír. ¿Por qué? Porque es el estilo de la máscara, ésa, la de la cara de Gardel que nada dice ya, porque cayó definitivamente al foso que separa el reino del *pa'mí* porteño, del mundo de los *otros*. Y por eso triunfó en París. Sólo porque despertó el *pa'mí* de todo el mundo, con la *viejita* en el centro, y todos se acordaron entonces, también en París, que *afuera* ya no queda nadie y que todo era el puro hombre, o mejor, la pura vida que danza en la pista con la otra mitad del mundo, como un antiguo misterio que nadie comprende en la gran ciudad.

Pero quizá lo comprendamos a través del *Martín Fierro*. Indudablemente, todos dirán que en este caso se trata con toda evidencia de una épica. No cabe duda. Aunque el poema haya sido escrito por un hombre de ciudad, sin embargo traduce en palabra el sentido de la vida de todo un pueblo. Pero con una ventaja sobre el tango, ya que abarca a todo el hombre no sólo la parte del gaucho, sino también la del porteño. Y veamos por qué.

Dice José Hernández en el prólogo de la primera edición de la segunda parte de su libro "que se llama este libro 'La vuelta de Martín Fierro', porque este título se lo dio el público, antes, mucho antes de haber yo pensado en escribirlo". Por eso mismo se llama la primera parte la *ida* de Martín Fierro. ¿Qué ocurrió? Pues que el pueblo cerró el ciclo del Martín Fierro por su propia cuenta. Era natural que el héroe no podía quedar entre los indios y por consiguiente se imponía la segunda parte de la fórmula, de tal modo que, habiendo una *ida*, debía haber una *vuelta*.

Pero ¿esta *ida* y esta *vuelta* suponen sólo un episodio argumental o se trata más bien de algo más profundo? Cuando Martín Fierro va a las *tolderías* se despoja de todos los símbolos exteriores en torno a los cuales se agrupaba la vida argentina: el cuchillo, la guitarra, la mujer, el hogar, la autoridad, la partida. ¿Y cómo vuelve? Totalmente despojado, apenas con la guitarra. El pueblo indudablemente, al exigir una *vuelta* de Martín Fierro, se había identificado simbólicamente con el héroe. Y la vida parece consistir para el pueblo siempre en una *ida* airosa y agresiva a las *tolderías*, y luego en un retorno despojado. Una *ida* que significa desintegrarse, y una *vuelta* que supone una integración. En este sentido el Martín Fierro entronca con los mitos de creación, en los cuales siempre hay un héroe que desciende al infierno y que retorna luego con su sabiduría.

Por eso en la segunda parte predominan los consejos: los del viejo Vizcacha y los de Martín Fierro a sus hijos. Y ellos giran en torno al despojo y la resignación. Más

aún, el negro, después de la famosa payada, desafía a Martín Fierro y éste rehúsa la pelea. ¿Por qué? Porque la lucha ya no era hacia afuera, sino que era contra sí mismo. En otras palabras, la nacionalidad no era ya un problema exterior, sino un problema interior. No por nada existe el arquetipo del criollo que se ha integrado, y que afirma dentro de sí la responsabilidad de ser argentino y mira un poco con sorna la euforia del mundo exterior. Sólo en nombre de ese arquetipo Juan Moreira mata a Sardetti, y también en nombre del mismo, Don Segundo Sombra calla siempre.

Se trata al fin y al cabo de la lección de todos los mitos. Entroncan con la vejez del hombre, quien siempre buscó de esa manera un remedio interior ante los males exteriores. Y es el sentido profundo de toda épica. Por eso no tiene sentido que Borges niegue este carácter al Martín Fierro, indicando que el poema "no cumplía con el metro heroico, el manejo servicial de los dioses, o con la destacada situación política de los héroes como ocurría con la epopeya antigua". La erudición es siempre mala consejera para entender al pueblo. Se es erudito con las cosas que se saben, y con las que no se saben y que provienen del vulgo la erudición sólo sirve para no entenderlas.

Ya no se escribirán ni una Odisea ni una Iliada, pero, el pueblo siente hoy en día la misma actitud épica. ¿Y en qué consiste? Pues en lo que expresa su etimología, es la *palabra* que el pueblo dice pero no para informar a nadie, sino para verse a sí mismo reflejado en ella, como si encontrara con su expresión el sentido de su propia vida.

Y para esto ni siquiera es necesario una *palabra*, sino que basta un gesto, una danza, un juego o una leyenda. Siempre habrá en todo esto una *ida* y una *vuelta*, como una inmersión y una emersión, siempre con una muerte en las *tolderías* y una transfiguración en la sabiduría. El problema está en saber dónde hay que poner las *tolderías*: José Hernández la pone entre los indios de la Pampa, Borges seguramente en las bibliotecas de Londres o Ginebra. Pero conviene preguntar en este asunto a un peón del campo, a un humilde que ara la tierra, al que transporta su fardito en algún camino perdido en el interior del país. Ellos deben saber cómo es ese asunto de la *ida* y la *vuelta*, o sea de la salida de sí mismo y el retorno a uno, aunque sean analfabetos, aunque no sepan escribir con rapidez y aunque no conozcan la poesía inglesa, ni la china. Porque si no hacemos así, nunca sabremos qué hacer con esta patria tan dividida entre José Hernández y Borges.

La *ida* a la *toldería* y la *vuelta* es el tema de una norma de vida en la cual el pueblo cree simplemente porque *pa'mí es así*. Al menos eso dice el Martín Fierro. ¿Y qué vinculación tendrá con el fútbol o con el tango? Estamos en la *toldería* cuando el equipo de uno se enfrenta al de los otros. Ahí tiramos el botellazo en cierto modo para apresurar la *vuelta*. Pero hay más y eso lo hace notar el tango. Es que no hay *vuelta* en la ciudad, ni cuando termina el partido, ni cuando termina el tango.

Se diría que el Martín Fierro encarna una visión agraria, campesina de la vida, la cual entronca, por su parte, con la visión que de la misma tenían chinos o incas.

Entre ellos toda *ida* desembocaba en una *vuelta* y ésta era la superación de la misma vida. Pero para nosotros cualquier *vuelta* nos parece ingenua. ¿Por qué? Pues porque nadie *vuelve* realmente y siempre estamos en una constante *ida*.

Las letras de tango siempre nos hablan de una frustración a causa del *escabio*, la *timba*, la enfermedad, la vejez o la muerte, como si se tratara siempre de un ciclo imposible de cerrar, siempre con las puertas abiertas, siempre ante otra muerte, y siempre sin transfiguración como si nunca hubiera *vuelta*. Y eso cada cinco minutos, el tiempo justo que dura una pieza de tango, que apenas bastan para pensar que vos y yo estamos en lo mismo, en un gran *pa'mí*, y que afuera ya no queda nadie, ni *otros*, ni *gente*, y uno se pregunta por la *viejita* o por *alguien* que nos ampara. Pero la pieza terminó y yo estoy *pa'mí*, y la mujer con los *otros*. Los dos sin *vuelta*, en todo caso apenas con una apelación. Y la prueba está que el pueblo, entonces, aunque sea, se inventa una *vuelta* mágica como cuando piensa que Gardel no ha muerto y que anda con el rostro mutilado cantando aún hoy en algún lugar de Colombia. Es una forma de apelar a la *vuelta*, aunque sea creando un fantasma.

Más aún, mientras el Martín Fierro se recita hoy con alguna pompa, como algo acabado, el tango aun *está en todas partes*, como dice cierta letra, y se lo vive en el fondo de la calle como un episodio personal, en el que cada uno canturrea algunos versos. ¿Por qué? Pues para tirar los cabos y ver si encuentra por sí mismo la *vuelta* que nos falta a todos, pero la verdadera, esa que no dure

sólo cinco minutos, sino aquella otra que sea el *tango de mi vida*, como un *pa'mí*, sin nadie afuera. Pero es inútil. Ya lo dice Discepolín: *qué vachaché*. Nos sentimos impotentes ante una realidad hecha por *otros* y que nos acosa y no nos da tiempo para *volver* realmente, y nos deja siempre en la *toldería*.

¿Será propio de la ciudad moderna, eso de mantenerlo a uno en una *ida* constante, haciendo cosas, levantando empresas, progresando, sin saber adónde irá a parar todo, con nuestra humanidad triturada por el trajín diario? Cuando Mitre amonesta a José Hernández, por haber escrito éste semejante poema, ¿no será porque aquél construía un país a la *ida*, y éste hacia notar la importancia de una *vuelta*? ¿Se puede, sin más, levantar un estilo de vida basado en una inmersión del hombre en cemento y en industrias, sin darle otra *vuelta* que una magra jubilación? El pueblo sabe que el hombre es mucho más que esto. Por eso lo hace *volver* a Gardel, aunque sea transfigurándolo en un fantasma.

Porque al fin de cuentas, ¿qué resultó de este afán de incorporarnos a la realidad de *los otros*? Ni siquiera conocemos el heroísmo de la *ida*, inventado por los que manejan este siglo veinte, como aventura que se sumerge en el caos, en la muerte, aunque sólo se trate de fabricar clavos, o de poblar zonas lejanas. Y como no andamos en la *ida* heroica del siglo veinte nos apelmazamos en torno a Buenos Aires, y escamoteamos rigurosamente toda *ida* heroica a cualquier *toldería* con la psicología del pequeño ahorrista, del que hace las colectas en las oficinas y reúne algún dinero con el sacrificio de todos.

Así andamos sin *ida* y sin *vuelta*, siempre en el justo medio del *más o menos*, y exaltamos una laboriosidad hipócrita para escabullir la aventura del sacrificio, al único efecto de conseguir las cuatro cosas que *rateamos* a la gran ciudad, siempre en el criterio de la regla de tres simple, sumando vida, ciencias y cultura, y siempre mendigando créditos para pavonear este orgullo de ser progresistas y de entender el siglo veinte. ¿Y qué somos en suma? Pues una clase media que, al dejar de ser pueblo perdió su heroísmo.

Pero el pueblo no tiene otro remedio que ser heroico, aunque sea con los símbolos sacados del arroyo, aunque sea con su mísero *pa'mí*. Y tan heroico es, que impone su épica pese a todo, simplemente para contar que la vida no es más que esta *ida* a la *toldería* y la *vuelta* airo-sa. ¿Con qué fin? Pues éste de atrapar afuera cosas *sagradas pa'mí* mediante el *sacrificio*, y para hacer ver que la profesión, la ciencia, la política son apenas formas de *andar* no más, que no sirven para detenerse. ¿Y nada más? Pues también para reclamar la *vuelta*, ésa que haga pensar que vos y yo estamos en la misma cosa y que afuera no queda nadie. El pueblo siempre habla una jerga divina, de tal modo que aunque diga *pa'mí*, está diciendo *pa'todos*. Es el verdadero sentido del *pa'mí*.

EL ARMADO PARA LA VIDA

Pero seamos realistas. Nosotros, los que pensamos, escribimos o hacemos negocios, no creemos ser pueblo. Somos una clase media y pensamos como tal; somos siempre prácticos y objetivos, como lo fueron nuestros padres inmigrantes, quienes crearon el bienestar argentino con su esfuerzo. Por eso decimos sin más que el pueblo vive de una manera, y nosotros, los de la clase media, de otra. Suponemos siempre que la masa busca sus propios símbolos para conformar su vida, porque tendrá alguna deficiencia de la cual nosotros carecemos. En muchos aspectos nos consideramos mejor dotados, más al tanto con lo que pasa en el siglo, y dispuestos siempre a asumir las responsabilidades que aquel nos asigna. Y la masa siempre se atrasa respecto al siglo.

Por eso nunca diremos *pa'mí*, como dice el pueblo, ni hablaremos lunfardo para justificar alguna picardía nocturna, ni repetiremos los versos de algún tango para encontrar algún sentido en nuestra vida como haría un hombre común. Del Martín Fierro diremos siempre que es un magnífico poema, pero que mucho mejor y más profundo nos resulta algún autor moderno. Entre José Hernández y Sartre no hay mucho que dudar, no quedamos con Sartre.

Pero esta distancia entre nosotros, como clase media que piensa, escribe, estudia, o hace cosas, por una par-

te, y el pueblo, por la otra, ¿es real o es ficticia? ¿Nada en absoluto nos une a él? He aquí un problema clave. Se trata de saber de dónde proviene esta sensación de sentirnos segregados un poco, como al margen del país, y también de comprobar en dónde realmente están nuestras raíces. Veamos.

Todo padre de clase media suele sentirse en cierto modo molesto ante la vitalidad de su hijo, ya sea porque se pase éste todo el día con sus amigotes, o ya sea que no rinda lo suficiente en su estudio. En este caso el padre se siente, desde ya, viejo antes de tiempo, y piensa que tuvo mucho que aprender y sufrir en esta vida, y que, por lo tanto, es imprescindible enderezar la vida de su hijo, porque siempre habrá un hijo de algún vecino, quien con menos recursos y menos posibilidades, ya ha conquistado una esclarecida posición en la comunidad. Y para redondear todos estos argumentos, dichos a su hijo, dirá finalmente *hay que armarse para la vida*. El hijo lo mirará con asombro o aburrimiento, y dirá ¿para qué? Y ahí el padre pontificará solemnemente: "Pues para que no te *sacrifiques tanto*". Y después de esta fórmula final, se quedará mirando largamente a su vástago como si hubiera dicho una gran verdad.

Ante todo, se trata de un padre bien intencionado, porque sólo procura que su hijo no sufra y evite ese margen de azar, sinsabores y penurias atribuidas a la vida. Y para no sacrificarse es imprescindible construirse, o sea *armarse* con todo lo que brinda la enseñanza primaria, la secundaria y al fin la universidad, hasta llegar, a través de una experiencia bien seleccionada, a

encontrar el justo medio que lo conducirá a una vejez espléndida y serena. Con ello se consigue la dureza de una *armadura*, en la misma dimensión que cuando al sufriente se le dice *hacete duro*. ¿Duro como qué? ¿Será como cosa? ¿Entonces será tan duro como una silla contra la cual nos golpeamos cuando entramos en un cuarto oscuro, o será consistente como una casa, un coche, una fábrica, o como esos utensilios concretos expuestos en las vidrieras y que debemos adquirir para no perder *calidad*, una calidad a su vez de cosas, de objetos? Es peor. ¿Qué contestamos cuando nos preguntan *quién es Fulano de Tal*? Pues precisamente hacemos una traducción de la persona en cosa *dura* y decimos: *Fulano tiene coche, o Fulano tiene casa, o Fulano tiene mucha plata*. Indudablemente el coche, la casa, la plata son las formas extremas del *armado* de un Fulano.

Y no es para menos. La historia de esta traducción de la persona en cosa dura empezó con Adán. Cuando lo echaron del paraíso, lo primero que hizo aquél fue ponerse un taparrabo. Se supone que fue por vergüenza; pero además un taparrabo es una cosa. ¿Qué pasó entonces? Pues que, por una parte, el taparrabo cubrió la vergüenza de Adán, esa que sentía ante sí mismo por haberse portado mal, y, por la otra, con ese taparrabo, hizo lo que Dios: creó algo.

¿Y el paraíso? Pues como lo extrañaba, lo reconstruyó con ese mismo esfuerzo con que elaboró su taparrabo, haciendo cosas. Por eso hoy un mundo de cosas reemplaza al paraíso y el paraíso consiste en un mundo de cosas. Y por eso, hoy, cuando nos compramos el

lavarropas, el coche, la casa nos sentimos felices. Somos un poco los Adanes del siglo XX, todos empeñados en construir nuestro paraíso de cosas. Pero cabe preguntar, ¿este paraíso todavía servirá para cubrir esa vergüenza original que Adán sintió al verse desnudo a sí mismo? Parece que no, porque no tenemos vergüenza de tener tantas cosas. Siempre mostramos nuestro lavarropas *para no ser de menos* como solemos decir. ¿Hacemos al revés de Adán?

Quizá no sea para tanto. Adán perteneció a una época ya superada. Nosotros hoy en día nos limitamos a ser prácticos. Y ser práctico significa cumplir correctamente con nuestros deberes, y además agregar a ello una gran eficiencia. No se es práctico cuando uno sueña con viajes, o cuando se recitan poemas mientras se maneja una máquina. ¿No será entonces que ser práctico no consiste sólo en ponerse el taparrabo como hiciera Adán, sino además en que Adán no sólo se haga duro, sino que se convierta en el objeto que había creado, de tal modo que adoptara esa lógica de cosas y objetos que se manejan con botones o circuitos electrónicos? Más aún, aquel armado al cual hicimos referencia, ¿no será a su vez un armado como cosa para funcionar electrónicamente en la gran ciudad, con su armadura encima, siempre disponible para cualquier empresa progresista, claro que cubriendo quizá la vergüenza de estar desnudo por debajo? ¿Será por eso que preferimos ser siempre técnicos en algo? Ser un técnico es muy cómodo, porque él nada dice de sí mismo, y en cambio todo lo repite y es siempre útil para los *otros*.

Por eso, también, cuando una pareja se casa, no sólo se dice que ella o él *al fin va a sentar cabeza*, como si se inmovilizara para siempre, sino que también se le regala una serie de cosas y todas ellas se exponen en la sala que da a la calle, cada una con su cartelito, y siempre con el orgullo flotante de alguno que piensa, que, eso que regaló, es *práctico*. Ahí ve uno todos los objetos reunidos casi como en un patio, *el patio de lo objetos* como lo llamara alguien, a modo de paraíso perdido que se construye, o se compra, con el puro esfuerzo del hombre, y el hombre mismo convertido en el objeto que regaló, con ese aire de satisfacción de que lo identifiquen con ese objeto práctico siempre dentro de la lógica de la máquina de vapor y con esa extrema simplificación que supone cualquier máquina. ¡Ay del que no supo regalar algo *práctico*, porque a él se le asomará la vergüenza de Adán cuando se lo echen en cara!

¿Pero qué hacer entonces? ¿Será que tenemos que volver a sentir la vergüenza original de Adán? ¿Qué sería de nosotros si perdiéramos el sentido de lo *práctico*? Pues fracasaríamos socialmente. Entonces, he aquí el problema: ¿nunca podríamos dejar de ser prácticos? Si así fuera, ¿no será que esa fórmula que decía *armarse para la vida* es práctica y suena en nuestros oídos como un *armado en contra de la vida*, como para defenderse de ésta, porque ella recuerda demasiado la vergüenza de Adán?

¿Qué significa entonces realmente que el hijo se *arme para la vida*? Pues parece ser una fórmula cuya primera parte se refiere a una construcción, y la segunda a un

antagonista peligroso, la *vida*. Y es más. Aquello de *armar* recuerda el termino *armado*, y éste se vincula a *armadura* o sea la vestimenta de hierro, usada por los caballeros medievales. Si fuera así, la *vida* está tomada en el sentido de un dragón cartilaginoso, generador de sinsabores e injusticias, que nos enfrenta a diario implacablemente, y que nos afecta en todos los órdenes y amenaza siempre nuestra integridad. Se trata entonces de que uno se convierta en una máquina de hierro, casi en una cosa, para hacer frente al dragón.

¿Y esto para qué es? ¿Será para que el hijo emprenda una existencia de cosa, sin *ida* y sin *vuelta*, para no *sacrificarse* tanto, como dijo el padre, siempre con la luz delante, y cumpliendo con los cuatro preceptos que se le han dado en la escuela?

Pero ¿no conviene entonces aconsejar a alguien? ¿Qué habría pasado con aquel hijo simbólico, si el padre no lo hubiese prevenido? Indudablemente pensamos que habría fracasado. Pero ¿no pecaremos de miedosos ante esto que nos viene del otro lado de la conciencia, como esa vitalidad del muchacho, tan opuesta a la repentina vejez de un padre que lleva a éste a aconsejar apresuradamente *armarse para la vida*? Debe ser así, porque, si no, no se explica esta obsesiva vocación por la ciencia, las posiciones sólidas, los métodos políticos, todo eso que manifiesta una inveterada tendencia a descomponer el mundo en un sin fin de *por qué*. ¿Acaso no decimos diariamente y con miedo: *adónde iremos a parar*?

¿Pero realmente todo *irá a parar no sé adónde* cuando no ejercemos nuestro control inteligente? ¿Es que todo

esto que llamamos país, orden, progreso, familia, individuo, se ha tornado tan débil que se desmorona al primer soplo? ¿Tan fácil es perderlo todo?

Quizá en el fondo estamos pagando demasiado caro esto de ser hombres convertidos en cosas. Decimos que lo hacemos para los otros, para saber siempre *adónde vamos a parar*. ¿Pero no perderemos humanidad en esto? Porque una dureza como la de la piedra no se logra, si no es perdiendo la vida, y ante todo su sentido de sacrificio ritual de *ida y vuelta*, de morir y transfigurarse, que le es implícito.

No sé por qué me viene a la memoria la imagen del mazorquero Cuitiño, figura monstruosa ésta, vinculada a la muerte de más de un hombre decente de su época. ¿Qué odiamos más en él? ¿Será realmente su carácter sanguinario? Antes bien, ¿por qué lo recordamos tanto? ¿Será sólo porque tronchaba la vida de los que entonces representaban lo mejor del país? ¿No será, más bien, que odiamos en él la facilidad con que degollaba lo que para él era superfluo, como un sentimiento de culpa porque nosotros también pasamos a degüello lo que es superfluo, sólo para pulir mejor nuestro *armado* contra la vida? ¿No seremos en el fondo casi como Cuitiños de este siglo veinte, pero para ponernos a la altura del siglo porque tenemos miedo?

¿Miedo ante qué? Pues el de perder esta vigencia de clase media que nos lleva a escamotear al país las mejores cosas y usufructuarlas antes de que sea demasiado tarde. ¿Y sólo para eso nos *armamos*? Realmente, parece como si fuéramos profesores, jueces, directores o lo

que sea, y también democráticos o marxistas, como el militar que usa su estrategia para ganar la batalla, esta batalla cuya finalidad última siempre consiste en vivir en el mejor de los mundos, en un *futuro* de la humanidad, del cual, al fin de cuentas, no tenemos conciencia, pero que queremos lograr a costa de los de abajo.

Qué rara lucha por el mendrugo de pan hay en este *armado* esgrimido por nuestra clase media. Si fuera cierto, como dijimos antes, que la sabiduría del Martín Fierro, traza una *ida* y una *vuelta* para el hombre, ¿en dónde estaríamos como clase media? Pues en la *ida*, porque nos gusta situarnos ingenuamente en el futuro. ¿Y no querríamos *volver*? Pero es que no sabemos en el fondo cómo se hace para volver en el sentido del Martín Fierro, porque habría *que estar de vuelta* de las cosas, y sacrificar, no la vida, sino las cosas, y dejar de ser cosas nosotros mismos.

Se trata de una *vuelta* a la pura humanidad, que nos entronque con el pueblo, que nos ponga otra vez, avergonzados, ante nuestra imagen desnuda, sin cosas, como el mismo pueblo está con su tango, su *fóbal* y su Martín Fierro. ¿Y la desnudez para qué sirve? Pues para recobrar el paraíso de Adán. Y esto sólo se logra con el *sacrificio*.

Afortunadamente el porteño hace algo de esto. Es *práctico* o tiene coche, porque *le da la gana*. Con esto se sitúa antes de Adán. Será que no le gusta perder el paraíso y entonces se da una vuelta en el patio de los objetos, *chapando* una que otra cosa pero con los ojos puestos en volver cuanto antes al lugar donde las cosas son sa-

gradas pa'mí, donde está la *vieja*, la familia, el perro o las cuatro cosas que logró juntar. El es la única garantía inmediata de que también en el fondo de la ciudad está el viejo hombre con su vieja sabiduría. Usa en cierta medida el *armado* pero, cuando advierte que éste enfrenta la vida, lo abandona. Realmente, si nos falta esa *vuelta*, cabe preguntar quién está más atrasado, ¿el puro pueblo o la clase media?

Pero estamos tan convencidos de nuestro papel de clase dirigente, que hemos dado a nuestro *armado* la solidez del *ser*. Decimos siempre que *nos armamos*, y cuando nos apremian sobre la finalidad de ese *armado*, contestamos: "Pues, para *ser alguien*". ¿En qué consiste ese *ser alguien*?

EL EMBLEMA DE HOMBRE

Ser alguien equivale a ser Napoleón. Así lo entendemos. Y ser Napoleón es mucho más que ser un porteño cualquiera, de esos que sólo son un don Nadie y que *se dejan estar*.

Por eso, nada en común puede haber entre ambos. Poca cosa es un porteño que está parado en su esquina, se peina a la cachetada, habla una lengua estereotipada y piensa que al mundo hay que usarlo. Napoleón en cambio es un héroe que dominó a Francia durante varias décadas; llevó adelante los puntos esenciales de la Revolución Francesa y fue un gran estratega. El porteño nada significa para nosotros, en cambio Napoleón viene recomendado por todos nuestros libros de historia y significa mucho. Cuando muera el porteño, nadie se acordará de él, en cambio todavía andamos recordando a Napoleón al cabo de un siglo y medio de su muerte. Decimos también que admiramos a Napoleón porque llegó a *ser alguien*, sin necesidad de nadie, en cambio el porteño de todos necesita para mantenerse en vida, porque *se deja estar*.

Sin embargo, nadie va a negar que ambos son hombres, o al menos pertenecen al género humano. ¿Pero qué tienen en común? Pues ante todo el cuerpo, las dos piernas, el tronco, los brazos y la cabeza. ¿Y nada más? Bueno, para no ofender a los más ortodoxos, podemos

establecer jerarquías, y decir que si ordenamos a los hombres por sus méritos, podríamos poner a Napoleón en la cúspide del concepto de hombre, y al porteño en la base. Para ser hombre es preciso subir la escala jerárquica, hasta llegar a la cúspide.

Pero entonces, ¿si hiciéramos así, significa que para ser Napoleón hay que cumplir con la base, como quien llena las condiciones elementales? ¿Entonces Napoleón reúne todas las condiciones del porteño y les agrega unas cuantas más? Quizá muchas más, pero no cabe duda que en un porteño haragán, parado en una esquina, que molesta a las mujeres con sus piropos, también deben jugarse los resortes profundos para ser hombre, ya que si no, habría que pasarlo a la categoría de animal y encerrarlo en una jaula.

En nuestra gran ciudad admiramos al hombre activo. Es natural. Si nadie hiciera nada, qué sería de nosotros. Por eso creemos en el *homo faber*, el hombre que hace cosas, en el *homo sapiens* y en el que cree. Lo vimos al principio. Desde este punto de vista el porteño nada hace, ni cree, ni sabe. Al contrario, ya en término de cosas, usa todo lo que puede, mientras que Napoleón hizo una enorme cantidad de cosas, y a nadie tuvo que apelar ni usar. Sin embargo, si hemos colocado al porteño en la base de lo humano, y éste nada hace, es porque seguramente lo humano no está necesariamente vinculado a hacer algo. ¿Qué es más humano? ¿El hombre mismo o la mesa o el imperio que fabrica? Indudablemente vale más el hombre mismo, aunque se trate de un porteño que nada hace. En todo caso Napoleón sería eso que es

humanamente el porteño, a lo cual se agrega la obra de aquél.

Entonces debe haber algo en común, quizá eso que hace que lo humano tenga su peculiaridad. ¿Cuál ha de ser? Pero en estas cosas pensamos como los niños. Sólo un criterio ingenuo puede afirmar sin más, que Napoleón fue un guerrero que sólo veía al enemigo para vencerlo. Adoptamos en esto una conciencia purificada. Creemos que las cosas se hacen porque uno se las propone, y lo que uno se propone es vencer al enemigo. Por eso conservamos, todos, una imagen de Napoleón con gesto adusto, la mano recogida y una expresión decidida. ¿Pero vencía realmente al enemigo? ¿El enemigo está delante de uno? ¿Un adolescente quiere ser aviador porque es valiente? ¿Estudiamos medicina para vencer a las enfermedades? ¿Trabajamos para vencer a la miseria? ¿Nada más que eso es? ¿Tan simple era todo?

Nunca regalaríamos la victoria al enemigo, ni tendríamos miedo cuando seamos aviadores, ni propagaríamos las enfermedades, ni perderíamos dinero. Es muy natural. Pero ser hombre no consiste sólo en cumplir con una finalidad cualquiera. También consiste en crearse al enemigo. ¿Qué significa esto? Porque si un enemigo me apunta con sus cañones, es porque está afuera, delante de mí. ¿Pero no fui yo mismo quien trató de que ése fuera mi enemigo?

Cuando silbo al referee, porque le atribuyo un error. ¿lo hago porque estoy convencido de este error? ¿No será que necesito silbarle a quien sea, simplemente porque se opone al triunfo de mi equipo? ¿Por qué? Porque ese

equipo, ya lo vimos, forma parte de mi alma, soy yo mismo. Entonces vuelvo a preguntar: ¿Dónde está el enemigo? La verdad es que está adentro de mí, aun cuando nos esté apuntando con los cañones afuera.

Realmente qué raro y voluptuoso deseo tenemos de escindir nuestra personalidad, y dedicarnos el resto de la vida en vencer esa parte nociva: ya se llame referee, enfermedad, enemigo de Francia, el miedo a volar o la falta de dinero. Es como si cortáramos la vida en dos partes, y pintáramos una de negro, únicamente para que nos dé miedo, y para que siempre renovemos el sentido de nuestra vida venciendo esa parte.

¿Sabría Cristo que, a medida que subía el calvario, se afirmaba el anticristo y que éste fue creado por él? ¿Sabría Sarmiento que con sus trabajos justificaba a la montonera de su tiempo? ¿Acaso Marx no inventó, en cierta manera, la burguesía de su tiempo? ¿Podríamos concebir a uno de éstos sin ese contrario, inventado a propósito? ¿Y el contrario para qué es? Pues para sentir la vigencia de la viva humanidad de uno mismo, simplemente negando el fantasma que se ha levantado delante de sí. Los enemigos de Napoleón habían sido inventados por éste, y éste mismo había sido inventado por los enemigos. ¿No se da el mismo juego entre Sarmiento y los montoneros, entre Marx y la burguesía, entre los individualistas y la masa, y aun entre la vida y la muerte? ¿Y para qué crearse el enemigo? Pues siempre para morir un poco, sentir que algo se escapa y recobrarlo en la transfiguración. ¿Y no es eso lo que vimos cuando analizamos, en otro capítulo, a nuestro pueblo? Lo que

llamamos *ida y vuelta* del Martín Fierro, el tema de la *mina* en la letra de tango, y lo que uno busca diariamente, yendo y viniendo por las calles, sembrando con signos sagrados lo que queremos, y con profanos lo que odiamos, ¿para qué es? Pues para tener sentido en esa vida que sobrellevamos. Y siempre tomando partido por una mitad del mundo para luchar contra la otra, aunque sólo se trate del cerco sagrado del *pa'mí* contra el mundo profano de los *otros* o la *gente*.

Diciendo esto, ¿podremos atribuirle a Napoleón un *pa'mí* como lo encontramos en el porteño? Pero habíamos quedado que Napoleón está arriba, en la cúspide, y el porteño abajo; en el suelo, cerca del barro, un poco en el fondo de la calle. Y es natural que este último, porque se halla abandonado de la mano de Dios, se busque un recinto para meter las cosas *sagradas pa'mí* y encuentre refugio en su *viejita* o en su barrio. Napoleón no iba a hacer eso. Napoleón era *alguien*, y el porteño sólo se *deja estar*.

Sin embargo, Napoleón dividía al mundo entre ingleses y franceses, se apoderó de toda Europa para bloquear a Inglaterra, y para lograr esto ejercía una fina demagogia entre sus allegados. ¿Y todo esto no era una manera de atrapar en las redes de su intimidad el mundo ambiente, contaminándolo con su afectividad, aun cuando usara las armas? ¿No es esto un *pa'mí* porteño expandido monstruosamente porque *junaba* que afuera no andaba la *vieja*, pero ayudado por su momento histórico, y en el cual se había enredado la épica de toda una nación? ¿Porque cuál era la finalidad, sino que Francia atrapara

sus cuatro cosas sagradas un poco más acá de la frontera? Casi como si Francia recobrara su *viejita* y su barrio como orden interno y cultura.

No cabe duda que una nación o un gran hombre que es *alguien*, encierran en suma la misma miseria que el pequeño hombre juega en el fondo de la calle y que sólo *está*. Es lo que hay en común entre la base y la cúspide de que hablábamos. Y ¿qué es lo que hay en común? Pues el emblema de hombre.

Porque hombre no es más que una simple función, una mera tarea. Consiste en sentir en el fondo nada más que como algo viviente, que pinta la mitad del mundo de negro, como enemigo de Francia o como simple *gente*, y, la otra, de blanco como Francia. o como *pa'mí*, y todo funciona como sacrificio de sí mismo, como *ida y vuelta* para incorporar cosas *sagradas pa'mí* y vencer al enemigo y a la *gente*, para ganar la paz. Y quizá también para no encontrarla nunca.

Por eso podemos ponernos de un solo lado del mundo, ya sea defendiendo un ideario político, comunista o democrático, o creyéndonos santos y castos, o asumiendo pomposamente una función burocrática. Luego podemos también trabajar como los matemáticos, a partir de axiomas, y arremeter contra el enemigo como si limpiáramos sin más la mesa y tiráramos la suciedad al suelo. Y al fin, ya por este sendero podremos sumar bondades, virtudes, obras, palabras, bienes o victorias, como si construyéramos un muro. ¿Para qué? Pues como la muralla china, para que no pasen los mongoles, para que no nos digan que nuestras virtudes no son tales,

que nuestras obras no nos sirven, que con tanta suma, nos hemos olvidado de restar. Pero es inútil, en el fondo ascendemos sin más al calvario y junto a nosotros anda el anticristo, creado por nosotros, que se agranda y que nos va a devorar, cuando nos hayan clavado y se consuma el sacrificio. Y será inútil, entonces, una vez crucificado, decir cualquier cosa, sólo por ver si ganamos, así, con la mesa limpia la inmortalidad. Y ¿acaso hay otra cosa más sagrada para ser hombre, fuera la de morir frente a un enemigo cultivado y odiado minuciosamente, para transfigurarse luego como victoria de Francia en Napoleón, o doctrina en Cristo, o en canto como en Gardel?

Nada más hay fuera de esta tremenda vejez de un hombre que siempre se cree demasiado nuevo. Y si las cosas cambian y creemos haber superado muchos *atrasos*, y siempre buscamos el *adelanto*, sólo es porque nos urge limpiar la mesa, y tirar, lo que creemos viejo, al suelo. ¿Para qué? Pues simplemente para crearnos otro enemigo, y recobrar así un nuevo sentido para nuestra vida.

Por eso el porteño y Napoleón son la misma cosa. Aunque el porteño sólo *se dejaba estar* y Napoleón *era alguien*, ambos en el fondo buscaban un *sacrificio*, una forma de sacralizarse. El porteño con el tango, Napoleón, moviendo soldados por Europa. Sólo difieren por lo que les atribuimos y las necesidades que encarnan para nosotros. Podemos decir sin más que Napoleón no era más que un porteño afortunado, a quien *se le hizo el mundo*, porque *tuvo una buena racha* en el sentido de coincidir él con su época. Porque si todo esto no hubiera sido así, no habría pasado de ser un ciudadano común,

preocupado en todo caso por cargosear al funcionario municipal, porque éste no daba la orden de empedrar la calle que pasa ante su casa. Y estaría en *banda también*, asediado por las cuatro bandas del billar, tratando sin embargo de atrapar en la ciudad alguna cosa *sagrada pa'mí* a fin de reforzar su recinto, aunque sólo se trate del empedrado. ¿Y no es esto lo mismo que hizo en grande?

Un autor dice que cierta tribu de la Polinesia llamaba al hombre simplemente *lo que vive*. ¿Y nosotros, en lo más hondo, no nos concebimos también sólo como *algo que vive*, mucho antes que como un *hombre* que crea imperios y hace cosas? Pero entendámonos, no se trata en todo esto de degradar la idea de hombre, sino de recobrar su base, esa que debe darse elementalmente, y que sólo se manifiesta como *sacrificio* en quien originalmente siempre *se deja estar*, porque, si no, no hay hombre, sino un simple circuito electrónico que funciona como tal, un mero hombre-cosa.

Se trata de ver el hombre sin bienes, un poco al desnudo, ese que somos en el fondo. ¿Y quién resiste ver eso? Nos hemos olvidado de preguntar por lo que somos, pero a fondo, hasta ahí donde un porteño y Napoleón son la misma cosa. ¿Qué cosa? Pues algo que primero y básicamente sólo *está*, y que, recién después, puede *ser alguien*, aunque esto último dependa al fin de cuentas de lo que todos piensan de él. Entonces, ¿no será que eso de *ser alguien* no pasa de ser, en el fondo, nada más que un simple afán? Veamos.

EL AFÁN DE SER ALGUIEN

Al fin conseguí sustraerme a mis obligaciones. Es un día hermoso. Camino muchas cuadras. Es una de esas tardes en que uno se hace un balance favorable de su vida, y uno se siente relativamente conforme consigo mismo.

Pero he aquí que me topo con un amigo. Nos saludamos y él me estrecha las manos con cierto aire de triunfo. Al rato, sin embargo, me asalta un raro temor, porque me dirá lo bien que le va. Al fin viene la pregunta temible: "¿Y qué hacés?". Realmente no sé qué decir. Tengo el presentimiento de que todo lo que hice de nada vale. Eso mismo que estaba pensando, mientras caminaba alegremente por la calle, no está de acuerdo con el traje que viste mi amigo. Entonces le miento: "Estuve en Europa, ¿sabés?".

Mi amigo me sonríe y me palmea condescendiente. ¿Se habrá dado cuenta de que le mentí? Tengo la impresión de llevar la mentira pintada en la cara. Me tiembla un labio.

Y viene otra pregunta. "¿Te recibiste?". Inmediatamente contesto con aplomo: "Ah, sí". Pero no fui más que hasta segundo año. El otro me palmea otra vez, mientras agrega con suficiencia: "Está bien, está bien. Hace tanto que no nos vemos".

Al fin, comienza a hablar de sus cosas. Prácticamente

me las tira encima. Hizo tantas, pero no puedo retribuirle el palmoteo. Fue práctico, hizo dinero, tiene un coche, estacionado a la vuelta. En la compañía es todo un señor gerente. Maneja una gran empresa. Indudablemente *es alguien*.

Nos separamos y sentí amargura. En el cotejo que hicimos de las ganancias obtenidas en los últimos años, yo salí perdiendo. El *es alguien* y yo soy un *alguien* menor que él. ¿Y qué valor tenía todo eso que pensé antes de encontrar a mi amigo, cuando recorría satisfecho las cuadras? Ya eso, pertenece a otro mundo. No puedo evitar cierto sentimiento de inferioridad, porque evidentemente en estos últimos años yo me *dejé estar*, en cambio él no hizo lo mismo y llegó a *ser alguien*. Antes yo me encontraba conmigo mismo, haciendo el balance con las cuatro cosas *sagradas pa'mí*, diciéndome con satisfacción que todas ellas *pa'mí están bien*, porque tuve que *sacrificarme* por ellas. Después ya se trataba de otra cosa. Intercedió un cotejo, en el cual mi amigo y yo poníamos sobre la balanza algunas cosas. Las mías eran pocas, y perdí. Además si aquello se realizaba en el plano del *pa'mí*, casi dentro de mí mismo, esto ya se efectuaba en el terreno de los otros. Evidentemente para los otros yo *soy alguien* o al menos debo serlo, y en cambio *pa'mí*, simplemente aquí *estoy*. Puedo pasarme mucho tiempo sin esmerarme en ser alguien, siempre y cuando no me obsesione la idea de que hay *otros* que me obliguen a *ser alguien*. Y ¿me interesa realmente *ser alguien*?

El idioma tiene cosas extrañas. Uno cree que existe una gramática que es enseñada por la maestra o el pro-

fesor y a la cual uno debe ajustarse. Está bien. Pero ¿por qué se da, si embargo, el lunfardo, o por qué a través del tiempo fueron generándose ciertos términos? Es que el idioma refleja por una parte la cultura de alguien, en tanto cumple con los preceptos gramaticales, pero por otra parte denuncia también la libertad que uno asume, en tanto lo modifica, y le introduce eso que su propia vida exige. Y esto último es como afirmar la propia existencia, la vigencia de uno en medio de las cosas adquiridas. Decir *querés*, en vez de *quieres*, *chamuyo* en vez de *conversación*, *trompa* en vez de *patrón*, es una forma de aproximar las palabras a la propia intimidad, es como si uno pisoteara lo que le han concedido por tradición sólo para decir *aquí estoy*, y un *estar aquí* que resume todas las vicisitudes de mi vida en un momento dado en este mundo peculiar en que uno habita. En ese sentido el idioma y, más aún, la lengua cotidiana es como el residuo de esa lucha anónima por acomodarse o, también, resistirse a un estado de cosas. Una lengua es siempre el esquema de una sabiduría popular.

Porque ¿qué significado puede tener la existencia de los verbos *estar* y *ser* en el castellano, cuando los otros idiomas sólo cuentan con un solo verbo copulativo, *ser*? Quizá la aparición del verbo *estar* se debió a que, a fines de la edad media, ya había en España quien andaba por la calle, haciendo un balance de su vida modesta, y que al encontrarse con un amigo, debía menospreciar aquello de lo cual se sentía satisfecho, y en cambio debía mentir algunas cosas para no perder la posibilidad de *ser alguien* ante el otro. Y eso es un ambiente donde se

era *hidalgo* o no se era nadie. También entonces se debía esgrimir lo que se había adquirido. ¿Y cómo se era *alguien*? Pues teniendo cosas, títulos, beneficios, buena sangre o lo que fuera. Pero todo eso un poco por afuera, ya que por adentro apenas se *estaba*, nacido sin más en medio del mundo, sin tener nada que realmente le satisfaga.

Ser y estar lo usamos de la misma manera hoy en día. ¿Qué diferencia habría habido, si a mi amigo le hubiese afirmado enfáticamente *soy empleado* o si sólo hubiese dicho *estoy empleado*? Parecen ser dos expresiones bien diversas. *Soy empleado* implica la existencia de una empresa, alguna jerarquía, cierta estabilidad, una abierta dedicación de mi parte a mi empleo, y además derechos gremiales, jubilaciones y, quizá, los beneficios de algún policlínico. Sólo se *es* empleado, en un ámbito estable, organizado, incólume, el cual me posibilita seguir trabajando hasta alcanzar la jubilación.

Pero si digo *estoy empleado*, ya quiero decir otra cosa. No le doy tanta importancia al empleo mismo, sino que sugiero cierta inestabilidad, cierto deseo de cambiar de ocupación, como si en el mundo en que *estoy*, yo ocupara una ubicación transitoria, hasta efímera, y me resignara a ello. Es algo así como *estar en la vida*, como solemos decir, y que supone estar expuestos a las vicisitudes que la vida trae consigo, y en, especial, a su sacrificio, con esa ida a la toltería y el *retorno* con las cosas *sagradas pa'mí*.

Y es curioso, no podemos decir *ser en la vida* ¿Será que eso de *ser empleado*, se hace a costa de la *vida*,

como apartándose de ella? ¿Y esto mismo, en la misma dimensión que digo *ser alguien*? ¿Es que todo lo que se refiere al *ser* está *armado*, como vimos, y lo usamos como alejado de ese magma denso en el que precisamente me sentía sumergido cuando paseaba por las calles antes de encontrar a mi amigo, cuando sólo me *dejaba estar*, y navegaba sobre la vereda, y pensaba que al fin de cuentas algún fruto di en los últimos años?

Realmente, se diría que eso de *estar* se vincula a una pura vida, esa que sentimos sin más, y que nunca logramos definir, porque al fin de cuentas se refiere a algo que es simplemente *sagrado pa'mí*, con las cuatro cosas que alguna vez pude escamotear al mundo de los *otros*, los que hacen las cosas todas de la ciudad. Y en cambio *ser* alcanza apenas a vincularse con ese *alguien* que debemos esgrimir cuando nos topamos con un amigo, pero siempre refiriendo mi persona a otras cosas, esas que uno fue juntando en términos de propiedades: el coche, los libros publicados, la casa propia, la cuenta bancaria, el negocito o lo que fuera. Y todo esto con el sacrificio de *armarse para la vida*, con esa idea de un *armarse* en contra de la vida, sin diversiones, con el trabajo pesado de todos los días, tratando de no enredarse en cosas que le hagan *perder el tiempo*, siempre *firme*, como una roca, o más bien, como una cosa. ¿Por qué? Pues porque *ser alguien* supone la solidez de un objeto, su misma neutralidad, y con esa fijeza del edificio o de la máquina, que siempre funciona bien, exactamente, *armándose* sin pestañear.

Son como dos modalidades o dos aspectos de uno

mismo, dos posiciones que se implican. Siempre andamos por la calle haciendo un ligero balance de esa pura vida que llevamos encima, y que *pa'mí* siempre es buena, en donde podemos estar alegres o tristes, donde sospechamos incluso que nos abocamos a un azar original, en donde puede alternar, como pensaban los indígenas, la maleza o el maíz, o, en términos porteños, que *uno la pegue* o no, siempre sintiendo cierta falta de ubicación entre tantas cosas, y queriendo por eso mismo buscar siempre un lugar *sagrado pa'mí*. Y por otra, uno convertido en amigo de otro, pero esgrimiéndole a él las cosas que tiene, para jugar a *ser alguien*, aunque sea mintiendo un viaje a Europa, o también esmerándose en hacer ese viaje para que nuestros amigos se muerdan los labios cuando se enteren.

Ya lo dice el diccionario. *Ser* se liga a *servir, valer, poseer, dominar, origen*. Para *ser* es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un *armado* perfectamente orgánico, porque, si no, ninguno *será* nadie. *Estar*, en cambio se liga a *situación, lugar, condición o modo*, o sea a una falta de *armado*, apenas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una rara solidez en esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces.

Y ambos no se excluyen. Quizá se vinculen como la copa de un árbol con sus raíces. Por una parte, uno es esa frondosa definición que hace de sí en el aire, y, por la otra, uno trata de palpar por debajo sus propias raíces que lo sostienen. Y nosotros, aquí queremos siempre hacer copas, como si hubiera árboles sin raíces, sólo para menear-

se a todos los vientos, saberlo todo, y vestir de todo. Y no sabemos que somos como los árboles de Macbeth, con un hombre detrás que los mueve. Cuántas veces esgrimimos el arbustito que nos tocó llevar en la batalla, para asustar al enemigo. Pero no somos más que un hombre que sostiene el árbol, moviéndose siempre, sin saber dónde echar las raíces para justificar el arbustito.

¿Y todo esto es escandaloso? No lo es. Cuando un gran imperio sucumbía, en la historia, los hombres dejaban de *ser alguien*, para *estar* y nada más. ¿Cómo el porteño? Quizá. También con su recinto sagrado, volviendo a cero, quizá para consultar nuevamente su pura vida. Aunque el verbo *estar* sea relativamente nuevo, la humanidad es muy vieja y siempre *estuvo*. Por eso *estamos* también en el café, *a todo estar* como en las pensiones, sin pensar en nada, sólo mirando por la ventana y viendo pasar a los prójimos, con su *ser alguien* a cuestas, casi como si quisieran ser eternos. Eternidad es una forma del *ser*, es cierto. Pero vida y muerte se dice con el verbo *estar*, y nunca con el *ser*. *Soy alguien* mientras *estoy vivo*, cuando pase a *estar muerto*, nadie *seré*, ni eterno siquiera. Por eso decimos lacónicamente con Gardel: *pa'mí* que esto es el *carnaval del mundo*. ¿Será el *carnaval de ser alguien*? Los chinos decían lo mismo.

Por eso miramos por el ventanal del café y pensamos *qué me s'importa de todo*. En todo caso el domingo en las carreras o en el fútbol, o con el partidito de dados, basta jugar ese azar que uno siente mientras *se deja estar*. Porque *¿qué le vamos a hacer?* Así al menos palpamos alguna raíz, si es que nos hicieron con raíces.

Pero quién acepta sin más esta verdad de que sólo *está vivo*. Aunque queda esta otra sospecha: ¿qué misterio hay en este *estar* que acaba con el *ser* pero que se mantiene pese a la vida y a la muerte cuando decimos *estar vivo* o *estar muerto*?

EL MISTERIO DE ESTAR NO MÁS

Habíamos hablado de la aversión que sentimos como clase media ante la gente que *se deja estar*. Por ejemplo, no nos gustan los indios porque no se lavan y nada entienden de industrias, ni nos agrada estar con la peonada, porque dice groserías a la hora del asado, cuando ya corrió el vino, ni toleramos que un porteño se pase toda la noche en un café delante de una mesa, diciendo inconveniencias a las mujeres.

En este sentido manejamos también ciertos símbolos. Cuando se habla del indio y se lo defiende más de la cuenta, solemos decir *¿nos vamos a poner de nuevo el taparrabo?* Y cuando nos referimos a los peones, como descendientes del gaucho, hacemos mención de que eso del gaucho no es más que un mito, y que Sarmiento, Alberdi y Mitre se han encargado de sustituir las malas costumbres de aquel, por las otras, más laboriosas del inmigrante. Y con referencia al porteño, simplemente aducimos que es un mal educado, y lo damos como un caso perdido. Y a todos éstos no sólo los rechazamos porque *se dejan estar*, sino que además les atribuimos las peores cosas.

Recuerdo cierta vez que, mientras viajaba por la puna jujeña, el tren se detiene y, como es costumbre, todos bajan a comprar algunas cosas. Al cabo de un rato, el tren pita, y todos corren para ascender a él. También lo hace un muchacho, pero, en el apuro, pierde una

lapicera, y un coyita, que estaba cerca, la recoge. En ese instante, una señora sentada delante de mí, de la cual supe luego que era maestra, y que había observado la escena, dice con tono sentencioso: "Seguro que se la roba". Y no fue así, porque el coyita corrió al muchacho y se la entregó. Casi lo mismo ocurre cuando uno entra en un café, acompañado por una mujer, y advierte que la mirada de todos los porteños ahí sentados, la contemplan a ésta significativamente. Pero en el fondo esto no pasa de ser una simple costumbre.

Indudablemente la primera intención es establecer una diferencia nítida, por una parte, entre los que se *dejan estar* como el coyita y el porteño, a quienes siempre ponemos entre los de *abajo*, y, por la otra, nosotros, que estamos *arriba*, y que siempre nos movemos y ejercemos nuestra voluntad para procurarnos lo que necesitamos: Aquellos *nadie son*, nosotros en cambio *somos alguien*. Por eso allá abajo siempre deben darse las peores cualidades, esas mismas que nosotros ya superamos. Sólo así se explica el juicio sentencioso de aquella maestra o el desagrado nuestro al entrar en el café.

Sin embargo, esa gente que *se deja estar*, nos fascina. Nos gusta viajar por el altiplano, aunque sólo sea para estar unos pocos días y ver algún indio de cerca. También nos gusta recorrer siquiera por un rato algún conventillo, o algún barrio apartado o entrar en un café siniestro. Ahí experimentamos una rara mezcla de interés y tristeza. ¿Por qué? ¿Qué hay en esa sordidez? Esa gente: del altiplano, del conventillo o del café, carece de las cosas más elementales. Nosotros no podríamos vivir

ahí. Y lo decimos con toda claridad, *eso sería la muerte para mí*. ¿Y eso es cierto? Pero, ¿por qué la muerte precisamente? ¿Será que ésta nos fascina o será que realmente se da ahí abajo?

Indudablemente la gente que se *deja estar* siempre roza la posibilidad de la muerte en una mayor medida que nosotros. Eso de *dejarse estar* significa no tener nada y, por lo tanto, ellos estarán expuestos a todos los males. Vivir sólo de un sueldo, significa estar expuesto a no cobrarlo alguna vez y, en consecuencia, sufrir necesidades. Un porteño auténtico se siente *en banda*, o sea en el pozo de la ciudad, casi como un paria descastado, sólo porque no quiso aceptar, por un simple *qué m'importa*, alguna de esas infinitas funciones que suele ofrecer la gran ciudad al hombre industrial. También algún indio espera una buena cosecha, pero un granizo le destruye toda esperanza. En todos los casos se troncha a medias una vida. Por eso, los que se *dejan estar* se exponen a la muerte. Y no cobrar el sueldo, no conseguir la buena posición, o perder la cosecha es sufrir en cierta medida la inmediatez de la muerte, es sentir la proximidad de ésta y es advertir además que se está prisionero de esa alternativa entre vida y muerte.

Y esto es cierto. Lo vimos a propósito del verbo *estar*. Uno puede *estar vivo* o *estar muerto*. Se diría entonces que aquellos que se *dejan estar*, se someten a esa alternativa rotunda entre *vida* y *muerte*, sin muchas posibilidades para salvarse de ella. Se hallan en cierto modo sumergidos en ella, por eso se *sacrifican* siempre o viven una *vida sacrificada*, como también decimos.

Y nosotros nos sentimos emergidos de esa alternativa. Contamos con un sin fin de recursos para prevenirnos y para no vivir ese sacrificio. No sólo con toda clase de remedios y seguridades ante la muerte, sino incluso ante la vida, especialmente cuando ésta se presenta impetuosamente, porque en ese caso, como ya lo vimos, nos *armamos* en contra de ella, estudiando nuestra carrera, usando métodos o leyendo a Marx.

Por eso, cuando contemplamos a los que *se dejan estar*, como indios, peones, porteños, es como si viéramos peces sumergidos en el agua. A nadie se le ocurriría decir que la humanidad debiera volver otra vez a ese estado acuático donde vida y muerte andan juntos.

Tenemos miedo a la muerte y entonces queremos salvar a los que sólo *se dejan estar*. Por eso los incentivamos y les recomendamos la acción y el esfuerzo para que ellos consigan las cosas necesarias, a fin de que puedan ascender hasta nuestro bienestar. Pero he aquí que cuando hablamos con una de esas viejitas de alguna aldea jujeña o de una villa miseria, y le planteamos la importancia de conseguir algunas cosas que nos son gratas, como la higiene, una heladera o algún remedio importante, ella, como nada tiene, nos mirará lánguidamente y nos dirá, *¿Qué va a hacer?* También podemos decirle a un porteño que abandone la mesa de café, que aproveche las horas de la noche para estudiar, o que no juegue a las carreras, pero también nos dirá, *¿Qué va a hacer?* Es inútil, en vez del esfuerzo, vemos en ellos la resignación, en vez de la acción, un simple *dejarse estar*. Pero nosotros tenemos la varita mágica y sabemos que debe-

mos tener cosas para *ser alguien*, y aquel que no las tiene, pues le decimos *Nada serás*.

Y sin embargo todo esto nos fascina. ¿Será la muerte realmente? A nadie le agrada morir. Ellos mismos nada resuelven con la muerte, y a nosotros no nos gusta. Entonces debe haber algo más que los torna tan sólidos. Debe estar en aquello de *¿qué va a hacer?* Es como si dijeran que nada se resuelve con la heladera, ni con sólo la higiene, ni con los remedios. ¿Será que, si realmente nos propusiéramos a resolver el problema de la vida, tendríamos que hacer algo descomunal, algo que está mucho más allá del esfuerzo humano, y que entra un poco en otro mundo? Porque si se trata de superar nada menos que la oposición entre vida y muerte, ¿con qué medios se puede hacer esto? ¿Sólo con lavarse todos los días o comprando una heladera? ¿Sólo con las cuatro cosas que compramos a diario, creyendo tener la clave del problema? O peor aún, ¿sólo haciendo una revolución social para dar a cada uno su sueldito exacto con *plus valía* y todo? Realmente, aunque todo esto fuera necesario, como indudablemente lo es, no deja de ser circunstancial. Algo queda siempre por *hacer* y en eso estriba el misterio que yace en ese *estar no más* de aquellos que *se dejan estar*. ¿Y qué es?

Cierta vez en la quebrada de Humahuaca, me topé de buenas a primeras con cuatro piedras dispuestas en rectángulo y en medio unas flores y un diente de ajo, y todo ello rodeado por el silencio prepotente de la montaña. Para qué servía eso? Pues era una humilde ofrenda para que vayan bien las cosas.

Otra vez, cerca del Cuzco, en Perú, unos indios llevaban una pesada imagen de San Sebastián, quien se mecía amenazando con aplastar a sus creyentes. Era curioso observar las caras extrañas de los indios, y el desesperado esfuerzo por sostener al santo.

¿Y ambas cosas no tendrán algo que ver con la estampa pegada a la puerta de la pieza de algún pobre, con las cortinas chillonas, el patio siempre barrido y esa comida ofrecida aun cuando le falte a él?

¿Qué hay en todo esto? ¿No hay una apelación a algo que va más allá de *estar vivo* y *estar muerto*? ¿Será un simple *estar no más* que se concreta en una ofrenda, en la imagen de un santo o en una estampa, pero que contiene esta fe de haber superado la oposición aquella, como invocando a *alguien* que realmente *puede hacer* algo, pero un *hacer* que no es de heladeras, sino un *hacer* el mundo? ¿Será entonces que entre vida y muerte algo se da, *estando no más*, pero que pudiera amparar a quien sólo *se deja estar*? Y esto en ese misterio que consiste en estar cobrando su sueldo, o sentirse porteño pese a todo, o seguir en el campo sembrando siempre por aquello de *¿y qué va a hacer uno?* Un misterio de *estar no más* como el de la pared que se da frente a mí, la silla en que me siento, o sentir amor u odio, o tener una mano, o respirar, o vivir. Todo eso que no se explica pero que se da, sin que sepamos por qué, como se da el granizo, la pérdida del sueldo, o una ciudad grande que nunca se logra vencer. Es al fin de cuentas el misterio de la contemplación, a través de la cual aparece el milagro de todo lo que se da, incluso la divinidad. Se trata de una puerta abier-

ta al milagro, que se abre en la vida mísera de los que se *dejan estar*.

Y ¿esto ocurre también en nuestra gran ciudad donde somos prácticos e inteligentes y progresistas, donde sabemos perfectamente lo que hay que hacer, y donde siempre estudiamos previamente las cosas para actuar con toda precisión? Realmente parece que sí. ¿Por qué motivo esa maestra, muy bonaerense ella, y que estaba sentada delante de mí, atribuyó al coyita la posibilidad de un robo? Debió ser una transferencia, como lo fue efectivamente. Y siendo así, cabe preguntar: ¿será que nosotros, los que movemos a la ciudad, quisiéramos robar en el fondo? O mejor aún, ¿no será que quisiéramos ser como aquel coyita que roba una lapicera, pero para quedarnos con ella? Sería espantoso. Tenemos terminantemente prohibido robar.

Sin embargo, aquella señora en el fondo quería robar. ¿Y robar qué cosa? Por supuesto que no una lapicera. No se trata del simple delito, sino de algo más, una especie de ratería sagrada, que ya no obra sobre una propiedad o una cosa como tendemos a ver nosotros, sino la del indio, la del que se *deja estar*, quien atrapa su pequeño maíz en la planta ya madura, casi como si robara a la divinidad, pero sabiendo que esta última lo está amparando. Es una ratería que la humanidad siempre ejerció, pero siempre amparada por los dioses. Y si fuera así ¿será que en el fondo de nuestro ciudadano miedo de ser robados, no habrá quedado una apelación a un amparo del cual carecemos? ¿Y no será que quisiéramos restituir otra vez esa ratería sagrada, para sustraer sin

más algún fruto, pensando que alguna divinidad lo consciente? Lo malo está en que sólo vemos cosas y propiedades y por ningún lado vemos frutos, como ese del indio.

Es en el fondo el problema de nuestro siglo. Consiste en esa angustia de que nos roben la lapicera, y a la vez en el deseo de robársela al prójimo. Y es natural. Hemos sustituido los frutos por simples cosas, y, al lado de cada cosa, siempre hay algún patrón de carne y hueso, y es inútil que lo tratemos como a una divinidad. Entonces no odiamos a los que se *dejan estar*, sino que les envidiamos esa posibilidad de creer aún en que viven en un mundo amparado, porque nos sentimos profundamente desamparados.

Será por eso que restablecemos un poco ese margen del misterio de *estar no más*, en el fondo de la ciudad, cuando separamos las cosas *sagradas pa'mí* de las otras, o cuando decimos *ando estudiando* o *ando escribiendo*, sólo para no decir *yo estudio*, *yo escribo* y evitar así el compromiso con un mundo desamparado, en el cual está terminantemente prohibido robar a lo indio. Sin embargo, para nosotros las cosas *se me hacen o no* como si flotáramos en un océano incomprensible y azaroso. ¿Será que no obstante estamos amparados por algo que nunca se nos manifestará, en virtud del mundo intelectualmente cerrado que vivimos en la gran ciudad? ¿Y no será también que, por este último motivo, tenemos actividades subversivas como el *fóbal* y el tango, en tanto éstos apelan al mismo misterio, ese por el cual uno pueda sentir, en plena pista de baile, siquiera por cinco minutos,

que andamos todos en un gran *pa'mí* y que afuera nadie hay y que algo nos ampara?

En este sentido el coyita está en ventaja, porque no necesita la lapicera. El la devuelve porque sabe que en su huerta la divinidad le hizo crecer el fruto que necesitaba. Es la lección de una América parda, en donde aún todos *se dejan estar*.

En cambio nuestra lección ¿cuál es? Pues la de *ser alguien* pero poniendo el ojo en la lapicera que vamos a comprar. Y en este afán, para juntar las monedas del caso, apenas nos queda tiempo para ver nuestra propia huerta. Pero no vaya a ser que, mientras nos faltaba el tiempo y juntábamos las moneditas, nos ha crecido el fruto sin que sepamos nada.

A todo esto, habría que saber dónde está esa huerta. Nunca nos han hablado de ella. Si aquella señora le hubiese preguntado al coyita, hoy lo sabríamos todos. Pero mientras tanto seguiremos con este deseo de robar lapiceras, hasta el día en que *dejándonos estar* descubramos al fin algo que nos ampare, y que no tiene por qué ser una divinidad. Bastaría que los hombres organizaran nuestra vida como si fuera divina, y eso quiere decir ante todo como si se permitiera la ratería sagrada, porque eso es lo natural.

Pero, hasta que esto ocurra no tenemos más remedio que ser comunistas, peronistas o lo que fuera. Es una forma de preguntar por la misma cosa que el indio, el porteño o el provinciano, pero siempre en el terreno de las lapiceras, las heladeras o las casitas propias. El coyita aquél siquiera llamaba a su huerta: comunidad agraria.

Realmente, tenía de todo y ¿para qué iba a robar? El ya ejercía la ratería sagrada, esa misma a la cual quisiéramos volver. Es la lección del *mero estar*. Desde el punto de vista del *estar*, el robo estuvo autorizado desde el primer día de la creación, pero desde el ángulo del *ser alguien* siempre necesitaremos hacer una revolución. ¿Para qué? Pues para restituir el primer día de la creación.

LA PLAZA PÚBLICA

¿Y para qué sirve el primer día de la creación? Pues para empezar las cosas de nuevo, pero no como Adán, sino bien. Sin embargo, esto trae consigo un problema. Desgraciadamente tenemos todo hecho. Vivimos en un mundo rígido e inamovible. Sociedad, historia, costumbres son difíciles de modificar, aunque digamos lo contrario. Se diría que no hay otro remedio que adaptarnos al mundo.

Por ejemplo, ¿cómo modificar una plaza pública? Porque no hay lugar más desolado, hoy en día, que una plaza pública. En general debería servir para reunirnos, pero no es así. Hoy sirve sólo para que las sirvientas se dejen seducir por los conscriptos en ese amor entreverado detrás de un arbusto, dentro de ese recato intermedio entre el dormitorio y el lugar público. Y también es el lugar espacioso que los niños y los perros emplean para correr a sus anchas, y donde los adultos sueñan con viajes y veraneos suntuosos.

La plaza pública se ha convertido apenas en un espejo de la ciudad. Sirve sólo para evadir la estrechez de las calles, y para sustraerlo a uno de la lobretez de los pequeños departamentos.

Pero alguna vez debió haber una primera plaza pública, digamos cuando algún dios o demonio la creó. Por ejemplo en la edad media europea, el mercado y la igle-

sia estaban junto a la plaza pública, y ello debe haber sido una reminiscencia de esa primera utilidad que se le había conferido con la creación. Porque en esa plaza pública, todos cumplían una función profunda, ya que no sólo servía para iniciar las cruzadas, sino también para anunciar la peste, para ajusticiar a los que habían delinquido contra la comunidad, o para que un nuevo santo dijera a gritos su prédica.

En aquellas, un poco legendarias, plazas públicas se reunía la comunidad para constituirse como tal. Entonces el zapatero, el sacerdote, el maestro, el magistrado, todos se congregaban en una entidad que estaba más allá de sus rencillas y de sus personalidades. Quizá no era tan fría, entonces, la relación entre los hombres, sino que tenía el calor de los tejidos animales, porque la comunidad era entonces un animal que siempre se volvía a constituir en la plaza pública.

Esas místicas plazas públicas eran, entonces, mucho más que simples plazas, ya que recibían toda la comunidad y eran igual que el Edén, la huerta del Señor, de la cual refiere la Biblia que había sido constituida poco después de la creación.

Y así como el Edén era el centro de la creación, también la plaza era el centro vital de la comunidad humana, ahí donde todos ventilaban sus grandes problemas, y por donde, en ciertos días, se paseaban todos con sus mujeres, como si fueran las parejas originales, como Adanes y Evas en estado de beatitud.

Pero la plaza edénica es siempre anterior a la expulsión de una pareja original. Recién cuando esto último

ocurre, aquélla se convierte en la plaza pública de hoy en día, sin otro misterio que el arbusto para hacer el amor, el espacio libre para los niños y para los perros. Evidentemente la comunidad ha perdido de esta manera su centro.

La Biblia nos dice los motivos. Resulta que en el Edén había "un árbol de la ciencia del bien y del mal" del cual no se debía comer. Quien comía era expulsado. ¿Por qué? Seguramente porque quien comía el fruto, probaba lo que no era comunidad, lo contrario de ésta, en cierta manera la sociedad civil, donde todos quieren *ser alguien*, eso mismo que restaba santidad a la plaza y le hacía perder su categoría de ombligo del mundo, porque éste estaba en el puro *estar*.

El árbol del bien y del mal; ya era en cierta manera, la sociedad civil, la que tenía en cuenta un juez y una policía para mantener la moralidad ahora definitivamente clasificada en bien y mal. De modo que cuando la comunidad echa al que prueba la manzana, hace bien: porque mordisquear el árbol del bien y del mal era destruir la comunidad, precisamente el centro del grupo humano, ese que hacía de ombligo del mundo, y, a través del cual, todos se comunicaban con la divinidad; era disgregarlo todo en un sinnúmero de pequeños individuos egoístas y pretensiosos que querían *ser alguien*. Y la comunidad está antes del bien y del mal, está en el puro amor, en los que sólo se *dejan estar*.

Y el goloso culpable era segregado, como lo fue Adán, porque la comunidad lo sometía al escarnio en la plaza pública, ante la mirada de todos, porque ella no podía

permitir que alguien intentara disgregar la grey, al rebaño reunido en torno al mercado y la iglesia, eso que hoy llamamos, tapándonos las narices: la masa.

La diferencia entre las plazas públicas edénicas de antes y las públicas de ahora, está en que se ha perdido su significado como cordón umbilical, que comunicaba con la divinidad y que constituía el centro de la comunidad. Y eso ocurrió porque todos hemos ganado una individualidad, o ese *ser alguien*, que nos llevó a despreciar la plaza pública, y a convertirla en una especie de tierra de nadie.

Hoy, la plaza es pasto de la aventura. Veamos, si no, lo que ocurrió en nuestras grandes plazas centrales: la plaza de Mayo o la plaza Roja de Moscú. En aquella se reunían los peronistas con un bombo, para escuchar al general. Indudablemente éstos se habían colocado en el plano de los que todavía no habían mordido el fruto del árbol edénico, el de la ciencia del bien y del mal. Se reunían porque sí, quizá sólo para restaurar un sentimiento de comunidad, porque estaban en el puro *estar*. ¿Y qué decir de la Plaza Roja de Moscú? También ahí se restablece en parte, aunque ficticiamente, el ombligo edénico del mundo, no sólo porque guarda los restos de Lenin, sino también porque ahí se festeja con pomposos desfiles la conmemoración de la revolución rusa, casi a modo de una renovación anual del tiempo de la revolución.

Tanto nuestra plaza de Mayo en la época de Perón, como la plaza Roja, son versiones espúreas, para este siglo XX, de esta antiquísima verdad que ya menciona la Biblia a su manera. Es la restitución de ese *estar no más*

de Adán antes de comer el fruto prohibido, y que enfrenta sin más nuestra individualidad, ese *ser alguien*, ganado por nosotros después de comer el fruto.

¿Qué ocurre? ¿Será que nuestro afán de inteligibilidad, terminó por restituir en el recinto de la ciudad el clima antiguo del *puro estar* que se traduce en porteños que *se dejan estar* y en partidos políticos que se preocupan por encontrar plazas edénicas? Y si esto ocurre entre nosotros, corresponde preguntar si en el caso de Europa no fue también el estilo de la vida de los que quieren *ser alguien*, el que constituyó, *de rebote*, la plaza Roja de Moscú. Quizá no sea difícil afirmar que el afán de inteligibilidad, restablece su contrario: la irracionalidad. ¿Por qué? Pues porque el fruto aquel de Adán no estaba maduro y los frutos inmaduros siempre indigestan, y como hacen mal, el que lo ha comido siempre añora el estado primordial, y eso no sólo en América sino también en Europa.

Pero lo cierto es que lo hemos comido y ya no nos podemos volver atrás, por eso andamos siempre con nuestra imagen en negativo impresa en nuestra conciencia: una versión fantasmagórica de la realidad que vemos, donde en vez de contemplar nuestro perfil luminoso, vemos un manchón oscuro y alrededor una pesada y densa realidad que nos acompaña a modo de nubarrones.

Por eso decimos *yo escribo*, y pensamos *escribo pa'mí*; por eso no creemos en la ciudad que nos trazaron en el mapa y nos fundamos una ciudad *pa'mí*; por eso expresamos nuestra fe en el hombre, pero lo pulverizamos

minuciosamente en el café; por eso simulamos creer en la historia que nos enseñaron, pero inventamos nuestra propia historia *pa'mí* en ese tiempo llorón, donde también anda el tango y donde buscamos siempre nuestra muerte y transfiguración. Y por eso también sólo vemos plazas públicas como tierra de nadie, porque ni siquiera vamos a la plaza, ya que nos quedamos en el departamento elucubrando nuestra manera de *ser alguien*, molestos por esos ruidos que vienen a través de las paredes, y que nos remiten a un prójimo que al fin y al cabo siempre es un competidor probable para mis afanes. Realmente, para ir a la plaza apenas nos queda el pretexto de pasear el perro o de consumir algún pícaro amor detrás de algún arbusto. Y, entonces, ¿cómo no se iba a llenar la plaza de Mayo con instrumentos de percusión y voces tonantes, si siempre se mantuvo intencionalmente vacía? Hicimos el país cavando pozos, y juntamos la tierra a los costados para simular alguna altura. Pero la ira divina, aun cuando para nosotros sólo se llama tormenta o *chubasco*, se encargó de cegar el pozo con barro, quizá para restituir la plaza edénica, para que haya otra vez comunidad y se pueda iniciar nuevamente desde ahí las cruzadas, anunciar la peste, predicar el amor o ajusticiar a algún Adán goloso que anda comiendo frutos, los cuales según nos dicen incluso los europeos, no estaban maduros.

Pensemos en todo caso que a nuestras espaldas y entrando en América, las plazas sirven aún para que el pueblo se reúna siquiera para hacer la *vuelta del perro* cuando viene el tren, o ya en una dimensión más pro-

funda, para que los indios y mestizos en Bolivia levanten sus arcos, cuelguen de ellos las ofrendas a la virgen y canten y dancen durante una semana porque sólo se *dejan estar*. ¿Y por qué vemos esto como algo negativo? ¿Será porque somos una clase media que quiere *ser alguien* en Buenos Aires, y que no sabe lo que es una plaza edénica donde simplemente se *está*? O más bien ¿seremos nosotros la versión negativa de ellos, desarrollada a través de una evolución de varios siglos de progreso?

La verdad la tenemos a diario, y con ella la respuesta al dilema. Porque ¿cuál es el sentido real cuando nos escondemos en el café y nos sale el *lunfa*? ¿Es sólo porque buscamos ese *pa'mí*, como residencia habitual de nuestra vida y que está detrás del *yo*, que siempre quiere *ser alguien*? ¿No será también para encontrar cosas sagradas *pa'mí* en otro orden de cosas, por ejemplo encontrar dentro de un país que es *pa'los otros*, un país sagrado *pa'mí*, donde todos se pueden *dejar estar*, porque sería como una huerta sagrada, donde uno pudiera practicar la ratería sagrada, pero inmerso en el misterio de *estar no más* con toda su humanidad? Pero al fin de cuentas, ¿en qué consiste toda la humanidad que llevamos adentro?

LO QUE SOMOS REALMENTE

Cierta noche me topé con un borracho en un boliche de la calle Corrientes. Aparentaba unos treinta y ocho años, hablaba con un balbuceo gangoso, y tenía los ojos saltones y vidriosos, los labios planos y el rostro abultado. Traía encima un largo vino, comenzando minuciosamente en algún bar perdido en la ciudad y que ahora culminaba pomposamente en el estaño.

Al principio se nos quedó mirando, apoyado en el mostrador, donde sorbía lentamente una copa de ginebra. De pronto se acercó. "Perdóneme, señor. ¿No?". Y se sentó, tomando como pretexto una presunta amistad con mi amigo.

Luego agregó no sé qué frase sobre el hombre que estaba muy meditada. Se trataba de un hombre culto. Cayó la frase de presentación como un paño exprimido, justo, sentimental y rotundo. Nuestras calles y nuestros estaños nos hacen pensar.

Indudablemente tenía unas ganas tremendas de confesarse, pero temía ser pesado. No nos veía. Sus ojos vidriosos parecían ciegos. Al fin, ante nuestra expectativa alargó el brazo y nos mostró su muñeca. Tenía en ella una larga cicatriz. Confesó que había querido suicidarse, a raíz de sus desavenencias con su madre y con su mujer, la Turca, una enfermera mucho mayor que él.

Sus movimientos se iban. Apenas nos atendía cuan-

do queríamos explicarle la inutilidad del suicidio. En el fondo esperaba nuestra reacción, y hasta se diría que la necesitaba para presentarnos no sé qué drama. Sus pausas eran cada vez más prolongadas. Evidentemente ya no usaba el tiempo común, sino que obraba mágicamente. El alcohol le había transferido esa misma magia que se usa con un vendedor molesto, quien insiste en ofrecer un traje que no nos gusta y a quien uno suprime con un rotundo no. Con la magia del alcohol uno se busca el traje que más le conviene, quizá ese mismo que se ha hecho especialmente para uno.

Paulatinamente su agresividad fue creciendo. Se diría que lo había calculado todo. Hasta había un ritmo en su comportamiento, como si se tratara de un rito, realizado periódicamente desde mucho tiempo atrás, en ese mismo lugar cada tres semanas. Cada parrafada culminaba con estas frases: "Pa'mí que mi vieja no me aguanta"; "Pa'mí que la Turca me mete los cuernos"; "Y si me viene a buscar me voy con ella, porque es *sagrada pa'mí*".

A menudo nos miraba de soslayo. Luego contemplaba la cicatriz. De pronto exclamaba: "Les juro que . . .". Y nosotros tratábamos de apaciguarlo, sinceramente conmovidos. Pero quizá no era para tanto. Quizá sólo esperaba lo que todo porteño espera que le digan en rueda de amigos: "*Qué grande sos, pibe*". Con un *grande* que supone un agregado dramático a la pura condición de ser un *pibe* todos los días.

Pero nada dijimos. Ni siquiera había diálogo. Ahí se revolcaba él con su monólogo pesado, tendiendo las redes hacia nosotros, para atraparnos en medio de ese

deschave lúgubre que se derramaba sobre la mesa como un barro denso, elaborado desde muy adentro, desde ese lugar donde siempre creímos poner nuestra alma bonita, como un margen impecable de uno mismo.

Al fin nos quisimos ir. Cambió de expresión. Con un dejo infantil suspendió su *deschave* para preguntar balbuceante: "¿Ya se van?". Hasta cambió de actitud y se dispuso a escuchar al fin a los *otros*, y comenzar alguna charla, como la del tiempo, la del fútbol o la de las mujeres, en ese juego de ecos vacíos y esas tiradas al blanco con frases intencionadas que tenemos los porteños.

Pero fue inútil. Para nosotros ya estaba *pasado*. ¿*Pasado* adónde? ¿Sólo en la bebida? No. *Pasado* precisamente al otro lado de sí mismo, a ese lado que nadie debe mostrar, pero que se asoma en un *deschave*. Y como el borracho se mostró, ya no era más que un *punto*, algo definible, exacto, como traducido a una dimensión, porque todo lo decía, y, peor que eso, estaba manifiestamente aferrado a lo que confesaba, ya sin misterio y sin trasfondo. En suma, se había convertido para nosotros en un *curdela pesado*. ¿Cómo no *cargarlo* entonces, y dejarlo aplanado bajo el peso de lo que decíamos, con esa especial crueldad que da el codo sobre el estaño y las piernas cruzadas a lo malevo?

¿Pero con su *deschave* había perdido totalmente su heroísmo, como pensábamos, esa aventura menor de ser un hombre con todo ese misterio que exigimos en el prójimo? Quizá, no. Porque ¿qué significaba la cicatriz? ¿Era simplemente una herida inferida en otro tiempo? ¿O era

más bien la presentación de un signo profundo de sí mismo que se había visualizado? La cicatriz correspondía al primer acto de un drama primario, que el borrachito quería jugar ahí mismo ante nosotros en el boliche, y, totalmente, como para abarcarlo todo, hasta el último rincón, junto a la última rata, entre los restos de los *ingredientes* saboreados por otros unos instantes antes.

La prueba está que ni siquiera había puesto a su *yo* como protagonista del drama, sino a su *pa'mí*, ese ámbito posesivo pero íntimo, donde guardaba sus cosas *sagradas*, aunque se llamaran peyorativamente la Turca o la madre, todo eso que constituía su corralito sagrado, ahora inflado como un globo que todo lo invadía. Para ello debió *deschavarse*, o sea romper su pared medianera, su jopo y su traje planchado para echar su alma, sin jopo ni traje, al ruedo de los curiosos. Por eso también nos quiso *pordelegantear*, porque era la forma de invadirnos con su *pa'mí*. Éramos los únicos que estaban a tiro y algo le hacía notar, en el vaivén de la borrachera, que nos podría convencer.

Y tan consciente era de esa expansión de su *pa'mí*, que estaba dispuesto a preguntar con cara infantil *¿ya se van?* cuando intentamos dejarlo solo. Ahí suspendió de inmediato su rito dispuesto a retornar a su actitud cotidiana, la de la vida diaria, la de la oficina, donde todos se toleran sin que nadie se aguante, ni hable de la madre, ni de la Turca. El debía estar convencido de que todos tenían una madre y una Turca, y también de que todos, diariamente, suspendían cobardemente su drama sagrado para asumir el papel de la eficiencia y el

trabajo. Sólo era cuestión de darle a todo eso un sentido, aunque sólo se trate de un suicidio.

Porque, ¿qué significado tenía para él el suicidio? Nunca habrá sentido mayor plenitud que cuando se cortó la muñeca. Ahí fue íntegramente él mismo. Y el sentido de la borrachera consistía en lograr nuevamente esa integridad, pero en el boliche. ¿Acaso no decía a cada instante *le juro que*, para provocar en nosotros esa misma tensión que había sentido? ¿Y para qué? Pues para comprometernos afectivamente y ver, con regocijo, cómo tratábamos todos de apaciguarlo y frustrar su intento.

Pero es que ni aun del suicidio se trataba, sino ante todo de dar un sentido a su propia vida. Seguramente su vida diaria debía ser demasiado falsa, y con el tema del suicidio reforzado por la magia del alcohol, no sólo se hacía acompañar por su propia muerte sino que enfrentaba a ésta. ¿Por qué? Pues no porque quisiera morir realmente, sino, al contrario, quería palpar toda la intensidad de su vida. De ahí esa orgía de sí mismo visualizada en la cicatriz, como referencia a un sufrimiento, pero mostrada con un satánico placer a los *otros*, la *gente*, a quienes quería fascinar con lo *grande* que era como *pibe*, mejor dicho, lo *grande* que era su *pa'mí*, aunque sólo se tratara de un corralito sagrado con la madre y la Turca, metidas ahí porque eran *sagradas pa'mí*.

Alguien ahí presente, y muy porteño dijo: "Está *herido*". ¿*Herido* como qué? Pues como una ameba, cuyo magma vital o cuota de vida encerrada en el *pa'mí* había quedado mutilada al contacto con la realidad. ¿Cómo no iba a recurrir al rito del *deschave*, o evitar una expresión

infantil como cuando dijo *¿ya se van?* Es que trataba de hacer ver a través de su muerte su parte *herida*, como si quisiera restituir así totalmente, una vez más y al fin, su entera humanidad.

En suma, su intención era clara. Quería salir de sí mismo, con lo más profundo de sí, con el eje de su vida, aquella plenitud lograda durante el intento de suicidio; luego sumergirse en su muerte ante la mirada de los *otros* ahí presentes en el boliche. Con ello sometía eso que era sagrado de sí, su *pa'mí* a los *otros*, para retornar luego triunfalmente como si volviera una vez más a la vida, con las muñecas vendadas otra vez, mutilado quizás, pero sintiendo su propia densidad, su puro magma vital, su simple ameba, la que, aunque herida, era algo denso y espeso que sobrellevaba con heroísmo. Y todo eso en el esquema elemental de una *ida* y una *vuelta*, como a modo de inmersión y emersión de un caos, casi a la manera de los dioses, creando el mundo, recobrando la hermosa vida y comenzando a ver todo de nuevo, como si naciera una vez más. Se trataba, en suma, de un *sacrificio*, pero en su sentido etimológico, como *tornarse sagrado*, a fin de babosear el duro mundo con el pequeño trozo de vida que sobrellevaba pero convertido en una inmensidad tan grande como el boliche. Es más, se trataba además de mostrar el triunfo de la vida, pero no sólo la suya, sino la nuestra y la de todos los vivientes, y echar todo esto ante la frialdad de los *otros*, la *gente* o el *se*, casi como un mensaje, como un descubrimiento hecho en la misera vida, con la madre, la Turca y el suicidio, pero destinado a todo el mundo.

Y a todo esto cabe preguntar ¿en qué consisten los *otros* ante los cuales el borracho ejecutaba su rito? Quizá estaban encarnados en aquel muchacho ahí presente cuya condición de recién casado, cuya fe en la vida norteamericana, en el progreso ilimitado, en la voluntad y en la salud, le daba cierto aire de prosperidad que lo hacía aparecer como resistente a toda clase de lapsus. Indudablemente no estaba dispuesto a consultar la trastienda como lo hacía el borracho. Tampoco le urgía un *deschave*, porque no vivía su *pa'mí* sino el opuesto, una especie de *pa'los otros*.

Conocía el poderio mágico de la libreta de cheques, del coche o de la gerencia de alguna casa importadora. Sabía que el hombre debía tener fe, debía hacer y debía conocer, porque sólo así lograba hacer la buena letra que su buena maestra le había exigido en su niñez. Era en suma el producto de una enseñanza de un país pedagógico, que siempre gira en torno a lo que se debe hacer y a lo que se debe tener, y que siempre advierte la conveniencia de no perder la objetividad. Realmente ¿qué importancia iba a tener entonces para él, ese baboseo que el borracho hacía de la dura realidad, con un *pa'mí* poblado por la madre y la Turca y expandido ante los *otros* en el boliche, después de haber restado minuciosamente todas sus posibilidades hasta llegar a tajearse la muñeca, sólo porque quería sentir lo que realmente era, con la muerte al lado, metido en su espesa vida?

El muchacho en cambio tenía miedo a su muerte. La prueba está que recurría a ese reiterado y firme argumento de todos los industriales, quienes, cuando son

apremiados, siempre aluden a lo que pasaría con los otros, con esa leve referencia a los ocho millones de habitantes, diciendo *¿adónde iríamos a parar si nadie hiciera nada?* Había tapado la muerte que nada hace y todo lo resta, con el mito de los otros, que todo lo hacen y todo lo suman, sean puentes, honores, pesos, escuelas, todo eso que torna a una ciudad cada vez más grande y más desconocida día a día.

Es la distancia que existe entre el que dice *pa'mí* y el que dice *yo*; entre el que sólo *aquí está* y el que *es alguien*, entre el que traza su plan hacia adentro, reservado, resguardado detrás de la pared medianera, a escondidas del vecino, con las pocas cosas *sagradas* que guardamos, junto a una muerte que apelmaza más la vida, y el otro que traza su plan hacia afuera, en público, vinculado pomposamente con las directivas de una humanidad emprendedora, progresista y rectora de nuestras vidas. Y es también la distancia entre el lunfardo y el castellano, entre el café y la oficina, entre la calle y el hogar, entre el pueblo y el país.

Pero ¿esta distancia es real? ¿Siempre se da por separado, por un lado un borracho perdido y por el otro un muchacho progresista, como dos opuestos inconciliables entre sí? Realmente qué más quisiéramos. Porque así veríamos con toda claridad la distancia que va de un sol a una luna, de un día a una noche, y cómo no vamos a elegir entonces el luminoso mundo de los otros con su buena letra, con su sentido de la suma, con su buena ciudad y con esa humanidad pedagógica aprendida en el quinto año nacional. Nos interesa ver la distancia por-

que así nos apoyamos en un solo lado, el más claro, y despreciamos el oscuro. ¿Y si dijéramos lo contrario, que no hay distancia y que, aun siendo muchachos progresistas, somos además borrachos empedernidos? Porque para ser un borracho como aquel que hemos tratado hasta aquí, no es preciso tomar alcohol. Bastará en todo caso retomar el verdadero sentido de la vida.

Pero ¿qué es vivir? No es más que expandir eso que llevamos muy adentro del corralito sagrado, el *pa'mí*, y desparramarlo por afuera, como poniéndolo a prueba ante los *otros*, diciéndoles una gran verdad o mostrándoles simplemente el triunfo de la pura vida sobre la pura muerte, y siempre desde nuestro propio barro con el ritual del sacrificio, con o sin alcohol. Luego volver enriquecidos, sabiendo que somos fuertes, con la vigencia de nuestras cosas sagradas y reposar hasta que se produzca la crisis siguiente.

Pero entonces ¿siempre hay una borrachera en la base de toda vida? Porque aquel muchacho progresista nada había bebido. Pero cabe hacer esta pregunta, ¿no será que este muchacho, tan sobrio y tan seguro de sí mismo, al fin de cuentas estaba viviendo la borrachera de terceros? Porque ¿en qué consiste el mundo de los *otros*? Alguien debió empezar a crear ese mundo, precisamente ese que se da afuera y que se impone a nosotros, y qué rara embriaguez debió sentir al generar tantas formas, tantas obligaciones y tantas cosas. ¿Y desde dónde lo haría? ¿Únicamente con la pura razón, o con ese margen de absurdo y de aparente incoherencia con que se expresaba el borracho aquel, con su rito vital en el cual

jugaba su puro *pa'mí*, sus cuatro miserables cositas sagradas y nada más? Qué espantosa embriaguez debió sentir quien sacó las cosas desde su sucia y angustiada intimidad para esparcirlas en forma de cultura o civilización. Cuánta borrachera abismal hay en Descartes, en Marx o en José Hernández. Cada uno con su cicatriz en la muñeca sólo para brindar el triunfo de una espesa vida, aunque ella sólo se llame "pienso, luego existo", "materialismo dialéctico" o simplemente una *ida* a las tolderías y una transfigurada *vuelta*, igualito que nuestro borrachito. Más aún si el capitalismo fuera, como se supone, una forma típica de bárbaros anglosajones recién incorporados a la civilización, ¿no será aquel la expresión de la intimidad de éstos, destinada a babosear este duro mundo que nosotros constituimos para sus intereses? ¿No es acaso la consecuencia de una embriagada expansión de un *pa'mí* anglosajón, el cual, luego de dar su manotazo en el caos o en Sudamérica, que es lo mismo, retorna redimido al lugar de sus cosas sagradas, donde sólo *está* como el porteño, detrás de su pared medianera, aunque ésta se llame frontera de Estados Unidos? Porque ¿qué es historia? Puede ser que no consista en otra cosa que en el recuento de todos los *pa'mí* expandidos monstruosamente, casi igual al de nuestro borrachito, pero *ganándose de mano* unos a otros y, en todo caso, acompañados en este siglo XX con amenazas atómicas, empresas petroleras o simples bolsas de comercio.

Pero viendo así las cosas, ¿se trata sin más de expandir lo que somos realmente? Eso es muy difícil, porque

en ese punto, nosotros como sudamericanos, debemos volver junto al borrachito aquel del boliche de la calle Corrientes, y quedarnos ahí. No nos queda otro remedio, sino hacer lo mismo que él, buscar la borrachera real, como simple desahogo, y babosear entonces las paredes del boliche, o la paciencia de los otros y esgrimir nuestras cuatro miserables cosas. ¿Y nada más? Bueno, podemos salir, pero siempre como el muchacho aquel, curándonos la borrachera, y creyendo en la vida norteamericana o en la rusa, en el progreso ilimitado y desconfiar siempre de las zancadillas de nuestro *pa'mí*.

Es evidente que *nos han ganado de mano* y que nunca habrá ocasión para decir nuestra verdad. Estamos acobardados. Porque para decirla habrá que hacer lo mismo que nuestro borrachito. Porque él es el único que saborea sus propias raíces, aunque se descargue en los rincones malolientes del boliche. Y nosotros no lo haríamos. El siente la prepotencia de su verdadera vida y la hace madurar sin más, aún en la misma suciedad, por unas horas y a escondidas, pero al margen de esa biografía, que nos gusta a nosotros, trazada con preceptos inculcados por un país pedagógico que enseña a construir pirámides y a aliarse con la piedra para ganar la inmortalidad. Indudablemente el borracho no era un cobarde. ¿Es necesario preguntar quiénes son los cobardes entonces? ¿Los blancos o los negros? ¿Los de arriba o los de abajo? ¿Los de la izquierda o los de la derecha? Deben ser los que nunca pisan los boliches...

Al fin de cuentas sólo se trata de expandir y de retraer la propia vida, una *ida* al caos y una *vuelta* de él hacia

uno mismo, para traer el fruto sagrado. Es muy simple. Si no, siempre encontraremos en el lunfardo, en el café, en la calle, en el peronismo o en el altiplano la fascinación de la pura vida. Debe ser porque vivimos de la embriaguez de los otros y nuestra maestra nos había dicho que no pisáramos los boliches. Y es natural. Siempre es preferible una embriaguez luminosa, práctica y anglosajona, que esa otra, la que hace tambalear a un borrachito en la calle Corrientes.

Pero conviene pensar que vivir nunca es realmente práctico, como no lo es ser un simple sudamericano y menos un borracho. Pero en algún momento habrá que retomar la propia vida aunque sea así. Si no, ¿cuándo *ganaremos de mano* a alguien, si no sabemos con qué? Sólo es cosa de hablar apenas de nuestra Turca y de nuestra madre y mostrar la cicatriz que todos tenemos. Con eso solo ya *ganamos de mano* a cualquiera, y así no más, con lo que realmente somos. Es la importancia de *dejarse estar*.

EPÍLOGO A MODO DE RÉQUIEM

En suma, en Buenos Aires no sólo nacemos, sino que también morimos. No sólo es el lugar donde podemos *ser* profesionales, levantar una casa, organizar una empresa, sino también es el lugar donde podemos dejar de ser todo esto. Y esto es lo que quisimos demostrar.

Todos aspiramos en un principio a *ser*, y para eso hacemos todo lo posible. Pensamos al principio que de la realización de este *ser* dependerá la transformación del mundo, de modo que estudiamos, nos afanamos, nos inquietamos y, al fin, *somos*. Esta es la primera parte: el nacimiento.

Luego viene la segunda parte, ésa en la cual examinamos lo que hemos logrado. Y aquí encontramos ya no el *ser*, sino apenas un *ser alguien*. ¿Qué significado tiene *alguien*? Quisimos destacarnos entre todos, enfrentar a los *otros*, más aún, ser vistos por los *otros*. ¿Y qué ven los *otros*? Pues el traje, la cara, el coche, la casa. Realmente quisimos *ser*, pero terminamos *siendo alguien*, concretado en las cuatro cosas con que fundamentamos nuestro *alguien*.

Y unos son *alguien* con un lote, los otros con tres lotes. Esto se presta a la medición, por eso uno es *alguien* más importante que otro. Nos *sacrificamos* para tener dos lotes más que el otro.

La contradicción de todo esto es clara. Aspiramos a mover el mundo con el *ser*, y terminamos moviendo ape-

nas a los vecinos. Se nos enloda ese *alguien* que *somos* porque algún perro ensució la vereda, algún vecino nos echó la basura por sobre la pared medianera, o porque no fuimos citados en alguna antología literaria. Pero ésta es la peor parte, esa que corresponde al nacimiento en Buenos Aires y a su correspondiente réquiem, la *venida abajo del ser*. Este siempre se *viene en banda*. Peor aún, toma conciencia de su límite, esa *banda* que se da al borde de la mesa de billar, después del cual sólo resta *venirse al suelo*, como también decimos.

Pero lo importante está en la segunda parte, en eso que queda, eso que llega al suelo después de caerse de la *banda*, y también el puro suelo que recibe a uno, todo lo cual se concreta, si se quiere, en lo que uno piensa de sí mismo después de la jubilación.

Eso ya no es *ser*, ni *ser alguien* aunque uno se llene la boca con la importancia de su labor desempeñada durante su vida. Eso ya no es sino *estar*, con toda la desilusión de verse *tirado* sin más, sin fuerza para ganar los dos lotes que le faltaban, aquí y ahora, apenas con una medalla que concentra metálica y magramente la labor de toda la vida. ¿Y eso es todo? ¿Sólo desilusión cabe en esto, o hay algo así como un retorno? ¿A dónde? Pues a un *estar* del cual nunca nos han hablado.

El error seguramente radica en un desmedido afán de *ser* o peor aún en un afán de *ser alguien* concretado apenas en dos lotes de más, logrados arteramente en la ciudad, y luego en ese desprecio ante un retorno a una vida, un *estar en la vida* o *estar vivo*, cuando ya se está por pasar perentoriamente a un *estar muerto*.

Y he aquí la metamorfosis. El que ya llegó al *suelo* porque se jubiló, cae en el *estar*, donde descubre su dimensión interior, la pura vida de su *pa'mí*, su pesada humanidad, que estuvo defendiendo de los *otros*. Y eso ya es mucho. Pero mucho más es descubrir que siempre hubo una historia enseñada por bolilla en el colegio nacional y otra *pa'mí*, en que haya dos ciudades, una de los *otros* y otra *pa'mí*, en que gustaba del tango, porque era su propia época, cuando no conseguía la *mina-realidad*, porque el jefe lo había borrado de la lista de ascensos, y, al fin, en que ya no creía en el *ser alguien de los otros*, porque todos, al fin de cuentas, andaban con su *pa'mí* mendigando un afecto como él.

Y todo esto es descubrir el *mero estar* que asoma al cabo de la caída del *ser*. Pero ¿estar cómo? Pues como un témpano en medio del mar, que apenas se define como un trozo de materia, pero cuyas raíces se alimentan en lo más hondo del endemoniado agua, con una consistencia apenas un poco mayor que la del agua, algo en fin que puede convertirse nuevamente en esa misma agua. Ya en esto no cuenta la diferencia de dos o tres lotes, ni tampoco vale la medalla, ni que el perro haya ensuciado la vereda. Aquí ya se trata de encontrar la verdad. Nos dijeron que era importante el témpano y descubrimos que también lo era el mar, esa pura vida acuática y amorfa que afluye a nuestra orilla y que nos puede devorar.

Esto requiere un cambio de sentido de la mirada corriente. Quizá un mirar de provinciano que viene a la ciudad, o un hombre de la masa que ve a los de arriba, ambos advirtiendo el pico de hielo que emerge del agua.

Y es el mirar del indio que contempla sonriendo el paso del gringo metido en ese coche el cual denuncia el afán de éste de *ser alguien*. Ellos advierten ese *mero estar* que puede ser *vivo* o *muerto* y que, de paso, *es alguien* sólo para pasar un rato.

Pero supone también ver el misterio, de estar la puerta, la pared, el escritorio, todo ante uno. El mismo misterio que hay en común entre un habitante de una villa miseria y una buena señora que va de compras por la calle Florida. Es el misterio de que el agua entra en la composición de todos los témpanos, unos más grandes y otros más chicos, de tal modo que aquel hombre de la villa miseria y la buena señora de la calle Florida son desde esta mirada, la misma cosa, o mejor aún, el mismo misterio.

Es el mismo que expresa la buena comadrona en un barrio, cuando, al cabo de hablar largamente sobre las vicisitudes de la vida, expresa torpemente "basta la salud", o cuando un buen hombre agrega "¿qué va a hacer?". Y ¿en qué consiste el milagro? Pues en invertir el sentido de la mirada que abre la puerta a ese puro *estar*, aquí y ahora, que se vincula con el *estar de todo*, y, también, en que es un *estar vivo* y todavía no *estar muerto*, pero que no se puede decir sino con un torpe "basta la salud".

Y esto es una transfiguración después de la muerte de ese *ser alguien* a que todos nos obligan. Es como cuando uno, niño aún, se entera que aunque llueva sobre la ciudad, y las calles están grises, y uno se ha mojado y está deprimido, sin embargo, según lo ha visto en algu-

na película de aviación, por encima de las nubes brilla igual el sol.

Y quizá no se trata de una puerta que circunstancialmente se abra al misterio del *estar*, sino de advertir, además, la permanencia de ese *estar* como una inmersión constante en el mar, de ese simple témpano que uno *es*. Peor aún. Es ver ahí mismo que uno siempre solamente *estuvo*, que apenas consistió durante tantos años en un puro *pa'mí*, ameboidal, defendiéndose de los *otros*, mediante ese fragmento de paraíso construido en su recinto sagrado, con sus cuatro cosas *sagradas pa'mí*, con la *vieja*, la huerta y el perro y nada más, y que todo el resto, su oficio, su empleo o su profesión se concreta apenas en esa misera medalla recibida cuando dejó de *ser alguien*.

Desde ahí uno advierte ese miedo del pequeño ahorrista con que uno atesoró su *ser alguien*, ya sea adquiriendo minuciosamente las cuatro verdades del quinto año nacional, o esgrimiendo obsesivamente los dos panfletos marxistas leídos a la disparada, todo ello como para no perder la ubicación exacta en la competencia ciudadana.

Es difícil perder el miedo. Lo decimos todos cuando advertimos ese *estar*: "¿Adónde vamos a parar si todos nos *dejamos estar*?". Pero he aquí el problema. ¿Por qué convertimos ese *estar* en un *dejarse*, como si sólo fuera una actitud? Porque supone mucho más. Es la puerta abierta, lo dijimos, pero ¿hacia dónde?

Cómo nos urgen las respuestas rotundas y simples. Deben ser residuos de ese *ser alguien* que sólo puede sub-

sistir con respuestas urgentes, para no ver el océano que lo rodea. Porque preguntar hacia dónde va el que se *deja estar*, puede significar la salida al puro misterio, como dijimos, donde se topa uno con alguien que nos ampare, o, en todo caso, con el huerto donde podamos robar sin más el fruto que nos alimenta y no tengamos que preocuparnos ya de nada, sólo de esta mísera humanidad que *está viviendo* y no sabe por qué, o sólo para jugar en pequeño y a solas su muerte y transfiguración. Pero también puede salir hacia algo rotundo y concreto, ya en el terreno de la plaza pública. Porque ¿qué es comunismo, peronismo, gremialismo, movimientos obreros, el oriente izquierdista, o en un terreno más personal, la simple neurosis, sino formas evidentes de poner concretamente sobre el tapete el retorno a otras soluciones más humanas, más comunitarias, donde se recobre otra vez una gran parte del hombre que había quedado relegada con la sociedad liberal del *ser alguien*?

Así vistas las cosas, sería demasiado simple. Pero valgan como síntoma. ¿De qué? De haber buscado la transfiguración antes de esperar que la humanidad se jubile y tenga que llorar su réquiem como lo hace el portero jubilado. Todo está en que esta transfiguración sea realmente tal y no se concrete sólo a repetir las mismas soluciones que una burguesía eufórica nos ha impuesto, imprimiéndonos un afán de *ser alguien*, sólo para convertirnos en consumidores y productores especialmente en América y no podamos escuchar sino como simple ruido al prójimo que se da a través de la pared de mi departamento.

Una transfiguración en América ha de ser de otra manera. Se trata de *estar* pero con todo su misterio. Si para ello es preciso la revolución, cualquiera que ella fuera, que sea entonces. Pero será sólo para dejar bien abierta la puerta de ese mero *estar* que asoma en el indio, en el porteño y muy escondido en nosotros mismos. Es cosa apenas de morir y transfigurarse, que muera ese *ser alguien* para transfigurarnos en un *estar* que va más allá de vida y muerte, un *estar uno con otros* para alcanzar todo el misterio del *estar no más*, como en la plaza edénica, pero amparados.

Seremos entonces comunistas, peronistas o democráticos, pero siempre advirtiéndole que está en juego todo el hombre, esa totalidad que se da en el fondo de América, porque no otra cosa es el misterio del *mero estar*, eso de *dejarse estar*. ¿Para qué? Pues para ver a todo el hombre, y que se advierte sin más en el borrachito que babosea su mundo con cuatro cosas *sagradas pa'mí*, ya se llame Turca, madre o cicatriz, todo eso que no se remedia con un doctorado o con la empresa ni con *ser alguien*. Esa es la importancia del *mero estar*, la pura vida que queremos pasar a cuchillo, como Cuitiño, sólo para escabullir en este siglo de analgésicos, la dimensión real del *sacrificio*, el de morir y transfigurarse sin más con lo poco que se tiene.

CHARLAS PARA VIVIR EN AMÉRICA



LOGRARSE EN AMÉRICA

EL AMERICANO PINTORESCO

Cierta vez salíamos del Hotel Victoria. Lo atendía un hombre bajito y grueso, seguramente boliviano de origen, quien debió haber hecho su fortuna en ese lugar. El hotel en sí era sumamente limpio y lo curioso era que sus habitaciones estaban en una casa contigua al restaurante. Siempre que me alojaba ahí, tenía miedo de que alguien nos sustrajera las cosas. Pero afortunadamente nunca ocurrió nada.

Aquel día habíamos comido opíparamente, como suele ocurrir cuando uno viene de Bolivia. Allá no se come, y en cambio en Argentina, sí. La Quiaca siempre es el escenario de una compensadora orgía. A las pocas horas debíamos partir rumbo a Jujuy y queríamos dar antes una vuelta por el pueblo.

Fue entonces que conocí a Eleuterio Quispe. Realmente no sé si se llamaba así, pero no podía llevar otro nombre que ese. Estaba parado en un zaguán y llamaba la atención con sus movimientos.

Era de estatura mediana, ya entrado en años, grueso, con un rostro como tallado en piedra, de una rara expresión de nobleza, y una extrema dulzura en sus ojos. Su vestimenta era descuidada, aunque de buen parecido. Seguramente sería un indio quichua, venido de alguna comunidad agraria próxima a La Quiaca, y venía seguramente a probar suerte.

Ahí estaba mientras sostenía humildemente su sombrero y extendía hacia nosotros la mano mostrándonos unas monedas. Entendí que quería más. Le dimos algunas porque nos había caído simpático. Y en ese momento ocurrió algo imprevisto.

Quispe, casi sin mirar su capital, se introdujo sigilosamente en el restaurante de donde habíamos salido. Cuando abrió la puerta pude ver la cara de los presentes. La dueña, una morocha callada y seca, lo contempló con dureza. El patrón y su familia comían en una mesa del centro. Quispe haciendo pequeños gestos, como de niño, intentó sentarse en otra mesa, quizá dispuesto a darse un banquete. Pero la dueña lo detuvo con un gesto.

El le mostró las monedas e hizo un gesto como si se fuera a sentar. Pero ella tomó sin más un papel de diario, puso en él unas papas y unos fideos recogidos de las sobras de un plato y se lo entregó. Quispe, sorprendido, lo tomó. El patrón gruñó que se fuera. Quispe salió. Ya afuera, casi sin dar importancia a lo ocurrido, se sentó tranquilamente en un zaguán y se dispuso a comer lo que le habían dado.

En Buenos Aires cualquier hombre puede sentarse en un restaurante y pedir lo que quiera, siempre y cuando lo pague. Quispe en cambio, como era indio, y sólo hablaba quichua, no podía hacer lo mismo, y tuvo que comer en el zaguán.

Quispe era, por una parte, un indio puro, un típico y pintoresco representante de los que, según creemos, es el hombre americano. Pero, además, era protagonista de

un episodio peculiar, que lo aproximaba considerablemente a nuestra sensibilidad. El indio es para nosotros siempre un espécimen pintoresco, pero cuando se lo trata con menosprecio, como en el caso de Quispe, nos sentimos raramente solidarios con él. En Buenos Aires estas cosas no suelen ocurrir.

Por un lado era pintoresco y por otro humano. Claro que de cualquier modo lo sentía lejos de mí. ¿Y ello era así porque era un americano pintoresco? ¿En qué consiste lo pintoresco? Generalmente lo ligamos a algo que está un poco más allá de nuestro ámbito vital, casi fuera de la frontera. Y, es más, recurrimos a lo pintoresco para entretenernos un poco, para "pasar el tiempo", como solemos decir, especialmente cuando estamos en vacaciones. Lo pintoresco nos llama la atención, y nunca nos comprometeríamos por algo que se nos presente de esta manera. Insisto, que Quispe, desde ese punto de vista, en el fondo, no dejó de ser un indio más. No fue difícil olvidarnos al poco rato del episodio.

Sin embargo hay algo más. Estábamos disfrutando de nuestras vacaciones, y éstas tienen siempre una recóndita utilidad que consiste ante todo en descansar, como solemos decir. Pero además de descansar, tratamos de "compensar" lo que nos faltaba durante todo el año de actividad. Entonces lo pintoresco sirve para descansar, y también para compensar el déficit de todo el año. Y he aquí el problema: calificamos de pintoresco a un hombre o episodio por una parte, para separarlos de nosotros mismos, pero, por la otra, para buscar, como quien no quiere la cosa, una compensación en ese hom-

bre y en ese episodio. ¿No es verdad? Pero entonces habría que saber qué es lo que compensamos y para qué nos sirvió conocer a Quispe.

Porque indudablemente existen otros episodios o paisajes pintorescos que no arrancan tanta reflexión. Por ejemplo en Oruro tuve que discutir durante un buen rato con la dueña de una picantería, hasta que ella comprendiera que esa milanesa que yo pedía, era la misma cosa que ella llamaba "carne apanada". Eso era pintoresco e incluso inofensivo. También lo era que, cerca de Tupiza, de buenas a primeras uno se topa con un inmenso cañón colorado, entre cuya garganta cruza un diminuto río. La vista del paisaje sobrecoge el alma y uno se queda boquiabierto.

Y he aquí el otro aspecto de lo pintoresco. ¿Lo pintoresco siempre es inofensivo? ¿Qué pasaría si este cañón apareciera súbitamente en la esquina de nuestra cuadra en Buenos Aires y nos topáramos una mañana con él cuando nos vamos al trabajo? Indudablemente sentiríamos miedo. Es ese mismo miedo que sentimos cierta vez en Villazón, en época de carnaval. Paseábamos tranquilamente cerca del mercado y, en una de éstas una comparsa dobla una esquina. Nadie iba disfrazado, porque según parece el disfraz era por dentro ya que estaban totalmente ebrios, y avanzaban sobre nosotros al son de queñas y bombos y enarbolando una bandera. Eso era muy pintoresco pero no pudimos evitar el miedo. Había en esa comparsa una rara fuerza que amenazaba con destruir lo que encontraba a su paso. Lo mismo habría ocurrido si al buen Quispe le hubiésemos

sacado esa papa que le había dado la dueña del hotel. Atribuimos al buen y pintoresco indio una tremenda capacidad destructora. Y lo peor es que sabemos perfectamente que al viajar más allá de nuestras fronteras nos exponemos sin más a esa fuerza que si bien es pintoresca nos puede destruir.

Cuántas cosas se dan en lo pintoresco: desde el simple entretenimiento con el cual "pasamos el tiempo", hasta el raro temor a una fuerza destructora. Entonces separamos el mundo de lo pintoresco y a la vez nos fascinamos ante su rara fuerza. Evidentemente quedamos comprometidos con lo pintoresco, porque algo más se da detrás. ¿Y qué es en suma esto que se esconde detrás especialmente en el caso de Quispe? Al fin y al cabo se trata de un indio inculto, que no trabaja y que anda vagando por la Quiaca, de modo que, en el fondo, debe tener bien merecido el que lo hayan despachado con un pedazo de papel con dos papas y un poco de fideos. Cualquiera día nos iban a tratar de esa manera. Además sería el colmo que en Buenos Aires, tan pulcra y tan limpia, anduviéramos todos con dos papas y unos fideos sentados en los zaguanes de la calle Corrientes. Esto sería muy gracioso y también muy pintoresco.

¿Y por qué no ocurre esto? Pues porque nosotros tenemos una idea dinámica y constructiva del hombre. Estamos convencidos de que la voluntad crea mundos, igual que como lo hizo Dios. Y el premio final, después de destacarnos por nuestros méritos y nuestras obras, es *ser alguien*. Así es en efecto.

Pero ese buen Quispe no debe tener la misma idea del

hombre. Lo juzgamos desde nuestro ideal y decimos que él en el fondo se *deja estar*. Con eso lo pasamos a la vereda opuesta. ¿Adónde? Pues ahí, detrás de lo pintoresco, al otro lado de la frontera. Pero aquí cabe una sospecha: ¿estamos absolutamente seguros de que no lo envidiamos? Veamos.

Al fin y al cabo en las vacaciones nos *dejamos estar* también, y con qué ganas. ¿Pero nos *dejamos estar* como Quispe? ¿Entonces, tenemos algo en común con él? ¿Y cómo nosotros, que somos hijos de italianos, españoles, alemanes, ingleses, vamos a tener algo en común? El indio es negro y nosotros somos blancos. Además eso de las vacaciones, apenas es una salida de nosotros mismos... ¡Ah, con que era una salida! ¿De dónde? Pues de esta idea de hombre en que andamos, con que nos *armamos*, como solemos decir, en nuestra gran ciudad. ¿Y salida hacia dónde? ¿No será hacia ese zaguán junto a Quispe? ¿Para qué? ¿No será para pedir también un poco de comida en un restaurante y sentarnos luego en un zaguán a comer dos miserables papas? Pero ¿qué otra cosa hacemos al pie de una montaña, frente al mar, en plena selva? ¿Acaso no vamos también con nuestras moneditas juntadas en la ciudad, a pedir dos papitas, como si fueran dos trozos de vida, a esa pintoresca y destructora fuerza que se da más allá de nuestra buena ciudad, en plena naturaleza, igual que Quispe? No tan igual porque Quispe lo hace en pequeño y nosotros en grande.

Peor aún. Alguien dirá seguramente que no es así porque no le gustan las papas ni los fideos, o porque no

va de vacaciones o porque no tiene plata. Hace bien en decir eso. Porque si confesara ser la misma cosa que Quispe se pondría muy colorado, igual que esos niños que se sonrojan cuando se les atribuye una falta que no cometieron, por más que la madurez consiste en no sonrojarse nunca, aunque se haya cometido una falta. Pero ¿de qué falta se trata? Porque, para algo somos adultos, precisamente para cometer faltas y que nadie nos diga nada. Aunque seamos lo mismo que Quispe, después de todo a nadie le importa un rábano. Está bien. A ese que dice que no le gustan las papas ni los fideos ni vacaciones, sólo por no parecerse a Quispe, seguramente le costó tanto ser adulto en esta gran ciudad y tuvo tanto que reprimir. Indudablemente nunca entraría en un restaurante, para pedir, con una sonrisa angelical, una comida. Ah, pero Quispe lo hace. ¿Y estamos seguros de no querer hacerlo? Pero, basta ya. Es demasiado. Nos vamos a sonrojar y perderíamos nuestra fama de ciudadanos serios.

Lo cierto es que, si queremos estudiar al hombre de América, nos vamos a tener que poner en el lugar del buen Quispe, mal que nos pese. Habrá que evitar entonces este ideal de diccionario que tenemos, y que nos lleva a clasificar las cosas, y poner unas en un lado, solamente en La Quiaca y otras en otro, sólo en Buenos Aires. O en todo caso deberíamos crear otro diccionario. Alguno en el cual la palabra "indio" se defina como "la mitad de un hombre blanco", y al "hombre blanco" se lo defina como un "indio vergonzante". Pero para eso hay que cruzar la barrera de lo pintoresco. Pensemos sólo

que quizá no esté Quispe, si no nosotros mismos, aunque disfrazamos de indios, con dos papas y un poco de fideos en las manos.

LOS QUE SE DEJAN ESTAR

El indio Quispe estaba aún con el papel de diario entre las manos y encima las dos papas y los fideos que le había dado, aunque de mala manera, la dueña del restaurante. Evidentemente estaba conforme. De vez en cuando hundía su mano gruesa y curtida en el papel y sacaba un trozo de papa y se lo llevaba a la boca.

Recordemos el episodio. Había entrado con unas monedas en el restaurante, dispuesto a comer algo, y la dueña, al verlo demasiado indio, lo despachó con el pedazo de papel y encima las papas y los fideos. Y ahí se quedó.

Era muy natural que Quispe quisiera estar sentado en el restaurante para darse un banquete con las monedas que había conseguido. Cuando nos asalta ese deseo, lo llevamos a cabo sin más. Pero la verdad es que el indio Quispe no se impuso. Y esa fue una razón para colocarlo en el extremo opuesto de lo que nosotros entendemos como hombre. Porque comportarse de esa manera tan tímida como él lo había hecho, eso ya era caer más allá del concepto de hombre.

Nosotros tenemos una idea evidentemente competitiva del hombre. Nos interesa siempre afirmar nuestro ser y demostrar al otro que *somos alguien*. Si no hacemos así, estamos seguros, nos atropellan y nos avasallan. Por eso nos urge siempre *ser más*, o en todo caso *ser*

como otra persona, pero nunca *ser menos*, o, como solemos decir también, *ser de menos*. Y el indio Quispe había caído como hombre y era evidentemente un *ser de menos*. Más aún, y ya lo dijimos, *se dejaba estar*, o sea había caído del otro lado del *ser*, ahí donde sólo cabía *estar*.

¿Y qué significa *dejarse estar*? No lo sabemos. Sabemos sólo qué hay que hacer para *ser alguien*, pero muy poco sobre qué es *dejarse estar*. Por ejemplo, sabemos que *dejarse estar* es ante todo negativo. En Buenos Aires significa no cobrar un sueldo porque no se trabaja y todas las consecuencias del caso, como por ejemplo tener que comer las milanesas recalentadas de los copetines al paso, tener los zapatos rotos y los pies mojados en un día de lluvia y andar con el traje remendado. También supone, cuando la situación ya es muy grave y uno no tiene deseos reales de salir de esa situación, buscarse una recomendación y aguantarse la amanzadora en el despacho de algún funcionario a fin de pedirle algún empleo. Ahí es donde el *dejarse estar* adquiere toda su dimensión angustiosa; ahí se siente cómo se detiene el tiempo; ahí acosa el menor ruido o el menor movimiento de los otros postulantes; ahí se odia la mirada furtiva del prójimo y se aparenta orgullo; ahí nos urge desmedidamente *ser alguien* aunque sea saludando con ficticia efusividad al secretario privado, a quien nunca conocemos pero quien siempre nos sonríe porque es un hombre extremadamente diplomático, quizá mucho más que el funcionario a quien vamos a ver.

Evidentemente *dejarse estar* es negativo, y Quispe,

está de ese lado. Al verlo comer uno no puede evitar de pensar en el olor que debe tener su casa, en la suciedad de su corral, en la forma como comerán los suyos, a manotazos y haciendo ruido con la boca, y en las enfermedades que deben castigar seguramente esa indolencia y esa dejadez. Y no hablemos de su probable incultura, y sus sórdidas borracheras. Todo eso se da del otro lado, de la noche, lejos de los que *son alguien* y no se *dejan estar*.

Y es más. Quispe se da indudablemente de ese lado donde el hombre ya es víctima de las circunstancias. Ahí lo asalta la miseria, el hambre, la ignorancia, la enfermedad e incluso los bichos. La prueba está en que, en un momento dado, una mosca se posó sobre la mejilla de Quispe, y corrió encima de ella. Eso duró un minuto por lo menos. Quispe interrumpió entonces su merienda, abrió su mano y dio con ella sobre la mosca y la aplastó. Luego miró con indiferencia la mano y, al fin se la pasó por el pantalón y siguió comiendo.

La mosca fue un ejemplo de la circunstancia que acosó a Quispe y agravó su situación; ahora sí que se *dejaba estar*. Mucho más que antes. Simbólicamente Quispe y la mosca se daban sin ninguna duda del otro lado, del lado de las tinieblas en el infierno del puro *estar*. Mosca y Quispe son ahí la misma cosa. Ahí los dejamos. Porque no sólo se trataba de que la mosca fuera una circunstancia negativa de Quispe, sino que ella y él son las circunstancias que nosotros debemos evitar. Sólo por eso tratamos de *ser alguien*, con todo lo que ello supone: sólo por eso vivimos en Buenos Aires, tenemos un título

universitario, dinero para comprar insecticidas y una economía fuerte para evitar el impacto del mundo indígena y mestizo. En Bolivia, me relataba un economista, los indios en determinado momento habían acaparado toda la moneda, de tal modo que los honrados ciudadanos de La Paz ni siquiera tenían papel moneda para comprarse sus deliciosas empanadas salteñas antes del almuerzo. ¿Y por qué pasaba eso? Pues porque indios como Quispe, ignorantes como eran, creían ser más ricos si guardaban el papel moneda enterrado en el fondo de sus casas. Evidentemente ese mundo del *estar* en el cual se dan la mosca y Quispe, engendra circunstancias que perturban nuestro plan de *ser alguien*. Por eso no conviene *dejarse estar*, porque entonces se es lo mismo que la mosca y que el indio Quispe. Ahí no hay ninguna diferencia entre una y otro.

Pero veamos. Una mosca mide medio centímetro y Quispe un metro sesenta. Desde ya debe haber alguna diferencia entre ambos. Y si el tamaño es tan dispar cada uno debe tener una razón de ser. Además es misterioso que haya moscas y que haya indios. Ya lo dije en otro libro, es el misterio de *estar* no más.

Se diría que el idioma castellano es el único idioma que ofrece dos posibilidades de existencia, una es la de *ser* y otra la de *estar*. Todos debemos preferir la primera, y despreciar la segunda. El castellano parece contener cierto plan moral, al cual se aferran sin más las profesoras de la materia. Entonces, aunque el *estar*, que es la existencia asumida por la mosca y por Quispe, sea misterioso, igual tenemos que *ser* y, más aún, *ser alguien*.

El hombre, que se precie de tal, tiene que estar del lado del *ser*, no cabe duda.

Claro que cuando se pregunta a un egresado del colegio nacional qué es el hombre, contestará automáticamente, tan acostumbrado como está para definirlo todo: "es un animal racional". Con eso no dirá nada. Será porque la idea de hombre se vive y no se piensa. ¿Y cómo se vive? Pues haciendo cosas, creyendo en la civilización y en el bienestar, y sabiendo todo lo que hay que saber hoy en día: desde la físico-atómica hasta las óperas de Verdi. Así ya se es hombre y no se harán papelones en las reuniones sociales. Pero nunca se llega a saberlo todo. Por eso se es hombre en tanto se *es alguien*, como una especie de proposición proyectada hacia el futuro. Se trata de un plan de hombre que seremos hacia mañana y no hoy.

¿Pero hoy qué somos? Pues, aquí *estamos* no más. ¿Igual que Quispe? Bueno, pues *estamos* trabajando para *ser alguien* mañana, para eso estudiamos, para eso juntamos unos pesos, para eso levantamos una empresa. ¿Pero hoy? Por ejemplo cuando estoy cenando solo en un restaurante desierto a las dos de la madrugada en el centro de Buenos Aires. ¿Ahí también *soy alguien*? Lo seré mañana, cuando vuelva a la oficina o a la cátedra, o cuando en La Quiaca contemple compadecido a Quispe comiendo sus papas y sus fideos. ¿Pero hoy en el restaurante? Pues ahí simplemente *estoy*. Y es inútil que nos aferremos al pomposo "caballero" que nos dice el mozo. Ahí *estamos* sin más con nuestras sensaciones, con nuestro cuerpo, con nuestros sentimientos, pensan-

do en todo caso qué haremos mañana para *ser alguien*. En medio del restaurante solitario yo soy un poco como esa mosca y como Quispe. Y ahí está el misterio. Quispe con la casa sucia y maloliente y comiendo con la boca abierta, y nosotros con la casa limpia y comiendo con la boca cerrada: los dos, en el fondo, *estamos* sin más, como la mosca. Indio, mosca y yo somos tres milagros. Y lo peculiar de América estriba en que nos topemos sin más con este misterio de que haya Quispes, moscas y también yo, quien como ciudadano quiere *ser alguien*. Todo eso es el misterio de *estar* y que es anterior al *ser*. Es el margen de irremediable soledad que tiene ser una mosca, un indio o alguien.

Para comprender al hombre americano será preciso empezar por la mosca, seguir con Quispe y ver en qué se parecen a ellos el ciudadano industrial. Pero para eso tendríamos que sentarnos junto a Quispe en el zaguán, aplastar alguna mosca y comer dos papas y unos fideos. Porque no deja de ser misterioso el que siquiera se puede hacer eso, como es misterioso de que haya vida y no más bien muerte. Ahí se da todo el hombre, como también toda la mosca.

EL HOMBRE A SOLAS

Pero la manera de comer del indio Quispe me hizo recordar lo que me dijera Héctor Borda, un poeta boliviano, al respecto. El boliviano come de distinta manera que el ciudadano de Buenos Aires. Nosotros en Buenos Aires comemos hacia afuera, como disponiéndonos a comer arremangándonos, según me dijo él. El boliviano, en cambio, come hacia adentro, como si meditara, con el rostro inmóvil y la mirada perdida.

Así comía Quispe, casi como si fuera un ritual, con lentitud, pesando cada pedazo de papa, siempre dentro de un tiempo cargado y medido. Cuando terminó de comer, se limpió las manos y luego quedó inmóvil, como sumido en una serena tristeza. Su rostro estaba rígido, su mirada se perdía en la puna, todo él se había trocado en una estampa. Y ese rostro decía mucho. Ahí pensé que para entender al hombre americano deberíamos saber qué significa un rostro.

Cuantas veces, en un mercado indígena, siempre tan pintoresco y tan animado, advertíamos de pronto alguna cara indígena que nos fascinaba por su silencio. El mismo Quispe, después de comer, era la imagen de un ser humano, pero rodeado con un raro misterio. El simple rostro inmóvil de un hombre es fascinante. ¿Por qué? Seguramente habrá de ser porque estamos muy acostumbrados a que la gente se mueva. El movimiento su-

pone siempre alguna finalidad. ¿Tendrá el prójimo algún misterio que nos asusta? Veamos.

Nos preguntan: "¿Qué hace Fulano?" Y contestamos: "Hace tal cosa". O sea que lo definimos, puesto que la cosa que hace Fulano define a éste. ¿Y qué es mayor? ¿Fulano o la cosa? Diremos convencionalmente que es Fulano. El hombre siempre vale más que las cosas que hace. Sin embargo siempre insistimos en definirlo por lo que hace. Y si le viéramos realmente la cara a Fulano ¿qué pasaría? Pues eso es lo peor. Veríamos a Fulano en toda su amplitud, con toda su humanidad. ¿Y eso nos da miedo? Pues sí. Sólo por eso lo definimos. Además ver toda la dimensión del prójimo nos haría perder el tiempo, porque nos meteríamos en un mundo extraño. Además siempre nos acosan para que cumplamos cualquier cosa. Nunca tenemos tiempo de apelar a la pesada humanidad que asoma cuando nada hacemos.

De ahí entonces que un rostro inmóvil como el de Quispe, sin finalidad, sin nada que hacer y sin expresión, nos parece fascinante. El rompe en cierta forma nuestra psicología de clase media porteña tan inquieta y emprendedora y nos aboca, de buenas a primeras, con la cara de un ser humano. ¿Y qué nos fascina ahí? Pues no sabemos cómo llamarlo. Diríamos que se trata de un monólogo. Nos gusta el monólogo y es siempre lo contrario de lo que nos exige el mundo o la sociedad. Estos siempre suponen un diálogo y nunca un monólogo. Cuando quise escribir un monólogo para el teatro me causó extrañeza la dificultad de la empresa. Volví a revisar entonces algunos monólogos famosos, y comprendí que de

ningún modo eran tales. Todos ellos eran estrictamente diálogos, ya sea porque el personaje hablaba con un objeto, o porque dialogaba con otros personajes metidos entre las bambalinas. Y es natural. El teatro es palabra, y se dicen palabras hablando con otro. Entonces ¿qué se dice a solas? He aquí el problema, porque ni palabras se dice, sino sólo esa densa cosa interna de pura vida, que ponemos detrás de la palabra. Ahí nada se dice, apenas se fluye, apenas sólo se siente, como si uno se palpara por dentro y siempre en un ámbito interno inexpresable.

Sin embargo, si lo hubiéramos molestado a Quispe, y le hubiéramos preguntado por lo que piensa, nos habríamos llevado una desilusión. Porque nada podría decir, sólo un tímido "y... nada", aunque lo dijera en quichua. Y aunque fuera docto y tratara de decirlo todo, sólo atinaría a esbozar apenas lo que fluía dentro de él. Pero las palabras se hicieron para expresar. ¿No es cierto? No. Las palabras sólo dicen lo que es útil. Digo mesa cuando me urge su utilidad. En cambio nunca diría con esa sola palabra lo que la mesa realmente podría significar para mí. Todavía no se creó el lenguaje que exprese todo lo que pasa. ¿Y si en vez de Quispe se tratara de algún porteño? Pues es lo mismo. Es que ahí cada uno esgrime su totalidad. Porque vivir en la ciudad significa medir al máximo la incapacidad de expresar el monólogo que sentimos discurrir por dentro. Además sólo se nos acepta en tanto decimos apenas una parte de nosotros. Si dijéramos todo, ya nadie nos entendería, porque habríamos tenido que inventar un idioma ideal. Por eso se inventó el psicoanálisis, precisamente para evitar que

el paciente sienta urgencia de decir todo su monólogo. Pero los pueblos dicen monólogos. La Biblia, el Martín Fierro o esos manuscritos indígenas como el Códice Borgia ¿qué son sino extensos monólogos que cada uno de los individuos integrantes del pueblo no logra decir por sí mismo y lo delega entonces a la comunidad? La Biblia es el monólogo de cada uno y lo es el Martín Fierro. Ellos dicen lo que fluye por nuestras venas, ese río de vida incomprensible. Quizá por eso cada línea de esos textos sea tan soledosa y nos incite a estar solos y a pensar en todo eso que vamos desconociendo de nuestra intimidad. Pero si el hecho mismo de escribir al fin el buen poema, o la buena novela no es más que haber atrapado quizá por revelación, las líneas generales del monólogo de todos nosotros. No otra cosa es escribir realmente. Es más. Una gran obra es la expresión de todo el silencio que cada uno lleva adentro, pero puesto afuera como una montaña.

Cuando nos encontramos con un amigo en esta Buenos Aires, en la que siempre falta el tiempo, nos disponemos a hablar con él. ¿Y qué hacemos? Pues frases hechas. Invariablemente diremos: “¿Cómo andás?”. El contestará: “Bien, aquí ando”. Luego uno preguntará: “¿Por tu casa todos bien?”. Y el otro contestará: “Muy bien. ¿Y por la tuya?”. Y así seguiremos diciendo una serie de frases convencionales.

Pero lo malo es cuando esta conversación se trunca a la primera frase, porque nuestro amigo rompe la cadena de preguntas y respuestas. Entonces optamos por callarnos. Esperamos que algún milagro nos diga lo que

está pasando con nuestro amigo. Escudriñamos el rostro alargado, duro y silencioso, pero es inútil. Como nada pasa, al fin nos vamos.

Afuera pensamos que nuestro amigo tenía *mufa*. Es curioso. *Mufa* suena a moho, eso mismo que tienen las paredes viejas. La expresión tiene entonces un raro acierto. La tristeza lleva al amigo de las paredes nuevas, en las cuales uno siempre tiene que andar ante los otros, hacia las paredes viejas, ésas que se dan por adentro y que están, por su falta de uso, siempre llenas de moho. Es como retornar a la tumba de uno, y ese retorno le inmovilizaba el rostro al amigo hasta cubrirlo de silencio. La *mufa* lo convirtió en una pura piedra y por eso nos fuimos. ¿Hicimos mal? No. Pero nos urge sobremanera el diálogo y si éste no se da, pues simplemente nos vamos. Además, si nos hubiéramos quedado y al cabo de un tiempo él hubiera dicho una palabra, ésta no habría sido otra cosa que una palabra *amufada*, con todo el antiguo moho acumulado durante años, y no habría sido otra cosa que un monólogo, eso mismo que llamamos *deschave*. Por eso nos fuimos.

Evidentemente hemos sentido como tambaleaba la vida del amigo. Sentimos toda su caída, su *andar tirado*, como decimos, ¿en dónde? Quizá en un pozo de agua, en cuyas paredes se le teñía la cara con el *moho* verde de la *mufa* sin ninguna expresión especial. Ahí se daba el rostro con una rigidez silenciosa y pesada, como si mostrara ese milagro de ser puramente una cara humana. Y éste es el sentido del monólogo, ese margen de montaña que tiene eso que asoma a un rostro inmóvil.

Y el rostro de Quispe era una montaña. Ha de ser montaña todo lo que el hombre es en profundidad. No estamos acostumbrados a esto. La prueba está que Gardel aparece en sus fotografías siempre sonriente y con el rostro retocado. ¿Por qué? Pues porque en su época no se quería poner en evidencia lo que él tenía de monólogo, de profundamente humano en el rostro. Pero no importa, su monólogo está en el canto mismo y eso es lo que quedó. Quizá por eso las fotografías que de él se tienen, poseen apenas el valor de un simple signo que hace referencia a eso humano que canta en sus discos.

Y es natural que nos hayan hecho ese escamoteo. Nuestra idea del hombre se cimenta en 1870. Se trata de un hombre que cree, hace y sabe y de un hombre que se *arma* como un artefacto y que siempre dialoga. En la misma medida como se hacen las fábricas del siglo pasado en Europa. Ahí no entraba el hombre cuando nada hacía: ni Gardel, ni Martín Fierro, ni aún la Biblia. Por eso se retoca la cara de Gardel, para hacerlo dialogar, para impedir que su cara sea un monólogo, como lo es su canto.

Pero necesitamos ese monólogo, aunque sea solamente para poder hablar con el indio Quispe a quien dejamos comiendo hace un rato. Los antiguos, los antecesores de Quispe decían que el mundo salía de la unidad para dividirse luego. Es como si dijeran que del monólogo salía el diálogo. ¿Pero nosotros realmente estamos en pleno diálogo? ¿No será que dialogamos siempre como si en el fondo entretejiéramos y tratáramos de coordinar nuestros mutuos monólogos, el de cada uno? Si así fuera

será cosa entonces de recobrar abiertamente el monólogo, ya que no sacamos nada bueno de este afán de hablar siempre uno con otro. No por nada nos gustan tanto esas películas donde el rostro humano es tomado en primer plano. Es un retorno a lo puramente humano. Y Quispe nos brinda volver a ello, con su rostro, aunque no sea cine. Pero es el rostro con el cual tenemos que conversar para encontrar nuestra propia manera de decir lo que nos pasa a solas. Esa es la utilidad de volver al hombre de América. Desde aquí hablaremos recién todos los lenguajes, precisamente esos que expresen el misterio de ser hombre, ese de las paredes con moho, donde se sigue siendo el antiguo hombre.

UN CRIOLLO DE OJO DE AGUA

Ojo de Agua es una pequeña localidad situada al sur de Santiago del Estero en donde el ómnibus interprovincial suele hacer una parada. El pueblo, habitado por armenios y criollos, presenta un cierto aire próspero aunque poco pintoresco. Pero al pie de una pequeña colina situada al borde del pueblo había una casa antigua, hecha de ladrillos sin revocar, un patio de tierra recién barrido con algunos árboles y un alambrado que lo separaba de la vereda. Frente a ella, cruzando la calle y en un terreno baldío, un pequeño corral de cabras. Nos entró el deseo de tomar leche de cabra y se lo pedimos a la mujer que estaba junto al corral. Ella, muy solícita, corrió hacia la casa, trajo una jarra y ordeñó unas cabras. De paso nos enteramos de la vida de la familia. Los padres, ancianos, vivían aún. Tuvieron numerosos hijos y algunas de las mujeres, como suele ocurrir en Santiago del Estero, fueron a Buenos Aires a trabajar como domésticas. Indudablemente se trataba de un prototipo de familia criolla, un poco venida a menos, casi diríamos desplazada por la inmigración. La prueba está que poseían un terreno en el centro del pueblo y por ciertos inconvenientes de orden jurídico lo perdieron y debieron alquilar esa casa al borde del mismo.

Ya apremiaba la salida del ómnibus y tuvimos que irnos. Quisimos pagar la leche y la mujer nos rechazó el

dinero. Apenas si nos pidió unos cigarrillos negros que yo llevaba encima como único pago a la leche ofrecida. Cuando nos fuimos echamos una última mirada sobre la casa. En el centro del patio estaba parado un anciano, erguido, de expresión noble. Era alto, de bigotes y cabello blanco, delgado, piel cetrina, vestido de paisano, con sombrero de ala ancha. Se trataba indudablemente del patriarca de esa familia. Un verdadero criollo. Más aún, no era un hombre, sino todo un símbolo.

La imagen de un viejo criollo es muy frecuente entre nosotros. Casi diría que la usamos a manera de símbolo. Martín Fierro, Don Segundo Sombra y tantas otras obras ofrecen precisamente ese tipo de hombre. Le atribuimos circunspección, conocimiento del prójimo, algún pequeño pasado no muy claro, melancolía y seriedad, y un raro saber sobre la vida y la muerte, entreverado con toda una ciencia vinculada con el campo. Es natural que ese criollo de Ojo de Agua nos llamara la atención, precisamente porque encarnaba ese símbolo.

Y es curioso que así sea. Porque nuestro ritmo de vida en Buenos Aires es diferente al de la provincia. Ahí nunca tendríamos un corral de cabras frente a nuestro domicilio, ni tendríamos tiempo de ofrecer leche a nadie a cambio de unos cigarrillos negros. Porque ni tiempo nos queda para pararnos en mitad del patio y mirar el paso de los transeúntes. Además, entre nosotros, no se da el viejo sabio sino a medias. Generalmente es un viejo gruñón que se jubiló al cabo de treinta años de ser usado por una empresa y nunca tuvo tiempo para recapacitar sobre los problemas que ha venido arrastrando des-

de sus primeros momentos en el trabajo hasta ahora. Es más, todo el ámbito que rodea a este viejo criollo nos asusta un poco. Pensamos que ahí todos se dejan estar. ¿Acaso no le han sacado un terreno que estaba situado en el centro del pueblo? Es cierto, pero igual ese anciano nos fascina. ¿Por qué?

Podríamos recurrir incluso a un argumento sacado de la psicología y decir que el hombre siempre mostró una tendencia a encontrar el símbolo del viejo sabio. En casi todos los cuentos populares y en las leyendas indígenas figura un personaje, de cabellos blancos, que sabe de las cosas de la vida y de la muerte y al cual se consulta cada vez que la vida ofrece circunstancias demasiado adversas. En Ojo de Agua no hubo ninguna circunstancia adversa, pero debe haber funcionado ese simbolismo ancestral. Pero estas explicaciones técnicas no dicen gran cosa, de modo que insisto otra vez, ¿por qué ese viejo criollo nos fascinaba?

Realmente, estoy por pensar que tenemos algún problema y que ese anciano parece resolverlo. Pero ¿qué puede faltarnos a nosotros para encontrar ahí una compensación, si en Buenos Aires tenemos de todo? Veamos. Cuando necesito un encendedor, entro en una cigarrería y lo compro. Una vez elegido uno entre varios, lo pago, lo meto en el bolsillo y salgo. Cuando entré en la cigarrería, entré solo, al salir, salimos los dos, yo y el encendedor. A la cuadra, palmamos el bolsillo a ver si todavía lo tenemos. Realmente nos gustó, e introducimos la mano para tocarlo. No sé por qué me asalta la idea de que el encendedor estuvo de acuerdo en que yo

lo comprara. Al fin y al cabo, es un objeto inerte, así creemos todos. A la segunda cuadra, ya tengo deseos de sacarlo, mirarlo un poco, encenderlo dos o tres veces y luego, dejarlo otra vez en el bolsillo. Pero da vergüenza, ¿qué dirá esa gente que me ve haciendo esas cosas? En las reuniones suelo sacarlo a menudo. Lo esgrimo casi. Hasta cometo una torpeza. Porque un encendedor nunca se esgrime si no es el momento oportuno. La conversación lo hace salir del bolsillo. Pero ahí alargo triunfante la mano hasta aproximarlo al cigarrillo de mi interlocutor y lo enciendo. Qué raro triunfo. Qué manera de invadir con mi encendedor la jurisdicción del otro. Luego, me vuelvo a echar en la silla y la conversación continúa.

Puede ocurrir que el otro me haya preguntado dónde lo compré, cuánto cuesta y si falla, y yo embarcarme entonces en largas explicaciones sobre el problema de los encendedores y lo importante que fue conseguir precisamente éste, que seguramente es muy barato y funciona a la perfección. Realmente ¿qué funciones cumple un encendedor? No es sólo para encender cigarrillos. Cuando salí de la cigarrería, él me acompañaba, y durante varias cuerdas hubo un raro diálogo entre ambos y hasta me sirvió de intermediario con otra persona. Sería espantoso que lo perdiera. Pero, ¿vamos a fijarnos en perder algo inanimado y mecánico? Un momento, un encendedor como éste tiene alma, y además, no es ningún mecanismo. Y si lo pierdo, sentiría un gran despojo. Pero si mucho peor estará aquel viejo criollo de Ojo de Agua porque no tiene ni encendedores ni nada. Está solo,

ahí parado en medio del patio, dueño apenas de lo que lleva puesto y de una casa que se viene abajo. Qué sabrá él de dialogar con un encendedor.

Pero es curioso. ¿Cuál de los dos estará más solo? ¿El viejo criollo o nosotros? Porque qué soledad hay precisamente en hablar durante dos cuabras, en una ciudad de ocho millones de habitantes, con un encendedor, y tener incluso miedo de perderlo, porque uno convirtió un mecanismo inanimado y frío en el mejor de los amigos. Qué digo. Qué soledad hay ya en el simple hecho de comprarlo.

¿Y aquél criollo no está solo? Sí, pero a la manera de los dioses. Los dioses también están muy solos y por eso crean un mundo. Pero al menos lo crean y no lo compran. Nunca se ha visto a un dios comprar un encendedor y hablar con él. En eso son ricos, pero con una solidez por dentro, que no supone tener encendedores para entrar en la jurisdicción del prójimo, sino que fascinan sin más. ¿Por qué? Será por esa misma razón que los antiguos aztecas creían en un dios que se llamaba Ometeotl, el señor de la dualidad. En su seno desaparecían el día y la noche, el bien y el mal, la vida y la muerte, porque tenía el centro de todo, en suma, la verdad del mundo en la mano. ¿Para qué iba a necesitar encendedores?

¿Y entonces qué nos fascina en el viejo criollo? Mientras nosotros tenemos un terrible miedo al despojo, aquel hombre sencillamente ya está despojado, pero con un despojo de dioses. Y es más. Mientras nosotros, una vez despojados, ya nada podemos brindar, ni siquiera encender el cigarrillo al prójimo, aquel hombre le brinda al

forastero lo que tiene, aunque sea leche de cabra o sino la fascinación de todo un símbolo. Qué raro sentido de la riqueza. Una riqueza de encendedores frente a una riqueza sacada del despojo. ¿Nos extrañamos de eso? ¿Por qué? Ya Martín Fierro se separa de sus hijos y cada uno elige uno de los cuatro rumbos dando la espalda a las cosas. Qué rara invitación al despojo yace en el fondo del país.

Y aquel viejo criollo con un pie en la vida y otro en la muerte no será un dios, pero había creado su mundo, el rancho, su familia, su vida y sabría aconsejar seguramente como si tuviera ese centro del mundo, su verdad, y confabular a cielo y tierra, día y noche. A partir de ese centro sabría aconsejar a cada uno y dar la luz al que está en la penumbra y un poco de penumbra al que se cree dueño de la luz. Lo mismo hacen los dioses. Y eso es sabiduría.

¿Y qué nos aconsejaría a nosotros? ¿La luz o la penumbra? Es difícil decirlo. El mundo de los encendedores es un mundo retorcido. Aunque lo hayamos humanizado, no es humano. No rige ahí la sabiduría, ya que la única solidez es la del metal. Además si en Buenos Aires quisiéramos conseguir la misma riqueza y convertirnos en el Señor de la Dualidad y tener el eje de la vida en la mano, tendríamos que unirnos con el opuesto y devorar el encendedor, sólo así se unirían luz y penumbras. Menudo problema. Porque ¿cómo haríamos en el caso de tener un coche? Es imposible.

Realmente, estamos condenados a comprar encendedores y conversar con ellos. Ahora bien, si se nos

produjera el despojo y ya no tuviéramos nada, nos queda Ojo de Agua, en donde sabemos que podemos pedir un poco de leche de cabra, allá en el borde del pueblito, y ver además a un anciano criollo parado en el centro del patio recién barrido y vislumbra^r así, por un instante siquiera, donde se unen luz y penumbras.

UN TENDERO ALEMÁN EN LA PAZ

La Paz está situada en una inmensa hoya, en cuya parte inferior se halla el centro con los edificios más bonitos, y en las laderas, los barrios más populares. En estos últimos y rodeando la hoya, corren numerosas calles, y entre ellas una de muy mala fama y de la cual salen los camiones para el altiplano, llamada avenida Buenos Aires. Cierta vez caminaba por ella y no sé por qué motivo entré en una tienda pequeña y oscura. Ahí me atendió un hombre bajito, de voz aflautada y gestos sobrios. Había venido hace tiempo de Alemania y, quién sabe por qué motivos, vino a parar a uno de los barrios más pobres de La Paz.

Pero no debía irle mal. Su seguridad, y cierta dignidad hacían notar que debió amasar un pequeño capital y que permanecía ahí un poco por inercia. Sin embargo, se quejaba. Su conversación, como suele suceder con los extranjeros, giró en torno a la falta de orden, aseo y costumbres que suelen afectar a nuestras ciudades. Todo europeo, y quizá con razón, tiene en sus manos las buenas normas que se deben seguir en la vida civilizada, y nunca pierden ocasión de esgrimir las. Para ello adoptan cierto aire de conmiseración y heroísmo, cubierto con una vaga amargura.

¿Cómo calificar esta actitud? Pues quizá le cuadre muy bien la de "ser caído". Es la traducción de un término

alemán muy usado actualmente en filosofía. "Ser" significa lo más perfecto y eterno y en la Edad Media de asociaba a la divinidad. Lo de "caído", pues, está dicho en el mismo sentido como caen las cosas, como cuando Galileo se subía a la torre de Pisa y tiraba desde ahí las cosas para realizar sus investigaciones acerca de las leyes de gravitación. "Ser caído" supone entonces una divinidad caída al suelo, como tirada desde una torre y "venida a menos" una vez llegada abajo.

En verdad todo esto responde a un simbolismo natural. Solemos situar lo mejor en algún paraíso, que puede estar arriba o en otras tierras y el lugar donde estamos siempre ha de ser el peor, algo así como el infierno. Y siempre uno arriba o lejos y el otro aquí no más pegado a nuestra cara. Y esto aún en el campo técnico. Cuando se habla de las razas americanas siempre se busca su origen fuera de América. Cuando se habla de la vida en el globo terráqueo se piensa también que debe haber venido de otro lado. Cuando se dice de alguien que sabe mucho, se piensa que seguramente debe haber estudiado en el extranjero. Así andamos siempre, importando las cosas del paraíso a este feo mundo que habitamos. Lo mismo hizo aquel tendero alemán que recordaba las buenas cosas de su tierra y se sentía atrapado en el infierno.

Pero eso no sólo ocurría con el tendero. Se da también en Buenos Aires, donde solemos dar la misma impresión. Basta haber cursado la facultad y adquirido, ahí, un saber espléndido y organizado para sentir luego en la calle, la imperfección de nuestro ámbito. También el

hombre que ha hecho su fortuna entre nosotros y alcanzó una cierta posición social adopta la expresión de estar condenado a un mundo hostil.

Evidentemente todos hacemos un esfuerzo por sentirnos "seres caídos" sin saber con exactitud en qué consiste el ser, ni tener realmente una gran urgencia de recurrir a él. Pero es tan heroico sentirse caído en el mundo. Por eso quizá nos quejamos siempre y encontramos nuestro mundo tan mal hecho.

Porque si no hiciéramos así, y no criticáramos al gobierno, la familia, los amigos o los negocios, sentiríamos que nos dejamos estar. ¿Y estar cómo? Pues un estar como los animales. Ellos comen, nacen, mueren, se reproducen y nada les preocupa. Cada vez que uno hace ruido en la cocina con los cuchillos, el gato corre apresuradamente y maúlla hasta recibir su ración de comida. Y ya está conforme. El gato es, en este sentido, inferior al hombre y, lógicamente, nunca tendrá entonces cara de un ser caído. Él no sabe en qué consisten los dioses ni siquiera conoce el heroísmo de sentirse caído.

Pero no se trata sólo del estar de los animales. Es peor. ¿Qué pasaría si nos dejamos estar en la gran ciudad? Pues, nos morimos. El estar siempre se liga a la vida o a la muerte. Lo decimos: "estar vivo o muerto". Y eso sí que nos asusta. Por eso, en el fondo, somos como esas cosas tiradas por Galileo, las cuales, una vez caídas desde la torre de Pisa, quisieran ir contra la gravedad y volver al tope de la torre, junto a Galileo. Quisiéramos dejar de estar caídos para volver al ser. Pero eso es imposible ¿verdad?. Nunca lograremos volver otra vez

arriba porque la gravitación es inflexible. ¿Entonces estamos a la altura de los gatos? En parte sí. También nosotros acudimos a la cocina, sólo que nunca encontramos la comida justa que nos alimente, alguna que nos esquive la muerte quizá.

En ese sentido los antiguos incas sabían algo más. Viracocha había creado el mundo, o sea que, en cierta medida, su ser también había caído. Pero no se cae del todo, sino que antes de llegar al caos se desdobra en dos héroes gemelos y éstos realizan la labor del dios, y crean al hombre. Luego ellos mueren y resucitan. Pero no retornan hacia Viracocha, sino que se convierten en sol y luna, de tal modo que sirven de intermediarios entre el hombre y la divinidad, porque regulan la siembra y la cosecha.

Se diría entonces que entre los incas no era tan grave esta caída de la divinidad. Ella no se destruía, sino que muere y se transfigura, igual que las semillas, porque sol y luna facilitaban el crecimiento y éste siempre va hacia arriba. Ellos sabían que los dioses debían caer en el caos para ser realmente dioses, y lo hacen sembrando la vida. Dios caía y el hombre crecía.

¿Y nosotros? Pues caemos sin más. Nos hemos olvidado de la segunda parte de la fórmula de los incas, la del crecimiento, ese por el cual una planta se deja estar y apenas con un poco de agua va creciendo hasta convertirse en árbol. Es más. Los incas sabían lo del gato que acude a la cocina y no encuentra la verdadera comida, pero sabían también que era cosa de que los gatos crecieran hasta ser verdaderos hombres, porque sólo así

conseguían otra vez el equilibrio. ¿Y con qué medios? Pues tomando muy en serio eso de estar no más, a la manera de las plantas, con sembrar, morir y transfigurarse, bastaba. Así, a partir del estar se lograba el ser.

Sí, eso está muy bien, pero nunca haría yo tal cosa. Porque si no voy más a la oficina, ni hablo con la gente, ni me fijo en los coches cuando cruzo la calle ¿a dónde voy a parar? Realmente, será a cualquier parte. A que Viracocha, si estuviera en Buenos Aires, tampoco haría eso. Bien que se fijaría en los coches cuando cruza la calle. Bueno, ahí está la diferencia entre los dioses y los hombres. Nosotros iríamos a parar a cualquier parte, pero Viracocha iría a parar adentro de sí mismo. Y a nosotros no nos pasaría así. Siempre esgrimimos ese miedo de ir a parar a cualquier parte, pero no hay otra parte que uno mismo. Tenemos mucho miedo de asumir lo que somos aquí en América.

Porque ¿quién se confiesa sin más de que está metido en la hoya de La Paz, rodeado de indios y cholos y enclaustrado en una tienda oscura y maloliente y que aún debe dar su fruto? ¿Quién confiesa sin más que su condición es mediocre y que no hay ningún ser caído, sino apenas algo que está ahí, a la altura del gato, y que tiene que asumir todavía toda su vida y toda su muerte? Aunque sólo sea sin mirar los coches que llegan por la calle ni hablar con alguien, ya que sólo así surge el verdadero ser de uno a manera de un simple fruto, que se logra sólo una vez echada la semilla, morir y luego crecer.

Y a eso invita América, a asumir todo el estar, porque está impregnada de él. Claro que para ello habría que creer en Viracocha. Porque si no creemos en él ¿a quién vamos a seguir? Pues a nadie. En todo caso a Galileo, porque no han quedado otros dioses. Y hay una gran diferencia entre Viracocha y Galileo. El primero nos propone morir y transfigurarnos. Galileo, en cambio, se puso fuera de la vida y de la muerte, en la mecánica universal, y ésta sirve sólo para las cosas que tiraba desde la torre y no para nosotros. He aquí la equivocación del siglo XX. Si Galileo hubiera sabido de Viracocha, quizá no sólo habría explicado la gravitación y la caída de las cosas, sino también cómo las cosas y los hombres pueden volver otra vez del suelo hacia la torre. Y eso habría sido muy útil.

Y pensar que ese tendero alemán estaba nada menos que en la hoya de La Paz, a pocos kilómetros de Viracocha. Qué oportunidad se vino a perder. Bueno, la perdemos todos. Ya no creemos que vamos a llegar, puesto que es tan difícil subir con nuestra propia vida y nuestra propia muerte a cuestras, sin ninguna ayuda. Únicamente lo logramos como astronauta, pero aun así terminamos en una tremenda oscuridad, ahí junto a la luna.

“ESTÁN LOGRAOS”

Un día viajábamos en un vagón de segunda rumbo al Cuzco. Delante nuestro se sentó una pareja de cholos sumamente simpáticos. Ella, muerta de risa, informaba a todo el mundo que en su canasta tenía unos pollos. Para confirmar la noticia levantaba levemente la manta que la cubría, luego introducía los dedos y hacía como si jugara con ellos, mientras miraba de reojo con cierta picardía a todos los presentes. Al fin, con la boca ancha y mostrando sus enormes dientes, decía con toda su voz: “Están lograos”. Su satisfacción era enorme. El cholo a su lado también hervía de placer, y era casi como si hubieran contribuido de alguna manera a ese “logro”.

Me llamó la atención aquello de “lograr” los pollos. Y no es para menos. Nosotros habríamos dicho simplemente los pollos “se han puesto lindos” o “están crecidos” y pocas veces diríamos de algo que crece que “están lograos”.

Habrà alguna razón para que usemos el verbo “crecer” y no “lograr”. ¿Y ello se deberá exclusivamente a un capricho del idioma o podrá ser también que concebimos este asunto de los pollos de distinta manera que allá? Si fuera así habría que pensar que nos interesa mucho más ver crecer las cosas y no tanto ver su “logro”. Veamos.

Ante todo ¿qué diferencia habrá entre los dos términos? Decir que un pollo “está lograo” significa que este

pollo ha llegado a lo mejor que puede darse en materia de pollos, casi como si hubiera arribado a un tope máximo a que pueden llegar ellos. Verlos “crecer” en cambio significa que no hay tope, como si el crecimiento fuera infinito o, mejor, como si no nos interesara el hecho del “logro” en sí.

Evidentemente, usar el verbo “crecer” en vez de “lograr” debe tener una cierta significación. Ante todo estamos aburridos de ver crecer todas las cosas entre nosotros. Crecen los chicos, los árboles, los pescados, los edificios y a veces la cuenta bancaria. Todo crece. Y es tan común, tan cotidiano, tan repetido y por eso tan prescindible el crecimiento para nosotros, que no nos inquieta y hasta nos parece natural que así sea. Tan es así, que a veces solemos molestarnos cuando algo no dio síntomas de crecimiento. Como cuando nos topamos con un amigo y decimos luego de él con algún desprecio “Es siempre el mismo, no cambia nunca”. Evidentemente no ha crecido. Pero ¿de dónde viene aquella indiferencia ante el crecimiento? Pues del hecho de que intervenimos en él. ¿No les damos vitaminas a los chicos, no regamos las plantas, no ponemos un ladrillo tras otro en los edificios, y agregamos un peso tras otro para engordar y hacer crecer nuestra cuenta bancaria? Y es más, como ese crecimiento depende de nosotros, no le conocemos el límite. Nos lamentamos siempre que los chicos no crezcan un poco más, que los edificios no sean un poquito más altos, o agregamos un piso más al que ya tenemos. Estamos afectados por cierta euforia del crecimiento. Y eso está muy bien, pero veamos una cosa.

¿Sabemos hacia dónde crecemos? Realmente no. Todos pertenecemos a alguna asociación de egresados del quinto año nacional, que se reúnen todos los años para celebrar su título. Todos estuvimos alrededor de la mesa común, comiendo, haciendo bromas, pero también viéndonos. Ahí hablamos de lo que hemos conseguido. Tratamos de convencer al amigo que "somos alguien". Pero la verdad es que Fulano tiene algunas arrugas más, que Zultano hizo unos pocos pesos, que a Mengano le fue mal en su matrimonio y tuvo que divorciarse, que Perengano tiene una expresión triste y no quiere decir lo que le pasa. Y en todos flota la extraña sensación de que todos hemos crecido, pero algo nos falta. Más aún, ¿por qué nos reunimos todos los años? ¿Será realmente para ver lo crecido que estamos o para ver lo contrario, que nada pasó con nosotros porque, total, nada puede ocurrir ya en la gran ciudad? Realmente si aquella chola fuera toda una diosa y llevara a toda la asociación de egresados de quinto año nacional dentro de la canasta, ¿podría decir ella de nosotros también "están lograos"? Qué difícil sería eso. Ella tendría que decir que simplemente "están" pero no "lograos" sino "están" a secas, o, en todo caso "están crecidos", ya que todos contamos con algunos años más. ¿Y para qué lo diría? Ni siquiera para ser comidos por nadie, porque nadie comería a egresados del colegio nacional, porque para ser ingeridos, tendríamos que habernos "lograo" y nunca se "logra" uno egresando del nacional. ¿Y cómo? ¿El estudio de cinco años no es una manera de lograrse? Pero yo diría, ¿no es más bien una manera de simular un "lo-

gro"? Basta con ver nuestras caras cuando estábamos comiendo, los chistes, las anécdotas, las frases hechas y las defensas de siempre, y el miedo de saber realmente lo que el otro ha hecho. Pero entonces ¿cuál es el sentido exacto de aquella frase que había dicho la chola, "están lograos"? Indudablemente es el de ser aptos para ser devorados. ¿Y devorados por quién? No nos asustemos. Devorados en el sentido hindú. El brahmanismo piensa que el dios Brahma crea el mundo y engendra las almas, pero éstas, una vez que cada una alcanza su perfección es devorada nuevamente por el dios. Brahma era un poquito la chola, metido en un tren cósmico, y seguramente levantaría también el paño que cubría la canasta y vería ahí las últimas almas llegadas para ver si "estaban logradas" e ingerirlas. El hindú recobraba de esta manera la máxima finalidad, el logro total que era el de ser devorado nuevamente por la divinidad.

¿Conseguimos nosotros en nuestra gran ciudad una finalidad igual? Realmente en eso somos inferiores a los pollos de la Chola. Nunca podremos decir que "estamos lograos" porque ni siquiera tenemos un dios a mano para preguntarle cómo es ese logro final.

Pero no nos asombremos, la Chola aquella era campesina, y los campesinos ven nacer, crecer y morir las cosas y los seres vivientes. Saben que todos llegan a un tope en el cual se logran y luego se malogran en tanto mueren. ¿Qué sabemos nosotros de eso si todo alrededor nuestro crece hasta el infinito? En ese sentido andamos como a horcajadas de la vida sin saber en qué consiste y por eso nos falta el tope del crecimiento. Por eso

simulamos "logros" transitorios que se consiguen estudiando la bolilla del programa, dando conscientemente los exámenes, cumpliendo con los créditos, fabricando cosas, inventando nuevas máquinas, como formas externas. Así es inútil que nos aliente la ilusión de que al final de nuestra vida alguna chola diga de nosotros "están lograos".

Pero no nos desalentemos. Quizá será cosa de pasar-nos algún tiempo en la canasta de alguna chola para encontrar el esquema de vivir, como nacer, madurar y morir, pero "lograo" como quería la chola y como quería Brahma, y asumiendo lo que somos realmente, antes del título o de los cuatro pesos. Casi como simple pollo y en una canasta.

Pero ¿cómo? ¿Nos vamos a pasar toda la vida en una canasta con olor a pollo? Eso nunca lo soportaríamos. Estamos tan acostumbrados a la limpieza. Pensemos que el verdadero crecimiento, el de la vida siempre se asocia al mal olor.

¿Parece entonces que hay dos clases de crecimiento? Pues sí, uno para pollos y otro para ciudadanos. El de los pollos es un crecimiento porque sí. Porque aunque dejemos a un pollo sin alimento, a un niño sin vitaminas y a un árbol sin agua, de alguna manera saldrán del paso para seguir creciendo. Pertenecen al mundo de lo que crece aunque se deje estar.

¿Y el de los ciudadanos? Ese crecimiento se logra a voluntad, agregando una unidad tras otra a lo que sea. Se le usa en la ciudad para ser alguien. Se es alguien teniendo mucho de cualquier cosa: muchos veladores,

muchos cigarrillos, muchas casas, muchos pesos, o mucha fama.

¿Y cuál usamos nosotros? Pues este último. En cambio, al crecimiento del pollo lo odiamos un poco. Porque en la reunión de egresados del colegio nacional, nos mirábamos las arrugas y decíamos "Qué viejo estás, pibe". Y qué odio nos daba eso. Nos sentíamos atrapados en una ley desagradable. ¿Qué ley? Pues esa, la del pollo. La de crecer porque sí. La de tener arrugas en la cara.

Pero si odiamos esa ley nunca llegaremos a "estar lograos", como decía la chola. Por eso conviene agradecer a los dioses el tener arrugas. Ellas responden a la ley de los dioses, al ciclo cumplido: niñez, madurez y vejez, un ciclo divino.

Y los dioses ¿para qué sirven? He aquí el misterio. Sirven para continuar la rueda después de la muerte, y al margen de ser alguien. Si así fuera, qué hermoso sentido tendría entonces el hecho de vivir. Y un sentido sacado del mero estar, de ese crecer porque sí como el pollo de la chola.

Entonces ¿entramos o no en la canasta de la chola? Pensemos que vale la pena. Una porque iremos en tren. Aunque el tren es sólo una consecuencia del progreso que ayudará en todo caso para juntar unos pesos o para llevar cholas. Y otra porque la chola y los pollos eran los únicos "lograos". Ellos sabían el sentido de la vida. Y nos hace tanta falta.

EL HOMBRE Y SU ALIMENTO

COMER EN LA FONDA

La fonda era amplia y estaba casi en penumbras. Pero me llamó la atención una mesa situada en el centro, que estaba iluminada apenas por un tubo de gas de neón, con el mantel extendido y alrededor unos parroquianos que se callaron y nos miraron con curiosidad cuando entramos.

Nos sentamos y el dueño, bajito y grueso y con gestos de hombre emprendedor, dispuso nuestra mesa, encendió algunas luces, nos trajo el menú y nos preguntó por el vino que íbamos a tomar. En realidad no había mucho que elegir. Apenas tres platos consignados con una pésima letra y peor ortografía. Tuvimos que inventar un cuarto plato y éste fue aceptado por la cocina.

Luego vino la espera.

Uno de los parroquianos, un provinciano bastante tomado, se paseaba alrededor de la otra mesa relatando con voz gangosa los acontecimientos del día. Otro, más joven, de rostro delgado, leía el diario. A la izquierda de éste, un hombre ya de edad, calvo, sorbía ruidosamente la sopa. Entre ambos, otro, ya más grueso, de cabello blanco, seguramente camionero, discutía con un sargento de policía cierto problema técnico referente a las carreras de automóviles. El dueño, cada vez que pasaba, les gritaba algunas charadas que todos festejaban ruidosamente.

Era un cuadro curioso y movido. Cada uno hacía lo que le daba la gana, pero mantenían una rara cohesión. Esta se concretó hacia el final de la noche cuando el dueño se sentó con ellos, se destaparon algunas botellas de vino, y entre bromas, ruidosos sorbos de sopa, carcajadas y relatos hechos a gritos se hacen las doce y entonces cada uno emprendió lentamente la retirada.

A todo esto, detrás de ellos, el tubo de neón seguía iluminando la reunión. Se me ocurrió pensar en la Santa Cena de Leonardo da Vinci. Qué absurdo ¿verdad? Indudablemente había una gran distancia entre el cuadro y esta realidad. ¿Pero nada en absoluto tendrían en común?

Recuerdo cómo comían. En la fonda lo hacen todos de la misma manera. Primero, uno suele mirar con cierto dejo de festejo el plato que le traen. Luego parte el pan invariablemente por la mitad, con toda la mano y luego inicia su rito. Un poco de guiso, un pedacito de pan y mientras se mastica bien va un traguito de vino. Así repetidas veces, casi en un rito de tres tiempos mientras se mira hacia el vacío, no se sabe qué, y de vez en cuando se gira la cabeza por ver si alguien lo mira o por ver cómo los otros cumplen con lo mismo. Y es más. Cuando se termina de comer y se ha pagado la cuenta, uno se levanta y gruñe entre dientes un provecho al prójimo más cercano, como tendiendo una amistad tácita. Y así todos los días invariablemente. La Cena de Leonardo nada tiene que ver. Porque ¿qué misterio puede haber en esto? Imposible encontrarlo.

Pero veamos. Quizá hemos desprestigiado excesiva-

mente el hecho de comer. Los indios americanos, por ejemplo, veían en el comer algo más. Ya me referí varias veces a un antiguo mito según el cual los dioses habían concebido cuatro humanidades y todas fueron destruidas. Pero en una de esas, se les ocurrió a los dioses hacer un hombre de maíz y esa es —según los indios— la humanidad actual. ¿Y esto qué significa? Pues nada. Diríamos que los indios tienen mucho miedo de morir de hambre y por eso debieron concebir mágicamente al hombre de maíz integrado con su alimento.

Nosotros no podemos pensar lo mismo. Porque cuando uno se sienta en una mesa de la fonda ve los restos dejados por el comensal que nos antecedió, como ser migas de pan, charquitos de salsa, pedazos de fideo, una soda a medio tomar, una botella de vino vacía, y no podemos pensar que esto puede formar parte del hombre. Porque sería cosa de inventar, en vez del hombre de maíz, como hacían los indios, el hombre fideo, el hombre salsa, el hombre soda o el hombre vino. Eso sería absurdo. ¿verdad?

Indudablemente somos diferentes de los indios, y vemos por un lado el alimento y por el otro al hombre. Pensamos entonces lo contrario del indio. Nosotros dejamos que ambos opuestos se unan, siempre y cuando haya unos pesos, claro está. Y para que esa unión se haga con alguna facilidad, se han creado las fondas. Así es probable que el hombre se tope con su alimento.

Por otra parte, nuestro siglo tiene cosas mucho más importantes que hacer que ocuparse del alimento y de las fondas. Por ejemplo, tiene que ir a la luna y fotogra-

fiar ahí el polvillo de su suelo. Eso importa mucho más. De modo que las fondas, desde el punto de vista de los cohetes lunares, no son más que una especie de residuo dejado por el siglo XX, para que la población coma, cuando pueda hacerlo.

En ese sentido, estos hombres que yo veía delante de mí, no dejaban de ser unos pobres huérfanos. De modo que comparar ese cuadro con la Santa Cena de Leonardo da Vinci, sigue siendo absurdo. Pero veamos un poco más. ¿Por qué los indios tomarían tan en cuenta el hecho de comer? Seguramente habrán consultado a las hormigas. Las hormigas también se organizan, o suelen hacer largos corredores bajo el suelo, que comunican entre sí varias cavernas. Y ¿para qué? pues para comer. Pero sabemos que ninguna hormiga fue a la universidad a estudiar, aun cuando realizan perfectamente sus funciones.

Pero también los incas hicieron algo parecido, claro que sin hacer cavernas ni corredores bajo el suelo. Ellos organizaron un imperio para comer, en el que cada uno tenía su puesto para prever la alimentación de todos. Y es curioso. Usaban en ese sentido un esquema similar. ¿Y qué decían de ese esquema? Pues que era divino. ¿Mentían? De ninguna manera. De lo divino no sabemos nada. Los mismos incas en el fondo tampoco sabían, igual que las hormigas, de dónde provenía el esquema que les daba de comer. Pero lo usaban. ¿Y esto de comer con un esquema divino, no supone acaso ya una Santa Cena? Entonces hormigas e incas tenían cenas sagradas.

Y ¿qué ocurre acá en la fonda? Porque eso de poner la mesa en el centro con una luz encima y de que todos se sienten a comer, a leer, a hablar y le agregan la risa, la broma y la comunidad, y hasta la manera de partir el pan por la mitad con toda la mano, todo eso ¿no es acaso una franca incitación a la santidad de la cena? Bueno, si así fuera le faltaría el esquema divino como se da entre las hormigas y los incas.

Pero ¿cómo? ¿Se ha perdido en lo que va de los indios hasta ahora? ¿O será que ese esquema divino llegó mutilado al corazón de Buenos Aires? Debe ser. Y quizá sea más. Quizá falte además alguien que esté ahí y les diga que la cena esa era santa. Pero esto es natural. ¿Quién se va a aventurar hasta el fondo del barrio para decirles cuál es el esquema divino? Nos cuesta tanto creer en esas cosas, y ya no hay entre nosotros santos con toga blanca, aureola y manos en actitud de bendecir que cumplan con esa misión.

Realmente, casi sería preferible ser hormiga o inca antes que ciudadano moderno. Porque así nunca estaremos seguros de que nuestros gestos, nuestros movimientos, nuestro alimento y todo el sentido de nuestra vida entre en algún plan divino, porque nadie viene a decirnos nada.

Quizá los cohetes tengan algo que ver con esto. ¿Seguirán ellos siquiera el esquema divino? Lo dudo. Porque el cohete llega a la luna, se deposita en ella suavemente y ahora sabemos que ahí no hay polvillo como se pensaba, sino roca. ¿Y eso es todo? Bueno, desde ya, eso de enfilear a la luna y dejar atrás a la fonda supone

un gran desprecio. Será el desprecio del siglo XX por las cosas chicas. Nunca ningún cohete miró hacia atrás. Pero qué ganas de hacerle señas desde la vereda de la fonda y gritarle que aquí estamos reunidos todos, comiendo como siempre, contándonos las cosas que ocurrieron durante el día y que Francisco chocó con el camión pero que no fue nada y que la mujer de José tuvo un chico ayer... Es inútil, el cohete seguirá adelante. Mejor volvamos adentro y seguimos charlando.

Total todos estamos seguros de que algo debe haber. Además el cohete no se salva de la contaminación de las bacterias. ¿No es cierto? Entonces seguro que cada uno de esos artefactos se llevará encima un poquito de fonda. Y el día que anden todos los cohetes por el universo, el mismo universo será una inmensa fonda, en donde todos estarán haciendo todavía la pregunta sobre cuándo llegará ese alguien que nos dirá que lo que estamos comiendo es sagrado y que es sagrado de que todos coman. ¿Ahí sí tendremos al fin una cena sagrada? Puede ser. Mientras tanto no queda más remedio sino que cada uno se haga humildemente su propia santa cena comiendo en la fonda. ¿Y cómo se hará eso? Pues como si cada uno se pusiera en la otra punta del universo para recibir al cohete entre risotadas, sorbos iracundos de sopa y chistes. Puede ser que así, alguien le partirá al fin el pan por la mitad y con toda la mano y se lo dará...

NUESTRA RIQUEZA

Solemos decir que constituimos un país rico. Cuando en el colegio primario o en el nacional nos enseñaban geografía, se nos informaba sobre la cantidad de cereales y de cabezas de ganado que tenía América y también la Argentina. Aceptábamos todo lo que nos decían. Sin embargo, en esas horas, solíamos distraernos y pensábamos en lo que íbamos a hacer por la tarde, en la muchacha que conocimos ese día cuando íbamos al colegio, o, si no, en lo hermoso que debía ser tener una estancia con tres millones de vacas. Pero así y todo nos conveníamos de que nuestro continente era rico.

Sin embargo, el tema de la riqueza de América no se da solo como una materia dictada por profesores tediosos sino también como referencia mental. Los jubilados en las plazas suspenden a veces sus discusiones económicas para coincidir todos en que éste "es un país muy rico". Cuando algún extranjero nos critica nuestra costumbres o nuestra falta de organización, sin embargo, pone los ojos en blanco y nos dice con admiración: "Este es un país muy rico". Cuando uno viaja por la puna, nunca falta el compañero de viaje, industrial y emprendedor, quien contemplando la aridez de la misma, indefectiblemente hace referencia a la "riqueza" que yace en esos páramos, y agrega algún juicio peyorativo sobre las pocas ganas de trabajar.

En el primer caso tenemos una idea cuantitativa de riqueza, porque la medimos en cantidades. Se trata de una riqueza acumulada, porque decimos "país rico" en la misma medida como decimos "hombre rico", e imaginamos a éste metiendo las manos en cofres de oro. Desde este punto de vista podemos afirmar, sin más, que Bolivia no es tan rica como la Argentina. Porque la Argentina cultiva treinta millones de hectáreas; Bolivia, apenas 3 millones.

En el segundo, en cambio, se trata de una riqueza potencial, en la misma medida como decimos "rica" a una persona que derrocha simpatía. Esta nos atrae por su magia y quisiéramos concretar la riqueza potencial que ella manifiesta. Nos disponemos a actuar y a conquistarla para extraer la riqueza, y para tener los cofres con sus estadísticas. Nunca vimos reunidos tres millones de vacas, y entonces en la vida diaria vivimos este último concepto de riqueza, la riqueza potencial de América. Y es más, sabemos que para concretar la riqueza del continente tenemos que trabajar. Por eso, pues, trabajamos ocho horas, durante dos comemos, a fin de mes cobramos el sueldo, a los diez días lo gastamos. Y la riqueza del país apenas queda como un recuerdo, como el tema preferido del profesor de geografía o de editoriales de los diarios. En el fondo nos preocupa más ver la hora en que llega el jefe, para llegar tarde nosotros, o en dejar abierto el expediente mientras soñamos con lo que haremos a fin de semana, o en aprovechar la máquina para escribir alguna carta.

Suponemos que alguien debe estar encargado de ex-

plotar y cuidar la riqueza. Apenas si la advertimos en algún hermoso televisor que compramos en cuotas, porque debe ser ya muy rico el país para producir un artefacto tan mágico. Evidentemente, la riqueza del continente es un poco una referencia mental y, en todo caso, podría concretarse en un billete de lotería. Realmente, parece que no nos importa la riqueza del país.

Al indio precolombino sí le importaba la riqueza. Si no había maíz en los graneros, sencillamente no comía. Pero es curioso. Sabía de la riqueza y también de la escasez. En un manuscrito antiguo un cronista indígena traza de un lado todo lo referente a la abundancia y, del otro todo lo referente a la escasez. Era natural. La mitad del año comía, durante la época de cosecha, y en la otra mitad no comía, si la cosecha era mala. Es decir que no solo creía en la "riqueza del país", sino también en la pobreza del mismo.

Nosotros, en este siglo XX, no tenemos problemas. Siempre comemos, y más en el fondo de la ciudad. Quien más quien menos consigue, cuando las cosas andan mal, algún mendrugo para comer. ¿Para qué vamos a creer también en la escasez? Eso sería deprimente. Lo decimos.

Pero no hay tragedia peor en Buenos Aires que tratar de conseguir cigarrillos en un barrio a las tres de la mañana. Uno camina cuadras y cuadras y nada consigue. Y si el vicio está muy arraigado, al fin entra la desesperación. Lo decimos: "Si no fumo me muero". ¿Y qué pasa? Pues que se nos cambia el mundo. El cigarrillo es sustituido por la desesperación. El cigarrillo apela al mundo exterior, la desesperación me hace notar mi mundo inte-

rior. Cigarrillo es riqueza, la desesperación es escasez. Y no toleramos ni la escasez ni la desesperación, ni tampoco el mundo interior al cual se refieren aquéllos. Porque, ¿cómo vamos a creer en esas cosas que deprimen? ¿Pero no será que no tenemos una respuesta a la desesperación? Nos debe pasar como a los hebreos. Un autor decía que ellos creían en Jehová cuando las cosas les iban mal. Cuando todo iba bien, pues creían en los fetiches corrientes del Asia Menor. Estos eran como los cigarrillos, Jehová en cambio respondía a la desesperación. Menuda respuesta, ¿verdad?

De modo que cuando no consigo cigarrillos estoy a punto de creer en Jehová. ¿Y Jehová qué es? Pues una tremenda apelación al mundo interior, a la unidad interna del ser humano creada por los hebreos, como para no fumar más. Fuera de esa unidad, no hay más que unos inofensivos cigarrillos que esquivan el bulto a la divinidad. Y en la misma cosa andaban nuestros indios: ellos creían en la escasez y, además, en la riqueza. Sabían que la riqueza llevaba hacia afuera, con los fetiches, y la escasez hacia adentro, con Jehová. ¿Y nosotros qué sabemos? Solo creemos en la riqueza. ¿Acaso el siglo XX no se ha hecho para suprimir todas las indigencias habidas y por haber? Así piensan colorados y blancos. Y es muy fácil: con poner puestos de cigarrillos que permanezcan abiertos durante toda la noche, se acabó el problema de la indigencia.

Pero lo cierto es que la riqueza es enseñada por bolillas y que nunca vimos 3 millones de vacas juntas, y que somos empleados y que marcamos el reloj todas las

mañanas, y que miramos de reojo el humor del jefe para ver cuánto duraremos en el empleo, y que el quince ya hemos gastado el sueldo después de pagar todos los créditos. ¿Qué pasa, entonces? ¿No será que somos apenas los huéspedes de la riqueza y cada uno de nosotros es el símbolo de la escasez? Como si estuviéramos en un palacio encantado, lleno de tesoros escondidos, y en ese palacio anduviéramos como las langostas, que se juntan para asaltar la riqueza. Lo decimos: nos *rebuscamos* la vida igual que ellas. Qué olor a indio tiene todo esto. Pero con una diferencia. El indio apelaba a la escasez y conseguía la riqueza. Nosotros apelamos a la riqueza y conseguimos la escasez.

¿Y de qué lado se da realmente el hombre? ¿Del lado de la riqueza o de la escasez? He aquí la contradicción. Ser hombre para nosotros es "algo" que busca cigarrillos. Y de este "algo" nada sabemos. En todo caso, solo sabemos que está necesitado. Y nada más es hombre. La próxima vez que salga a buscar cigarrillos trataré de pensar bien en lo que me pasa. Puede ser que ahí descubra qué somos los americanos al margen de la riqueza, de los cigarrillos, y de los 3 millones de vacas. Quizá encuentre al hombre americano, o algo así como Jehová que viene a ser lo mismo. Desgraciadamente, nunca hubo alguna bolilla que nos enseñe esto. Además; 3 millones de vacas no es lo mismo que Jehová.

EL HOMBRE Y SUS QUEHACERES

La *challa* es una costumbre boliviana que se lleva a cabo en época de carnaval y coincide con las cosechas. Consiste en asperjar el lugar de trabajo con alcohol, papel picado y confites, a lo cual le sigue a veces un barullero baile. Con la *challa* comienza la serie de seis días de borrachera que todo buen boliviano cumple fehacientemente en época de carnaval.

Cierta vez nos invitaron a presenciarla en los almacenes de la COMIBOL, una institución que centraliza la administración de las minas bolivianas. Nos recibió el jefe de una sección, un cholo grueso y sonriente. Estaba acompañado por su chola, de muchas polleras y sombrero paceño que apenas hablaba castellano. Ella derramaba cerveza y alcohol sobre los estantes, encendía algunos cohetes y tiraba papel picado y confites. Luego nos servía a nosotros. Brindábamos y así íbamos haciendo esto de un galpón a otro. Y en todos indefectiblemente se guardaban maquinarias e instrumental extranjero de la más refinada técnica del siglo XX.

La *challa* era indígena y los utensilios extranjeros. Una curiosa proximidad de opuestos. Así lo hizo notar el jefe. Bastante tomado, insistía en que ningún gringo de habla inglesa debía presenciar el festejo. Me lo decía con insistencia, mirándome fijamente a los ojos. Como su-

puse que me filiaba con esa nacionalidad, no sabía cómo demostrarle que era argentino.

El sentido del rito era evidente. Se trataba de un llamado a la amistad no sólo entre seres humanos sino entre el hombre y la máquina. Más aún, era una forma de convertir todos esos pedazos de acero labrado, tan duros y tan ajenos al ambiente, en algo sagrado.

Pero había más. ¿Por qué tenía que ser sagrado todo eso? Pues para que no haga mal, para humanizarlo y también para ponerlo al servicio de la divinidad. Así todo volvía a lo de antes, cuando los dioses ponían en la huerta del indio una mazorca de maíz, y éste iba y se la comía. ¿Y en este caso cómo era? Pues los dioses habían puesto ese instrumental sagrado para que el pobre minero no sufra desgracias en el fondo de la mina. Así se realizaba por parte de los dioses un regalo y, por parte del hombre una ratería sagrada. Para esto servía la challa.

Nosotros no creemos en los dioses sino en los quehaceres. Estos son ofrecidos a cada uno y éste puede elegir el que mejor le parezca. Se puede ser libremente tornero, electricista, peón, oficial, conductor o lo que fuera. Nuestros quehaceres están disponibles a modo de casilleros y cada uno elige al suyo, cumple y luego cobra lo que le corresponde. Aquí no hay challa ni ratería sagrada que valga.

Pero cuando un joven termina sus estudios se le insinúa que debe trabajar. El padre dice: "El muchacho debe conocer la realidad". Apenas si el primer día de trabajo, la madre dice algunas palabras y se le escapa alguna

lágrima cuando ve partir al hijo por primera vez. Tampoco hay challa.

Ya más adelante cada uno sale sin más a la mañana de la casa y va al taller o a la oficina. Esta lo recibe con su frialdad de cemento, sin adornos. Ahí cada uno trabaja. ¿Pero trabaja sin más? Bueno, trata de hacerlo lo mejor posible. Cuando uno trabaja se divide en dos partes: una trabaja sin más, la otra trata de hacerlo. ¿Y esta última en qué consiste? Pues consiste ante todo en el nombre, Juan Perez, la carne y los huesos que lo acompañan, con sus recuerdos alegres o dolorosos, sus sueños, sus angustias, sus esperanzas. ¿Y todo eso qué es? Pues podríamos llamarlo hombre. Ese está con un pie en el taller y el otro en la casa. Ese es el que dice: "me sacrifico". ¿Por qué? Pues quién va a negar que por ese lado uno se siente un héroe que ingresa en el infierno y que, después de un día de trabajo, retorna redimido, con unos pesos en el bolsillo, al paraíso de su casa para tomar al fin la sopa caliente. Qué curioso, Quetzalcóatl el dios de los aztecas también baja al infierno, ahí muere y luego resucita y con unos pesos en el bolsillo para tomar al fin también la sopa caliente en el cielo. Sólo que en vez de unos pesos llevaba el maíz que había creado. En aquel entonces no se abusaba tanto de los pesos. De modo que trabajar es sacrificarse, o sea volverse sagrado ante los ojos admirados de la "patrona" y de los hijos. Esto viene a ser una challa mísera.

Y ahora veamos cual es el sentido de la challa. Pues

es hacer todo ese sacrificio a todo trapo, tornarlo todo sagrado sin más hasta el punto de no permitir que asistan los rubios de habla inglesa. La diferencia estriba en que nosotros nos avergonzamos, en cambio ellos no. Allá se entera todo el mundo, acá sólo las comadronas chismosas que dicen de uno cuando lo ven pasar: "Sí, parece que trabaja". Son las penurias naturales para unirnos en el siglo XX con el alimento. No nos olvidemos que los mayas habían simplificado el problema, hicieron al hombre de maíz y se acabó, pero nosotros tenemos que sacrificarnos.

Ya más arriba se diría que la relación entre el hombre, el alimento y el quehacer cambia de sentido. Los de abajo y los bolivianos viven el sacrificio para convertirse sin más en hombre de maíz. Para eso van al infierno y vuelven. Los de arriba en cambio van sin más, pero no al infierno, sino que no saben adónde van. Uno es industrial para romper la barrera de lo sagrado. Más allá nada se escucha apenas el rumor de las manos cuando operan, enseñan o escriben. Ya se entra en la psicología del satélite cuya órbita va del interior del país a Buenos Aires, de Buenos Aires a Nueva York o a Europa. Con la profesión se toca el punto más externo del país, ése que está más allá de las circunstancias y de lo pintoresco. Y no es para menos. Ahí se aprende una forma de vida que es trasladable a cualquier lugar de la tierra, ya sea Europa, Asia o Melanesia. Un televisor o una fábrica funcionan en cualquier lugar con tal que se den las condi-

ciones del caso. Y éstas dependen pura y exclusivamente de la voluntad. Ahí se dice *yo soy* o *yo quiero* pero nunca *yo estoy*. Se vive en las mejores condiciones, con las mejores comodidades y se viaja en avión. Es la senda del poder y de la magia. ¿Cómo entre los indios? Qué esperanza. Es la magia del mando, del utensilio o de la libreta de cheques. La magia en fin de pertenecer al siglo XX.

Y sin embargo ése no es el paraíso. Porque ahí irrumpe el desagrado. ¿Y en qué consiste? Pues en no conseguir el taxi oportuno, o en que la sopa se ha enfriado, o en que hay que atravesar un callejón oscuro, o en que el obrero no quiso trabajar, o en que se instaló una villa miseria a tres cuadras de donde uno edificó el chalet o, en suma, en que gran parte del país o de Sudamérica es incómoda, desagradable y sucia. Todo eso impide ser totalmente *alguien*. No se puede pensar cuando el vecino pone la radio a todo lo que da y por su culpa un tango anda llorando por la calle.

¿Y qué pasa con el alimento? Pues ahí "es lo de menos", como decimos. Pero veamos: ¿qué pasa cuando un profesional no tiene ni para comer? Ah, pero eso sería escandaloso. ¿Cómo es eso? ¿Es que ahí existe sin más la identidad del hombre con su alimento como pensaban los mayas? No. Más bien se trata de la identidad del hombre con su quehacer. Y el que mucho hace, mucho come. ¿Entonces ese plano superior contradice el pensamiento del Popol-Vuh? Parece que sí. Pero está muy

mal. Porque cuando los mayas o los aztecas pensaban esto dibujaban un hombrecito chiquito y decían que era Quetzalcóatl. No se trataba del mejor de los hombres, sino de un dios. ¿Y un dios qué es? Pues todos los hombres juntos, los peores y los mejores, los malos y los buenos. Ese hombrecito era toda la humanidad y toda la humanidad debía reunirse con su alimento. Era la ratería sagrada. Y es curioso, eso lo advertimos a medida que entramos en América. Hacia ahí crece la ratería sagrada y los hombres de maíz. En cambio a medida que salimos la ratería sagrada decrece. Así empezamos en Bolivia por la *challa*, luego pasamos por Buenos Aires con la frase de las comadronas "sí, parece que trabaja", hasta llegar ya afuera, al escamoteo del alimento por el quehacer. En lugar del alimento el quehacer. La culpa la tiene la Biblia. Ella dice que al principio fue la acción, o sea el quehacer. La Biblia constituye la base oficial de nuestro mundo, y no el Popol-Vuh. Este es sólo pasto de los arqueólogos.

Por eso hoy come el que hace, y el que no hace no come. Y es natural. Antes los dioses daban de comer a cualquiera porque el hombre era de maíz. Hoy, como los dioses son reemplazados por los hombres, sólo comen los que hacen. ¿Pero cuál de las dos leyes es más antigua, la de los dioses o la de los hombres? Cuando uno lee los diarios parece ser la de los dioses, el Popol-Vuh, porque todos piden sin más sus alimentos. Y es tan natural que el hombre se tope con su alimento. ¿Pero por

qué tuvo que entrometerse el hombre entonces y reemplazar el alimento por el quehacer? América todavía pertenece a la ley de los dioses. Lo dicen los bolivianos con su *challa*...

He aquí la contradicción de América: adentro los hombres de maíz y afuera los hombres que hacen. Realmente estos también tendrían que challar un poco. Total con unos pocos confites, un poco de papel picado se recobra la humanidad y hasta podrían aparecer los dioses. Y ¿por qué no la ratería sagrada?

EL HOMBRE Y SU ALIMENTO

El buen indio Quispe comía con la boca llena las papas, que había conseguido en el restaurante. Con una mano sostenía el papel de diario con las papas, y con la otra desmenuzaba cada una de ellas y se las llevaba a la boca. Hacía todo con lentitud, hasta con cierta dignidad.

Cierta vez en el tren que volvía a Villazón pido un plato, el cual, según me dijo el mozo, se llamaba "carne asada". Cuando llegó el plato ocurrió lo de siempre, comí el pedacito de carne y el resto, que era arroz, lo dejé. Pero me dio lástima tirarlo. Le ofrecí el plato a una pequeña, pero no quiso. Al instante la madre, una chola gorda, adelantó la mano y lo tomó. Comió con toda naturalidad las sobras que había dejado. Igual que Quispe.

Hay cierta diferencia en la manera de comer de un indio y de un necesitado en Buenos Aires. Ya lo dijimos. Se diría que en el interior hay una mayor mesura, en cambio nuestros necesitados suelen ensuciarse la boca o se babean y ante todo desparramar las sobras por todos lados, y todo ello nos parece desagradable. Porque, aquí en Buenos Aires como en La Quiaca, en general no nos agrada ver comer a nadie.

Desde ya no comeríamos en un zaguán como Quispe, y menos comida regalada de mala manera. Además, tenemos cierto pudor para comer. Consideramos aparentemente la comida como un accidente insalvable. Al

menos así lo decimos cuando hacemos referencia a ello. Comemos siempre en intimidad, como para que nos vean solamente los familiares. Y cuando vamos a un restaurante casi nunca nos sentamos frente a la puerta del mismo, sino siempre a espaldas. Y si alguien, que entra en ese momento, nos mira demasiado, ya nos sentimos molestos y volvemos el bocado prendido al tenedor, otra vez al plato, hasta tanto el indiscreto haya pasado.

La comida para nosotros entra en el terreno de las cosas subversivas. Por eso, cuando invitamos a alguien a cenar, no es para el exclusivo hecho de comer, sino de picar simplemente y tratamos siempre de que la charla disimule el gesto grosero de introducir los alimentos en la boca. Aun así, siempre nos queda el problema de que la masticación impida la fluidez y la sonoridad de la charla.

Se diría que en este tema de la comida sentimos una gran afinidad con aquel cuento de Kafka, "El artista del hambre", que refiere precisamente cómo un artista de circo muere de inanición no porque quería ganar más dinero, sino simplemente porque nunca había dado con el verdadero alimento que necesitaba.

En este sentido solemos hacer corrientemente la broma de asociar el espíritu al tema del alimento. Consideramos de buen tono insistir que ambos están reñidos entre sí. Hasta concebimos que el espíritu se logra siempre alejándose de todo lo que dé afuera y entre otras cosas del alimento.

Un cronista indígena, que había vivido un poco más al norte, al otro lado del lago Titicaca había dibujado un

extraño altar en su crónica. Hacia arriba figuraba un ovoide como símbolo del orden establecido por Viracocha. Hacia abajo unos andenes. Y en el medio la humanidad como simple hombre y mujer, sitiados por los cuatro elementos: agua, tierra, fuego y aire. Pero entre la pareja humana y el ovoide había una extraña cruz. En uno de los extremos de su brazo mayor figuraba la frase "olla de maíz" y en el otro "olla de maleza".

La cruz estaba colocada en el centro plástico del dibujo, de tal modo que parecía como si todos los símbolos sagrados giraran en realidad en torno a esta posibilidad del maíz o de la maleza.

En el Popol-Vuh, un manuscrito maya-quiché, se da otro tanto. Relata la creación de cuatro humanidades que fueron destruidas por los dioses porque no los adoraban. La quinta y definitiva edad, comienza con el relato del descenso de los héroes divinos al infierno, a cuyos señores vencen y luego crean al quinto hombre. Cuando llegó el tiempo de crear el hombre, el texto dice: "De maza de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente maza de maíz entró en la carne de nuestros primeros padres, los cuatro hombres que fueron creados". Hasta aquí el texto.

Y más al norte entre los aztecas se da una leyenda similar. En la lámina 38 del Códice Borgia figura a la derecha, entre cuatro serpientes, el nacimiento del maíz bajo la forma de un ser humano desnudo custodiado por dos mazorcas tiernas. A la izquierda está la muerte de un dios Xolotl, que es el mismo Quetzacoátl, el gran dios civilizador de los aztecas, quien en el infierno mue-

re para vincularse de alguna manera con la creación del hombre y del maíz.

¿Y qué significan estas leyendas? Pues que en la antigua América el hombre y su alimento se vinculaban estrechamente. Más aún, los ritos más importantes, así como los mitos centrales de su religión trataban de favorecer esa vinculación entre el hombre y su alimento. Unen en suma dos cosas que nosotros separamos.

Claro que si se unieran entre nosotros el hombre y el alimento sería cosa de ir a un restaurante, pedir una comida, y una vez deglutida, decirle al mozo sin más: "Señor, no pienso pagar esta comida porque ella fue desde siempre sagrada". Imposible ¿verdad? Evidentemente la distancia entre nosotros y el indio americano es enorme. Nuestro régimen supone otras cosas, como ser esas monedas con que debemos pagar la comida. ¿Y qué régimen es ese? Pues en cierta medida el del escaparate. De un lado está uno, el hombre y, del otro el alimento. ¿Y cómo unimos una cosa con otra? Pues en general con unos pesos y, si no, con un simple *ojalá* o con algún *pálpito* como solemos decir, con el cual cruzamos de alguna manera el vidrio que nos separa. En cierto modo es magia. ¿Cómo la del indio? ¿Por qué no? El indio antiguamente trataba de que ese *pálpito* o ese *ojalá* se concrete sin más. ¿Y cómo lo hacía? Pues comprometiendo a los dioses. Estos se encargaban, con la leyenda de su sacrificio, hacer saltar la valla al creyente y pasarlo al otro lado junto al alimento.

Así se sacralizaba el alimento. Y es natural. Porque lo sagrado es ese ámbito donde todos los opuestos se unen.

Si aquí se vive por separado el bien y el mal, la tristeza o la alegría, allá entre lo sagrado, todos se funden en una sola cosa, sin que ningún opuesto predomine. ¿Y cómo no se iba a pensar eso del alimento? Es lo más opuesto al hombre; supone la salida de éste hacia afuera, quizá el único paso que realmente da el hombre hacia la materia. Es más, el alimento supone casi exclusivamente el conocimiento de la realidad, porque él está en el mundo de afuera, frente al hombre y éste debe recogerlo para incorporarlo. Por eso el alimento era sagrado para el indio, porque era la primera oposición y el primer síntoma de caída del hombre en el mundo, su desgracia de haber perdido al paraíso y, también implica el misterio de que haya mundo y de que tengamos que alimentarnos. Comer significaba volver a juntar lo que los dioses habían separado.

Por eso el indio Quispe comía con tanta parsimonia y, también lo hacía con tanta naturalidad la chola aquella del tren. Están en la ley antigua, según la cual lo que se da afuera es, un poco, lo que fue puesto por la divinidad y, tiene alguna razón de ser el simple misterio de estar no más ellos y el alimento. Y de alguna manera ambos se encontrarán porque así estaba escrito.

¿Y nosotros? No tenemos nada escrito, ni siquiera un contrato. Ahí nos ponemos de espaldas a la puerta del restaurante para comer. ¿Y cómo hacemos para destruir la oposición del alimento? El indio se funde al alimento, uno y otro mantienen su vigencia, el alimento es indio y el indio es alimento, casi como en los ritos, en ese plano donde todo es sagrado y donde nada se opone ya. ¿Y

nosotros? Pues nos devoramos sin más el plato: así ven-
cemos la oposición.

Realmente ¿qué puede haber pasado para que se pier-
da ese sentido sagrado del alimento? Desde aquel en-
tonces hasta ahora hemos ganado la realidad, sabemos
siempre dónde estamos parados, pero perdimos el ali-
mento, lo pusimos del otro lado de los escaparates. ¿Y
eso está mal?

Hay leyendas indígenas que hacen referencias a la
rebelión de los utensilios y también de los alimentos. En
la cerámica de la costa del Perú y en los manuscritos
aztecas aparecen utensilios y mazorcas de maíz, con pies
y brazos persiguiendo a los hombres. Qué raras leyes
sigue la mente humana en estas cosas.

¿Qué significa esta rebelión? Uno de los axiomas de
la antigua sabiduría era el de respetar a los opuestos.
Por ejemplo no se podía, sin más tratar de que siempre
fuera de día, porque alguna vez la noche se iba a vengar
y todo habría sido nada más que noche. En la misma
medida el hombre no podía simular que no tomaba en
cuenta el alimento. Alguna vez éste se iba a rebelar y no
habría más hombre, sino puros alimentos por todas
partes.

Algo de esto está pasando. Basta leer los diarios. ¿Aca-
so los problemas del mundo moderno no giran en torno
a la rebelión de los alimentos? Realmente, si así fuera
habría que preguntarle al indio Quispe cómo se hace
para sacralizar otra vez el alimento y unirlo al hombre
nuevamente. ¿Será esa la tarea de América?

LA RATERÍA SAGRADA

No es desagradable ver a un indio cuando come. El indio Quispe por ejemplo, a quien venimos siguiendo en estas charlas desde el principio, mientras come tiene una expresión dulce, todo su rostro se articulaba mecánicamente sin perder su rara cualidad de piedra. Realmente le envidiamos la dignidad con que lo hacía. Así vale la pena. Pensamos que se puede ser pobre pero mantener la dignidad. Creemos incluso tener algo en común con Quispe, porque para no poner demasiado en evidencia el acto de comer, como dijimos ayer, nos solemos sentar en el restaurante de espaldas a la puerta.

Pero Quispe está muy lejos de esto. El no tiene vergüenza de comer ni necesita ocultarlo para mantener la dignidad. Pero es que la dignidad de Quispe se debe a otra cosa. Vimos ayer que el indio antiguo había sacralizado la comida y nosotros, no. El mismo Quispe comía algo como si se lo hubieran dado los dioses. Nosotros no creemos que haya dioses y vemos sin más una dueña gruñona a la cual nunca iríamos a pedir alimento alguno, a no ser que estemos muy necesitados. Preferimos en todo caso decir, como solemos, "antes me muero de hambre".

Pero el indio antiguo no tenía reacciones tan individualistas. Si se moría de hambre, otro tanto le ocurría a toda su comunidad. Y es que no se trataba sólo de

decir que el alimento era sagrado, sino que esa sacralización suponía también la administración del mismo. Si el alimento era sagrado sería porque pertenecía a los dioses, entonces éstos lo administraban por intermedio del inca. Este era el intermediario no sólo religioso, sino también administrativo de los bienes de los dioses. Y estaba obligado a prever la posibilidad de que todos los indios comieran. Por eso los graneros colectivos siempre debían estar llenos cueste lo que cueste.

Por eso los mayas pensaban que el hombre definitivo fue hecho con el maíz. Y es más, ese mismo hombre, que era de maíz, a su vez tenía toda la sabiduría para saber que, si no llevaba el maíz en su sangre, se perdía la creación, se retornaba a una de esas humanidades de barro o de madera que había sido destruida por los dioses.

Y hasta el entierro de la semilla estaba previsto. Varias láminas del códice Borgia relatan el descenso del dios sabio Quetzalcóatl al infierno. Ahí se convierte en perro, luego muere y al fin resucita. La siembra era un rito que simbolizaba el sacrificio de Quetzalcóatl. Este debía ser repetido a fin de que todas las semillas tomaran su ejemplo. Se empujaba así el movimiento del mundo para que se llenaran los graneros. Qué rara conciencia de que el hombre ha caído en el mundo, quizá por un error divino, y cómo los dioses debían reparar el mal haciendo fructificar la semilla. Indudablemente el hombre se ofrendaba a los dioses y los dioses se ofrendaban al hombre. Estos se preocupaban de dar el alimento a los hombres. Toda una confabulación para remediar esa

caída. Casi como si hubiera una trinidad sagrada: de un lado los dioses, del otro el hombre caído y, al fin, el alimento como un milagro que volvía a divinizar al hombre. Una especie de ratería sagrada, según la cual el hombre apenas debía hacer lo necesario, como remover la tierra, cuidarla, sembrar, para que los dioses obren el milagro. Comer era un milagro pero dicho por las escrituras sagradas, una especie de contrato entre cielo y tierra, donde el caído hombre remediaba un poco gratuitamente su subsistencia, rateando con la cosecha el fruto en sus huertas. Se le robaba a los dioses el alimento, y estos se dejaban robar.

Y Quispe debió pensar lo mismo. ¿Pues qué hizo? Simplemente entró en el restaurante, pidió su comida, se la consiguió y con una mirada dulce se la comió. Lo malo es que se equivocó de época. Eso se podía hacer antes de la conquista española. Ahora ya no. ¿Por qué? Pues porque ahora ya no existe la ratería sagrada, sino que hoy calificamos eso, sin más, como ratería a secas. En el lapso que va de la cultura incaica hasta ahora, medió la sustitución de la ratería sagrada por una ratería profana. Por eso hoy no robamos más. ¿Y qué hacemos?

Las cosas han cambiado mucho. Hoy entramos en un restaurante y ahí se nos entrega el menú y podemos elegir libremente el plato que nos plazca. Y para ello no es necesario ni ritos, ni fe en dioses, ni creencias absurdas. Es más. El indio necesitaba identificar su humanidad con el maíz, y no sería difícil que sólo comiera a éste. Nosotros podemos sin más elegir nueve platos al cual más succulento. Y todo eso a cambio de un simple dinero

que, claro está, debemos dejar. Si no hiciéramos así y no pagáramos la consumición caeríamos en una vulgar ratería y ni siquiera sagrada, sino terriblemente profana.

Además la ratería sagrada suponía que uno tenía que rendir pleitesía al inca y a los dioses por la comida. Hoy es al revés. El mozo se acerca solícito y espera respetuosamente a nuestro lado y hasta nos aconseja sobre el plato a pedir. Hoy evidentemente es el mozo el que nos rinde pleitesía a nosotros. De modo que también en esto hemos ganado. Evidentemente, la ratería sagrada del indio fue sustituida por algo mucho más flexible, algo así como la libertad del menú.

Claro que a veces se nos coarta un poco la libertad de elegir lo que querramos por no contar en esos momentos con las monedas necesarias. En ese caso lo remediamos sin más porque elegimos simplemente aquellos platos que cumplan con el estómago y con el bolsillo.

¿Pero será que hoy en día también tenemos problemas con el alimento igual que el indio? No será para tanto. Por lo menos no es necesario comprometer toda una religión para usufructuar esa libertad del menú. Apenas si en Buenos Aires usamos algunas expresiones que hacen notar alguna urgencia. Cuando pedimos un aumento hacemos notar que "tengo que dar de comer a mis hijos". O hablamos a veces de "pucherear" o de "dar de comer a la familia". En algunos casos extremos solemos salir con cierta desazón a la calle para "conseguir o rascar unos pesos" como solemos decir. Claro que eso no excluye que también agreguemos aquello de "no me llamo unos pesos". Sin embargo insistimos en "rascar-

los", como si uno los raspara de las paredes, casi como si la piedra generara ese utensilio que es el dinero.

Pero los mayas, como dice el Popol-Vuh, no iban a *rascar unos pesos* de las piedras. Ellos sin más identificaban el hombre con el maíz. Para ello era preciso que los dioses crearan antes cuatro humanidades: una de barro, otra de madera y dos más. Y antes de crear la quinta fue necesario que los héroes gemelos bajaran al infierno. ¿Para qué? Pues para adquirir sabiduría. Y recién después, se crea la quinta humanidad, la que se indentifica con su alimento. ¿Y por qué? También lo dicen. El hombre sólo se reunía con su alimento cuando supiera hablar con los dioses. ¿Y eso qué significa? Pues simplemente significa que para comer debía adquirirse antes la sabiduría. Sólo así cada uno se topaba con el alimento.

¿Y nosotros como hacemos? Pues trabajamos. Pero el buen porteño, aparte de ser laborioso, prefiere hablar en rueda de amigos de "*guiye*" como una especie de clave para explotar una "*paponia*" o sea algo que rinda mucho. Y más aún, el *guiye* para una *paponia*, se tiene cuando se es *vivo*. Quiere decir que también en Buenos Aires algo se necesita para conseguir el alimento. Entre los mayas era la sabiduría y el diálogo con los dioses, y entre nosotros la *viveza* para pescar el *guiye* de alguna *paponia*. Qué raro margen de caída hay en todo esto. Algo debe haber fallado. Lo que entre los mayas era abierto y franco, entre nosotros es lunfardo y subversivo. Es más. Se diría que la *viveza* sustituyó la *sabiduría*, y ape-la en el fondo a un *rebusque*. Y qué es *rebusque* sino una

forma de ratería. ¿Cómo la del indio? Puede ser. En todo caso no será sagrada. Realmente se diría que en el fondo de nuestro quehacer ciudadano en este siglo XX todavía flota la apelación a una ratería sagrada.

Víctor Hugo escribe "Los miserables" a principios del siglo pasado. El personaje principal roba un pan y es condenado. Se escapa y vuelve a robar los candelabros de plata a un sacerdote. Es sorprendido y perdonado por éste. Luego aparece súbitamente como importante industrial incorporado plenamente a las exigencias del siglo XIX. Es magnánimo, emprendedor, compasivo y rico. Y el inspector, rígido y moral, que lo persigue a través de toda la acción de la novela, termina por suicidarse en el Sena. La novela parece inmoral. Pero sólo del punto de vista del siglo XIX. No es moral que un ratero se convierta en industrial. ¿Pero no habrá en el fondo de la novela una rara y natural apelación a la ratería sagrada? ¿Cómo la del indio maya o quichua? ¿Por qué nos asombremos? Diremos más ¿no habrá en el fondo de nuestro siglo XX también una apelación a la misma ratería sagrada?

Pero habíamos dicho que pudimos lograr al fin la libertad de sentarnos en un restaurante y poder elegir libremente el menú. Pero es que en nuestro siglo se superponen dos criterios. Por un lado la ratería sagrada, por el otro la libertad del menú. Por un lado asumimos la libertad eligiendo parsimoniosamente un plato mientras el mozo nos trata de caballero, y nos sentimos *ser alguien*, y por el otra *estuvimos* todo el día detrás de alguna *paponia*, *rebuscando* en las calles la posibilidad de

ser libres. Es la consecuencia quizá de haber perdido el sentido sagrado de la ratería. Y no es para menos. En esto del alimento nos han sustituido los dioses por los hombres y a los hombres no se los convence, a los dioses sí. Y como nos quedamos con el puro alimento delante sin nada sagrado que lo dignifique, nos sentamos de espaldas a la puerta del restaurante. No nos queda otro remedio. Ah, si alguna vez entrara por esa puerta alguien que nos volviera a contar la leyenda de las cuatro edades y la del descenso de los héroes divinos al infierno, sólo para explicarnos cuál es realmente el *guiye* del alimento, entonces sí nos sentaríamos gozosos junto al ventanal para que nos viera todo el mundo, porque el alimento habría vuelto a ser sagrado.

Recuerdo la mirada del indio Quispe, allá en La Quiaca. Se hundía en la lejanía mientras comía las dos papas y el montoncito de fideos. ¿Qué miraría? ¿Será algún dios que le había dado esa miseria, por intermedio de la dueña del restaurante? Si fuera así lo envidiamos. El sobrevive aun la fe en la ratería sagrada aunque sólo sean dos papas, entregadas de mala manera. Realmente no lo vamos a compadecer. Porque ¿quién es más pobre de los dos? ¿El con su ratería sagrada o nosotros con nuestra libertad del menú? He aquí una lección de América.

CREER EN ALGO

ANDAR EN AMÉRICA

Decimos siempre “yo ando caminando”, “Yo ando trabajando”. ¿Y por qué no decimos directamente “yo camino”, “yo trabajo”? Ya lo dije en otro libro, se diría que nos queremos distanciar del verbo. Es más, tenemos pudor de definirnos directamente como algo que camina o que trabaja. Por eso nos alejamos del verbo. Indudablemente yo soy mucho más que algo que camina. Es casi como si uno dijera “yo soy algo muy importante que, de paso, camina o trabaja”.

Pero esto no es más que una curiosidad del idioma. Sin embargo llama la atención el abuso que hacemos de esta expresión en América. Invariablemente decimos “Yo ando” y a esto agregamos todo lo que hacemos. Ha de ser una forma de levantar una barrera, o, mejor, de hacer notar que nuestra fe o, también, que nuestro centro, está en otra cosa.

¿Y en dónde está? Porque la verdad es que *andamos* mucho. Y no sólo lo usamos en el idioma sino que también realmente andamos en política, en arte, en industria, en comercio, sin detenernos en nada. La prueba está que cuando las cosas andan mal en seguida decimos “y qué m'importa” y ya dejamos de andar en esa actividad. ¿Será que *andamos* para no comprometernos?

Y, sin embargo, creíamos tener alguna solidez. Cuando aquella vez contemplaba al indio Quisque que se había

conseguido, en condiciones humillantes, un poco de comida en un restaurante de La Quiaca, pensaba que ese indio no era lo mismo que yo. Para qué demostrarlo ¿verdad? Uno tiene su importancia en su medio, porque tiene sus estudios, sus bienes, sus antecedentes, su independencia económica, en suma *es alguien* y, el indio, querramos o no, es nadie, o en todo caso, alguien que se *deja estar*.

Estamos convencidos de que en nuestro ambiente es imprescindible distinguirnos por algo. Somos veinte millones de habitantes y tenemos que llevarnos bien. Y en algo nos ponemos de acuerdo con todos. Tratamos de hablar, correr, trabajar, estudiar como los veinte millones. Estos suponen una red poderosa de intereses y nosotros estamos metidos en ella.

Y para no sucumbir tenemos que *ser alguien*. Pero es curioso que lo hagamos como si tuviéramos que enterar a todos, o sea alguien que se vea y por eso nos vestimos bien, hablamos mejor, decimos nuestras frases ingeniosas y, además, tenemos cosas. En cierto modo la propiedad nos destaca de los veinte millones de habitantes. Ya desde chicos nos pasa así. Cuando nos regalaban algún juguete nuevo, nos íbamos corriendo al vecino para decir al otro chico: "Mirá lo que tengo" y, sacándole la lengua, agregábamos: "Es mío". El otro chico se levantaba de hombros. Y luego nos pasábamos todo el día en la vereda mostrando el juguete para que se enteren todos los chicos de la cuadra. ¿Y cuando grandes? Bueno, ahí ya somos maduros. ¿Y en qué consiste la madurez? Pues en hacer notar a nuestros hijos de que no hay que pavo-

nearse con lo que se tiene, "porque hay muchos pobres" y, además en adoptar una cara de indiferencia cada vez que subimos a nuestro coche. Queda muy mal ostentar las riquezas. Pero éstas, qué seguridad nos dan ¿verdad?

Ahí adquirimos cierta solidez que nos acompaña incluso en el altiplano. Desde ahí contemplamos con cierta lástima la miseria del indio aquel Quispe que andaba comiendo sus papas y sus fideos de segunda mano. Ser indio es *ser menos* y nosotros, como ya dijimos, siempre intentamos *ser más* o en todo caso *ser como* alguien, pero nunca *menos*. Y Quispe era "*de menos*", como decimos, y se *dejaba estar*. La distancia entre yo y el indio Quispe era la que media entre *ser* y *estar*. Así lo vimos.

Pero ¿qué hay detrás de Quispe? ¿Nada más que un *dejarse estar*? Nosotros somos occidentales, y occidente siempre incitó a sus integrantes a *ser alguien*. Detrás nuestro están Franklin con su ideario moral, está Federico el Grande de quien el hombre medio alemán admira el hecho de que se lustrara una bota y la otra no, sólo por ver cuál duraba más y así poder ahorrar y, también está Sarmiento quien desde su humilde nacimiento en la provincia lejana, asciende hasta la presidencia. Esa es la lección de *ser alguien*. ¿Y detrás de Quispe?

Detrás de Quispe está la comunidad en la cual trabaja, está su parcela de tierra, están los dioses que lo ayudan a cultivarla. Evidentemente todo parece oponerse: Quispe es de los que *están*, y nosotros de los que *son* en América. Pero veamos algo más. ¿Qué hacíamos el indio y yo en La Quiaca? Qué curioso, pues *andábamos*. Yo *andaba* queriendo ver cómo es el altiplano. Quispe an-

daba queriendo ver cómo es una ciudad argentina. ¿Esto es lo mismo que cuando decimos *ando* en política o en arte o en la profesión? Pues sí. Se diría que: el indio y yo, *andábamos* en lo mismo, pues *andábamos* sin más.

Pero había una diferencia en el *andar* de los dos. El indio Quispe venía de su comunidad para ver si aquí en La Quiaca conseguía algo. Lo primero que hizo fue alargarme la mano para pedirme unas monedas. ¿Para qué? Pues para comer en el restaurante. Le salió mal, pero qué deseo de *ser alguien* había en él. ¿Y yo? Pues andaba en La Quiaca con la finalidad contraria: queriendo zozobrar un poco, perder el *ser alguien* por ver qué pasa en el otro lado.

Claro que podemos decir que eso le pasa a pocos: apenas a algunos intelectuales o románticos que buscan fugar de su ambiente. Pero veamos en este mundo moderno de Buenos Aires qué pasa. La Bolsa sube y baja, y la ciencia adelanta todos los días. Constantemente llegan nuevas cosas de afuera. Los diarios informan sobre conflagraciones inmediatas. Una bomba atómica puede arrasarnos a todos. Es la marcha del tiempo como se suele decir. ¿Pero no es esa marcha la que nos hace *andar* siempre? Y es extraño que en ese andar busquemos algo "donde podamos estar" como decimos. ¿Y *estar* cómo? ¿Cómo Quispe? Eso sería monstruoso. ¿Sería como dejar todo? ¿Regalar nuestros bienes a los pobres? ¡Ni locos!

Sin embargo una vez a la semana nos vamos a alguna fonda, a un cine, o alguna localidad cercana, o a nuestra quinta o, después de las horas de trabajo al boliche de la

esquina. ¿Para qué? Lo decimos: “para descansar” o, mejor, para “dejar de andar”. ¿No será para *estar*, pero a *todo estar* como en las pensiones? Lo hacemos como si nos sustrajéramos al trajín, como si escabulléramos el bulto a las obligaciones. ¿Y con eso no tiramos los cabos al mundo contrario? Qué raro deseo de suspender la obligación de *ser alguien* hay en esto.

Pero insisto una vez más. ¿Queremos pasarnos al lado de Quispe? Sería inconcebible. ¿Qué buscamos realmente? Porque lo que hacemos *es útil*. Toda última duda sobre nuestra labor la borramos apelando a la utilidad de nuestro quehacer para el prójimo. Es útil ser médico, ser escritor, o maestro o tornero. Los 20 millones de habitantes se conforman con mi utilidad. ¿Pero se trata nada más que de esa utilidad? ¿Pero cómo? ¿Hay otra más?

Cuando Quispe trabaja en su tierra hace algo útil. Porque con eso come. Pero hay más. Él piensa que alguien, uno de esos dioses en que creían sus antepasados, como Quetzalcóatl, instauró el milagro de que la semilla crezca y de que haya vida y no más bien muerte. Para eso ese dios se había sacrificado y descendió al infierno y, luego, los hombres y las semillas lo siguieron. Lo que Quispe hacía era útil para él y, también era útil para los dioses. Estos juzgaban esa última utilidad. ¿Y nosotros? Pues aquí andamos sin dioses. Nos sacrificamos pero ningún dios se entera. Apenas lo reconoce nuestra mujer o nuestra madre. ¿Y los veinte millones? Ahí están, haciendo sus cosas porque son útiles pero no sabiendo en definitiva por qué hay que hacerlas.

Entonces, cuando nos vamos a la cantina o a la fonda o hacemos una escapada al cine o en un viaje, ¿qué buscamos? Porque eso es inútil. ¿Será que buscamos toparnos con alguien que nos diga cuál es el significado y la verdadera utilidad de nuestro quehacer? Será que en la gran ciudad andamos tirando los cabos para ver si nos topamos con ese alguien que alguna vez se sacrificó por nosotros y a quien no conocemos pero en el fondo imitamos. ¿Y para qué? Pues para saber que realmente es útil y sagrado eso que hacemos, tan útil que hasta los dioses lo aceptan.

Y el indio Quispe debe saber algo de esto. Pero debe causarle gracia pensar que, cuando él siembra, los dioses lo acompañan, y que nadie nos acompaña a nosotros. Porque ¿qué dioses pueden andar en esto de tener que pagar la comida? Ninguno, por supuesto. Los dioses andan en cosas serias, como ser en la germinación de una semilla, pero no en asunto de pesos. Ellos "no se llaman unos pesos". Eso es cosa de chicos. Ganas de mostrar los juguetes nuevos y nada más. Nos salva sólo que "andemos" siempre. Pero sería importante preguntar a Quispe, al fin, quién anda en el infierno sacrificándose por nosotros.

CREER EN CUALQUIER COSA

Cierto día a Moisés se le encendió la zarza que tenía delante y escuchó la voz de Jehová. Eso indudablemente es fe. ¿Y nosotros tenemos una fe igual?

Ante todo entre Moisés y nosotros hay una gran distancia. El mundo ha cambiado porque no creemos más en milagros. Y en lo que respecta a la fe, podemos decir en todo caso, que tenemos fe pero en la inteligencia, en el progreso y en la civilización, en suma en el siglo XX. ¿Por qué?

Examinemos una estadística de población. En Argentina se dan siete millones de habitantes que mantiene al resto. Es la población activa. Un tercio de esa cantidad está integrada por obreros, otro por trabajadores del campo y al fin, el resto, se dispersa entre las principales funciones como ser bancos, oficinas, seguros, espectáculos públicos, hotelerías, profesiones liberales, higiene, transporte, etc.

Evidentemente todo esto es también milagroso. Cada uno de los habitantes está empeñado en sostener esta fe en la inteligencia, el progreso, la civilización y el siglo XX. Es natural entonces que no creamos más en las zarzas ardientes. En todo caso podemos decir que cuando viajamos por la puna, o vemos un terreno baldío inutilizado por la desidia de su dueño, se nos encienden las zarzas y escuchamos la voz del siglo XX que nos indica

que debemos poblar punas y terrenos con casas, fábricas o ganado. Es más, Moisés habla él solo con el dios, nosotros en cambio hablamos con todos, porque al fin de cuentas todo eso que trajo consigo el siglo XX, es para beneficio de todos. Así es.

Pero estudiamos una carrera y nos trazamos un plan para el futuro. Nos recibimos e instalamos todo lo necesario para ejercer nuestra profesión. Nos han dicho que todo comienzo es difícil. Empiezan las primeras dificultades. Durante algún tiempo nada ingresa. ¿Y qué pensamos? Pues hay que esperar. ¿Y por qué? Porque tenemos fe. ¿En qué? ¿En el siglo XX? En realidad en ese momento no nos acordamos de él. ¿Y cómo resolvemos la situación? Pues seguimos sin más, esperando, casi como si cambiáramos de registro, porque ahí intuimos que la vida es absurda y que no sigue ningún plan. Y en esto, en cierta medida vemos quemar las zarzas, claro que apenas escuchando la voz del primer cliente.

Por una parte hemos planeado conscientemente las cosas, como quien consulta un cuadro estadístico, y por la otra sin embargo entramos en un sector inexplicable, en el cual nos limitamos a seguir sin más. En todo caso decimos "hay que creer en lo que se hace".

Pero hay más. Es curioso que liguemos sin más la fe con la acción. Se trata de tener fe en "lo que se hace". Esto recuerda otra expresión con la cual solemos calificar la acción de alguien diciendo "lo hace de mala o buena fe". También aquí se liga la fe con la acción.

Cuando éramos adolescentes pensábamos que el mundo era feo porque uno creía en cosas lindas. Las

zarzas se le quemaban a uno en otro lado y no en un empleo. Sin embargo se nos decía que debíamos trabajar y al fin lo hicimos. ¿Y qué pasó? Pues que al poco tiempo nos enteramos que no era cosa de tener fe en ese mundo en el cual entramos, sino que simplemente se trataba de cumplir. Con la sola acción bastaba.

A Moisés le pasó lo mismo. Cuando él bajó del Sinaí vio que su gente estaba adorando un becerro de oro. Eso no estaba de acuerdo con lo que todos se habían propuesto. ¿Y entonces qué hace? Pues destruye el becerro. Y es más, instala el tabernáculo con el arca de la alianza. ¿Y esto qué es? ¿Fe o cumplimiento? Indudablemente cuando Moisés vio la zarza ardiendo tenía fe, en cambio ante el becerro y con el tabernáculo simplemente cumplió. Y nosotros qué hacemos ¿creemos o cumplimos? Pues nos limitamos a construir tabernáculos y a veces a romper algún becerro de oro, que se da en forma de mal alumno, o de obrero incumplidor. Claro que no sabemos muy a quién debemos adorar en esos tabernáculos que hacemos. Porque fueron otros los que vieron quemar las zarzas, y debió ser allá por el siglo XVIII cuando la Revolución Francesa. Nosotros sólo cumplimos. Pero ¿entonces no creemos?

En verdad ridiculizamos la fe. Cuando estamos en una oficina y un compañero nos reprocha porque nada hacemos, decimos de él que quiere quedar bien con el jefe, y que en el fondo es un "pillado". Pensamos que la fe se le subió a la cabeza, y que debe estar loco.

En la cátedra decimos siempre con cierta ironía "los griegos creían", los "indios creían". ¿Y nosotros? Pues no

creemos en nada, en todo caso "sabemos". En ese sentido decimos con satisfacción que los griegos sabían lo del átomo. Y es natural. Para cumplir hay que saber qué es lo que se cumple. De ahí nuestro afán de saber. Queremos saber cosas, porque siempre teníamos que saber para cumplir y nunca importó si creíamos o no. Es más, la fe la trasladamos al pasado, y en cambio ponemos en el presente el saber. ¿Y para qué? Pues para cumplir. Es más cómodo.

Pero ¿es seguro que no creemos en nada? ¿Cuál es la idea exacta que tenemos de la fe? Solemos decir a menudo: "¿Quién me va a hacer creer a mí?" Esto supone que no estamos dispuestos a creer en nada. Pero qué raro desafío hay en esto de apelar a un recurso desconocido que alguien debe emplear para mover mi fe.

Cuando nos referimos a alguien que fue estafado, agregamos "cayó como un chorlito". ¿Cómo es esto? El otro creyó, por eso lo estafaron. ¿Y *creer* significa *caer*?

Además tenemos una tremenda fobia colectiva al "macaneo" como referido a una incongruencia o posibilidad de engañar por parte de alguien. Coincide con situaciones en las cuales sólo cabe creer o no y nosotros optamos siempre por no creer. Y agregamos: "No vamos a creer en cualquier cosa". Y esa "cualquier cosa" en cierto modo es el caos. Indudablemente negamos el "macaneo" precisamente porque tenemos miedo al caos. Evidentemente tenemos miedo no sólo a "cualquier cosa" sino ante todo a algo determinado que no deberíamos consultar nunca ni enterarnos siquiera. Porque veamos, ¿alguna vez ocurrió "cualquier cosa"? Apremiemos a al-

guien a que diga "cualquier cosa" y seguro que se queda mudo y además se pondrá colorado. ¿Por qué? ¿Qué hubiera querido decir? Quizá se trate de una sola cosa, pero que nada tiene que ver con el fácil papel de cumplir sin más con los deberes, algo que queda trabado en la garganta, un cierto margen de él mismo que le da mucha vergüenza decir. ¿Será que querría ver las zarzas ardiendo y, como decir eso sería vergonzoso en este siglo XX, prefiere callar?

He aquí el misterio. Estamos cumpliendo con lo que otros vieron cuando se quemaron las zarzas, y nos pasamos instalando tabernáculos sin saber a qué dios están dedicados. Realmente ni siquiera pensamos que sean tales. Eso ocurre porque sólo nos hemos dedicado a cumplir sin más. Nunca revisamos nada, precisamente por el miedo a que se venga encima "cualquier cosa".

Además hemos achicado la fe. Tenemos fe en la familia, en la novia, en los héroes de una película o en un artista de cine. Pero también se da la fe monstruosa: el tango, los caudillos, Gardel o el hincha que tira botellas a la cancha. Esas son "cualquier cosa" que se escaparon al tabernáculo que estamos instalando cumplidamente. Por ahí se nos escapa torcidamente el sentimiento de totalidad que nuestra cumplida labor no satisface. Pero son también zarzas que arden.

Realmente qué rara presión supone eso de "no me van a hacer creer a mí". Los dioses empujan siempre y nos asaltan. Cumplimos con la mitad del hombre y con la otra andamos queriendo ver cómo se queman las zarzas. Y es difícil ver aquí en América unas zarzas como

las de Asia Menor. Sin embargo, en eso estriba el misterio de ser hombre americano. Siempre las zarzas se andan quemando a las puertas de nuestra ciudad, un poco en el fondo de América. Y eso no deja de ser una gran ventaja.

LA FE DE LOS ANTIGUOS

El códice Borgia, al cual me vengo refiriendo a menudo en estas charlas, es un manuscrito indígena que consiste en unos cueros pintados por los aztecas antes de la llegada de los españoles. Este documento fue hallado en el siglo pasado por el cardenal Borgia en la casa de una familia italiana.

Pero lo curioso del caso es que el cardenal no lo encontró en una biblioteca como debió ser, sino que lo rescató nada menos que de las manos de los niños de dicha familia. Parece monstruoso que sea así pero no deja de ser natural. Solemos atribuir a los niños, tanto en Europa como aquí, esa clase de mamarrachos, y también la capacidad de creer. Los niños siempre piensan "cualquier cosa". Pero a nosotros —como vimos ayer— no nos gusta pensar en "cualquier cosa", porque somos precisos y objetivos.

Sin embargo estos manuscritos tienen un sentido. Veamos. En la península del Labrador viven unos indios muy pobres que tienen una rara costumbre consistente en consultar siempre a un dios llamado el Gran Hombre. ¿Y quién es ese Gran Hombre? Pues simplemente el sueño. El sueño les sirve como oráculo para decidir sobre lo que deben hacer en estado de vigilia.

Y algo así ocurre con el Códice Borgia. Tiene un raro aire de pesadilla. Por ejemplo, aparece el dios azteca

Quetzalcóatl descendiendo a un infierno que consiste en un curioso antro cuadrangular. En él figura el dios con un disfraz de colibrí a veces y otras como calavera. En una de las láminas un inmenso monstruo, cuya cabeza son dos cuchillos de obsidiana, es sacrificado por nuestro dios, quien le arranca el corazón. En otra se transforma en perro, y yace, lívido y con la lengua afuera, en una inmensa cuba de agua mientras lo acosa desde arriba el dios de la fecundidad. Al lado está el nacimiento del maíz, del cual ya hicimos mención. Y finalmente aparece la resurrección de Quetzalcóatl, quien asciende al cielo en forma de ave.

¿Qué hay detrás de todo esto? Indudablemente lo que vemos en los cueros es la hojarasca de la leyenda. La verdad del hombre está detrás. ¿Y de qué se trata? Sembrar consiste en poner una semilla en la tierra y esperar luego la germinación. Eso decimos de la semilla, pero los antiguos se lo atribuía además al dios. Es más, el dios provocaba esa germinación, sometiéndose al mismo proceso. De ahí la leyenda del descenso al infierno de Quetzalcóatl. Pero además ¿qué era un dios para ellos?

Paul Radin, un antropólogo, relata que en Estados Unidos, a fines del siglo pasado, había una secta de indígenas winnébagos, que adoraban una planta llamada péyotl, conocida ya por los aztecas. Realizaban sus ritos de noche y consistían en ingerir el fruto de esta planta, con el cual conseguían un raro estado alucinatorio. Reproduce Radin el manuscrito de un winnébago cristianizado en el cual éste relata las experiencias sufridas durante el mismo. En la primera noche se le aparece una

serpiente. En la segunda ve al diablo, a quien sin embargo hace frente y pone en fuga. Pero el relato de la tercer noche comienza con una curiosa y lacónica frase, que dice así: "Esta noche vi a Dios". Esta experiencia, cierta o no, le sirvió a este indio para dejar el alcohol y volver al seno de su familia. Y todo esto ocurre adentro, ahí donde se dan los sueños. Ahí encuentra un winnébago la posibilidad de remediar su vida, viendo a su dios. Ahí los indios del Labrador deciden su acción y ahí los aztecas escriben el Códice Borgia. En suma, el primitivo va desde adentro hacia afuera.

¿Y nosotros? Pues nos quedamos afuera. ¿Cómo no vamos a hacerlo? Ante todo no creemos en el sueño y si es muy tenebroso lo atribuimos a una mala digestión. Además, para instalar un puesto de cigarrillos no voy a consultar al sueño. Comienzo por buscar un lugar adecuado en Buenos Aires: un zaguán o un escaparate. Luego contrato un carpintero y hago hacer los estantes, y al fin consigo la mercadería y me instalo detrás del pequeño mostrador para esperar a los clientes. A todo esto invertí un capital y lo administré convenientemente a fin de no fracasar en mi negocio. En todo momento fui concreto, objetivo, realista y no anduve ni entre sueños, ni ingiriendo plantas mágicas. Puse en esto mi voluntad. No cabe duda. El mundo se ha hecho así. Si me quiero sentar pues coloco la silla convenientemente y me siento. Si quiero viajar pues invento el automóvil, y junto unos hierros y unas chapas y lo construyo. Si quiero ir a Marte pues construyo, ya no un automóvil sino un cohete. Yo dispongo del mundo. Si no soy yo, será la

fábrica, o si no la humanidad entera. Es la ventaja de quedarse afuera y tener voluntad. Con la voluntad consigo lo que quiero.

Indudablemente vivimos otro mundo que el indígena. Nuestro mundo es mecánico. El del indígena es "cualquier cosa". Entre el indio y nosotros median varios millares de años. Por eso en vez de tener fe, tenemos voluntad, y en vez de creer en las semillas, creemos en el comercio y en la industria.

Pero veamos un poco. Para hacer el negocio no fui llevado por la voluntad sino por un "pálpito" o por una "corazonada", como decimos. Además invertí capital. ¿Para qué? Pues para sacarle el provecho o el fruto. Y ¿qué decimos cuando hablamos de las maquinarias inventadas en los últimos tiempos? Pues que es el "fruto" de los cerebros privilegiados. Además todo industrial invierte su capital para "que dé frutos" en forma de intereses y no parece fijarse mucho en las maquinarias que hace funcionar. Siembra un poco y cosecha. ¿Pero el mundo no era mecánico? No, eso será para el operario, para el industrial, nunca.

Pero entonces aquí el único que no es indio parece ser el operario. Porque el industrial ya hace rato que siembra y cosecha como un indio, aunque lo disimula bien. ¿Será que le interesa que el operario no pierda la visión mecánica del mundo? Pero no exageremos.

La verdad es que el indio sigue siendo una pesadilla nuestra. Y no es para menos. Para instalar una fábrica necesito un terreno baldío. Para pensar tengo que estar lúcido. Para escribir necesito un papel en blanco. En-

tonces todo lo que es sucio, tenebroso, o está ocupado por algo, hay que pasarlo a la trastienda. Como si no existiera. El terreno, la lucidez y el papel estarán dispuestos a dar sus frutos. Y seré yo quien lo haga, con mi voluntad. Por eso el indio es para nosotros la pesadilla del abúllico. Así es.

Pero cada vez que cierro mi negocito de venta de cigarrillos hago un recuento del dinero que quedó. Calculo lo que había invertido y la mercadería vendida y pienso: "Hoy hice 400 pesos". ¿Y qué dirá el indígena cada vez que se acerca a la sementera y se topa con los primeros retoños? Pues pensará que su dios hizo crecer la mies. Y quizás diga también al examinar los retoños, como el winnébago aquel en su tercera noche: "Hoy he visto a dios".

En eso está la cuestión: en ver un dios o ver 400 pesos. Con un dios uno se pasea por adentro y por afuera. Con los 400 pesos paseo sólo por afuera. El indio andaba adentro y afuera. Nosotros andamos afuera y vamos hacia adentro cada vez que nos arreglamos los dientes o tomamos una purga. Y eso no es adentro. Sigue siendo afuera.

Sin embargo todavía me queda la posibilidad de juntar 400 pesos para construirme un cohete e irme hasta la última galaxia. ¡Y lo quisiéramos ver al indio viajando hasta ahí! Pero he aquí la diferencia. Nosotros sabemos que viajamos hacia un espacio infinito. Y siempre preguntamos ¿qué habrá más allá? Pues más galaxias y más mundos, nos contestan. Y eso da miedo, mucho miedo.

¿Y el antiguo qué pensará? Sospecho que sabrá que al cabo de las infinitas galaxias estaremos muy lejos, pero de la tierra, y no de nosotros. Al cabo de todas las galaxias volvemos a estar nosotros, con nuestra angustia, igual que junto a la sementera, con todo el miedo. Y ojalá pudiéramos decir, como aquél indio winnébago: "Esta noche he visto a dios". Ese es el misterio de la fe antigua, esa que los adultos habían dejado a los niños. Indudablemente no nos impide ir a las galaxias. Al contrario: nos daría el valor necesario para llegar a ellas.

SER ALUMNO EN BUENOS AIRES

Fuimos alumnos en Buenos Aires por muchas razones. Una de ellas porque la mamá nos llevó a empellones al colegio, otra porque fuimos siempre muchachos muy aplicados, otra porque ya éramos grandes y queríamos mejorar en el empleo, o tomar contacto con otro orden de cosas, como la cultura o la técnica. Es probable también que teníamos en la familia algún tío, que ocupa ahora una alta posición en una empresa por haber estudiado. Nuestros padres habrán tomado en cuenta este ejemplo y nos dijeron "Mirá, tenés que estudiar porque hay que *ser alguien* en la vida". Entonces, lógicamente, ingresábamos en alguna institución.

Los primeros meses suelen ser entretenidos. Asistimos a un clima nuevo, casi como si hubiéramos pasado a otro orden de cosas. Pero llega el momento amargo en que hay que estudiar. Un día de esos, suena la campana y uno entra como siempre en el aula. Todavía algún alumno tira su papelito o su tiza, hasta que entra solemnemente el profesor.

Se produce el silencio. El profesor comienza a blandir la libreta. Todos estudiamos la lección del día, pero ya no entendemos nada. Y justo nos llama a nosotros. Ahí estamos balanceándonos de un lado a otro, mientras balbuceamos una que otra cosa. Los primeros segundos parecen horas. Se produce el primer tropiezo. El profe-

sor dice terminante: "No es así, señor". Intentamos una vez más. El profesor no transige. Debe estar de mal humor. Al fin, viene lo peor, la condena. "Siéntese. Usted no sabe nada. Tiene un uno".

De ahora en adelante somos simplemente un alumno como "para un uno". Y eso nos molesta. Pensamos que está mal que se nos califique, porque somos mucho más que un número. O, al menos, no se toma en cuenta el verdadero sentido de los números. Porque ¿cuándo se inventaron las matemáticas? Mejor dicho ¿ya existieron cuando el mundo fue creado, o recién cuando el mundo se echó a perder? En otras palabras ¿antes de Adán o después? Todos dirán que después de Adán, porque antes no había colegios nacionales. Sin embargo, no es así. Las matemáticas se inventaron cuando el mundo fue creado, así lo dijo Pitágoras. Por ejemplo, el cero era el huevo original del mundo, de ahí salió la divinidad o sea el uno. Luego, la pareja original, o sea Adán y Eva. Y posteriormente la trinidad, para darse recién el cuatro como símbolo del mundo, y luego todas las cosas. Los autos, las casas, los trenes, las calles, Buenos Aires e incluso los profesores.

Lo mismo pensaron los indios americanos. Primero el caos, luego Viracocha, luego los héroes gemelos, y así, hasta los profesores. Indudablemente ese profesor no creía en Pitágoras ni en América. Nos quiso calificar mal y nos puso nada menos que el número de la divinidad, el uno. Se ve que era un ateo.

Claro que hoy no interesa estar cerca de la divinidad ni de América, sino en la otra punta. El profesor usaba

el otro sentido de la numeración, el que se descubre cuando el mundo se echó a perder, después de Adán, cuando ya no bastaba con sólo la visión del uno, sino al revés, la otra punta de la numeración, el infinito, el millón o el billón, y más allá. Hoy con un peso no hacemos nada, con un millón de pesos, sí. Hoy es necesario una enorme cantidad de números, cuanto más, mejor. Porque estamos al revés de la creación. Por eso el profesor aquél nos puso el uno como un castigo.

Además, cuando el profesor nos hizo sentar, dijo: "usted no sabe nada". ¿Y eso era cierto? Porque, cuando se es chico se saben algunas cosas. Se sabe jugar bien a la pelota. Se sabe todo lo referente a la madre de uno, a su cariño, a sus rezongos mientras ella hace la comida y cómo lo hace, o lo que nos dice cuando volvemos tarde. Si se es grande, se sabe hacer un expediente, o se sabe seguir una mujer por la calle. Y si ya se es casado, se sabe decir a la esposa todo lo que corresponde cuando ella está nerviosa y amargada por lavar los platos todos los días y uno no se recibe nunca. Se sabe cómo hay que conseguir unos pesos. Y ante todo, grandes y chicos, saben de la pieza en que viven, si es pequeña o destartada, de la calle del barrio, del almacén de la cuadra, de las casas chatas, de la chica de enfrente, del borracho de al lado, el loco de la esquina, y se sabe del suelo que se pisa, de los yuyos, de los árboles, de la tierra, de la gente y de su vida y de su muerte, en suma, se sabe algo de América. De todo esto se sabe. Y todo esto ¿realmente no vale nada?

¿Pero para qué discutir? La verdad es que hay que ser

alguien, como nos dijeron, y es preciso pasar del uno al diez. Entonces, el sábado siguiente nos encerramos y estudiamos. Están trasmitiendo el partido y apagamos la radio. Pasa la chica de enfrente y cerramos la ventana. A la noche, queríamos ir al baile. Pensamos estudiar una hora más y luego salir. Pero estudiando se hacen dos horas, y al fin, sentimos con asombro que se han pasado las ganas incluso de salir.

Así llega el lunes, nos vuelven a llamar y esa vez todo sale bien. Respiramos hondo. Nos sentimos como beatificados. Súbitamente nos hemos convertido de un alumno "como para un uno", en un alumno que merece diez. Hemos ganado la santidad. Y es curioso, en ese momento una rara seducción comienzan a ejercer sobre nosotros las reglas gramaticales, los teoremas o las clasificaciones de la botánica. Todo eso que era odioso antes, ahora nos parece luminoso, brillante y hasta hermoso. Ahora uno se codea con cualquier fórmula y no tiene ningún miedo de fracasar. Ahora pertenecemos a los hombres que tienen diez.

Descubrimos incluso en la última bolilla del programa de lógica de quinto año, a propósito de la metafísica, la palabra "ser". Cuando el profesor hablaba de esto decía precisamente que el ser era considerado por Parménides como una esfera perfecta y agregaba que, en la Edad Media, se la asociaba con la divinidad. Seguramente el ser debía representar lo mejor en materia de aspiraciones. No es extraño que figure en la última bolilla de la última materia del colegio nacional. Y es natural, ya en ese punto se *es alguien*, como nos habían dicho.

En suma, ya hemos llegado. El resto de la vida consiste en mantener ese diez. Nuestro ideal de vida en Buenos Aires está concebido como una pirámide, en la cual arriba está el ser y abajo América. Muy simple. Pero, ¿cómo se es alguien? Y, habrá que ser como esa esfera que mencionaba Parménides que se parecía a la divinidad.

Pero nunca vimos pasar a la divinidad por las calles de Buenos Aires. Vemos en todo caso muchas clases de esferas, por ejemplo, el globo terráqueo que usábamos en la escuela, una pelota de fútbol. Seguramente no es eso, aunque se parezcan al ser de Parménides. ¿O habrá que convertirse en un hombre esférico, grueso, con su cadena colgando del vientre y la vida realizada con su chequera, su familia y sus propiedades? ¿Pero si no se sabe ser alguien habrá que dejarse estar? Y caer en todo eso que uno era antes de estudiar aquel sábado que no fue al baile, nuevamente en el barrio, junto al jefe, a la familia y a América. Pero veamos ¿a qué orden pertenece esto? Pues a lo opuesto, al ámbito de los haraganes, de los que se dejan estar. ¿Y cómo será el estar? Si el ser fuera gordo, el estar sería flaco. ¿Entonces cuando se estudia se pasaría del flaco estar al gordo ser?

Pero uno suele perder el peso cuando estudia mucho, de gordo se vuelve flaco, y además toda esa vida anterior, la del barrio, la que uno arrastra consigo pesa tanto, que resulta difícil calificarla como del flaco estar. Eso no puede ser sin más algo flaco, eso es denso y grueso, quizá mucho mucho más que el ser alguien. Seguramente Parménides no sabía lo que decía. El ser no es esférico, sino escuálido y magro, y el único grueso y redondo es el

estar, porque sólo él lleva consigo una apelmazada vida, arrastrada diariamente desde la niñez hasta la muerte, en el barrio, pisando el suelo, aquí, encerrados en América.

Realmente parece como si el profesor, desde el punto de vista del siglo XX, puede poner el cero al alumno y echarlo de la clase por inútil. ¿Y el alumno? Pues puede hacer lo mismo con sólo poner un diez al profesor. Aquél podrá hacerlo en nombre de Parménides, porque el alumno trae consigo una apelmazada vida de su barrio, y eso no conviene. Y el alumno podrá hacerlo en nombre de Pitágoras, porque no puede sacarse la vida de encima, ni tampoco el profesor. Pero evidentemente aquí rige la ley del más fuerte.

Y he aquí la contradicción de Buenos Aires, que se reparte entre un grueso estar que vive, y un magro ser que no se ve. Es un problema del siglo. Nos arranca del cero de la creación y nos lleva a un infinito que puede ser caótico. ¿Por qué? Porque los dioses se acabaron, y no queda más que el número. ¿Pero qué ventaja tienen los dioses en esto? Pues si ellos nos tomaran un examen y nos pusieran un diez, de nada valdría. A los dioses no les interesa el número, si no la densa unidad donde todavía se da la vida. Para ellos sacar un diez, es como sacar un cero, igual hay que empezar todo de nuevo. El verdadero sentido de la vida no es solo cumplir con el pequeño deber, sino en asumir siempre un poco la creación del mundo.

No podemos decir sin más que el mundo está creado, sino que cada uno tiene que asumir siempre, con toda

su vida su creación, la propia, igual que en el fondo del barrio y el fondo de América. Y es tan difícil eso. Pero así es la ley de los dioses. Primero el cero con el caos, luego la divinidad con el uno y así hasta el infinito. Pero sólo así, con los dioses. Porque si no, seríamos una esfera apenas pero, sin vida.

¿SABER O SABIDURÍA?

Desde niños nos suelen decir con cierto desprecio: "Cuándo vas a aprender". A la vida la vemos siempre como algo en donde tenemos que adquirir determinados datos para enfrentar las vicisitudes. Y en esto nos puede haber ido bien o mal. Si nos va mal, nos queda un raro modismo. Cuando el jefe o el amigo nos explica algo decimos de inmediato "Ya sé, ya sé". Nos urge saber, o en todo caso simular algún saber.

Se diría que aunque nos esforcemos en saber, siempre nos queda la sensación de una leve ignorancia, que flota detrás del dato recién aprendido, y que seguramente se manifestará el día de mañana cuando aparezca la novedad que nos hará ver que nada sabemos o que nuestro saber es anticuado. Por otra parte siempre habrá en otros lados mejores máquinas, mejores procedimientos, más libros y más saber.

Y esto poco o nada remedia la enseñanza. Suele haber serias contiendas entre profesores de una misma materia pero de distintos cursos. Concebimos la enseñanza como una fabricación en serie. Es natural que si el profesor del primer año no pone la rueda el de segundo no tiene porqué ajustar las tuercas. Pero es inútil. Porque aunque el de primero diga "ya sé, ya sé", y aunque el de segundo truene con aquello de "¿y cuándo aprenderá?", el alumno igual pasará entre el fragor de

los dos y seguirá algunos años más para egresar al fin y decir al prójimo, también "ya sé, ya sé", aunque no sepa nada. Y esto no sólo es propio de la enseñanza, sino que también se da en el plano nacional y hasta continental. Fuimos formados en América bajo la tonante pregunta de "¿cuándo vamos aprender?" y proliferamos en instituciones precisamente como una forma honesta y sincera de responder, y, un poco, para decir lo mismo que el alumno aquél: "ya sé, ya sé", aunque nada sepamos.

Pero de esto estamos seguros e incluso hartos. Por eso nosotros siempre envidiamos el desparpajo con que un porteño se burla ante la exposición que alguien hace de sus conocimientos, y no pudiendo con su genio decir groseramente: "Cómo sabe". ¿Qué dice con eso el porteño? Pues debe ser en cierta medida algún antídoto para frenar tanta adquisición de datos nuevos. Al fin de cuentas con un "ya me las voy a arreglar" trata de hacer frente a las situaciones con la pura y absoluta ignorancia. ¿Y eso está mal?

Pero el porteño dice también, un poco para salir del paso, "ya agarré". ¿Y esto qué significa? Se diría que el saber supone una cosa, que se "agarra" con todas las consecuencias: algo exterior, ajeno a uno, y que debe ser adquirido sin más como un par de zapatos. Si así fuera, no deja de ser sospechoso saber mucho. Sería algo así como "haber agarrado mucho", o tener un sin fin de conocimientos-cosas como quien tiene propiedades. Y el porteño tiene razón. Solemos saber mucho sólo para mostrar todas las cosas que tenemos. Más aún, sabemos para "ser alguien". Algo de esto debe haber porque

no por nada se dan los pequeños pedantes que agregan a su buena posición social o docente, un brillante despliegue de datos inútiles. Tenemos mucha urgencia de ser lúcidos y lo hacemos mal.

Pero veamos otra cosa. Si el saber lúcido crea tantos problemas, la ventaja debe estar en su opuesto, en algo así como el saber tenebroso. Si el saber lúcido de cosas que se "agarran" y se esgrimen nos torna un poco ficticios y hasta inmorales, el saber tenebroso debe salvar nuestra moralidad.

Pero he aquí que chocamos con la razón. Si el saber lúcido dice que dos más dos son cuatro, el tenebroso dará otro resultado. ¿Cómo es eso? Pues es muy simple. Cuatro chokolatines para un niño hambriento no es lo mismo que para un niño satisfecho. El deseo o la satisfacción hacen que no sea verdadero ese axioma matemático de que cuatro es igual a cuatro. La vida se encarga de turbar el rigor de los números. La angustia, el amor, el odio tornan al saber lúcido en algo tenebroso. Y he aquí el problema: de este saber tenebroso nadie nos habló. Lo esgrimen sólo los porteños diciendo "cómo sabe", o "ya agarré" o "ya sé". Y ahí queda todo.

Los aztecas en cambio solían concebir la educación como una formación del rostro y del corazón. El rostro era la máscara que cada uno necesitaba para enfrentar a sus prójimos, como si se tratara del aspecto exterior del hombre, eso que se ve sin más a través de los buenos modales y la cortesía. Era en parte lo que entre nosotros resolvemos miseramente con el "ya sé, ya sé". El puro saber como adquisición de datos: un saber lúcido.

Sin embargo fincaban la importancia de la educación en otros aspectos. Era aquél según el cual el saber no provenía de afuera si no de adentro. Era el corazón. ¿Y en qué consistía? El corazón tenía para los aztecas un sentido especial. Era la semilla puesta por la divinidad en el centro del cuerpo, en medio de los cuatro miembros humanos, en cierto modo el quinto elemento integrador que centraba en sí la sabiduría. ¿Y qué era ésta? Pues el equilibrio no sólo del individuo sino también del universo.

Ese mismo corazón era asociado al corazón físico y era ofrendado a la divinidad, por intermedio del sacrificio sangriento. El corazón era el lugar donde se juntaban los opuestos, donde se daba la luz y las tinieblas, pero también era el esquema del universo que ellos concebían, el animal-mundo con sus cuatro miembros y la ciudad ombligo. Hombre y mundo debían estar concebidos de la misma manera si no no había educación.

El discípulo cuyo corazón estaba formado sabía de las cosas del cielo y de la tierra, lo verdadero y lo falso, y cómo uno se convertía en otro. Sabía en suma el margen de tinieblas que rodea el saber lúcido. Sabiduría era entonces un saber lúcido y un saber tenebroso. Como si se abaricara toda la montaña: su parte iluminada y su parte oscura.

¿Y en qué consiste ver sabiamente las cosas? Pues en adosar las tinieblas a la luz. Si dos más dos son cuatro para las matemáticas, el sabio le agrega la sospecha tenebrosa de que para la vida eso podría no ser así. Si cuando decimos hombre creemos estar diciendo todo, el saber te-

nebroso supone que detrás de cada cosa está su negación, detrás de hombre el no-hombre. La simple negación.

Pensemos qué significa no-hombre. Supone desde ya otra cosa: piedra, planta, dios, gato, mesa y muchas cosas más. Y juntar el hombre con el no-hombre, según el saber tenebroso, significa echar lo que aquél es en lo que no es. Y está bien. Porque sólo convirtiendo el hombre en un gato nos daremos cuenta cómo extrañamos todo lo referente al hombre. Y lo mismo pasaría si lo convirtiéramos en planta o en piedra o en armario. Negar al hombre es afirmar todo lo que el hombre es. Y es más. Si cuando decimos hombre pensamos sólo en blanco, con el no-hombre pensamos también en negro.

¿Y qué pasa en todo esto? Pues que de esta manera, descubrimos la semilla o el corazón del concepto de hombre. En cierta medida volvemos a crearlo, porque aprendemos todo lo que el hombre podría ser, lo blanco y lo negro del hombre. Por eso conviene no dejar de lado el saber tenebroso. ¿Entonces deberíamos imitar a los aztecas y no ser tan excesivamente lúcidos?

Pero es que somos lúcidos en la cátedra pero tenebrosos en la calle, subversivamente tenebrosos. Nosotros nunca diríamos como el porteño “ya sé”, o “cómo sabe” o “ya agarré”, pero lo pensamos. Porque ¿qué significan realmente estas expresiones? ¿No esconden en realidad cierta burla ante el saber lúcido? ¿Y más aun, no se trata en el fondo de afirmar un saber tenebroso? Y si fuera así ¿nos sentimos culpables de querer saber —como los aztecas— el corazón de las cosas y no su rostro, pero nos asustamos?

Quizá no sea para tanto. Pensemos sólo que vivir significa tener el germen de las cosas en la mano. No hacemos nada con sólo conocer su aspecto o su rostro, el mero dato vacío o los hechos. Si supiéramos que nuestra ciudad es realmente de cemento y asfalto o que detrás de las fechas nada hay, nos moriríamos en seguida. Sólo vivimos porque suponemos, un poco tenebrosamente, que detrás del cemento y el asfalto y de la historia misma hay un animal-mundo que vive a la par nuestra, tal como pensaban los aztecas. Si no estaríamos muy solos.

El misterio de la sabiduría está en saber que el hombre es lúcido y tenebroso a la vez, aunque nos disguste. Y esto ya no se “agarra” como dice irónicamente el porteño, se sabe sin más. Pero mientras no comprendamos esto seguiremos enseñando o haciendo cosas en el plano mezquino del “ya sé”, ese que consiste en defendernos humildemente ante un saber de piedra, sin corazón y de puro rostro. Pero no olvidemos que los aztecas y nuestro porteño son más sinceros. Realmente, el día que enseñemos a los alumnos un saber lúcido, que sea a la vez tenebroso, habremos ganado el cielo.

VIVIR EN AMERICA

LA CHICHERÍA DE SICUANI

No teníamos nada que hacer en Sicuani y, como es natural, el ocio en una ciudad peruana conduce forzosamente a una chichería, la cual, como el nombre lo dice, es donde se toma chicha y se comen platos típicos.

Recorrimos las calles y localizamos el típico plumerillo de papel que el dueño coloca delante de su negocio para indicar que vende chicha. Cuando entramos en él, nos encontramos en un amplio antro atestado de indios sentados a lo largo de largas mesas. Nos disponíamos a sentarnos junto a ellos, pero el dueño, un mestizo pequeño y próspero, nos toma del brazo sin decir nada y nos conduce hacia otra pieza, situada al fondo, mejor iluminada pero más pequeña. Indudablemente esta destinada a ser ocupada por la gente de mejor condición social que los indios.

Nos sentamos y un altoparlante difundía a todo trapo música peruana con una potencia ensordecedora. A un lado, había dos hombres bastante pasados por la chicha. En otro rincón, una cholita agraciada conversaba con un cholo. Pedimos la chicha y al rato nos trajeron dos vasos increíbles. Tenían cerca de veinte centímetros de alto y diez de diámetro llenos de un líquido amarillento, espumoso y tibio. La tomamos lentamente. No era cosa de apurar ese brebaje que sabía a cerveza caliente. La música tronaba junto a nuestros oídos. Los parroquianos

gritaban y gesticulaban. La cholita iba y venía quemando con su mirada a los presentes. La chicha, paulatinamente, empezaba a subir, y se entreveraba con la música que llenaba el ambiente. Llegó el momento en que pensamos que por el altoparlante se desparramaba un poco la vida peruana, con sus gritos, su embriaguez y ese tono orgiástico que tanto la caracteriza. La chicha nos había mareado. Pero no se trataba de un mareo corriente, más bien de una lúcida obsesión de nuestras fuerzas más profundas. La acción fue lenta y ladina, y el efecto prolongado. A las ocho horas todavía sentíamos una rara tendencia a la danza y la risa.

A la salida, una vez que habíamos escapado a la tentación de pedir un segundo vaso, nos paramos en la puerta y no tuvimos más remedio que reflexionar sobre el valor mágico de la chicha. No por nada los incas se la daban de beber al sol para que éste tuviera fuerzas para retornar a la primavera y hacer crecer las mieses. Evidentemente no era una bebida para sólo el hombre. En el fondo corresponde al mismo tipo de brebaje que el vino de los griegos y la cerveza de los egipcios y con el mismo uso mágico. Brebaje parecido entre los aztecas era motivo incluso de cierto esoterismo. Ningún particular debía tomarla si no era sacerdote, y si caía en la tentación y era descubierto se lo apaleaba públicamente.

Hoy las cosas han cambiado. Y eso de creer en el sol sería absurdo y muy poco práctico. Hoy tenemos en la gran ciudad a mano cigarrillos, almacenes, librerías, facultades, hospitales y ¿para qué vamos a perder el tiempo en el sol? El criterio corriente es que habitamos

una ciudad que se ha hecho para conservar y prolongar la vida y que somos, por lo tanto, los mimados de la civilización. Basta para ello trabajar todo el día, construir nuestra casa, criar nuestros hijos, cuidarnos de los resfrios y hablar horrores de los políticos.

La prueba está en que entre nosotros el sentido mágico de la bebida se ha perdido y ya no sirve como magia para conectar con el sol. Hoy los borrachitos digieren penosamente su alcohol mientras tambalean por la calle. Y se dice de ellos que los efectos causados por la bebida se debe a una "tranca". ¿Y esto qué significa? Pues como si les hubieran puesto una tranquera, como si se les hubiera cerrado alguna posibilidad. ¿La posibilidad de qué? Pues la de hablar con el sol. Porque hoy cada uno tiene que conectar con un mundo práctico, ordenado y concreto, ese en el cual estamos sumidos en la gran ciudad. Por eso la magia de nuestros borrachitos apenas consiste en hablar mal de alguien o del gobierno, pero nunca del sol.

Y cabe preguntar ¿tenemos nosotros mayor o menor sentido de la vida que los antiguos? Si se trata de medir el problema linealmente, debemos aceptar que ganan los antiguos, porque a la bebida le agregaban el sol. En cambio nosotros, no le agregamos más que el chismorreó sobre el gobierno o el familiar. ¿Y esto se debe a que no necesitamos ningún sentido? Así será, porque como dijimos, hoy habitamos una gran ciudad y no tenemos problemas como los antiguos. Por ejemplo, no nos ataca el granizo, ni nos importa que la cosecha sea mala o buena porque siempre saldremos del paso.

En Buenos Aires gobernamos la vida y hasta nos damos la "buena o mala vida" a voluntad como decimos. Con la jubilación, los cuatro pesos juntados, el prestigio, basta. Y si la duda nos carcome, pues creamos algún problema con el vecino por la medianera o por deudas o, si no, nos vamos al cine.

Pero veamos ¿por qué puede haber alguna duda? En la gran ciudad no le tenemos miedo a la vida. ¿Pero sabemos acaso qué significa "vida"? Usamos el término para decir "vida de perro" a modo de calificativo peyorativo, o decimos "vida de Fulano" por decir biografía, decimos "mala vida" cuando nos referimos al quehacer sospechoso de alguien en la calle, o decimos "qué vida ésta, Señor" a modo de invocación o reclamo ante el tipo de vida que nos ha tocado en suerte. Más aún, hemos convertido la vida en una especie de cosa, porque decimos que Fulano da "mala o buena vida" a su mujer, como quien da un objeto. En todo esto el concepto de vida es muy vago.

¿Es que no sabemos qué es vida? Parece que no. Es más. El padre cansado de los retozos de su hijo, le dirá en alguna ocasión con gran solemnidad: "La vida es dura, muchacho" y agregará un amenazante: "Ya vas a ver, ya vas a ver". ¿Y esto qué significa? Pues que vemos a la vida no sólo como un objeto, sino también como algo negativo.

¿Pero esto significa que estamos fuera de la vida? Parece que sí. A diferencia de los antiguos que estaban adentro de la vida, metidos en ella. Porque sólo así se explica que ellos creyeran en el sol y nosotros no. Cuando

se está adentro de la vida, el sol o los dioses son necesarios. Veamos por qué.

En la gran ciudad nada sabemos de la muerte. Ya lo dije otra vez, morir en la gran ciudad es como suspender el placer de vivir, casi como un accidente o un error vergonzoso. ¿No decimos acaso cuando alguien muere: “¿Y cómo pudo suceder?”. En cierto modo administramos a la vida como quien administra el gas, y siempre tratamos de que no se suspenda el suministro. La vida para nosotros es cuestión de válvulas que funcionen bien. Por eso no necesitamos ningún dios, ni tampoco al sol, sino en todo caso un plomero. En cambio cuando a la muerte se la tiene pegada a la cara, como los antiguos, que viven entre el granizo, los precipicios, los terremotos o las pestes, se hace necesario alguien, un dios o un sol, que sea superior a la vida y a la muerte. Y son muy pocos los que entre nosotros logran esa sabiduría.

En general vemos a la vida como una plaga que trae consigo a la muerte, a los dioses y a los soles. Por eso vivimos una forma de existencia en la que no sabemos con exactitud si estamos vivos o muertos. En todo caso creemos estar vivos porque nos movemos. Evidentemente, siendo así, tenemos miedo a la vida y ante todo a caer en ella. No será el miedo a los precipicios, las pestes, los terremotos o el granizo, pero algo parecido, más mezquino. Por ejemplo cuando salimos a la mañana en un día de invierno la mamá nos grita: “Abrigate que hace frío”, y le hacemos caso. Solemos decir gruesas palabrotas cuando algún bache nos sacude el coche. Es que resulta tan penoso andar unos días sin él, en esta ciudad donde

todos tenemos que tenerlo. Cada vez que suena el timbre tenemos miedo de que sea un cobrador y que nos deje con los últimos centavos. Y no hablemos cuando llegan los últimos días del mes y nos entra la duda de si vamos a cobrar nuestro sueldo o no. Y tenemos que tener cuidado, porque cualquiera de estas cosas pueden ocurrir, y entonces caeríamos en el tipo de vida de los antiguos. Porque el resfrío, la falta de coche, de dinero o del sueldo, es como caer del otro lado de la ciudad conservadora de vida, ahí donde la vida ya no se conserva, y donde ella vuelve a andar junto a la muerte, donde se dan los grandes obstáculos y donde es preciso dar chicha al sol. Es como caerse al fondo de América. Pero ¿cómo? ¿Tan cerca estaba América? Muy cerca. Apenas a un hilo de distancia. Con no abrigarnos en las mañanas, o llenar la calle de baches o no cobrar el sueldo caemos en América. ¿Pero entonces si esto ocurriera habría que darle chicha al sol? No es necesario. Bastaría con entrar en un boliche, pedir dos cañas en el estaño, tomarse una y dar la otra al sol. Y no estaría mal. Al menos así podríamos reconstruir un gran sentido de la vida, que tanta falta nos hace. Sólo es cosa de perder nuestro miedo a vivir. Además, al sol le haría tanto bien tomar algo. Desde que los indios fueron barridos, el pobre ya no toma nada. Con poco que le demos él volverá a velar por nosotros y nos hará perder el miedo a vivir.

LA VIDA DE CAFÉ

La vida de café es negativa. Y no es para menos. En nuestra gran ciudad hay mucho que hacer, hay que correr de un lado a otro, programar cosas, realizarlas y no hay tiempo para perder en largas e inútiles charlas. Estamos convencidos de que nuestra ciudad participa del gran ritmo urbano de las ciudades europeas y norteamericanas y por lo tanto estamos exigidos siempre de grandes decisiones, porque, si no hacemos así, como bien decimos, “¿adónde iríamos a parar?”. Y por eso agregamos: “No tengo ni tiempo de ir al café”.

Sin embargo, cuando el jefe no nos ve, nos escapamos de la oficina y ¿adónde vamos? Pues al café. Cruzamos la calle casi corriendo para que no nos vean y luego, ya delante, lo rodeamos y entramos por la puerta lateral casi como quien rodea al enemigo. Es una forma de tomarlo por la retaguardia. Y en todo caso, si no hubiera puerta lateral y es preciso entrar por la principal, adoptaríamos una expresión de enojo como para contrarrestar esa tremenda presencia de los otros que nos asedia.

La verdad es que entramos en el café como si lo tomáramos por asalto y hasta ponemos cara de hombre de avería. Siempre el café es de uno y los otros ahí sentados molestan. Por eso, cuando ganamos nuestra mesa, elegida con rapidez, sentimos alivio. Los otros desaparecen como por encanto y el café ya es nuestro.

A cualquiera que entre ahora, lo miraremos con la misma desfachatez que usaban con nosotros. No importa entonces que los otros truenen con los dados o el billar junto a nuestros oídos, ni que discutan a gritos algún episodio trivial. La mesa y el café entero son nuestros.

Y es extraño. Toda esta penosa lucha por entrar en el café y llegar a la mesa ¿no parece como si uno ingresara en un recinto sagrado? ¿Pero quién nos va a hacer creer que en el café uno se persigna, usa agua bendita o saluda imágenes sagradas? Porque hay que ver la caras que hay ahí. Son caras de jugadores de dados, típicos limpia-uñas, que apenas miran la cara del interlocutor. Caras surcadas por arrugas, filosas y estereotipadas, como empapeladas con boletos de carrera, o si no jovencitos que hacen sus primeras armas en las malas artes del juego y del amor. No importa. Veamos.

En el corazón del altiplano en Bolivia, existen una antiquísimas ruinas. Se trata de Tiahuanacu. En ese lugar, todo cubierto por tierra, asoman aquí y allá algunas piedras magníficamente pulidas. Pero llama la atención un inmenso recinto cuadrangular, de dos cuerdas de largo por una de ancho, marcado por algunas piedras inmensas de cerca de dos metros de alto. Se supone que en ese cuadrado estaban empotradas las paredes de un inmenso templo, el Kalasasaya, ya totalmente desaparecido, del cual absolutamente nada se sabe. Cerca de ahí hay un lago inmenso, el Titicaca, del cual se supone que debió desbordar hace mucho tiempo y cubrir todo ese lugar con sus aguas. Se han desenterrado del suelo del templo, estatuas muy grandes, de dos metros y pico

de alto, las cuales, según se dice, hace mucho tiempo debieron estar paradas ahí y luego fueron enterradas por los sacerdotes católicos, a fin de evitar las idolatrías de los indios.

¿Y para qué serviría un templo? El hombre lo construye casi por la misma razón por la cual hace una brujería. Para adorar a los dioses o conjurar las fuerzas de la magia hay que trazar un círculo o un cuadrado. ¿Para qué? Pues para separar el espacio que usamos todos los días donde comemos, trabajamos o amamos, del otro espacio, el sagrado, reservado a los dioses y a las fuerzas mágicas. De esta manera dentro del cuadrado se habla con los dioses y afuera con los hombres. Y es más. Adentro uno libera su angustia y afuera trata de ocultarla.

Pero no nos van a decir que un café es lo mismo que ese templo Kalasasaya, ni que hablamos con dioses o hacemos brujerías. En este siglo XX nadie cree en esas cosas y ni siquiera intentamos hacerlo.

Es natural. Ante todo el templo de Kalasasaya está en Bolivia y el café a la vuelta de la oficina. Además, si aun así, el templo y el café fueran la misma cosa, ¿qué dios habría en el café? Pues ninguno, porque en el siglo XX tampoco creemos en los dioses.

Este siglo nos exige a nosotros un gran sentido práctico. Tenemos que ser alguien, y eso significa que debemos ser concretos, no llevarnos las columnas por delante, manejarnos con cosas materiales como un coche, una máquina, un pagaré, contar siempre los pesos que nos van quedando y correr de un lado a otro para conseguir más pesos. Evidentemente es así. Pero eso es

fuera del café. ¿Y para qué entramos en él? Pues para dejarnos estar y evitar un poco la dictadura del jefe, el manejo de tantos pagarés y tantos billetes, y tantas sumas. O sea, precisamente para hacer lo contrario. Para no creer en cosas concretas y soñar con grandes negocios, o con nuestro prestigio literario, o hablar de aventuras felices con mujeres, aunque estas siempre nos han dado mucho quehacer. En fin, para hacer lo contrario de lo que hacemos en la calle o en la oficina. La prueba está que en el café siempre decimos "yo quisiera hacer algo grande, muy grande" y no sabemos nunca qué es. Precisamente porque todos los días estamos haciendo en la calle siempre cosas chicas, muy chicas.

Evidentemente, si en el café nos dejamos estar, ya no nos importa decir "¿a dónde vamos a parar?", como cuando hablábamos en la calle o en la oficina, porque ya no nos importa ir a parar a ningún lado, con tal de que sea "grande". Y ¿esto mismo no es una apertura a la magia, aunque no movamos montañas, ni estemos trazando círculos? Pero qué vamos a trazar círculos, si todo está trazado: las cuatro paredes del café, la mesa, la silla y el ventanal. ¿Qué más? Pero entramos en el café como si saliéramos de un mundo de cosas donde siempre hay que ser alguien, e ingresamos en otro mundo de semillas y posibilidades, del lado de acá del ventanal, donde uno mismo crece como un inmenso árbol, lentamente, mientras se deja estar a través de cada sorbo de café. Y hacer eso ya es sagrado.

Y es más. Incluso esperamos ahí la ayuda de los dioses. Por ejemplo, solemos decir en la calle o en la oficina "yo

hago un negocio". Y cuando entramos en el café, le contamos al amigo que "el negocio se me hace". O sea que no lo hago yo. ¿Y entonces quién lo hace?

Una vez en San Antonio de los Cobres, a 4.000 metros de altura, me sentía mal, como es natural y me resultaba penoso cargar con dos grandes valijas. Sin embargo intenté hacer solo el recorrido de las cinco cuadras que separaban el hotel de la estación. Al caminar la primera cuadra veo que un muchacho se cruza y se planta en mi camino, mirando el infinito. Supuse que iba a ofrecerse como changador, pero no fue así. Cuando paso delante de él no puedo más y me detengo. Pero él sigue mirando el infinito. Al fin le tuve que decir: "¿Me puede llevar las valijas?". El, reaccionó como si lo llamaran desde muy lejos, bajó la mirada, miró las valijas y las midió y, luego, sin decir palabra, las tomó y seguimos caminando.

El changador tampoco decía "yo hago un negocio", sino que pensaba: "El negocio se me hará cuando ese gringo esté cerca". Igual que nosotros. ¿Entonces somos changadores? En parte. Pero nunca llevaríamos las valijas de nadie. No hay ningún hotel cerca del café. ¿Y si se tratara de las valijas de alguien muy importante? Alguien que nos diga: "Tome, lleve estas valijas e iremos juntos a un lugar donde se da algo grande, muy grande". Casi como si se nos hiciera al fin, de una vez por todas, el gran negocio. Entonces sí ¿verdad?

¿Pero qué negocio? Debe ser un negocio "como para los dioses" según solemos decir. Y si es tan grande será como para alcanzar la salvación. ¿La salvación? Porque

¿por dónde andará ese alguien? Hace mucho que no anda alguien por ahí que sepa de estas cosas. Quizá desenterrando esos dioses del suelo como hicieron en Bolivia. Pero si cavamos en el piso del café nos encontramos con el subterráneo. Por otra parte, si diéramos con una estatua de piedra como en Bolivia, ¿qué hablaríamos con ella?

Pero para qué buscar tanto. ¿No hicimos algo parecido con el tango? ¿Y con Gardel? Bueno, pero es lo único que nos ha quedado. Después de eso, nada...

Al fin, pagamos la consumición. Cerramos todo sueño y toda posibilidad. En la oficina se habrán dado cuenta de que nos hemos escapado. Es inútil. Estuvimos dejando crecer todo eso como un árbol y salimos dando trapiés. Realmente, cuándo vendrá el turista que nos pida llevar las valijas a un lugar donde se dé de todo. Al fin y al cabo pensamos que lo merecemos, aunque nadie nos lo haya dicho. He aquí el misterio. Nadie nos contó de lo "grande", donde se nos da de todo. Y de todo. ¿En qué sentido? Bueno, será esa pequeña vida que vivimos todos los días más toda la otra que sentimos que se nos escapa cuando nos dejamos estar y que no nos dejan vivir. Bueno, eso es mucho pedir. Pero quizá se habrá dado en ese templo extraño de Bolivia. Ahí también todos iban a buscar algo grande, pero una vez el lago se desbordó y se llevó las piedras y los hombres. Sin embargo es extraño y hermoso que siempre sepamos de algún lugar donde ir con las valijas. Algún día será. Quizá mañana, cuando me escape de la oficina y espere otra vez en el café y me deje estar, viendo cómo voy creciendo. Porque ese jefe maldito

nunca me deja, y en casa tampoco... por eso... por eso me escapo todas las tardes. Pero mañana será, lo juro. Mañana... haré algo grande, muy grande. Es el misterio de dejarse estar.

VIDA Y MUERTE EN AMÉRICA

Ya lo dije en otro libro, en Buenos Aires hacemos las cosas "para siempre". Compramos objetos, nos instalamos nuestra casa, nos casamos, nos amamos, nos odiamos "para siempre". Y vivimos también "para siempre". Y es muy natural que lo hagamos así, porque es muy lindo vivir.

La muerte es para nosotros un accidente. Aunque hablemos de ella siempre hacemos notar su carácter imprevisto, como si fuera una especie de castigo, pero en ella misma no nos detenemos mayormente. Cuando alguien muere decimos "pobre tipo", como si lo compadeciéramos del accidente sufrido, como si el azar hubiera caído para él en su suerte nefasta.

La prueba está en que hemos instalado incluso una "quinta" de un señor "ñato" como calificamos a nuestro cementerio municipal. Y ahí no van a parar los cadáveres sino los "fiambres", apenas nombrados así como una carne enfriada y ahumada. Y es más, cuando alguien muere también decimos "reventó". ¿Por qué? Pues porque seguramente concebimos la vida como una tensión entre cosas encontradas y es claro que el estallido final conduzca a una pérdida de la vida, como quien pierde el equilibrio.

En suma, se diría que no tomamos en cuenta entre nuestros símbolos cotidianos a la muerte. Y vivimos sin

más una especie de vida en absoluto, "para siempre", como decimos.

Pero esa vida en absoluto por su parte nos cuesta. La prueba está en que hablamos de una "lucha por la vida". ¿Y en qué consiste esa "lucha"? Pues en no "dejarse estar" nunca. ¿Será entonces en tratar de "ser alguien"? Pues sí. Para eso "guardamos" ahorros o bienes. Es el sentido angustioso de "ser alguien", y más para los pobres. Solemos decir que se "es alguien" y se "guarda" para los hijos y agregamos un patético "¿sabe?" como quien busca disculparse de una empresa un poco deshonrosa, casi como para no mostrar el miedo que tenemos. De vez en cuando sólo agregamos con un lánguido gesto esa frase que lo justifica todo: "Para cuando no esté ¿sabe?". Ese mismo "estar" con que se dice "estar vivo" o "estar muerto" como una alternativa amarga en la cual caemos si "nos dejamos estar". La muerte se nos vincula al plano del "estar" y de él nos queremos evadir "siendo alguien".

Realmente para expresar el sentido de nuestra vida podríamos dibujar un triángulo y poner en la punta el "ser alguien", que emerge de la marea de los veinte millones de habitantes, como un nadador flojo, que saca la mano para saludar a sus familiares que están en la orilla, para que ellos sepan dónde está él por si se ahoga. Y en la base, las alternativas rotundas de "estar vivo" o "estar muerto" y a donde siempre se cae cuando uno "se deja estar". Y para no caer se ahorra, se hace, se corre, se discute, se compra, se vende. Pero cabe una pregunta ¿esta distancia entre la cúspide de "ser alguien" y el "mero estar" abajo es sana? ¿Siempre se trata flotar como un globo encima sin advertir

nunca en qué consiste la verdad, esa que somos realmente cuando "nos dejamos estar"?

Pero en el fondo de América, querramos o no la muerte se nos pega a las narices. El altiplano es el milagro de la vida de su gente, porque ésta vive de cara a la muerte. La muerte ahí debe tener otro sentido.

En cierto drama indígena de origen quiché, titulado el Rabinal Achí de Guatemala, se relata el apresamiento de un héroe, y su condena ritual. Antes de ser ajusticiado realiza sus danzas simbólicas y al fin se apoderan de él los Caballeros Águilas y lo sacrifican sacándole el corazón.

Indudablemente ese héroe no va perentoriamente a una "quinta" de un señor "ñato" ni acaba su vida ahí, como pensamos nosotros. Entonces ¿qué es lo que pasa? Cuando enterramos una semilla nos parece en cierta medida que ella muere, porque nunca más la veremos. Sin embargo, al poco tiempo, asoma en su lugar una planta. ¿Qué ocurre? Pues que la vida para el mundo de las semillas, no significa lo mismo que para los porteños. No es un placer prolongado, algo así como mirar vidrieras o ver un partido de fútbol eternamente, sino que supone también entrar en las tinieblas, para resurgir luego transfigurada en otra cosa. Y ese es el sentido de la muerte en el Rabinal Achí. Qué curioso sentido vegetal. Como si el universo mismo fuera una pura planta, y los animales y el hombre como puros episodios, como una planta que le dio por moverse. No por nada en el quechua no existe el concepto de eternidad como lo entendemos nosotros. La eternidad se gasta y una vez gastada tiene

que renovarse: morir y transfigurarse. Casi como si retornara a ser semilla y comenzara su renacimiento. Con la muerte algo nuevo comienza. Indudablemente vida y muerte pertenecen al mismo segmento, y ambas partes sólo se distinguen por su colorido; uno rojo y el otro negro.

Morir era germinar. Con la muerte nada acababa sino que seguía el mismo proceso de la vida pero en otro plano. Morir era germinar pero para adoptar otra vida. Al revés de nosotros. Nosotros vivimos sin pensar en morir. Ellos mueren para vivir. Con la muerte recién comienza la vida. Es germinar y encadenar las existencias.

Y esto ya es sabiduría, porque une sin más vida y muerte dándole un mismo sentido a los dos opuestos. Una vez en el Urubamba, un río torrentoso e imponente, un inglés quería cruzar uno de esos puentes colgantes que suelen hacer indios y mestizos, hechos con una simple soga. Lo pasaba con las manos y en la mitad se desprendió. Nunca más encontraron sus restos. Había sido imposible por otra parte. Extraño ¿verdad? Podríamos decir tonto además. Pero siempre pensé en el raro destino de este hombre. ¿Habría venido a sondear su muerte al Perú, y ella lo venció? Estuvo de cara a su otra posibilidad, a la de no "estar", o "estar muerto". Y ahí entró el azar. Fue vencido.

Pero ahí no más había una vieja quechua de 80 años, sentada junto al mismo río, de la cual decían que contaba con una numerosa descendencia. No se cuidaba tanto. Hasta se arriesgaba a cruzar el río por el puente colgante. A diferencia del inglés, ella debe haberse familiarizado con la muerte.

Y nosotros de qué lado estamos: ¿del lado del inglés o del lado de la vieja quechua? Desgraciadamente de ninguno de los dos porque somos muy cobardes. Porque nos falta heroísmo. Por eso creemos en la vida "para siempre", en absoluto. Por eso nos aferramos a un tipo de hombre: el juntador de ahorros, el inventor de máquinas, el viajero interplanetario o asumimos papeles políticos. ¿Por qué? Pues para andar como el nadador aquel sacando por las dudas su mano a fin de que todos le vean que "es alguien". Lo hace para destacarse de los 20 millones; pero nadie nunca lo ve ni lo ha visto. Y como lo presente pierde su heroísmo. Por eso grita en medio del agua, con ese miedo de caer sin más al fondo de América donde ya nadie "es alguien", sino que todos "se dejan estar", entre vida y muerte.

Pero al fin de cuentas ¿qué significa ser hombre americano? Quizá nada porque escapa a la definición, porque no entra en "ser alguien", sino en ese "mero estar", donde apenas logra su función para estar tenso entre su vida y su muerte. ¿Y eso para qué sirve? Pues nada menos que para sentir toda su humanidad, ese milagro heroico de funcionar como hombre, con la muerte pegada a su cara, sin tener que cometer siquiera la torpeza de ese inglés y soltarse en mitad de la soga. Pero ni intentarlo siquiera, porque ya se es como la vieja quechua, camarada de la muerte.

¿Y por qué no lo logramos? Porque entonces sí sería significativo caer sin más en el Urubamba. Porque morir en América significaría, ante todo, haber dado a luz previamente nuestra verdadera vida, como la de una vieja

quechua. ¿Y qué más tenía la vieja quechua que nosotros? Pues que no creía en la vida "para siempre" sino que sabía vivir sin más y enfrentaba la muerte. Nosotros en cambio con nuestro "ser alguien" auestas, no aprendimos a morir, porque ni siquiera aprendimos a vivir. Nos hemos olvidado de que nos falta la primera parte, la de la vida en América.

Pero en esto ya estamos ante el sacrificio. Y esto es algo así como dejarse caer y no sacar siquiera la mano del agua y aguantar que le digan "pobre tipo". Pero vale la pena. Se trataba de la cobardía de vivir nuestra verdadera vida en América y asumir el momento oscuro de nuestra semilla, atrapados por las circunstancias, en la base del triángulo aquél, tenso entre vida y muerte, en el misterio de "estar no más", codo a codo con los dioses, en esa vegetal y pétrea América.

EL SACRIFICIO PARA SER AMERICANO

Evidentemente si no se sabe vivir se tiene miedo a todo lo que se opone a la vida, y entre otras cosas a la muerte, y el sacrificio es esa operación que da sentido al vivir:

Veamos ante todo ¿en qué consiste nuestra vida y nuestro sacrificio en Buenos Aires? Sabemos perfectamente que si no trabajamos no comemos. Nuestra vida se concreta al trabajo. Y lo decimos a menudo "hay que sacrificarse" precisamente con referencia al trabajo. Y ¿por qué lo llamamos sacrificio? Porque no hay nada sagrado en esto de pasarse ocho horas en el taller o en la oficina. Pero debe ser por esa salida de nosotros mismos, cuando dejamos nuestra casa, y cuando entramos en algo tan ajeno como una fría oficina. Ahí uno se expone a cualquier cosa, desde los gritos del jefe, hasta un accidente o una enfermedad. Pero luego viene el retorno, cuando la madre nos espera con la sopa caliente y nos contempla con admiración. No le hacemos mucho caso, porque nos parece natural trabajar, pero sabemos que esa mirada vuelve sagrado todo lo que hicimos, y eso nos hace mucho bien. De ahí el sacrificio.

Pero esto es un sacrificio al menudeo, como para nosotros solos, porque dista mucho del verdadero. Sacrificio era el de los aztecas. Los aztecas solían sacrificar a un esclavo o a un prisionero. Cuatro sacerdotes le apri-

sionaban los cuatro miembros y un quinto le arrancaba el corazón. El ejemplo es desagradable, pero no así su sentido. La víctima se convertía, en el momento culminante, en un símbolo del mundo con sus cuatro zonas, y el corazón ya significaba otra cosa. Con el rito la humanidad tenía en sus manos ya no el corazón de la víctima sino el del mundo. Y aunque se cocinara la carne de la víctima y se la repartiera entre los presentes, eso mismo tenía su sentido: se trataba de que todos participaran de la sustancia sagrada.

Y este rito se hacía por muchos motivos, entre otros el de conseguir que los dioses hagan crecer la mies, y que haya maíz para todos. Se trataba de eso mismo que habíamos llamado en otra charla la ratería sagrada. Pero había más.

La grandes religiones modernas, no harán estas cosas, pero mantienen el mismo significado del rito. ¿Y en qué consiste? Pues en que la víctima, o sea la humanidad misma, o la comunidad se extinga en lo opuesto a ella, en la materia o el infierno, mediante una muerte ritual, y que luego resurja como algo sagrado, integrado y pleno. ¿Por qué? Pues porque la víctima ha conocido su opuesto, la pura materia y con ese conocimiento logra medir toda su amplitud.

De esta manera la vida se somete a lo peor y consigue lo mejor, y más aun, consigue que los dioses la justifiquen.

Nosotros, por supuesto, nunca haremos una cosa así. Sin embargo ocurre un accidente en la calle y miramos o corremos sin más para ver lo que pasó. Solemos com-

prar los diarios que contienen muchos detalles del último crimen. También en una carrera de automóviles, aunque nos interese su desarrollo, en el fondo estamos al acecho del accidente que pueda ocurrir. ¿Y qué pasa? Pues que esperamos siempre que de pronto se asome lo contrario a este orden sagrado en que estamos metidos. ¿Y por qué lo hacemos? ¿Será que estamos aburridos de él? En parte sí. Por eso vivimos el desorden a flor de piel y a la vuelta de cada esquina. Vemos una película de terror o compramos el diario con el crimen para ver desorden. ¿Y para qué? Pues para crearnos una materia o un infierno como los aztecas, pero con una diferencia, no nos sacrificamos como ellos en ella. Se trata sólo de ver el infierno como celuloide o como papel de diario, pero nos mantenemos lejos. Eso pasa porque, como solemos decir, no podemos "fallar" en la gran ciudad, ya que, si no, perdemos nuestro "ser alguien" y en seguida nos dicen que nos "dejamos estar". En todo caso nos "tiramos un lance", como también decimos, pero siempre con todas las garantías del caso. Es que tenemos tantas ganas de tener el corazón del mundo en las manos, pero tenemos tanto miedo. Y también creemos tenerlo y no es así.

Por ejemplo. El sábado por la noche nos vestimos bien y vamos con la familia a cenar. Una vez en el restaurante, indicamos dónde deben sentarse los chicos y al fin lo hacemos nosotros. Era la única mesa desocupada y todavía conserva los restos de la comida del cliente anterior. Hay una botella llena de vino hasta la mitad. Pensamos, "Qué derroche". El mozo, como suele ocurrir, está

muy ocupado y no nos atiende. Nos aburrimos. Y en eso nos asalta el espantoso deseo de tomar un sorbo de ese vino de segunda mano. Por supuesto que no lo hacemos. Uno de los chicos quiere comerse una miga de pan y le pegamos violentamente en la mano, mientras miramos a nuestro alrededor, porque nos pareció que todos advirtieron mi violencia. Gritamos "¿Por qué hiciste eso?". Luego nos calmamos. Al fin llega el mozo y encargamos la comida y todo queda en la nada. Tenemos fe en tener la clave del mundo en la mano.

Pero la verdad es otra. ¿Realmente por qué no tomamos el vino? ¿No será que si lo hacemos seríamos un cualquiera, un "de menos" como decimos en mal castellano, uno "que se deja estar", casi en el plano de los aztecas? Y eso es caer en el fondo de América y es tomarse el vino ajeno y aparte de eso apelar a la ratería sagrada. Tenemos terminantemente prohibido "dejarnos estar". El pueblo o el indio puede hacerlo, pero nosotros no.

Pero igual cabe preguntar ¿por qué ese impulso subversivo de querer tomar el vino ajeno? O también ¿de dónde vienen esas ganas que nos asaltan en casa ajena, cuando deseamos que nos regalen alguna cosa? ¿Qué hay detrás? ¿No será un resabio de una ratería sagrada como la de los aztecas que alienta en nuestra sangre pese a nuestra capacidad de comerciar, de hacer o pensar?

Realmente ¿no quisiéramos en el fondo que haya alguna vez un restaurante tan organizado que tenga en todas las mesas algún vino dejado por otro, que toma-

ríamos sin más y que no hubiera necesidad, luego, de retar al chico porque come unas migas, ni pedir con cara de asco al mozo que saque esas sobras; ni tampoco tener que pedir nuevos platos que hacer notar que se “es alguien”; ni sufrir la admiración comercializada del mozo hacia nosotros?

Al fin de cuentas, si así fuera, nuestro hijo pensó bien. Se apoderó del pan porque creía en la ratería sagrada. ¿Y por qué le pegamos? ¿Lo acusamos de ser demasiado libre? ¿Pero cómo es eso? ¿Nosotros no lo somos? Parece que no. Qué extraño, yo siempre pensé que somos libres para elegir la comida que querramos, pero siempre que contemos con unos pesos. Entonces debe ser que pegamos al chico no por asumir una libertad que no tenemos los adultos sino porque no “se sacrificó” como uno para ganarlos. Quizá el azteca también pegaba a veces en la mano a su hijo porque éste se comía el maíz sin presenciar el sacrificio. Pero si fuera así debe haber una diferencia. Nosotros hacemos un sacrificio para ganar unos pesos. Los aztecas lo hacían para ganarse unos maíces. Diablo mundo este, que siempre gira en torno a lo mismo. Pero los aztecas nos aventajaban. Querían tomarse el vino y se lo tomaban. Nosotros en cambio, no. Los aztecas eran más americanos que nosotros. Ellos tenían el corazón del mundo en la mano, nosotros no.

Entonces será cosa de volver a los aztecas. El próximo cobrador que toque el timbre lo hago sujetar por los cuatro miembros y le saco el corazón. Así aprenderá a ser americano. Además, la próxima vez que vaya al restaurante me tomaré todo el vino y dejaré que mi hijo se

coma todo el pan. Pero aquí chocamos con nuestro asco. ¿Quién sabe quién anduvo baboseando ese pan? Es que somos tan pulcros. Y hasta sólo por una razón de pulcritud no nos metimos a sacrificarnos para ser americanos. Y he aquí el sentido exacto del sacrificio para ser americano. Se trata de aceptar que uno se quiere robar el vino y comerse el pan que otro dejó. E implica también sacrificar el "ser alguien". Caer sin más en eso que está en el fondo de América, ya se llamen moscas, indios, montaña, puna o selva, en la misma forma como si nos tomáramos el vino de segunda mano, perdiéndolo todo.

Todo eso es la circunstancia en la cual hay que sacrificarse para ser americano, y ahí asumir el sentido del sacrificio de los aztecas que era un sacrificio sucio para alcanzar cosas limpias, al fin y al cabo para pelearle el maíz a los dioses y ganar además la propia solidez. Y eso es bien americano. Pero nosotros hacemos un sacrificio limpio pero nos salen cosas sucias. Será porque no somos América. Realmente deberíamos ejercitarnos en comer las migas que otros dejaron y no comprar tantos diarios con crímenes fastuosos. A estos los escribimos nosotros mismos, pero la materia de los aztecas, la hacían los dioses. Y estos son como la madre de uno. Nos esperan al final de este trabajo de vivir y nos contemplan admirados cómo volvemos con el corazón del mundo en la mano. Esta es la ventaja de sacrificarse para ser americano.

NUESTRA VIDA EN AMÉRICA

Recuerdo la rara impresión que me dejó cierta fiesta en Toledo, cerca de Oruro en Bolivia. Es la cabecera de varias comunidades agrarias. Habíamos llegado ahí al cabo de un viaje cansador, y nos paseábamos por la plaza. Pasa entonces una cuadrilla bailando. Nos dijeron que eran los pasantes de la Virgen. Se detienen y un hombre bastante tomado, nos invita. Su ebriedad no era de confiar y decidimos rechazar la invitación.

Cuando visitamos la iglesia nos muestran unas manchas. Era sangre de carnero con que habían asperjado las paredes. Un sacerdote quiso impedirlo cierta vez y el pueblo casi lo lincha. Después de escuchar el relato nos damos vuelta y detrás nuestro estaba otra vez el pasante que nos había invitado. Insiste.

Lo hacemos esperar. No se va. Al fin hubo que acceder. Y fuimos hasta la casa. En la puerta nos espera la hija, una cholita bonita vestida en forma típica. Nos invitan a pasar. Me conducen a un cuarto que estaba en penumbras. Entro pensando que estaría vacío y sólo veo una mesa servida. Cuando me habitué a la penumbra distingo a lo largo de las paredes cerca de cuarenta indígenas, sentados, con sus rostros duros, hieráticos, sufridos y tensos, que nos miran imperturbables. Nadie saludó. Nos sentamos. Nos sirven una comida muy humilde. Al rato nos enteramos que me habían confundido

con un padre oblato. Nos reímos. Pero cuánto más había en esto.

Recuerdo las caras de esa gente. No eran como la nuestras. Nosotros podemos en Buenos Aires disponer de nuestras vidas en el plano de lo que "nos da la gana", como decimos. Pero esa gente no podía hacerlo. En sus rostros había otra cosa. Ellos no podían trazar por su cuenta una biografía como nosotros. Sin más estaban sujetos a las circunstancias. Por eso ni saludaban. Estaban ahí, pensando que invitaron a un padre oblato. El almuerzo tuvo algo de rito propiciatorio. Era natural. No es cosa de desperdiciar sin más un personaje así. En la puna cuesta sobrevivir a las circunstancias. Y cualquier personaje sagrado, aunque sea un intelectual porteño disfrazado de padre oblato, viene bien.

Por eso no había alegría, ni saludo, ni palabras. Apenas si la cholita se reía al verme bailar tan mal la cueca. Yo también me reía, pero la mirada de una vieja, seria y seca, me cortó la sonrisa. Uno siempre tiene miedo de lesionar algo sagrado.

No sabía bien qué era ahí lo sagrado, pero lo pensé cuando trajeron las bebidas. Habíamos dado un dinero como se acostumbra y eso lo retribuyen con varios vasos de bebida. Había que tomarlos uno tras otro. Chicha, alcohol puro, cerveza boliviana, todo eso en un segundo. Lo tomamos y, al rato, la cueca la bailé sin contratiempos. No era para menos.

Y comprendí. Con aquellas gotas de alcohol las circunstancias ya no eran temidas por ellos. Se habían reunido incluso para lograr eso. La puna era la tremenda

circunstancia que los volteaba diariamente y ellos venían a la puna con la borrachera en ese día dedicado a la Virgen. Cumplían evidentemente con todo un sacrificio en el fondo de América solamente para poder vivir.

Todo eso está muy bien. Pero nuestra vida es diferente. Nos espanta que ahí uno no pueda hacer lo que "le da la gana". Es natural. Somos el futuro y siempre damos un paso adelante. Nuestra nación es el progreso y habitamos una ciudad que cambia de fisonomía día a día. Nosotros somos libres y podemos conseguir nuestra casa propia, hacer nuestros ahorros, nuestra empresa y mucho más si nos proponemos. Nosotros disponemos de nuestra vida, ellos no. Por eso ellos son el pasado y nosotros el futuro.

Pero esto es así mientras no ocurra algo desagradable. Allá mismo en Toledo llevaba una campera de cuero, un grabador y una máquina fotográfica último modelo. Son los símbolos de nuestro futuro. Pero recuerdo que me pidieron una demostración. Coloco el grabador en el centro del patio y todos me rodearon. Lo hago funcionar. El dueño de casa habla ante el micrófono como si lo fuera a devorar. Rebobino. Todos nos disponemos a escuchar. Toco el botón del caso. Y nada ocurre. Ensayamos otra vez. Tampoco. Sentí vergüenza. Con nerviosidad daba explicaciones técnicas sobre la posible falla. Me pareció que no me creían. Es natural. Me había desprestigiado. Sin el grabador aparecía mi desnudez, la de ser un puro hombre y, peor aún, con un futuro frustrado, pero, además de eso, sin ningún pasado. La diferencia es clara. Ellos estaban aprisionados por la cir-

cunstancia de la puna y yo por el grabador. Eran más fuertes ellos.

Ya lo dice José Hernández cuando escribe la historia de Martín Fierro. Este, como simple gaucho, tuvo que internarse en las tolдерías para salvar su pellejo. Huye en cierta medida del futuro del país. ¿Y cómo vuelve de ahí? Pues transfigurado, porque ya nada le interesa, sino esa pura humanidad que había experimentado en la tolдерía. Se diría que José Hernández traza el esquema de un sentido de la vida. No cabe duda. Es más, Hernández escribe el poema cuando el país se estaba organizando. ¿Quería decir que la actitud de Martín Fierro significaba un desprecio a esa organización? En todo caso no sería desprecio, sino la advertencia de que la vida y el hombre son más importantes que un país organizado o que un grabador último modelo. Es casi como si propusiera que nos sometiéramos a las circunstancias, ésas que en aquel entonces era ser un simple gaucho e ir a las tolдерías. Porque sólo ahí se recobraba vida y hombre. ¿Y la misión del progreso? Es probable que confundamos misión con mandado. Cuando chicos siempre nos encargaban un mandado y nos daban unas monedas por él. Y eso era cómodo. Pero un mandado no es una misión. Al cabo de una misión no habrá monedas, en todo caso, nuestra descarnada y pobre humanidad.

¿Y para qué sirve someterse a las circunstancias? Veamos. Cuando tomo una piedra en la mano, la piedra sigue siendo tal y yo sigo siendo yo. No podré comerla, ni deshacerla sin más. Cuando chicos era nuestra aliada en los juegos. Cuando adultos construimos con ella nues-

tra casa. Pero en Toledo se da como pura puna. No parece haber ninguna continuidad entre la piedra y yo.

Pero veamos algo más. La Biblia dice que al principio fue la acción. Pero nadie lee la Biblia. Creemos más bien en los tratados de geología que dicen que al principio fue la piedra. Entonces algo tenemos que ver con ella. Quiere decir que entre la piedra y yo se da la puna, los pasantes de Toledo y los grabadores. Más aún, se da incluso toda la historia humana. Si fuera así la piedra ya es un poco hombre, y el hombre es un poco piedra.

Es lo que, al fin y al cabo, había en el rostro de aquella gente de Toledo. Eran un poco el encuentro del principio y el fin del mundo, como dos extremos. Tenían esa conciencia que hace falta para ser hombre y no totalmente piedra, como para hacer ver el milagro de ser hombre.

Pero a ello agregaban el milagro del alimento. Porque el indio sabe, aunque no haya leído los tratados de geología, que la piedra gestó al hombre y, también esto lo sabe el indio mejor que el geólogo, que en esta transformación se le escamoteó el alimento. La piedra no come, el hombre sí. Por eso los mayas habían creado aquel mito del hombre de maíz, según el cual la quinta humanidad, estaba integrada a su alimento y bastaba apelar a alguien, a un dios, para unir otra vez el hombre con el alimento. Entonces bastaba el sacrificio: o era el alcohol en la fiesta de la Virgen, con el cual se vencía la presencia de la puna o, era la sangre de carnero con la que se asperjaba el altar de la iglesia. ¿Por qué? Pues porque al enfrentar a la puna ellos sentían toda la vida. Piedra y hombre dialogaban y en medio aparecían los dioses.

Y Dioses y hombres se ponían ante la puna, ahí, como si le dijeran "Piedra, ¿estamos cumpliendo con la vida?".

Y eso es todo. ¿Qué más falta? Es la vida frente a la circunstancia, vida y muerte cara a cara. Ahora allá debe estar lloviznando como ocurre en esta época. Sobre la puna árida algún indio pasará con su caminar rápido como a saltitos. Las colinas próximas estarán cubiertas por una tenue neblina. En la plaza de Toledo alguna chola estará esperando aun que alguien le compre algo. Puede ser que en este momento salgan los pasantes otra vez a bailar. Detrás, la banda de músicos. Darán una y cien vueltas por la plaza. Siempre buscando ¿qué? Pues algún dios al cual le puedan agradecer esa densa vida que los alienta. Con eso basta. A ellos les sobran los dioses en el mundo. A nosotros, no. En el trayecto de vuelta no vimos a ninguno. Qué lastima. ¿A quién dedicamos el sacrificio el día que vivamos una gran circunstancia? A nadie. Porque ¿cuándo viviremos alguna circunstancia que nos recobre toda la vida?

ÍNDICE

Datos biográficos de Rodolfo Kusch	V
Libros publicados por Rodolfo Kusch	XIII
Bibliografía de Rodolfo Kusch	XV
Rodolfo Kusch. Palabras a un año de su muerte <i>por Guillermo Steffen</i>	XXIX

LA SEDUCCIÓN DE LA BARBARIE

Reconocer que estamos <i>Prólogo para la 2ª edición por Carlos A. Cullen</i>	3
Preguntar por lo que somos <i>Prólogo para la 1ª edición por F.J. Solero</i>	9
INTRODUCCIÓN	17
DIALÉCTICA DEL CONTINENTE MESTIZO	25
I. Metafísica vegetal o el reverso de América	25
II. Los dos momentos del drama mestizo	38
III. La soledosa ciudad	49
IV. El mestizaje mental o la superación negativa.	60
LA TRAICIÓN A LA HISTORIA	71
V. La historiografía ambivalente	71
VI. La historia traicionada	80
VII. La absoluta ficción y la absoluta realidad	87
VIII. La integración histórica del atraso	96
LA CONCLUSIÓN HERÉTICA	103
EPÍLOGO	115

INDIOS, PORTEÑOS Y DIOSSES

Rodolfo Kusch: Una implacable pasión americana <i>por Mario Casalla</i>	135
Prólogo por Rodolfo Kusch	145
EL VIAJE	149
Introducción a la puna	151
“Casi me arrasa la Huahua”	155
El vuelco de un camión	161
Las calles del Cuzco	167
La espera en la chichería	174
El Barrio de Arriba y el Barrio de Abajo de Carabuco	180
Un maestro a orillas del Lago Titicaca	187
La cruz de Tunupa	194
“Casas más, casas menos...”	201
Una niña de Ollantaytambo	208
“La muerte de Atahualpa” en Puno	214
Las penurias de un pastor protestante	221
La religión de Viracocha	228
Ellos y nosotros	235
¿MAGIA EN BUENOS AIRES?	243
Sin magia para vivir	245
Magia de los objetos	253
El cuento de los cuatro elementos	260
La luna y el tango	270
Echar las cenizas al río	276
La zamba y los dioses	284
EPÍLOGO	295
En suma, nada más que una clase media	297

DE LA MALA VIDA PORTEÑA

Prólogo	323
Nuestra idea del hombre	327

Nuestro recinto sagrado del "pa'mí"	336
La salidad del "pa'mí"	343
El mito de la gente	359
La salida del <i>indio</i>	367
Los barrios contaminados.....	375
La contaminación de la historia	383
La épica del "pa'mí"	391
El armado para la vida	404
El emblema del hombre	413
El afán de ser alguien	421
El misterio de estar no más	429
La plaza pública	439
Lo que somos realmente	446
Epílogo a modo de réquiem	458

CHARLAS PARA VIVIR EN AMERICA

LOGRARSE EN AMERICA	467
El americano pintoresco	469
Los que se dejan estar	477
El hombre a solas	483
Un criollo de Ojo de Agua	490
Un tendero alemán en La Paz	497
"Están lograos"	503
EL HOMBRE Y SU ALIMENTO	509
Comer en la fonda	511
Nuestra riqueza	517
El hombre y sus quehaceres	522
El hombre y su alimento	529
La ratería sagrada	535
CREER EN ALGO	543
<i>Andar</i> en América	545
Creer en cualquier cosa.....	551
La fe de los antiguos	557

Ser alumno en Buenos Aires	563
¿Saber o sabiduría?	570
VIVIR EN AMERICA	577
La chichería de Sicuani	579
La vida de café	585
Vida y muerte en América	592
El sacrificio para ser americano	598
Nuestra vida en América	604

Se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2007
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset
Viel 1444, Capital Federal

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

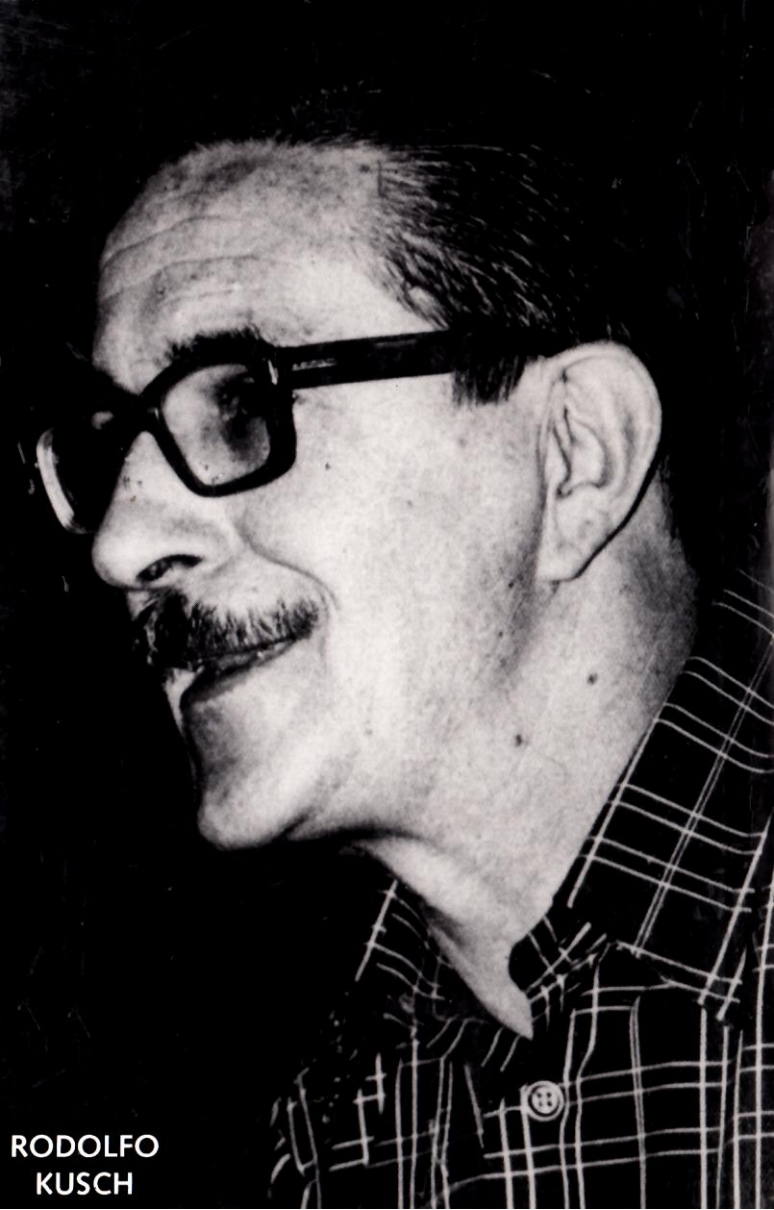
o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia libro: 3698



sin egoismo



**RODOLFO
KUSCH**