

RODOLFO KUSCH

Obras Completas



Tomo II



Editorial Fundación Ross

LECTURA Y CULTURA SINEGOÍSMOS

BIBLIOTECA

www.lecturasinegoismo.com

Editorial Fundación Ross, presenta el segundo tomo de las OBRAS COMPLETAS de Rodolfo Kusch, en el que se incluyen "América profunda" (1962), "El pensamiento indígena y popular en América" (1970), "Una lógica de la negación para comprender América" (1973) y "La negación en el pensamiento popular" (1975). Después de "La seducción de la barbarie", Kusch perfecciona su búsqueda a través del pensamiento ya esbozado, removiendo estructuras metodológicas. Toma como fuentes a Imbelloni, José María Arguedas, Luis Valcárcel y otros a los que agradece por sus aportes. Pero, sobre todo, es en el trabajo de campo donde recogerá el material fértil para esbozar una "dialéctica americana" que encauzará el sentido de América, a través de una estructura cultural que Toynbee, desde su perspectiva europea, llamaría "viracochaísmo".

El pensador encarna la frase de Atahualpa Yupanky: "Si tu no crees en tu pueblo, si no amas, ni esperas, ni sufres, ni gozas con tu pueblo, no alcanzarás a traducirlo nunca" y la convierte en clave de una epistemología donde sujeto y objeto se reubicar. Son las palabras del indio Santa Cruz Pachacuti las que ilustran esa posibilidad del mero "estar" americano como categoría opuesta al "ser" europeo. Y, en la dialéctica de ambos polos, ve la encrucijada de la cultura mestiza.

Encrucijada donde orden y caos se complementan en constante tensión, confianza y temor, resistencia en lo propio y fagocitación de lo ajeno, práctica de inclusión y no de exclusión como acostumbra la racionalidad occidental. En síntesis: una nueva sabiduría alejada del mundo los mercaderes de cualquier signo ideológico.

En "El pensamiento indígena y popular en América", uno de los libros incluidos en este tomo, busca recrear el mundo existencial de Guaman Poma y del indio en general. Sus conceptualizaciones se alejan de la noción del mundo "real" detectado por la ciencia, pero sí muestran la "realidad" que cada uno —ya se trate de indios o blancos— vive cotidianamente.

Lo complementa "La negación del pensamiento popular" donde define la estructura del enunciado popular y la forma de sus juicios. Ilustra su tesis con el análisis del pensamiento de Anastasio Quiroga, un folklorista de vasta actuación. Quiere demostrar la falacia de una división entre el menosprecio de la "opinión" que da cuenta sólo de lo aparente frente al prestigio del "conocimiento" que refiere "lo esencial". Considera que la doxa popular ofrece una plurivocidad que enriquece lo que la razón científica reduce artificialmente a la univocidad. Nace este trabajo de un esfuerzo intuitivo que se consolida con una fundamentación inédita, sobre todo teniendo en cuenta la escasez e inadecuación de las bibliografías tradicionales sobre el tema.

RODOLFO KUSCH

Obras completas

Tomo II



Editorial Fundación Ross

Kusch, Rodolfo

Obras completas: pocket- 1a ed. - Rosario:
Fundación A. Ross, 2007, v. 2, 712 p.; 17 x 11

ISBN 978-987-1133-52-9

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. 978-987-1133-52-9

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: 3699

AMÉRICA PROFUNDA



EXORDIO

Este libro pudo haber sido terminado hace muchos años, pero le faltaba el fundamento o, mejor, la definición exacta de lo americano en su dimensión humana, social y ética. Era esta una exigencia que había quedado en pie en mi primer libro, La seducción de la barbarie, donde había analizado lo americano a partir de una intuición del paisaje. Numerosos viajes al altiplano y la investigación sobre religión precolombina, limitada a las zonas quichua y aimará, me dieron la pauta de que había hallado probablemente las categorías de un pensar americano.

De ahí, entonces, este libro que surge de la firme convicción sobre la continuidad del pasado americano en el presente, aun cuando éste se halle poblado por nuestros buenos inmigrantes. También ellos tienen su parte en esta continuidad. Y he tratado de explicarlo, no a la manera de nuestros profesionales de la historia, la política, la filosofía, ni los novísimos de la sociología —quienes parecen esgrimir su ciencia a manera de exorcismo, antes bien para no ver a América, que para verla— ni de los pecaminosos especuladores a la Toynbee, que me-

nosprecian al pobre "homo atomicus" sólo para hacer el juego a una ciudadanía presuntuosa y falsamente heroica; sino que quería hacerlo al modo antiguo, sondeando en el hombre mismo sus vivencias inconfesadas, a fin de encontrar en los rincones oscuros del alma, la confirmación de que estamos comprometidos con América en una medida mucho mayor de lo que creíamos.

Y valía la pena. No lo digo por la calidad de la interpretación aquí aventurada, porque ésta correrá por cuenta de unos pocos lectores, a quienes interesará realmente encontrar esa continuidad —los más preferirán no verla y, es probable, que les irrite saber que alguien pudo intentar esa aventura— sino más bien porque el estudio del problema me ha llevado a remover estructuras ignoradas por nuestros investigadores universitarios. Indudablemente se trata de una aventura que está al margen de nuestra cultura oficial. El pensamiento como pura intuición, implica, aquí en Sudamérica, una libertad que no estamos dispuestos a asumir. Cuidamos excesivamente la pulcritud de nuestro atuendo universitario y nos da vergüenza llevar a cabo una actividad que requiere forzosamente una verdad interior y una constante confesión.

En América, ya lo dije en mi primer libro, se plantea ante todo un problema de integridad mental y la solución consiste en retomar el antiguo mundo para ganar la salud. Si no se hace así, el antiguo mundo continuará siendo autónomo y, por lo tanto, será una fuente de traumas para nuestra vida psíquica y social.

Para conseguir ese fin, me basé en algunos aportes

realmente importantes —como ser los trabajos de Imbelloni, José María Arguedas, Luis Valcárcel y algunos otros más— que me ayudaron a encontrar un sentido en el mundo precolombino y en el americano actual. Fue así que llegué a lo que el mismo Toynbee llama viracochaísmo. Desde este ángulo y, tomando en cuenta el concepto de estructura en el terreno de la filosofía de la cultura, me pareció encontrar las bases para una dialéctica americana. Al menos podía establecer de esta manera conceptos flexibles que facilitaban la posibilidad de fijar el sentido de América.

Pero no hay labor más eficaz, para dar solidez a esta búsqueda de lo americano, que la del viaje y la investigación en el mismo terreno. Desde un primer momento pensé que no se trataba de hurgarlo todo en el gabinete, sino de recoger el material viviente en las andanzas por las tierras de América, y comer junto a su gente, participar de sus fiestas y sondear su pasado en los yacimientos arqueológicos; y también debía tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad. Sólo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano.

La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina y que trato de sonsacar a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti. Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mesti-

za —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.

De la conjunción del ser y del estar durante el Descubrimiento, surge la fagocitación, que constituye el concepto resultante de aquellos dos y que explica ese proceso negativo de nuestra actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados. Como es natural, todo esto deriva finalmente en una sabiduría, como saber de vida, que alienta en el subsuelo social y en el inconsciente nuestro y que se opone a todo nuestro quehacer intelectual y político. El calificativo hediento, que esgrimo a veces, se refiere a un prejuicio propio de nuestras minorías y nuestra clase media, que suelen ver lo americano, tomado desde sus raíces, como lo nauseabundo, aunque diste mucho de ser así. Evidentemente tuve la deliberada intención de mostrar el hondo sentido positivo que tiene ese presunto hedor.

Empleé en mi exposición un estilo intencionalmente a la vez literario y técnico, porque era ésta la única manera de explicar la intuición que dio origen a este trabajo. Se debe ello a la falta de antecedentes serios en este terreno del pensar americano. Apenas si nos pueden guiar un Canal Feijóo, un Martínez Estrada, un Carlos Astrada o un Félix Schwartzmann. Los otros entienden la seriedad por el lado de la copiosa bibliografía, la cual en un tema como éste no existe y, cuando la hay, suele conducir siempre por caminos ajenos a América.

No quiero terminar este exordio, sin antes rendir homenaje al Dr. Porrás Barrenechea quien me había brin-

dato espontáneamente el honor de exponer este trabajo en la conferencia que pronuncié en la Universidad de San Marcos de Lima (8-II-60). Asimismo quiero agradecer al Dr. Carlos Aranívar; al Dr. Chavez Ballón del Cuzco a quien debo un abundante material arqueológico; al padre Hoggarth de Sicuaní, quien puso a mi disposición el material que él mismo recogiera; al Dr. Quintanilla Paulet de Arequipa, quien fue un ferviente partidario en esta actitud de razonar el material arqueológico —como lo dijera con motivo de la presentación de mi conferencia pronunciada en la Universidad de San Agustín de Arequipa (15-II-90); al Dr. Porfirio Vázquez Fernández, con quien departimos largas horas sobre leyendas indígenas; a los doctores Jacobo Libermann y Josermo Murillo Vocareza, quienes gentilmente me informaran sobre Bolivia; y, finalmente, al gran amigo peruano, el magnífico ensayista Manuel Suárez Miraval.

INTRODUCCIÓN A AMÉRICA

Cuando se sube a la iglesia de Santa Ana del Cuzco —que está en lo alto de Carmenga, cerca de donde en otros tiempos había un adoratorio dedicado a Ticci Viracocha— se experimenta la fatiga de un largo peregrinaje. Es como si se remontaran varios siglos a lo largo de esa calle Melo, bordeada de antiguas chicherías. Ahí se suceden las calles malolientes con todo ese viejo compromiso con verdades desconocidas, que se pegotean a las caras duras y pardas con sus inveterados chancros y sus largos silencios, o se oye el lamento de algún indio, el grito de algún chiquillo andrajoso o ese constante mirar que nos acusa no sabemos de qué, mientras todos atisban, impasibles, la fugacidad de nuestro penoso andar hacia la cumbre.

Todo parece hacerse más tortuoso, porque no se trata sólo del cansancio físico, sino del temor por nuestras buenas cosas que hemos dejado atrás, allá, entre la buena gente de nuestra gran ciudad. Falta aire y espacio para arribar a la meta y es como si nos moviéramos en medio del magma de antiguas verdades. Más aún, se siente resbalar por la piel la mirada pesada de indios y

mestizos con ese su afán de segregarnos, como defendiendo su impermeabilidad.

De pronto se ve rezar a un indio ante el puesto de una chola, por ver si consigue algún mendrugo o un borracho que danza y vocifera su chicha o un niño que aúlla, poseso, ante nosotros, junto a un muro. Entonces comprendemos que todo eso es irremediablemente adverso y antagónico y que adentro traemos otra cosa —no sabemos si peor o mejor— que difícilmente ensamblará con aquélla.

Y aunque entremos en la iglesia de Santa Ana, como quien se refugia en ella, siempre nos queda la sensación de que afuera ha quedado lo otro, casi siempre tomando la forma de algún mendigo que nos vino persiguiendo por la calle. Ahí está parado y nos contempla desde abajo, con esa quietud de páramo y una sonrisa lejana con su miseria largamente llevada, y quizá le demos una limosna, aunque sepamos que ella no cumple ya ninguna finalidad.

Y nos acosa cierta inseguridad que nos molesta. No sabemos si esa limosna es un remedio para una mala situación o es sólo una manera de obligarnos a realizar un gesto. La misma inseguridad como cuando nos hablaba una vieja india y no alcanzábamos a entenderle y estábamos ahí como si nada oyéramos y nos sentíamos recelosos y acobardados, porque todo eso no es lo que acostumbramos a tolerar. Nos hallamos como sumergidos en otro mundo que es misterioso e insoportable y que está afuera y nos hace sentir incómodos.

¿Serán los cerros inmensos, los paisajes desolados,

las punas heladas, las chicherías? ¿Serán las caras hostiles y recelosas que nos contemplan de lejos como si no existiéramos y que nos tornan tan fatigoso este trajin y este ascenso hasta Santa Ana y nos sumergen en este lento proceso de sentirnos paulatina e infinitamente prisioneros, en medio de una exterioridad que nos acosa y nos angustia? En ningún lado como en el Cuzco se advierte esa rara condición de un mundo adverso, con esa lamentable y sorda hostilidad que nos sumerge en un mundo adverso.

Sin embargo, le encontramos el remedio. Es el remedio natural del que se siente desplazado, un remedio exterior que se concreta en el fácil mito de la pulcritud, como primer síntoma de una negativa conexión con el ambiente.

Porque es cierto que las calles hieden, que hiede el mendigo y la india vieja, que nos habla sin que entendamos nada, como es cierto, también nuestra extrema pulcritud. Y no hay otra diferencia, ni tampoco queremos verla, porque la verdad es que tenemos miedo, el miedo de no saber como llamar todo eso que nos acosa y que está afuera y que nos hace sentir indefensos y atrapados.

Es más. Hay cierta satisfacción de pensar que efectivamente estamos limpios y que las calles no lo están, ni el mendigo aquel, ni tampoco la vieja quichua. Y lo pensamos aunque sea gratuito, porque, si no, perderíamos la poca seguridad que tenemos, aunque sea una seguridad exterior, manifestada con insolencia y agresión, hasta el punto de hablar de hedor con el único afán de aver-

gonzar a los otros, los que nos miran con recelo. Además es importante sentirse seguro, aunque presintamos que somos poca cosa y que tenemos escasa resistencia cuando el mundo exterior nos es adverso.

De ahí el axioma: el vaho hediento es un signo que flota a través de todo el altiplano, como una de sus características primordiales. Y no es sólo el hedor, sino que es, en general, la molestia, la incomodidad de todo ese ambiente. Por eso se incluye la tormenta imprevista, la medida de aduana, el rostro antipático de algún militar impertinente o el silencio que responde a nuestra pregunta ansiosa, cuando pedimos agua a algún indio. La tormenta, el militar y el indio son también el hedor. El hedor es un signo que no logramos entender, pero que expresa, de nuestra parte, un sentimiento especial, un estado emocional de aversión irremediable, que en vano tratamos de disimular. Más aún, se trata de una emoción que sentimos no sólo en el Cuzco, sino frente a América, hasta el punto de que nos atrevemos a hablar de un hedor de América.

Y el hedor de América es todo lo que se da más allá de nuestra populosa y cómoda ciudad natal. Es el camión lleno de indios, que debemos tomar para ir a cualquier parte del altiplano y lo es la segunda clase de algún tren y lo son las villas miserias, pobladas por correntinos, que circundan a Buenos Aires.

Se trata de una aversión irremediable que crea marcadamente la diferencia entre una supuesta pulcritud de parte nuestra y un hedor tácito de todo lo americano. Mas aún, diríamos que el hedor entra como cate-

goría en todos nuestros juicios sobre América, de tal modo que siempre vemos a América con un rostro sucio que debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad. Un juicio de pulcritud se da en Ezequiel Martínez Estrada cuando expresa que, todo lo que se da al norte de la pampa, es algo así como los Balcanes. Y lo mismo pasaba con nuestros próceres, también ellos levantaban el mito de la pulcritud y del hedor de América, cuando creaban políticas puras y teóricas, economías impecables, una educación abundosa y variada, ciudades espaciosas y blancas y ese mosaico de republiquetas prósperas que cubren el continente.

La categoría básica de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad, ni prócer, ni pulcritud no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado. Si el hedor de América es el niño lobo, el borracho de chicha, el indio rezador o el mendigo hediento, será cosa de internarlos, limpiar la calle e instalar baños públicos. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud.

La oposición entre pulcritud y hedor se hace de esta manera irremediable, de tal modo, que si se quisiera rehabilitar al hedor, habría que revalidar cosas tan lejanas como el diablo, Dios o los santos. Y mover la fe desde la pulcritud al hedor, constituye casi un problema de índole religiosa. Porque mostrar en qué consiste y cuál es el mecanismo y los supuestos del hedor, habrá que emprender con la mentalidad de nuestros prácticos ciudadanos americanos, una labor como de cirugía, para ex-

traer la verdad de sus cerebros a manera de un tumor. Y eso ya es como una revelación, porque habrá que romper el caparazón de progresismo de nuestro ciudadano, su mito inveterado de la pulcritud y ese fácil montaje de la vida sobre cosas exteriores como ciudad, policía y próceres.

Pero, claro está, que se nos pasó el siglo de las revelaciones. Sería desusada e incómoda una revelación hoy en día y menos cuando ella ocurre en el plano individual. Quedan, sin embargo, las revelaciones colectivas como lo fue la Revolución Francesa. En este caso los iniciados —que eran los burgueses de nuestro siglo— ejecutaron a Luis XVI porque sabían que estaban en la verdad. Y para retomar nuestra terminología, diríamos que la burguesía de entonces constituía algo así como la solución hedienta para la aristocracia francesa. Como la historia europea se encauzó luego por la senda de aquellos y no de éstos, la muerte del rey no fue un crimen, sino un acto de fe. La destrucción del rey y de las cosas de la aristocracia, puso en vigencia la revelación que habían sufrido los revolucionarios.

Claro que en América ese tipo de revelación no pasó nunca a mayores, porque siempre careció posteriormente de vigencia. En todos los casos se trataba del hedor que ejercía su ofensiva contra la pulcritud y siempre desde abajo hacia arriba. Arriba estaban las pandillas de mestizos que esquilmaban a pueblos como los de Bolivia, Perú o Chile. En la Argentina eran los hijos de inmigrantes que desbocaban las aspiraciones frustradas de sus padres. Contra ellos luchaban los de abajo, siempre en esa

oposición irremediable de hedientos contra pulcros, sin encontrar nunca el término medio. Así se sucedieron Tupac Amarú, Pumacahua, Rozas, Peñaloza, Perón como signos salvajes. Todos ellos fueron la destrucción y la anarquía, porque eran la revelación en su versión maldita y hedienta: eran en suma el hedor de América.

Esta es la dimensión política del hedor, que pone a éste en evidencia y lo convierte en un antagonista inquietante. Quizá sea la única dimensión que se le conozca. Pero ¿qué pasaría si se tomase en cuenta su realidad, el tipo humano que lo respalda, su economía o su cultura propias? Hacer eso sería revivir un mundo aparentemente superado, algo así como si se despertara el miedo al desamparo, como si se nos desalojara del hogar para exponernos a la lluvia y al viento o como si se nos diera la vida de aquel mendigo que nos esperaba a la puerta de la iglesia, y en adelante tuviésemos que recorrer la puna, expuestos al rayo, al trueno y al relámpago. Es un miedo antiguo como la especie, que el mito de la pulcritud remedió con el progreso y la técnica, pero que repentinamente se aparece en una iglesia del Cuzco, provocado, entre otras cosas, por un mendigo que nos pide una limosna para humillarnos.

Y es que el hedor tiene algo de ese miedo original que el hombre creyó dejar atrás después de crear su pulcra ciudad. En el Cuzco nos sentimos desenmascarados, no sólo porque advertimos ese miedo en el mismo indio, sino porque llevamos adentro, muy escondido, eso mismo que lleva el indio. Es el miedo que está antes de la división entre pulcritud y hedor, en ese punto en donde

se da el hedor original o sea esa condición de estar sumergido en el mundo y tener miedo de perder las pocas cosas que tenemos, ya se llamen ciudad, policía o próceres.

Pero este miedo de ser primitivos en lo más íntimo, un poco hedientos, no obstante nuestra firme pulcritud que nos asalta en el Cuzco, comprende también el temor de que se nos aparezca el diablo, los santos, dios o los demonios. Tenemos miedo, en el fondo, de que se nos tire encima el muladar de la antigua fe, que hemos enterrado, pero que ahora se nos reaparece en el hediento indio y en la hedienta aldea. En ese plano, el planteo del hedor y la pulcritud se ensambla con ciertos residuos cosmogónicos, algo así como el miedo a una antigua ira de dios desatada en la piedra, en los valles, en los torrentes y en el cielo con sus relámpagos y sus truenos.

Y sentimos desamparo porque nuestra extrema pulcritud carece de signos para expresar ese miedo. En cierto modo es un problema de psicología profunda, porque se trata de llevar a la conciencia un estado emocional reprimido, para el cual sólo tenemos antiguas denominaciones que creemos superadas. El miedo actúa desde nuestro inconsciente, en la misma manera como cuando los antiguos hablaban de la ira de dios, esa misma que Lutero creyó haber superado con su postura religiosa, en la misma medida como también lo había hecho San Pablo, con la ira de Jehová. Y en nuestro caso el temor ante la ira de dios es el temor de quedarnos atrapados por lo americano. Es el miedo al exterminio de un Jehová iracundo, quien en el Antiguo Testamento, exi-

gía el sacrificio de un hijo para afirmar la fe del creyente. Es el miedo a la ira de dios desatada como pestilencia y desorden, que en América se nos muestra a nuestras espaldas con toda su violencia y que nos engendra el miedo de perder la vida por un simple azar. Por eso nos sentimos pequeños y, en cierto modo mezquinos pese a nuestras grandes ciudades. Es como si nos sorprendieran jugando al hombre civilizado, cuando en verdad estamos inmersos en todo el hedor que no es el hombre y que se llama piedra, enfermedad, torrente, trueno.

Y esa vivencia, ya profundizada, no puede tener otra expresión que la que tuvo cuando Jehová descendió sobre el Sinaí y “vinieron truenos y relámpagos, y grave nubes sobre el monte...porque Jehová había descendido sobre él en fuego: y el humo de él subía, como el humo de un horno, y todo el monte se estremeció en gran manera”. La ira de Jehová se mostraba a Moisés para dictar una ley a un pueblo miserable y humilde que quería salvarse en medio de un desierto. Pero este pueblo utilizó la ira para encontrar un camino interior y para toparse en su confín con una ley moral que lo sostuviera para llegar a la tierra prometida. El milagro consistió en convertir la violencia exterior en un camino interior.

La visión de una ira divina descendiendo sobre un monte, responde a un momento auténtico. Es algo así como una emoción mesiánica, que nos coloca, de pronto, en el margen que separa al hombre de la naturaleza, a fin de que el hombre encuentre una moral controlada por la ira divina que yace en la naturaleza. Y esto es auténtico porque surge en esa alternativa que se da en

el equilibrio entre la vida, de un lado, y la muerte del otro. Y es un momento creador porque ahí brota la gran mística que confiere sentido al hecho de vivir.

Y en el juicio aquel sobre el hedor de América y sobre la afanosa pulcritud, se halla implícito el afán de encubrir una ira que nadie quiere ver. Está en juego un planteo primario que el hombre siempre ha necesitado, pero que el caparazón de progresismo de nuestros ciudadanos e intelectuales —progresismo alimentado casi exclusivamente en la Europa burguesa del siglo XIX— trata de mantener a raya, porque, si no, ellos perderían salud y bienestar.

En verdad esta actitud mesiánica se encuentra sólo hacia el interior de América, remontando su pasado o bajando hacia las capas más profundas de su pueblo. Arriba, en cambio, aquella actitud se halla encubierta y reprimida. De ahí entonces la necesidad de delimitar a cada uno de los dos grupos como si fuera antagónicos. Por una parte, los estratos profundos de América con su raíz mesiánica y su ira divina a flor de piel y, por la otra, los progresistas y occidentalizados ciudadanos. Ambos son como los dos extremos de una antigua experiencia del ser humano. Uno está comprometido con el hedor y lleva encima el miedo al exterminio y el otro, en cambio, es triunfante y pulcro, y apunta hacia un triunfo ilimitado aunque imposible.

Pero esta misma oposición, en vez de parecer trágica, tiene una salida y es la que posibilita una interacción dramática, como una especie de dialéctica, que llamaremos más adelante fagocitación. Se trata de la absorción

de las pulcras cosas de Occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio y reintegración de lo humano en estas tierras.

La fagocitación se da por el hecho mismo de haber calificado como hedientas a las cosas de América. Y eso se debe a una especie de verdad universal que expresa, que, todo lo que se da en estado puro, es falso y debe ser contaminado por su opuesto. Es la razón por la cual la vida termina en muerte, lo blanco en lo negro y el día en la noche. Y eso ya es sabiduría y más aún, sabiduría de América.



LIBRO I

LA IRA DIVINA

EL INDIO SANTA CRUZ PACHACUTI

Cerca del 1600, el padre Avila se topó con el indio Joan de Santacruz Pachacuti yamqui Salcamaghua. Eso ocurrió en Cacha a unas cuantas leguas al sur del Cuzco y no muy lejos del templo de Viracocha.

En ese lugar, el valle del Vilcanota se ensancha y en las laderas de las montañas se agolpan andenes de antigua data y, no muy lejos, ocurrieron sangrientas luchas entre quichuas y aimaraes.

Se cuenta que el dios Viracocha, después de crear a los hombres y al Sol y la Luna a orillas del lago Titicaca, había pasado por ahí y fue recibido con hostilidad por parte de los habitantes.

Entonces Viracocha "levantadas las manos puestas y rostro al cielo, bajó fuego de lo alto... y abrasó todo aquel lugar; y ardía la tierra y piedras como paja". Se asustaron mucho los habitantes y "movido Viracocha a compasión, fue al lago y con el bordón lo mató".¹ Luego vinie-

1. Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los incas*. Emecé, Buenos Aires, 1942, 3ª edición.

ron los incas y construyeron el templo aquel para conmemorar el hecho.

Avila andaba por esa zona a raíz de la intensa represión de idolatrías que emprendieron los españoles en América. Había ocurrido que los indios “creyeron que todas las huacas del reino, cuantas habían los cristianos derrocado y quemado, habían resucitado... y que ya las huacas andaban por el aire secas y muertas de hambre porque los indios no le sacrificaban ya... Y así fue que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo, y otros tiraban pedradas como endemoniados, haciendo visajes... [diciendo] que la huaca fulana se le había entrado en el cuerpo”².

Es de imaginar el celo con que los españoles persiguieron a partir de entonces a los idólatras. Pero habría que investigar si ese celo era auténtico o si se debía a motivos de orden psicológico. De cualquier modo sólo nos interesa hacer notar por ahora que la acción represiva de los españoles provocó el encuentro entre el padre Avila y Salcamayhua, y que a raíz del mismo este último redactó un manuscrito sobre las creencias de los incas.

Aún estaría por verse si el padre Avila pidió este manuscrito por razones realmente oficiales. Ocurre que el yamqui³ traza en su crónica un esquema del altar del

2. Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Este autor sitúa este hecho en el año 1571.

3. El manuscrito en cuestión fue publicado por Jiménez de la Espada bajo el título de *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú en Tres relaciones de Antigüedades Peruanas*, Madrid, 1879. El

templo de Coricancha del Cuzco y el padre Avila le introduce algunas modificaciones⁴. Por otra parte la estructura se parece considerablemente a la de los dibujos alquimistas de la época⁵. Es indudable que el padre conociera a estos últimos y que, por lo tanto, se asombrara de lo que había dibujado el indio. Esto nos hace sospechar seriamente sobre la ortodoxia de aquél. Sin embargo no deja de ser humano, máxime si pensamos que el cristianismo del siglo XVI ya no tenía la misma consistencia que tuvo durante la edad media y que por lo tanto el afán de salvación tenía que refugiarse en sectas esotéricas como la de los alquimistas.

De cualquier manera, de este encuentro entre el padre Avila y nuestro yamqui, nace una de las crónicas que manifiestan con mayor evidencia la actitud del indígena frente a su pasado, porque refleja la manera de pensar de éste y hasta las creencias más íntimas que aún sobreviven. Y esto no es así por lo que diga el yamqui, sino precisamente por lo que no dice y también por lo que niega, como cuando se refiere con aparente escán-

término *yamqui* con el cual se designa a Salamayhua en este trabajo significa, según Jiménez, "el tratamiento o apellido que se daba a los más nobles de los primitivos pobladores de aquella comarca, y cuyo origen era una fábula".

4. Datos de Robert Lehmann-Nitsche, *Coricancha, el templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor*. Ver además Fig. 1 de este trabajo. El altar será motivo de especial consideración en las páginas siguientes.

5. Cotéjese el esquema del yamqui con los numerosos dibujos de alquimistas, casi todos del siglo XVI, que figuran en *Psicología y Alquimia* de C. G. Jung (Santiago Rueda, Buenos Aires, 1957). También puede consultarse *El simbolismo hermético* de Oswald Wirth (Ed. Saros, Buenos Aires, 1958).

dalo a las “muchas guacas ydolatras sin berguença” que proliferaron después de difundirse el culto fálico prodi-gado a ciertas piedras alargadas llamadas *guacanquis*.

El escrito de Salcamayhua es un borrón en la meri-diana claridad de sus colegas hispánicos, dada la mez-cla de términos quichuas y aimaraes con un castellano sumamente dificultoso. Pero esta oscuridad resulta se-guramente, por una parte, del miedo que le causaba al indio el padre Avila y la Inquisición y, por la otra, de la convicción de que lo verdadero era eso que había recogi-do de sus antepasados. En cada línea se tropieza con la evidencia de que su autor estaba firmemente atrapado por el magma original de sus antepasados y saturado de creencias inconfesables para la época.

De cualquier manera cabe señalar que en Salca-mayhua se da con patente evidencia un terror ante lo divino. Está en la manera como relata ciertas leyendas, como la de la serpiente *Yauirca* o la del “mensajero de manta negro” que le da al inca una “cajuela tapado y con llabe” de la cual sale el sarampión o cuando relata que “la vaca de Cañacuay se arde fuego temerario” y así a través de todo el libro. Todo ello supone una actitud diferente a la de los cronistas corrientes, porque encierra esa fe indige-na que apunta a algo más que al simple hombre, algo que está afuera y que no es el hombre, sino lo inhumano, la naturaleza o el dios terrible, como quiera llamársele. En el yamqui se da el juego entre hombre y naturaleza en su antagonismo primitivo, en ese margen en donde fermentan las antiguas raíces de la religión, y se incuba una ética, una doctrina o una teología.

Seguramente el yamqui debió ser un indio silencioso y tímido. A veces tomaría su chicha, cuando el cura hacía la fiesta al santo. Sólo entonces se tornaría locuaz y volvería, seguramente tambaleando, a su casa, satisfecho y con el cuerpo que parecía una paloma. Así debió haber conocido a Avila. El yamqui hablaría demasiado y el padre lo tomó entre ojos.

Además, debió haber recitado alguna vez los antiguos himnos de sus antepasados y quizá, por esa causa, se produjo el escándalo. Es probable que no sospecharan de él, porque era muy manso. También es probable, como dijimos antes, que el padre Avila no fuera una mala persona y sólo tuviera una curiosidad personal en el asunto.

Uno de esos himnos repite dramáticamente una pregunta, ¿dónde estás? (maipin canqui), referida a Viracocha. La debió recitar el yamqui a menudo, cuando ya no le cabía la chicha. La pregunta se le vendría desde muy adentro y afloraría en sus labios como un susurro, mientras la cara se le arrugaba en un gesto escéptico. Lo diría, quizá, y eso era lo peor, ante alguna iglesia, mirando desde el portal hacia adentro con ojos vidriosos.

“¿Dónde estás?” ¿Dónde está dios? En verdad haría la pregunta en general, más allá de las imágenes, como una manera de dar por cerrada una cuestión. Al fin y al cabo no hacía lo que el padre, que todo lo dividía entre el bien y el mal, porque para hacer eso había que ser muy docto. El no era más que un pobre indio y sólo se limitaba a tener miedo.

Y puede ser que recitara los himnos sólo por vergüen-

za, porque él se sentía pobre, sucio y pardo, mientras que todo eso, que había en la iglesia, era demasiado bonito. Dios no podía estar ahí.

Seguramente pasaría luego por el mercado, seguido de su llamita, cargada de maíz. Ahí esperaría que se lo compraran, mientras continuaba haciendo esa rara pregunta "¿dónde estás?"

Y ahí pasarían los compradores blancos, que ya no preguntaban sino que estaban seguros de sí y se dedicaban a hacer cosas y a llenar silencios y boquetes por donde se les chorreaba la vida.

"¿Dónde estás?" Estaría muy lejos dios y seguramente no necesitaría de tanta palabra. Estaría en las trastiendas de alguna chichería, en las callejuelas tortuosas y añejas, detrás de las cortinas de algunos cuartos malolientes o en esa cueva extraña debajo del altar de Santo Domingo. Pensó el yamqui con picardía que su dios tendría vergüenza de ser dios y lloraría ese tiempo en que la gente lo había olvidado. Y se sentiría solo, porque el templo estaba todo lleno de cosas que no eran él.

Luego se iría a su parcela para trabajarla. Ahí tomaría su *tacla* para arar la tierra y remover los duros pedregones, mientras atisbaría de vez en cuando el cielo para ver si iría a llover. Y así, mirando el cielo, pensaría en dios otra vez. Dios habría de ser como el trueno que anunciaba la lluvia o aquello que hacía temblar la tierra o lo que traía el granizo, en fin todo podía ser menos ese dios de la iglesia. Dios tenía que ser algo que atrapara, que lo fuera sitiando, si no, el yamqui prefería volver a creer en las pequeñas cosas: el dios de la lluvia, el del

trueno, el del relámpago o el felino que bajaba con el granizo o lo que fuera.

Dios tenía que ser como ese mismo mundo que lo rodeaba y que se expresaba a través de su violencia, como ira divina. Y él creía ante todo en esa ira divina, que se convertía de pronto en lluvia o de pronto en granizo. Sólo a partir de ahí le interesaba preguntar ¿dónde estás?, porque de esa manera dios adquiriría una fuerza temible e invisible.

El cura ya le había hablado de esa ira, pero la daba como cosa superada. Pero el yamqui no entendía esto porque estaba convencido de que la ira de dios estaba presente en su valle y en cualquier momento podía desatarse como chancro, sismo o granizo. Y como el cura no le dejaba hablar, aprovechó el pedido del padre Avila y depositó en su manuscrito, ladinamente, lo que pensaba del mundo. Porque al fin y al cabo su mundo estaba palpitante de ira y de dios y nada tenía que ver con el mundo fácil y lleno de fórmulas que le quería brindar el sacerdote.

Pero en ningún momento ese concepto de la ira se le traducía en doctrina. Le faltaba la expresión para esa ira. Apenas había recibido de sus antepasados un puñado de himnos y algunos datos sobre la vida de cada uno de los incas. Y eso de nada le servía. Los usaba no más cuando el padre cura se ponía cargoso con su dios y con su rey. Entonces recitaba con fruición el himno que decía “¿dónde estás?”, pero referido a Viracocha.

En el fondo el yamqui ya estaría desilusionado. Cree-
ría solo en su sembrado porque le daba de comer, en su

mujer porque le daba hijos y en su llamita porque llevaba la carga. Claro que algunos decían que, antes de venir los españoles, nadie tenía que preocuparse tan arduamente de la comida, porque había un inca que ayudaba a todos y uno podía entregarse tranquilamente al culto. Indudablemente los tiempos habían cambiado mucho y ahora el yamqui se veía en la necesidad de creer sólo en el granizo, en la lluvia o en el trueno. ¿Por qué? Porque ni al padre cura ni al encomendero le interesaban estos problemas. El cura se limitaba sólo a decirle que rezara en la iglesia unos padrenuestros. Pero como todo quedaba tal cual y la lluvia no caía, el yamqui continuaba haciendo sus exorcismos.

Y así fue como creyó más en la ira de dios que en dios mismo, y todo porque él tenía que buscarse su alimento ahí donde empezaba la ira divina.

LOS CINCO SIGNOS DE VIRACOCCHA

La extraña idea que el yamqui tenía de la ira de su dios se refleja en la exposición de las cualidades de Viracocha. Lo hace como si éstas fueran las creencias de sus antepasados, aunque deposita en ellas una extraña fe. Al fin y al cabo era la doctrina que le habían escamoteado los conquistadores.

Las cualidades de Viracocha las consigna en el esquema que hace del altar de Coricancha, con letra apretada y en quichua, a modo de fórmula ritual en cinco momentos¹. Quizá no sabía por qué Viracocha tenía cinco momentos. Seguramente era por la misma razón que los invasores distinguían los cuatro puntos cardinales. Viracocha era un poco como un dios horizontal y su esencia debía cuadrar dentro de las cuatro regiones. Además, los cerros, los caminos, los ríos —como el Vilcanota en época de lluvia— son reales y evidentes y entonces debían participar de la esencia de Viracocha. El yamqui no lo sabía con certeza. Se limitó únicamente a transcribir esa fórmula ritual que encerraba cinco momentos o signos del dios. ¿Acaso no estaba dividido el imperio de

1. Ver fig. 1.

sus antepasados en cuatro zonas y una quinta que era el Cuzco?

El yamqui no debió dudar mucho y transcribió los cinco signos, a saber: I, Viracocha es el *maestro*; II, es la *riqueza*; III, es el *mundo*; IV, es la *dualidad* y V, es el *círculo creador*².

EL MAESTRO

El yamqui estaba seguro de lo que puso. Viracocha debía ser el maestro (*Pachayachachic*) porque era preciso arar la tierra, contener la erosión con los andenes, encauzar los ríos y velar por la vida de las *huahuas*. El mundo ejercía una acción inhumana y rebelde y era preciso introducir con argucia una serie de modificaciones para que se hiciera habitable. Y sólo enseñando (*yachachiy*) era posible salvar la vida. Porque la vida era cosa de astucia. ¿No había que engañar al río, acaso, y construir diques para desviarlo y evitar que se perjudiquen las sementeras? Al mundo había que modelarlo de la misma manera como se ordena y modela la mente de

2. La fórmula ritual en cuestión está en quichua y es como sigue: *Viracochan pacha vacha chipa unan-chan* o *Ticci capacpa unachan* o *Ttunapa pa.-chaeyaspa unanchan cay ccart-cachon, cay varmi cachontega. Unanchan payta yuyart na intip intin. Ticcimoyo camac*, etc. Le sigue luego una larga frase en castellano. Lehmann Nitsche no le da mucha importancia a esta fórmula, por cuanto no toma en cuenta la estructura interna de la misma. No advierte la repetición del término *unanchan* que significa "estandarte, signo, etc." Este término se repite cuatro veces y faltaría la quinta mención.

un niño. Y Viracocha era más que maestro, era como traduce Tschudi— el “artífice del mundo”³. Porque el mundo era ajeno y rebelde y era preciso que un dios tomara al rebelde mundo como un niño. Esto supone que el mundo y dios eran opuestos y, además, que dios debía prevenirse y adquirir una ciencia y una actitud determinada ante ese mundo. Pero ¿no es esa actitud la misma por la cual el imperio incaico logró organizar la producción de alimentos de un territorio inmenso?

LA RIQUEZA

El segundo signo se refería a la riqueza de Viracocha. El problema más importante, que tornaba inhumano al mundo, era la escasez de frutos. Esto le da realidad al mundo o sea que lo convierte en algo contundente y definitivo. Por eso el dios debía ser rico y, más aún, *funda-*

3. Es curiosa la traducción que Ricardo Latcham hace de este término en su trabajo: *Las creencias religiosas de los antiguos peruanos*, (Santiago de Chile, 1929). Supone que *pachayachachic* se debe leer *pacha-y-achachic*, de tal modo que el último término no significa maestro sino abuelo. Indudablemente se trata de una observación que merece atención, aunque es preferible la que damos nosotros. Por otra parte uno deja de creer en la traducción de Latcham a causa de la lamentable actitud que mantiene a través de todo su trabajo frente a la cultura antigua del Perú. Es inconcebible que, no obstante el magnífico material recogido, no logre entrever ninguna actitud “espiritual” —como él mismo se lamenta— en los antiguos peruanos. Claro es que para encontrar esto se necesita tener ante todo una cultura filosófica y conocer algo más sobre religión. Con las solas ideas sobre *totem* y *tabú* y la actitud meramente arqueológica, no se puede hablar de religión precolombina.

mentalmente rico (ticci capac). Esta es por otra parte la condición natural de todo maestro, especialmente si la riqueza es potencial. La idea de utilizar las aguas de un río, por ejemplo, era una realidad en potencia y no en acto. Y, en lo que se refiere al mundo, el maestro lleva a cabo con su enseñanza la realización de esa idea potencial. Viracocha era potencialmente rico y condicionaba la riqueza del mundo. Por eso era un verdadero dios. El mundo era rico porque lo era Viracocha. Sin Viracocha el mundo sería, como dice uno de los himnos: "el hervidero espantoso"⁴, porque no sería humano. De esta manera se establecía la primera vinculación conceptual efectiva entre Viracocha y el mundo, pero también se confirmaba un odio, o mejor, un cierto escepticismo frente al mundo. Al fin y al cabo era terriblemente difícil dominarlo. La vida valía muy poco y costaba mantenerla y el mundo tenía la culpa de ello. Además, era probable que el mundo saliera siempre con la suya.

TUNUPA

Y como el mundo era algo odioso y temible, el tercer signo o *unanchan* de Viracocha llevaba otro nombre:

4. En el tercer himno consignado por el *yamqui* se expresa que Viracocha es dueño del "hervidero espantoso" (*manchay ttemyocpa*). Las traducciones que se citan en el texto son en general las que el P. Mossi hiciera para el trabajo de Samuel A. Lafone Quevedo, *Ensayo mitológico. El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los reyes del Cuzco según el yamqui Pachacuti*. (Rev. del Museo de La Plata, t. III, 1892). La traducción del término *ttemyocpa* me fue confirmada por el doctor David Salazar Yábar de Arequipa.

Tunupa. Y eso ocurría porque el tercer signo debía referirse claramente a la vinculación entre Viracocha y el mundo y, por eso, la fórmula ritual expresa: “Tunupa que va siendo mundo”⁵. y dice eso, porque Viracocha no puede crear el mundo. Crear un mundo supone una vinculación entre dios y el mundo y por lo tanto una contaminación de lo amorfo, que es el mundo, al dios. Por eso, en el tema de la creación aparece otro nombre, el de un dios un poco menos divino, o sea un demiurgo que es el desdoblamiento de Viracocha, uno de esos que cargan con el polvo de los caminos y se ensucia con el “hervidero espantoso”. ¿Por qué? Porque Viracocha era pura teoría, en cierta manera era pensamiento puro o, mejor, era enseñanza, eso mismo que había que enseñar y eso debía permanecer puro. De ahí que Tunupa fuera el encargado de materializar la enseñanza de Viracocha. Por eso el yamqui calificaba a Tunupa también de maestro (*pacha-yachachic*) según reza en otra parte de su escrito. Pero el capítulo de Tunupa pertenece a “la marcha de dios sobre el mundo” y lo trataremos aparte.

5. Lehmann Nitsche traduce esta parte: “Tunupa va siendo capitán del mundo”. La diferencia de interpretación estriba en lo que sigue: La frase en quichua es: “o *Ttonapapa-cha(ca)yaspa unanchan*”. La partícula *ca* la escribió Salcamayhua encima de las letras que le siguen y que son *ya*. Esto puede significar sustitución y por lo tanto creemos que *(ca)yaspa* debe leerse simplemente *caspa*, el gerundio de ablativo del verbo *cay*, o sea que significa *siendo*. Lehmann-Nitsche en cambio une la partícula *ca* a *pacha* y por eso lee: *pachaca*, capitán.

DUALIDAD

La mención del mundo en el tercer signo lleva directamente al cuarto. El yamqui vincula con él la esencia del dios y la del mundo. Viracocha, en tanto inteligencia pura, enseñanza y magisterio divino, tenía otra característica muy importante a la cual, en cierta manera, se subordinaba. Consistía ella en que Viracocha era a la vez *varón* y *mujer*. No podía el dios evadirse de la ley de la cópula. Y es que la cópula engendraba el fruto y por lo tanto creaba la dinámica del mundo. Todo era monótono hasta que el macho poseía a la hembra y luego venía la huahua o niño a modo de fruto.

¿Por qué se unirían los sexos? Seguramente había una ley más profunda que hacía que el mismo Viracocha fuera una consecuencia de ella. Hay restos de mitos que se refieren al Abuelo y a la Abuela primeros que seguramente habían engendrado a Viracocha. El mismo yamqui agregó debajo del lucero de la tarde y de la mañana, las referencias en aimará a esa probable pareja original. De cualquier modo, como Viracocha era considerado como el primero, debía contener a los dos sexos y ser entonces varón y mujer. Lo dicen los himnos: “sea varón sea mujer” (*cay cari cachon cay uarmi cachon*). Lo mismo expresan los himnos consignados por Guaman Poma y Cristóbal de Molina. En este último cabe indicar que ello se evidencia antes bien, en el texto quichua, que en la traducción que él mismo hace de los himnos, ya que pone en ella un excesivo celo católico. En todos los casos Viracocha era varón y mujer. De ahí el mundo, de ahí la

vida y este movimiento en el mundo de los machos que se poseían a las hembras para engendrar lo frutos⁶.

Cuando el viejo yamqui puso este unanchan, debió pensar que sus antepasados habían tenido otra idea sobre el sexo, que la que regía en su época. Los misioneros habían creado una aureola de maldad en torno al sexo y el yamqui tuvo miedo de decir toda la verdad. Por eso la disimulaba. Por otra parte, él tenía, al igual que su gente, una franca aceptación por lo que le enseñaban las autoridades. Por eso no hacía mucha cuestión y trataba de disimular el tema, cuidando de mencionar siempre lo que el sacerdote o el catequista le había dicho. Todo lo que se refiere al sexo le pareció malo e increpa en su manuscrito a los incas que habían cometido inmoralidades, aunque es probable que a él personalmente no le disgustara un "matrimonio de prueba". Su mente debió ser en ese sentido como la cera. Sobre ella se imprimían los sellos de distinto cuño, ya sean católicos o paganos, sin que sintiera nunca la urgencia de decidirse por uno ni por otro. Alguna vez el yamqui debió preguntarse el porqué de su debilidad. Pero sucedía que era más importante sembrar ese año para cosechar luego. ¿Qué importaba entonces una creencia más o menos? Además, había que darle la razón al pobre sacerdote que se esmeraba tan buenamente en enseñarle. Podría serle útil al yamqui. ¿Qué sabemos de lo que es falso y de lo que

6. A la misma conclusión llega Miguel León Portilla (*La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes*. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1956.) con respecto a Ometeotl, un equivalente nahuatl de Viracocha, y quien es dual como su mismo nombre lo indica.

es cierto? Sólo era importante que lloviera, que no granizara o que no aparecieran los *hapiñuñus*⁷. El resto no importa y puede ser falso o cierto. Por otra parte, las cosas que se ven y se tocan, el mundo propiamente dicho, tiene una evidencia muy clara. La llamita aquella, que estaba atada en el corral, era real y evidente porque la necesitaba. De la misma manera podría necesitar de la enseñanza del padre. Al fin y al cabo, cada cosa ha de ser usada cuando se necesita, aun si se trata de un dios.

Por eso, cuando el padre Avila le pidió el manuscrito, pensó que era necesario hablar de los incas tal como habían sido, aunque hubiesen hecho cosas raras, de esas que ahora prohibían los padres. Cinchi Roca había vuelto al culto de las *guacanquis* o pedrezuelas fálicas, después de la muerte de Manco Capac, su padre. Ni hablar de los otros, que habían hecho cosas peores. Todo eso había que decirlo mal que le pese al padre.

Por todo ello no tiene ningún reparo en colocar en su esquema el símbolo que se refería al aspecto dinámico de la esencia de Viracocha. Es el que coloca arriba del altar (fig. 1) en forma de cuatro estrellas, tres de ellas unidas por un trazo vertical, con la leyenda "llamado *orcoraca*⁸ quiere decir tres estrellas todas iguales".

7. Como indica Lafone Quevedo en su trabajo sobre el *yamqui* Salcamayhua, estos *hapiñuñus* debieron estar muy difundidos en toda la zona andina. Este autor supone que ciertas estatuillas con pechos muy marcados son representaciones de estos demonios. Quizá la leyenda boliviana actual que trae R. Paredes, referente a los *jappiñuñus*, sean los mismos que menciona el *yamqui*.

8. En la letra del *yamqui* es muy fácil confundir la *c* con la *r*. Lehmann Nitsche lee *orcorara*, pero es indudable que la grafía exacta



Fig.1. - Hoja del manuscrito del indio Joan Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaghua, en el cual éste dibuja el presunto altar del Coricancha del Cuzco (Perú).

Orcoraca significa literalmente *macho-vulva* y simboliza por lo tanto la autocopulación de Viracocha, o sea que hace referencia directa a la dualidad del mismo, ya que parece representar evidentemente un *lingam in yoni*. Además en uno de los himnos que cita el yamqui, se lo califica a Viracocha de *ulca apo* o sea señor del *ullu* (falo) y *raca* (vulva), según traduce Lafone Quevedo. El yamqui estaba convencido de que las cosas eran así y por eso agrupó a la izquierda del esquema los símbolos masculinos, como el sol, el rayo, etc. y a la derecha los femeninos, como la luna, el invierno, etc. Es natural entonces que las dos zonas laterales del esquema culminen hacia arriba con el signo de la bisexualidad del dios en plena autofecundación.

Y el yamqui no debió estar muy errado en eso, ya que

ha de ser como indicamos en el texto. Es natural, además, que en ese lugar del esquema haya una referencia a la dualidad de Viracocha. Cabe indicar a propósito que Lehmann-Nitsche toma todos los datos de Salcamayhua con un criterio exageradamente positivista, hasta el punto de creer a pie juntillas que el esquema en cuestión realmente reproduce el altar del templo de Coricancha. Cae por su peso que eso no es así, aunque lo diga el mismo yamqui. Su esquema no contiene otra cosa que un resumen de sus ideas religiosas. La prueba está que ni siquiera tenía una idea clara de lo que iba a dibujar. Lo confirma el óvalo y las estrellas que figuran a la izquierda de la hoja. Seguramente el yamqui pensaba hacer una ligera indicación al borde de la hoja y luego, al ver que podía hacer un dibujo más amplio, utilizó recién el resto del espacio, pero cambiando el tipo de dibujo. Ambos dibujos tienen un gran parecido. Figura el mismo óvalo y también las cuatro estrellas, pero la disposición parece otra. Es mucho más probable que el dibujo del altar sea en todo caso el que figura al borde, mientras que el esquema más grande no es otra cosa que el detalle de las ideas religiosas de todo indígena de la época, según probaremos más adelante.



Fig. 2. - Medallón incaico, llamado "placa Echenque". Dibujo basado en una fotografía cedida al autor por el Dr. Manuel Chávez Ballón del Cuzco.

en un pectoral⁹ que usaba el sumo sacerdote incaico en el Cuzco, también aparece el tema de la bisexualidad en forma de un *lingam in yoni* en el centro de la figura, representado por la nariz y sus bordes. En este caso se

9. Se trata de lo que Phillip Ainsworth Means denomina "placa Echenque" en *Ancient Civilizations of the Andes* (1931). La misma fue estudiada por Markham en *The Incas of Peru* (1910) y luego por Tello, Saville y Bolleert. Parece tratarse de una representación de Viracocha, asociada a elementos calendáricos, según estos autores. En la fig. 2 se reproduce la reconstrucción de dicha placa, cuya fotografía me fuera gentilmente proporcionada por el Dr. Manuel Chávez Ballón del Cuzco.

agrega un elemento más que era una especie de tridente, seguramente referido a Illapa que agrupa al Rayo, al Trueno y al Relámpago. Parece que Illapa ponía en marcha la autofecundación de Viracocha. Según Jijón y Caamaño¹⁰ el Huanacauri estaba vinculado al Rayo y era más antiguo como motivo de adoración que Viracocha, por lo que debió quedar como el promotor de la autofecundación de éste.

CÍRCULO

Pero ocurre que, cuando el yamqui había redactado los cuatro signos ya mencionados, se le había acabado el lugar para poner el quinto, que es el más importante. En verdad los cuatro signos anteriores contienen cierta dialéctica interna que apunta directamente al quinto. Se diría que ellos ya no parecen ser simples signos, sino evidentemente los momentos de realización de Viracocha, de acuerdo con una especie de dialéctica lineal en la que se alternan los signos agrupados en pares. Por una parte hay cierta correlación entre el primero y el tercero (*maestro y mundo*) y, por la otra, entre el segundo y el cuarto (*riqueza y dualidad*). El primer grupo se vincula a Viracocha y a su desdoblamiento, Tunupa, y el segundo a la riqueza y a la bisexualidad o, mejor, a la división original del mundo en lo que es del macho y lo que es de la hembra. Este juego de pares apunta a un quinto signo, que es como el momento de reposo y conclusión y,

10. *Los orígenes del Cuzco*, Quito, 1934.

también, de realización definitiva de Viracocha, que es cuando se da como "círculo creador fundamental" (*ticci muyu camac*) según lo menciona el yamqui. Este círculo (*muyu*) está dado en el ovoide que figura en el esquema en lugar prominente y, para indicar que ésta es la conceptualización definitiva del dios, el yamqui agrega al lado que Viracocha es ahora "el sol del sol" y que así debe "ser pensado", (*yuyarina*).

Si se considera que el término *mundo* (*pacha*), consignado en el tercer signo, no se refiere más que al mundo como orden y no como materia, se deduce que el esquema del yamqui se vincula estrechamente a los momentos de Viracocha. Este empieza por ser un dios absoluto en el primer momento y llega al quinto como "círculo fundamental creador" o, mejor, como agrega el mismo yamqui, como *tega*, que Lehmann-Nitsche traduce como *flor*. Esta, flor es entendida como flor cósmica, orientada hacia los cuatro puntos fundamentales del espacio, desde donde llegan los cuatro vientos y en donde habitan cuatro dioses. Con la flor, Viracocha llena el espacio cualitativo, el espacio-cosa del indígena y regula de esta manera al cosmos

El resto del esquema, los dibujos que se dan al margen de la fórmula ritual, ya pertenecen a otro orden de cosas. Son la consecuencia de la "marcha del dios sobre el mundo" o sea que expresan el dominio que despliega Viracocha sobre el mundo, lo cual, en el fondo, es la *creación* propiamente dicha.

Crear el mundo es, en verdad, darle sentido. El mundo no existe mientras sea un puro caos. En este caso, o sea antes de ser *creado*, es un cúmulo de fuerzas que

carece de orden. Recién cuando el dios marcha sobre el mundo, éste es creado, porque adquiere sentido y, ante todo, un significado y una utilidad humanos.

Cristóbal de Molina trae un himno donde se lo califica a Viracocha como “creador de nuestras necesidades”¹¹. El mundo se asocia, como se ve, al concepto de necesidad, por eso, cuando Viracocha crea el mundo, crea a la vez “nuestras necesidades”. Se vincula entonces con la frustración de impulso, ya sea ésta humana o ya sea divina. Por una parte el mundo priva al hombre de la posibilidad de vivir en una eterna satisfacción y, por la otra, también Viracocha sufre una insatisfacción parecida porque el mundo se le opone como “hervidero espantoso”. El mundo es en todo sentido un antagonista sórdido que, en el plano humano, se traduce como necesidad. La más evidente sería la de tener que sembrar y cosechar para comer.

Esta cualidad peculiar del mundo, hace que Viracocha necesite de Tunupa para llevar a cabo la creación.

11. Esta traducción la hace Urteaga en la edición peruana del libro de Cristóbal de Molina, Relación de las fábulas y ritos de los Incas. En uno de los himnos citado lee: *Huallpi Huanatayna* o *Huanac taya*, como calificativo de Viracocha. John Howland Rowe en su *Eleven Inca prayers from the zithuwa ritual* (Kroeber Anthropological Society Papers, N° 8 y 9, Berkeley, 1953) prefiere no traducir el mismo párrafo de Molina por cuanto lo encuentra incomprensible. Sin embargo, la traducción de Urteaga no es descaellada, ya que también León Portilla (op. cit.) indica que entre los nahuatl el mundo se vincula con el concepto de necesidad.

LA MARCHA DEL DIOS SOBRE EL MUNDO

Lo *unanchan* o signos de Viracocha recién adquieren su sentido, cuando se examina “la marcha del dios sobre el mundo”, o sea, cuando se explica la cosmogonía o creación o —como habíamos dicho antes—la manera de cómo adquiere sentido el mundo.

Dar sentido al mundo, supone conciliar la idea de pureza del dios, con las cosas sumidas en el “hervidero espantoso”. Por eso la marcha del dios sobre el mundo, supone la contaminación del dios por parte de la fea y amarga índole del mundo.

Y es que Viracocha, según lo expresan los himnos, es el superior y primero (*caylla*), el grande (*hatun*), el señor (*apu*), además de maestro e inteligente (*yachachiy*)¹ y, en cambio, el mundo es el “hervidero espantoso” (*manchay ttemyocpa*). La distancia entre ambos es enorme. El mundo es ajeno y frustrador, porque engendra una ansiedad constante por la cosecha, el temor al granizo, el miedo al cerro que se desploma o al río que arrasa la casa y el corral. Todo ello supone la indeterminación

1. Con estos calificativos y otros más, se lo menciona a Viracocha en lo himnos citados por el mismo yamqui y también por Guaman Poma y Cristóbal de Molina.

de no saber nunca qué puede ocurrir. Parece como si todo estuviese expuesto al libre juego de las fuerzas como el agua, el viento, el abismo, el fuego.

Por eso una marcha del dios sobre el mundo exige ante todo una fe que trata de ver la voluntad del dios en el mundo. Es necesario hermanar el agua que inunda un valle con la tierra que da frutos, pero que puede temblar, y con el granizo, que puede arrasar un sembrado. Para todo esto se requiere fe.

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

La cosmogonía del yamqui quiere conseguir ese fin, siguiendo el antiguo mecanismo de todo mito, según el cual ésta aflora en ese margen en donde el inconsciente pasa sus signos a la conciencia y ésta domina a aquél mediante los ritos. Y esto se realiza a la manera como lo describe Oblitas Poblete, cuando se refiere a la khaikha, esa fuerza maléfica e indeterminada que se da cerca de las tumbas y que arrecia su influencia durante el atardecer.² Lo mismo expresa Rigoberto Paredes cuando dice

2. Oblitas Poblete, Enrique. *La doctrina callawaya de los contrapuestos. La Khaikha. La Chhalla. Diálogo entre Achachilas de*

que “parece que el indio no tuviera vista sino para percibir el lado oscuro de las cosas” y, agrega, “parece poseído de un terrible miedo”.³

Todo ello no es más que una consecuencia de llevar el inconsciente a flor de piel con una intensidad angustiosa que el ciudadano no conoce. Este último encuentra la posibilidad de esquivar y distraer las instancias de su inconsciente en la ciudad. El montaje de la cultura de ciudad responde a esa necesidad de cubrir al inconsciente mediante toda clase de elementos conscientes. El indígena en cambio, no cuenta con estructuras que puedan evadirlo psíquicamente y está como inmerso en su mundo de angustia. Pero esto mismo constituye una ventaja, porque el indígena sorbe de ahí mismo la necesidad de una fe y de un mito o sea la clave de la andanza del dios por el mundo en ese margen en que lindan hombre y mundo, vida y muerte, luz y noche, conciencia e inconsciencia.⁴ Es un dios que ejerce un poderío mágico sobre el mundo, siendo éste lo maldito, la pesadilla o, como piensa el yamqui, el “hervidero espantoso”. Por eso la marcha del dios sobre el mundo se da como en una pesadilla.

Akhamani Tuana. El Supay. En la revista Khana. Ns. 21 al 24, La Paz, 1966-57.

3. Rigoberto Paredes. *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. Arno Hermanos, La Paz, 1920.

4. La cosmogonía de Salcamayhu parece surgir de un mecanismo similar al que describe Jung para los alquimistas medievales. Sin embargo cabe prevenir sobre la actitud excesivamente profesional de Jung que prescinde de toda clase de instancias exteriores a la psique. Véase: Jung, C. G. *Psicología y alquimia*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1957. También en colaboración con R. Wilhelm, *El secreto de la flor de oro*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1955.

ENFRENTAMIENTO CON EL CAOS

El enfrentamiento de los opuestos se da en el *yamqui*, ante todo como una agresión de lo malo contra lo bueno. Y eso no es plácido sino comprometido. No es la oposición serena de dos opuestos objetivos y de igual carga, como se da en Platón.⁵

Cuando el *yamqui* da uno de los términos, el bueno, el opuesto lo rodea como una especie de magna que tiende a negar a aquél. Dándose *Viracocha*, como principio de orden e inteligencia, es natural que eso ocurra en medio de la negación de su esencia e incluso con una amenaza de su destrucción. *Viracocha* se da en medio del caos en el plano de la *khaikha* y de aquel "miedo terrible" que menciona Paredes.

Además, dándose *Viracocha*, es natural que se dé el opuesto. Más aún, el simple hecho de afirmar su existencia implica una lucha. A su vez, no habría *Viracocha* si no hubiese caos, en la misma medida en que ni bien se piensa lo blanco, debe darse lo negro, que tiende a destruir a aquél. ¿Por qué? Porque siempre se da "el lado oscuro de las cosas".

El orden del dios y el caos son opuestos originales que plantean en el plano conceptual la oposición de conciencia e inconsciencia. Por eso, ante la simple enunciación del dios, ocurre el enfrentamiento y éste, por su parte, conduce a la marcha.

5. Es indudable que la dicotomía empleada por Platón debe tener su origen en un concepto similar al de la dualidad.

Los opuestos, como el de los sexos, los anteriores entre orden y caos, al igual que todas las oposiciones, son incontrolables, porque de lo bueno se puede pasar a lo malo y viceversa con suma facilidad. Un sembrado bueno puede sufrir la doble alternativa de ser destruido por el granizo o ser cosechado. Puede haber años de gran abundancia y también de gran escasez. El año mismo contiene un ciclo que impone un ritmo infatigable de hambre y saciedad. Y eso hace impotente al pobre indio —pensaría seguramente el yamqui— porque el hombre era pequeño y el juego de las fuerzas enorme. Un mundo así deja una gran ansiedad con su ritmo incesante de frustración y satisfacción. Finalmente todo esto se decanta con el tiempo y queda esa conciencia impertérrita de que el mundo es puro azar y que la labor humana es insignificante. Los opuestos pueden alternarse o sucederse arbitrariamente y un dios puede ser malo o bueno, puede ser macho o hembra, un río puede ser nocivo o benigno, todo a la vez, o una cosa tras otra con una rapidez maligna.

Pero parece que la oposición es más bien cosa del mundo y no de Viracocha. Este une a los opuestos mientras que el mundo los separa. Por eso, cuando emprende la marcha, deja que ella sea realizada por los héroes, porque ahí mantiene incólume su esencia. De ahí la leyenda de los héroes gemelos que es la materialización de las andanzas del dios en el mundo. Una andanza que se hace de acuerdo con la ley de los opuestos, un poco paralelamente a la evidencia de que hay Sol y Luna, Día y Noche, Verano e Invierno.⁶

6. Referencia al primer himno transcrito por Pachacuti. La leyenda de los héroes gemelos citada más arriba, está muy difundida en

EL EQUILIBRIO

Lo héroes son siempre dos, pero Salcamayhua sólo habla de Tunupa. Era el héroe agrario, el más pobre hasta el punto de que supone que se trataba de un santo varón, parecido a Santo Tomás, el apóstol, porque llevaba un sayón largo, un breviario y un bordón. Este bordón, que parece ser un símbolo fálico de fecundidad⁷ le fue entregado por Apotampo quien, según dice, fue un señor que estuvo vinculado a Manco Capac.

Tunupa llega a los Andes de Carabaya, donde hace una cruz y luego entra a predicar la "doctrina del Señor" en Carabuco, a orillas del lago Titicaca. Agrega el yamqui que Carabuco significa "cuando cantan cuatro veces muy a la madrugada un abe llamada pucu-puco".

En verdad se trata del enviado de Viracocha que construye la cruz cósmica en los Andes y con ella avanza sobre el caos⁸. El tremendo "hervidero" del caos estaba

América. Aparte de la vigencia que le había dado Tello en sus trabajos sobre mitología peruana, cabe mencionar especialmente a Theodor Koch-Grunberg quien menciona muchas leyendas de héroes gemelos recogidas en distintas partes de América del Sur (*Indianer Marchen aus Sudamerika*, Eugen Diederich, editor, Jena, 1921). Por otra parte parece constituir una leyenda común a todos los pueblos protohistóricos.

7. Así lo expresa Lafone Quevedo en su ensayo ya citado sobre Salcamayhua.

8. También en la Historia de los incas de Pedro Sarmiento de Gamboa aparece un personaje mítico, que es odiado y villpendiado por Viracocha. Se llama Tagua-paca, que se traduce como "cuatrooculto" y sufre las mismas peripecias que el Tunupa de Pachacuti. Esta asociación del número cuatro con el personaje debe responder a que Tunupa es el portador del orden cósmico, el cual

encarnado por un "caudillo" residente en Carabuco. Seguramente el yamqui no quería ser tratado de hereje y sólo hace una mención inofensiva. Sin embargo este "caudillo" es nada menos que un equivalente del jaguar terrorífico de otras leyendas que devora a la madre de los héroes y también a éstos⁹.

para los indígenas es siempre cuadrangular. Esto último lo demuestra José Imbelloni con su magnífica teoría de la tetramería del espacio cósmico especialmente entre los pueblos protohistóricos. Véase de este autor *La segunda esfinge indiana*, Hachette, Buenos Aires; *Pachacuti IX (El inkario crítico)*, Editorial Humanior, Buenos Aires, 1946 y principalmente *El "génesis" de los pueblos protohistóricos de América*, Boletín de la Academia Argentina de Letras, tomo X, pp. 329-449, Buenos Aires, 1942.

9. Debe haber una estrecha vinculación no sólo entre todas las versiones de la leyenda de Tunupa, sino también entre éstas y las leyendas aparentemente ajenas al tema. Entre las primeras cabe mencionar las del mismo yamqui, aquí relatada, la de los agustinos Ramos Gavilán y Calancha y la consignada al pie de los cuadros de la iglesia de Carabuco —que hemos examinado personalmente—, así como la de Rigoberto Paredes que parece constituir una variante folklórica del tema. Entre las otras cabe mencionar en primer término la recogida por Villar Córdoba en Canta, publicada originariamente en la *Revista del Museo Nacional de Lima* y reproducida por Antonio Serrano en *Los aborígenes argentinos, síntesis etnográfica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1947. Refiere las andanzas de los willcas o héroes gemelos, hijos del cielo y de la tierra, su arribo a la cueva del Wa-Kon, la muerte de la madre a manos de éste, las pruebas a que son sometidos los héroes y, finalmente, la transformación de los mismos en el sol y la luna. La otra leyenda, que parece responder a la misma estructura, es la de Francisco de Avila citada en *Relación del origen y costumbres de los antiguos Huarochiri* (Traducción de Hipólito Galante del quichua al latín y al castellano, *De Priscorum Huaruchirienstium Origine et Instituti*, Madrid, Diana, Artes Gráficas, 1942). Trata del caminante pobre, llamado Huathiacuri, que visita al rico y poderoso Tamtañamca, quien está enfermo y tiene una hija. Huathiacuri lo cura a cambio de su hija, Chaupñaca, con quien se casa. Luego el cuñado lo somete a pruebas, de las que el héroe pobre

El terror ante el caos ha de haber sido tremendo. En las pinturas de la iglesia de Carabuco, donde se da la versión católica de la leyenda, aparece el caos en forma de diablo—y no de caudillo—rodeado por sus discípulos. Estos se refugian en el cerro de Kilima, y se disponen a desbaratar la acción divina del héroe, que consiste por su parte en imponer el orden indígena con sus cuatro zonas y sus cuatro vientos.

La atrocidad de la lucha se refleja en los episodios sueltos como el de Sica-Sica donde el caos, o sea el diablo, quiere destruir a Tunupa por el fuego. Cuando Tunupa retorna a Carabuco, el caos intenta nuevamente hacerlo víctima del rayo¹⁰. Pero es inútil. Tunupa triun-

sale airoso porque acude siempre junto a su padre para buscar consejo. Este estaba encerrado en cinco huevos en Condorcoto y se llamaba Parlacaca, un equivalente de Viracocha. Como se ve es una leyenda similar a la de Quetzalcoatl y Tezcatlipoca. También el relato de Fray de Murúa (*Historia del origen y genealogía real de los incas reyes*, etc.), referente al pastor Acoyanapa y la princesa Chuquillanto, hija del sol, parece ser fragmento de un mito central. Prueba en favor es el bordón fálico del pastor, que recuerda al de Tunupa, y la princesa que bien podría ser la "matrona de hulguras" mencionada por el yamqui. La versión más primitiva del mito parece ser la de Villar Córdoba y la misma entronca con las que trae Koch-Grunberg (op. cit.) y que fueran recogidas principalmente en la selva amazónica, donde los héroes y la madre son devorados por un jaguar. Probablemente respondan a distintos estados de cultura y de evolución. Todas parecen referirse a ese juego conceptual del orden que avanza sobre el caos bajo la forma de dos héroes gemelos o sea, utilizando la oposición de los sexos. Cabe mencionar aún que la versión más intelectualizada del mito parece ser la de Cristóbal de Molina, recogida en el Cuzco y que se refiere a Imaymana Viracocha y Tocapo Viracocha, como veremos más adelante.

10. Hay aquí una alianza entre cada uno de los personajes de la leyenda y los cuatro elementos del cosmos (fuego, aire, tierra, agua),

fa, porque encarna la exaltación del orden sobre el caos y consigue salir ileso de todas las vicisitudes.

Y llega el momento en que Tunupa es acusado de mantener relaciones con la hija del "caudillo", o sea, del caos. De nada le vale la vinculación con el agua ni con las fuentes. Es apresado y despedazado por el caos¹¹, como le corresponde en su calidad de héroe lunar que trae el orden agrario con la medición y el control de los actos y la conducta. Lo salva su condición de hijo del Pachayachachic, el maestro, porque consigue burlar con su astucia la acción de las fuerzas nocivas.

Así ocurre que "a las cinco oras de la mañana es liberado por un mancebo muy ermoço", quien vino a llamarlo "en nombre de la matrona que os está guardando solo, el qual esta para irse al lugar de hulguras". Esta "matrona" seguramente es el otro héroe, el solar, que lo salva pero que luego toma la forma femenina y lo aguarda al borde del lago Titicaca.

Y como Tunupa tiene por aliados al agua y al viento, extiende su manta sobre el lago y, acompañado por la "matrona... como viento bolaron", burlando a sus carceleros¹².

como se advierte con toda claridad en los epígrafes de las figuras de Carabuco. Estos a su vez parecen haber sido sacados de la versión de los agustinos.

11. Es común en las leyendas de los héroes gemelos el episodio en el cual el héroe lunar es despedazado. Eso no ocurre en realidad con Tunupa, pero se puede deducir del cuadro 7º de la iglesia de Carabuco, donde Tunupa aparece como estaqueado en el suelo, mientras le arriman ramas, seguramente para quemarlo. Ver José De Mesa y Teresa Gisbert, *Un folleto del siglo XIX sobre los cuadros de la iglesia de Carabuco*, en Khana, Ns. 27 y 28, La Paz, 1958.

12. En la versión de la iglesia de Carabuco, la "matrona" es la Virgen María.

Tunupa llega así a una peña de la isla Titicaca (o isla del Sol) y luego pasa por el estrecho de Tiquina hacia el Desaguadero, río que abre con su ímpetu.

Mientras tanto el 'caudillo', el diablo o el caos o como quiera llamársele, que había sido su carcelero, intenta destruir el orden cósmico, encarnado en la cruz dejada por Tunupa, pero sólo lo consigue enterrándola, según la versión de Carabuco. Pero el orden cósmico no se destruye, sino que pasa a otro plano menos visible y menos tremendo, ya que toma la forma subterránea de simiente, para reiniciar luego el antiguo ciclo y volver a aparecer, nuevamente, llevada por Tunupa desde Carabaya, el año siguiente. En cierta manera se trata del dominio del mundo, una especie de exorcismo mágico y místico que apunta a mantener el orden cósmico. Esto mismo lo logra pero enterrado, a modo de semilla, durante cierta época del año.

Pero como Tunupa es el héroe de la humildad y la contención y es el orden cósmico y encarna, como veremos, la época de escasez, cuando pasa cerca de Tiahuanaco y ve mucha gente que baila ahí sus *taquis*, hace entonces como Pariacaca en otra ocasión, petrifica a ésta como "hasta el día de hoy se echa de ber".

Lo que ocurrió con Tunupa luego, es un misterio. "Dizen quel dicho Tunupa pasó siguiendo el rrio de Chacamarca (Desaguadero) hasta topar en la mar. Otros hablan de su prédica de santo y de su calidad de héroe agrario y portador de la cruz cósmica, entre los guaraníes.¹³

13. Así lo consigna Carlos Abregú Virreira en *Filologismo (Estudio filológico de la mitología guaraní)*, en La Palabra, Santiago del Estero,

Todo es posible, porque Tunupa es como una doctrina implícita en el sentir natural del mundo, casi como un *a priori* de la mentalidad del hombre protohistórico.

Aunque el yamqui no lo mencione, es natural y probado que Tunupa se convierte en la luna y el otro héroe en el sol, una vez concluida su tarea en la tierra.¹⁴ De esta manera se reintegran ambos al ritmo cósmico.

El significado de la andanza de estos héroes gemelos es lograr el equilibrio de las fuerzas cósmicas, especialmente entre el orden y el caos. Ello se traduce en el dominio de la flor cósmica la que, por su parte, tiene su origen en una especie de iluminación. Claro que es una iluminación peculiar que resulta del afán de encontrar un dominio mágico sobre el mundo y a éste sólo se lo obtiene por vía interior, en ese filo en que se rozan la vida y la muerte, la luz y las tinieblas o, lo que es lo mismo, la conciencia y la inconsciencia¹⁵. Es un ámbito propicio para encontrar la fuerza mágica y espiritual para perder el miedo al mundo y conjurarlo. Eso sólo se consigue en el plano de la naturaleza, entre cerros y granizos, en el terreno de la ira divina, lejos por lo tanto, de nuestra vida moderna tan cargada de defensas de toda índole.

Así y todo, la solución obtenida, el entierro de la cruz o la misma fuga de Tunupa, lleva a pensar que el orden

año 1, N° 4, setiembre, 1946. También habla de ello Adolfo. F. Bandelier, *La cruz de Carabuco en Bolivia*, en Khana, N. 25 y 26, La Paz, 1967.

14. Así consta al menos en la leyenda de Villar Córdoba y en los mitos forestales como el de los *yurakare* entre otros.

15. Ver C. G. Jung, obras citadas, especialmente *El secreto de la flor de oro*.

es también efímero. Se mantiene en cambio como exorcismo en la plástica en forma de cruz inscrita en un cuadrángulo o círculo. Se da en el arte ortogonal de la puerta del Sol de Tiahuanaco, en la estela de Raimondi o en la placa Echenique. Es indudablemente un arte que se esgrime a modo de pantalla mágica, para conjurar las fuerzas adversas del caos.¹⁶ Y lo curioso es que no obstante estar toda la cultura precolombina montada sobre la base estética de un signo como la cruz, hasta el punto de constituir una cultura de conjuración, sin embargo, el caos tampoco deja de existir. Entra por ejemplo en vigencia con una cruz enterrada según la leyenda de Tunupa.

Por su parte el desentierro de la cruz, ocurrido entre 1569 y 1599 según Bandelier, tiene también su especial significado. No es de extrañar que este episodio se localice en Carabuco y que únicamente lo citen los agustinos. Indudablemente se trataba de una versión folklórica que tenía su significado religioso en el mundo precolombino. El indígena creía en esa cruz porque restituía el orden cósmico, y no porque fuera la cruz de Cristo. La verdad es que esa cruz era un exorcismo del caos y como tal podía romperse a la menor irritación de los dioses o al menor olvido de los ritos o escamoteo de los sacrificios.

Pero Tunupa desaparece y no se sabe qué se hizo de él. La leyenda del yamqui deja el camino abierto quizá para indicar que todo vuelve a repetirse anualmente. Si

16. Ver mi trabajo titulado: *Anotaciones para una estética de lo americano en Comentario*, N° 9, diciembre, Buenos Aires, 1955.

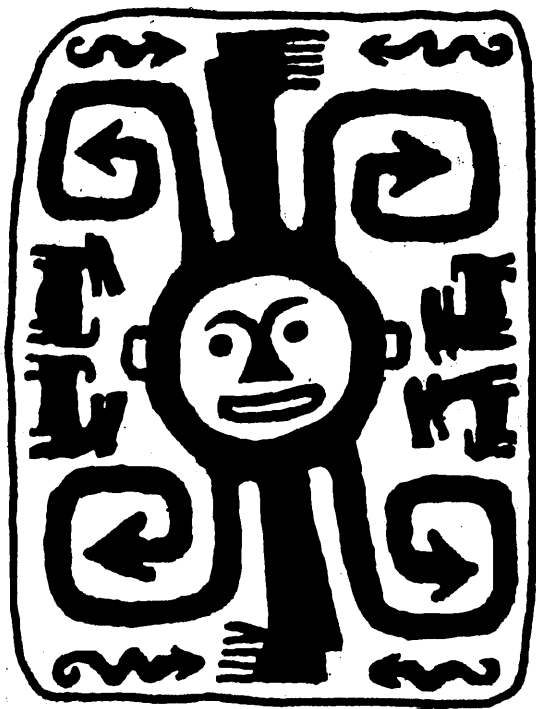


Fig. 3. - Copla hecha por el autor de una piedra existente en el Museo de Tiahuanaco (La Paz, Bolivia).

Tunupa realmente se convirtiera en la luna, se impone la idea de un ritmo anual y él debe volver todos los años, porque siempre se da la siembra y siempre hay hambruna en las sierras y siempre debe venir el héroe lunar para enseñar el control y la labor agraria. Es lo mismo que

Tocapo¹⁷ el otro héroe lunar mencionado por Cristóbal de Molina. Ambos nos servirán para interpretar la parte derecha del esquema del altar de Coricancha dibujado por el yamqui. Constituyen la forma del mundo, el vestido adornado del comos y simbolizan la actividad agraria, el racionamiento de los alimentos o el cuidado de la comunidad.

En verdad, Tunupa debe haber desaparecido, no sólo porque se convierte en la luna, sino porque integra el calendario. El yamqui lo dice cuando se refiere a que el óvalo del centro fue sustituido por un redondel¹⁸. Eso ocurre porque Tunupa ya es como el calendario, un orden previsto y revelado por Viracocha para gobierno de los mortales. Constituye además el corolario natural de la leyenda, porque en el calendario se reintegra la bisexualidad y la esencia de Viracocha, casi a modo de semilla cómica.

Viracocha debe mantener su esencia y envía a sus

17. Resulta difícil demostrar aquí la relación entre Tunupa y Tocapo; en cambio no ocurrirá lo mismo en el capítulo siguiente cuando se tome en cuenta el *mundo* del yamqui. De cualquier manera, puede anticiparse que *tocay* tiene un sentido peyorativo porque significa *salivar*. Por otra parte, cabe recordar al Tagua-paca mencionado por Gamboa y a quien Viracocha desprecia y somete a la mismas penurias que sufre Tunupa. El yamqui parece identificar a Tunupa con Tarapaca y éste, según Paredes, es el mismo que Taapaca o Tahuapaca. De ahí que Tocapo puede ser lo mismo que Tunupa.

18. Walter Lehmann y Heinrich Ubbelohde Doering, *Historia del arte del antiguo Perú*. Barcelona, 1926. Estos autores suponen que la sustitución del óvalo por "otra plancha redonda como al sol con sus rayo" efectuada por *Guascarynga*, se debe a que esta última "plancha" era un calendario o sea una síntesis del año solar con el mes lunar.

hijos para ordenar al cosmos. No quería mezclarse con el "hervidero espantoso". Pero cuando los héroes vuelven al cielo una vez cumplidas sus misiones de ordenar el caos, según el criterio ortogonal de la flor de cuatro pétalos, y se convierten en sol y luna, Viracocha consigue reintegrar su esencia. Sol y luna o, lo que es lo mismo, los días solares y los meses lunares, cumplen con el fin de regular las cosechas de acuerdo con el ritmo impuesto por Viracocha. El calendario vuelve a fundir lo masculino con lo femenino y todo es como si Viracocha volviera a ser bisexual o sea semilla. En cierta manera es la realización de Viracocha, una vez enfrentado por el mundo. Realización, en la que el hombre no deja de jugar su parte. Es una realización divina para el hombre, en su propio plano, una especie de signo de dios en el mundo¹⁹, como "círculo fundamental creador", según vimos más arriba. Por el otro lado, es una conjuración, pero en la cual yace una doctrina y una conducta, porque indica el orden de la siembra y de la cosecha. Es, en verdad, una lección que el dios da a la humanidad.

19. No cabe duda que el calendario es en realidad un *mandala*, según la acepción de Jung, o sea un círculo mágico como símbolo de la conciliación del dios y el mundo.

EL MUNDO

Pero la verdadera enseñanza del yamqui está en el esquema que hace de su mundo. Es la consecuencia inmediata de la marcha del dios sobre el mundo y registra la huella evidente de las andanzas de los héroes. El yamqui reproduce indudablemente los elementos de su propio valle y también incluye muchos de sus antepasados.

CIELO Y TIERRA

El secreto último del cosmos o, mejor, el secreto de todo lo que existe consistía en la dualidad. Esta tenía dos manifestaciones: la que se refiere al orden de la vida exclusivamente y se traduce como macho (*orco*) y hembra (*china*) y la que separa al mundo en dos grandes capas horizontales, el mundo de arriba (*hanac-pacha*), donde presumiblemente se sitúa todo lo vinculado al orden, y el mundo de abajo (*hurin-pacha*

o *caypacha*) o tierra, como "suelo de abajo" o "este suelo"¹.

La división entre lo masculino y lo femenino parece darse con anterioridad a la división entre cielo y tierra. La prueba está que el cielo se suele vincular a la idea de macho y la tierra a la de hembra. Pero esto no ha de ser sólo para atribuir un sexo a los conceptos abstractos, sino ante todo para introducir en los dos opuestos una cierta dinámica. El primero suele tener una actitud más activa frente al segundo y ambos logran explicitar la acción divina en la tierra.

Seguramente había dos formas de dualidad: una absoluta, que desembocaba de modo inmediato en la división entre macho y hembra, y una segunda, derivada, que es la que oponía el cielo a la tierra. Esto es lo que refleja el esquema de Salcamayhua (fig. 1). A izquierda y derecha se agrupan respectivamente los elementos masculinos y femeninos y, hacia arriba las cosas del *hanacpacha* o cielo y hacia abajo las del *hurin-pacha* o "suelo de abajo". De esta manera, el cosmos del yamqui surge de un entrecruzamiento de dos pares de opuestos. El primero, o sea el sexual, entra en la esencia misma de Viracocha, ya que él era simultáneamente *cari* y *huarmi*, varón y mujer, de ahí el signo de copulación *orcoraca*, que ya hemos visto. El segundo par de opuestos en cam-

1. Según Imbelloni la clasificación binaria es propia de un período determinado en la evolución de un pueblo (V. *El "génesis" de los pueblos protohistóricos de América*). Quizá el paso a la división cuaternaria no se hace sino por una combinación de pares de conceptos como afirmamos aquí.

bio, ya establece una diferencia, puesto que vincula a Viracocha especialmente con el cielo o *hanac-pacha*. Se diría que cada uno de los integrantes del par de opuestos cielo-tierra tiene distintas cualidades, porque el segundo posee una mayor contaminación del caos, ha perdido en cierto modo su pureza. por eso ya no aparecen conceptos puros, sino elementos más vivos como la *runacay* o humanidad, dibujada como un varón y una mujer en el centro del esquema.

En el *hanac-pacha* o cielo se dan claramente los elementos masculinos y femeninos a izquierda y derecha respectivamente. A la izquierda está el sol y “el abuelo de la mañana” y a la derecha la luna y “la abuela de la tarde”. En el *cay-pacha* o “suelo de aquí”, en cambio, esa sexualidad se hace menos diferenciada por su proximidad con el concepto de caos. Este es el suelo que Viracocha quería evitar para no ser contaminado en su pureza y para lo cual envía a sus hijos. Todo conduce a pensar que la oposición entre ambos suelos, el de arriba y el de abajo, se da entre lo diáfano y lo oscuro o sea, remotamente, entre orden y caos o también entre *condición* (Viracocha) y *fruto* (el *collca-pata* o granero dibujado en la base del esquema).²

De modo que en el *cay-pacha* ya estamos en el “hervidero espantoso”. Este, sin embargo, ya se ha incorporado a la esencia divina porque lleva las huellas de las

2. La idea de asociar el *collca-pata* con el fruto, a modo de meta a que apunta toda la concepción del mundo del indígena, ya la menciona Uriel García en su importante trabajo sobre Salcamayhua.

andanzas de los héroes gemelos. Por un lado están (a la izquierda) los siete ojos de Imaymana, según lo dice expresamente el yamqui. Indudablemente se trata de Imaymana Viracocha de la leyenda traída por Cristóbal de Molina y que parece vincularse a las Pléyades,³ que regulan, aproximadamente de junio a marzo, el crecimiento, la buena cosecha y la siembra, y también velan por la fecundidad de la tierra. Del lado derecho figura un árbol, que en quichua se dice *mallqui*, como consigna el mismo yanqui. Pero también se puede traducir por *tara* y este término forma parte de *Tarapaca*, cuyo significado literal es *águila*, y simultáneamente, es el nombre de un héroe gemelo, el mismo que Tocapo Viracocha, mencionado por Molina. A su vez Tocapo y Tarapaca son los mismos personajes que Tunupa, el portador de la cruz.⁴

No se trata entonces de los héroes propiamente dichos, sino de sus rastros, puesto que ellos, según vimos, crearon el mundo y luego se han vuelto al *hanac-pacha* o cielo y se han convertido respectivamente en sol y luna, tal como lo dibuja el yamqui a ambos lados del óvalo o *muyu*.⁵ Los rastros dejados por Imaymana se vinculan, como lo indica la traducción de su nombre, a la “abundancia de todas las cosas”, mientras que el otro se aso-

3. V. Lehmann-Nitsche op. cit.

4. En una nota del capítulo anterior se intentó demostrar la vinculación entre Tunupa y Tocapo.

5. Sol y luna son en verdad los que trazan el círculo o *muyu* de Viracocha. Esto amplía el concepto del muyu que parece no ser un simple óvalo, como se da en el esquema, sino más bien es la representación gráfica del ritmo del cosmos una vez que Viracocha ha triunfado sobre el caos.

cia al término *mallqui*, que además de *árbol* significa *plantar* y que, por lo tanto se liga concretamente a la actividad agraria.

LOS CUATRO ELEMENTOS

El rastro dejado por los héroes gemelos no consiste en simples residuos de sus esencias, sino en una labor de creación y ordenación del cosmos. Ya en Sarmiento de Gamboa se encuentra la leyenda de un discípulo de Viracocha Pachayachachic, llamado Taguapaca y cuya traducción es *cuatro-oculto*. Según vimos, este discípulo es despreciado por el dios y sometido a las mismas peripecias que sufrió Tunupa. El concepto *cuatro* hace referencia al cosmos ortogonal del indígena y también a la desvinculación de Viracocha respecto del mundo.

El mismo yamqui relata que Tunupa llegó al pueblo de Carabuco con una cruz fabricada en los Andes de Carabaya.

Por su parte Avila de Huarochiri relata que el héroe pobre o lunar recurre constantemente a Pariacaca, su padre, quien estaba encerrado en cinco huevos en Condorcoto.

Hay entonces una estrecha relación entre el héroe lunar y pobre, y el concepto de orden, que a su vez era propio de Viracocha. El orden mismo del cosmos parece depender en primer término del héroe pobre y se explicita en la actividad agraria.

El otro héroe, por su parte, se identifica a veces con el

caos. En ese sentido el Makuri de Paredes, así como el demonio de la versión agustina, parecen equivaler al WaKon de Villar-Córdoba.⁶ Es probable que el crecimiento que brinda el sol no está muy lejos del caos. El hombre no puede controlarlo; apenas si puede crear, mediante el agro, las condiciones favorables para que crezca la planta.

Tunupa y el demonio son entonces héroes gemelos y mantienen una estrecha vinculación cada uno de ellos con los elementos. Por ejemplo, el demonio hostiga a Tunupa mediante el *fuego* y la *tierra*. Lo persigue a Tunupa en Sica-Sica e incendia la paja sobre la cual dormía el santo. Luego lo acosa en el llano y finalmente recurre a la tierra para enterrar la cruz dejada por Tunupa. El santo por su parte cuenta a modo de aliados con el *agua* y el *viento*. Se vincula, por ejemplo, a una fuente donde “aun hoy se curan los enfermos” y que se llama San Bartolomé, sita en Carabuco.⁷ Además consi-

6. Es curioso que Viracocha parece traducirse, para la mentalidad de los buenos clérigos que llegaron en el siglo XV y siguiente a América, en el demonio, mientras que el villpendtato hijo de Viracocha, el Taguapaca o Tunupa, se convierte en el apóstol Santo Tomás o San Bartolomé. Estos datos son útiles no sólo para rastrear la antigua fe de los indígenas, sino también para juzgar la concepción cristiana. La concepción indígena comprendía psíquicamente un mayor campo que la cristiana. Esta última indudablemente se había estructurado únicamente sobre una parte de lo que el hombre piensa sobre el mundo. Algo de eso explica Jung cuando se refiere en *El secreto de la flor de oro* al problema psíquico que plantea la “imitación de Cristo”, ya que ésta requiere una actitud unilateral que no es saludable y que no se da por ejemplo en el concepto de “autocreación” del budismo.

7. En todo lo que se refiere a la iglesia de Carabuco y a la leyenda

gue ponerse a salvo en el lago, sobre una balsa y es empujado por el viento que lo lleva muy lejos. También en la isla Titicaca, según el yamqui, se liga Tunupa a una fuente, la que será en tiempo del incario. motivo de especial adoración. Finalmente vence a la tierra, cuando abre el cauce del río Desaguadero que comunica con el lago Poopó. No cabe duda entonces que el héroe solar, en este caso, el demonio, se liga a *Fuego y Tierra*, mientras que Tunupa, o sea el héroe lunar se asocia a *Agua y Viento* (o Aire).

El yamqui debió pensar lo mismo, porque coloca en la zona del *cay-pacha* a la Pachamama, del lado izquierdo, encima de los ojos de Imaymana (quien en este caso se vincula al demonio) y a Mamacocha, el mar, del lado derecho, sobre el árbol. Lo hizo seguramente recordan-

transformada por los agustinos, se advierte un cierto afán de convertirla en una especie de santuario similar al de Copacabana, quizá por motivos de rivalidad o competencia. Por otra parte en este afán deben haber mediado algunos planteos, diríamos, teosóficos de origen europeo, y que entroncaban con la tradición medieval por el lado de la alquimia. Esto se nota ya en los epígrafes de los medallones, debidos quizá al bachiller José de Arellano o al padre Calancha, según reza en el último. En ellos se funden datos folklóricos de la zona de Titicaca con alguna tradición medieval especialmente de corte salvacionista. Hay como un deseo de encontrar en esa zona del Titicaca una doctrina mística. Esto lo refleja con toda evidencia el extraño trabajo *Copacabana de los incas*, atribuido a Baltasar de Ramos y publicado y comentado por Viscarra. Ahí se mezclan antiguas tradiciones aimaraes con planteos teosóficos europeos. Para ello no caben más que dos explicaciones: o efectivamente hubo en esa zona elementos que en su época fueron recogidos por los primeros padres y que respondían a una mística especial o, simplemente, tanto Carabuco como Copacabana ejercían un raro embrujo sobre los europeos.

do una tradición al respecto, porque disfraza los elementos puros con signos folklóricos. De esta manera en vez de poner *tierra* pone Pachamama y en vez de *agua*, Mamacocha. Más hacia los bordes, figuran otros dos elementos que son, a la izquierda, Illapa, el rayo o sea el *fuego* y, hacia la derecha, Chuquichinchay, el *aire*, bajo la forma de un tigre soplador. Indudablemente es una reminiscencia del viento, porque así lo diría su gente y también sus antepasados. El sabía, y lo saben aún hoy los indígenas de la zona, que hay un felino, llamado *qowa*, que ronda por los manantiales (*puquios*) y que en un momento determinado, durante la época de lluvias, sube a los nublados e interviene en la formación del granizo.⁸ Todo eso lo incluye minuciosamente en el esquema.

De esta manera el yamqui consigna los cuatro elementos que constituyen al parecer el *cay-pacha*, "este suelo", bajo la forma de antiguos símbolos, pero de profundo sentido folklórico. Yllapa, Pachamama, Mamacocha

8. Lehmann-Nitsche habla de Chuquichinchay o sea el felino de ojos resplandecientes que sitúa en la constelación de Escorpión. El mismo yamqui hace una referencia en manuscrito. Pero me parece mucho más exacto el dato que he podido recoger en Sicuani (Perú) y que me fuera suministrado por el padre Leslie Hoggarth de la Unión Evangélica de América del Sur, residente desde hace 20 años en ese lugar. Actualmente está realizando interesantes estudios sobre las creencias indígenas y entre otras ha recogido ésta sobre el felino *qowa*. Esto pone en evidencia que todos los elementos que el yamqui consigna en su altar son de origen folklórico y muchos de ellos parecen sobrevivir, al cabo de 300 años. Es preciso hacer notar que Sicuani no dista más que unas pocas leguas del lugar donde, cerca del 1600, vivía el yamqui Salcamayhua. Bernard Mishkin en *The contemporary quechua (Handbook of South American Indians)* habla de ccoa que es un felino muy parecido al consignado más arriba.

y Chuquichinchay encerraban los cuatro elementos cargados con todos los rasgos cualitativos que le brindaban las leyendas locales. Con estos cuatro elementos se conjuraba el caos y se abría la posibilidad de llegar al fruto y llenar el granero o *collca-pata* como figura más abajo.⁹

EL AZAR

Con los cuatro elementos se consumaba la obra de Viracocha en el *cay-pacha*, por intermedio de los héroes y éstos volvían luego al *hanac-pacha* para convertirse en Sol y Luna. Pero una vez cumplido este punto, sin embargo, restaba aun la posibilidad de que no hubiera *fruto*. La labor divina se concretaba a una conjuración del caos mediante la imposición del orden. No obstante eso, una cosecha podía malograrse. Viracocha en verdad no hizo sino conciliar opuestos y un mundo así puede trocarse fácilmente, porque el orden constituye apenas una débil pantalla mágica. En cualquier momento puede dar maíz o puede dar *maleza*. Esta es, en verdad, la oposición original que motiva todo el esquema.

9. La finalidad de toda conjuración era la de implantar en el caos al granero. En verdad es esta la única utilidad de la conjuración o sea convertir al caos, como elemento inútil, en algo útil.

No conviene continuar, sin antes recordar nuevamente el extraño parecido del esquema del *yamqui* con los grabados de los alquimistas. Se diría que responden a una misma concepción del mundo. Se repiten elementos como ser el símbolo de bisexualidad, sol, luna, los cuatro elementos y algunos otros más. Por el ejemplo, el *septenario*, que encierra los principales símbolos alquimistas (V. Oswald Wirth op. cit.), tiene una estructura muy similar al esquema del *yamqui*.

Esta alternativa entre maíz (*sara*) o maleza (*cora*), la fija el buen yamqui —llevado por su hondo sentido práctico, común a todos los indígenas del altiplano— en el centro de su esquema. Se trata de una cruz formada por cuatro estrellas y que denomina “*chacana* en general”, situada sobre la pareja humana o runacay (humanidad) y por debajo del círculo o muyu de Viracocha. En el extremo izquierdo y superior pone saramanca o sea “olla de maíz” y en el opuesto, *coramanca*, “olla de maleza”. Indudablemente consigna la alternativa de que pudiera darse la abundancia útil del *maíz* o la inútil de la *maleza*.¹⁰ La única manera de torcer esta alternativa y tratar de que siempre de *maíz*, era mediante el culto de la fecundidad, o el culto fálico. Es probable que la constelación dibujada por el yamqui fuera la Cruz del Sur, de tal modo que ésta debió estar seguramente relacionada con este juego cósmico.¹¹ Tunupa era el héroe civilizador, el

10. Lehmann-Nitsche lee *coca* (o sea la conocida hoja que mastica el indio) en vez de *cora*, cuyo significado es maleza. Es indudable que la oposición que mantienen en el dibujo hace pensar antes bien en *cora* y no en *coca*. A esa conclusión se arriba además por la similitud entre la *o* y la *r* en la letra del yamqui.

El vocablo *manca*, que se agrega, significa olla y es natural que el yamqui ha querido hacer referencia a que la misma puede llenarse, según el azar, con maíz o con maleza. Coincidimos con el padre Hoggarth, quien posee un gran conocimiento del quichua, de que era incomprensible la referencia que hace Lehmann-Nitsche a la olla de coca y menos a la idea de que ésta pueda cocinarse, ya que no lo hacen así los indígenas.

11. Ricci supone que la Cruz del Sur era considerada como un falo. Por otra parte Lafone Quevedo traduce el nombre de Tunupa como “portador del falo”. Asimismo el pastor Acoya-napa, mencionado por Murúa, también era portador de un curioso bordón

que enseña la labor agraria y simboliza lo formal, el control de fuerzas y la distribución de alimentos en la época de escasez. Por eso lleva la cruz como si fuera el orden cósmico. Quizá dependía de él también que la suerte cayera en *maíz* y no en *maleza*. El cuidado y el manejo de los conocimientos agrarios apuntan siempre a torcer el azar, en el sentido de que la suerte caiga siempre en *maíz*.

Si suponemos que Tunupa marcha hacia el sur y su hermano gemelo hacia el norte, cabe agregar que la andanza de aquél coincide con el periodo del año en que se da la escasez en todo el imperio o sea cuando tienden a acabarse las reservas de grano y es preciso cultivar la tierra para volver a cosechar y poder así llenar nuevamente los graneros. El Inca Garcilazo¹² da la prueba de que los incas distinguían dos periodos en la marcha del sol. Uno era, rumbo al norte, después del solsticio de verano, y el otro, hacia el sur. Seguramente, Tunupa, se vinculaba a la marcha del sol hacia el sur, o sea cuando faltaba el fruto y había por lo tanto una tensión interna en la comunidad. Se diría que Tunupa era la posibilidad de que no se diese la alternativa de la *maleza*, sino la del *maíz*. El mismo esquema del yamqui respondía a esta búsqueda del sustento. Ello hace que Tunupa sea la divinidad más importante.

fálico. También el entierro de la cruz en Carabuco debe tener este sentido.

12. Antonio González Bravo hace referencia en su trabajo *Urania altiplánica* (en Khana, vol. IV, N° 7 y 8, marzo, 1955, La Paz) a que en época precolombina ya se había descubierto la marcha del sol de un hemisferio a otro, según la cita que hace de Garcilazo.

El yamqui, seguramente, utilizó sólo los elementos que tenía presente en su valle. Sin embargo, debió consignar la estructura dejada por sus mayores y en la que no faltaría algún residuo de la doctrina esotérica de los amautas. De ahí la perfección y la carga de significado que posee. Sin embargo, también es probable que todo el esquema responda a la concepción del mundo de los habitantes del altiplano. Aun cuando ni los amautas, ni el yamqui se hubiesen influenciado, es probable que hubiera una natural coincidencia en la manera de pensar sobre el mundo. De ahí, que no es extraño encontrar en el esquema datos sobre la doctrina amauta.

LAS CATEGORÍAS DEL YAMQUI

Una forma primaria de categoría, es la manera rítmica como se distribuyen los elementos en el esquema. La humanidad, representada por un varón y una mujer (*cari* y *uarmi*) parecen hallarse comprometidos con dos series entrecruzadas, una divina y vertical y la otra humana y horizontal. La primera va del *orcoraca* al *collcapata* y comprende cinco elementos, siendo el tercero, el central, el más importante. En este caso, coincide con la cruz (*chacana*), la misma que reflejaba el azar que oscilaba entre el *maíz* y la *maleza*.

Hacia arriba se da el *orcoraca* y el *muyu* de Viracocha y hacia abajo la humanidad y el *collca-pata*. Hay, indudablemente, una relación muy significativa entre el primero y el quinto lugar, por una parte, y el segundo y el

cuarto, por la otra. En el caso de haber una correspondencia, ¿podrá afirmarse que el *colcapata* es una respuesta de la bisexualidad de Viracocha en el plano del caos? Indudablemente, el *colca-pata* encierra el fruto (*ruru*) y éste es también bisexual. Por otra parte, el *muyu* u óvalo divino, que mantiene al cosmos en su ritmo y armonía, podría tener una relación con la humanidad. ¿Será que los machos (*cari*) y las hembras (*uarmi*) mantienen un ritmo y una armonía en el plano del *caypacha* o “suelo de aquí”, paralelamente a lo que hace Viracocha en el cielo o *hanac-pacha*?

Esto nos lleva directamente a la serie horizontal, en la que también se da la misma correlación. Ante todo, se distribuye en el plano del *cay-pacha* o “suelo de aquí” y abarca los cuatro elementos. A la izquierda, se dan *fuego* y *tierra* y, a la derecha, *aire* y *agua*. El quinto lugar, o sea el centro, lo llena la *runacay* o humanidad, la que se encuentra así como comprometida con los elementos y sitiada por éstos, dentro de cierto clima de desolación.

El *yamqui* no habrá dudado mucho sobre la estructura del esquema, si no que simplemente empleó el concepto antiquísimo —que aquí llamamos categoría— de la división de los campos plásticos en cuatro sectores con un quinto, que es el más importante y en el cual se concentra todo el interés. Si así fuera, el dibujo aclara considerablemente su significado, ya que se agrega un interés, diríamos dramático, a la simple ubicación de las figuras. Más aún, parece que el *yamqui*, aparentemente, quiso estructurar una especie de altar, pero en verdad, de acuerdo con la observación hecha más arriba, pode-

mos inferir que lo que ha reproducido es una especie de roseta sagrada o *mandala*, como diría Jung, en la cual se conjugan todos los elementos importantes de una concepción del mundo.

No creemos que haya mucha diferencia entre un mandala típico como el de la figura 3, que reproduce el dibujo de una piedra extraída de la zona de Tiahuanaco, el de la placa Echenique de la figura 2, el famoso calendario azteca del templo mayor de México y nuestro dibujo en cuestión, especialmente si hacemos un análisis más conceptual de este último.

Es evidente que la dinámica interna de los conceptos que se dan en el mundo indígena, se puede concretar en dos triángulos o tríadas, dispuestos en sentido contrario e inscriptos en un círculo que rodee el dibujo de Salcamayhua (fig. 4). El primer triángulo sería el de la acción divina o del dios que marcha sobre el caos, o sea con Viracocha en el círculo de arriba y en los de la base los héroes gemelos: el solar a la izquierda y el lunar a la derecha. El otro triángulo sería la respuesta del caos, de tal modo que el círculo de abajo representa al caos propiamente dicho y los de la base de arriba su desdoblamiento, a modo de respuesta, dándose *abundancia* (del lado solar o izquierdo) y *escasez* (del lado lunar o derecho). De esta manera, se obtendría una roseta de seis puntas, cada una de ellas cargada de cualidades perfectamente perfiladas. Una línea vertical, trazada desde Viracocha al caos, dividiría al esquema en dos zonas: masculina a la izquierda y femenina a la derecha. Por su parte, el trazado de las diagonales daría resulta-

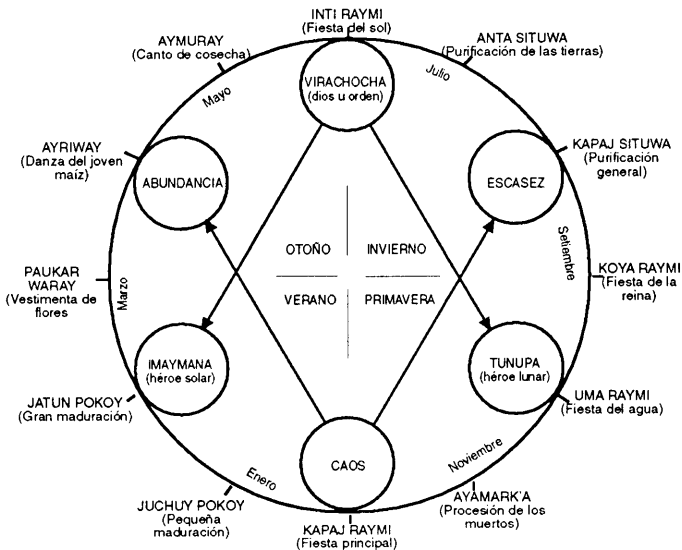


Fig. 4. — Diagrama de la distribución de elementos teogónicos y casticos de la cosmología indígena. Figuran en él los nombres de los meses incaicos y el sentido de cada uno según Luis Valcárcel, asociados a los conceptos más importantes de la teogonía indígena. El dibujo geométrico del centro coincide notablemente con diversos elementos de la Fig. 1.

dos curiosos. El entrecruzamiento de las mismas coincidiría con la cruz o *chacana* y la línea horizontal que pasa a través de ella daría una especie de horizonte que delimitaría el *hanac-pacha* del *cay-pacha*. Los ángulos inferiores del triángulo de arriba comprendería los dos símbolos correspondientes a los héroes gemelos, o sea los "ojos de Imaymana" y el "árbol". La pareja humana que-

daría inscrita en el rombo inferior de la roseta. Por su parte, los vértices superiores del triángulo de abajo darían sobre el sol, porque se refiere a la abundancia y sobre la luna, con referencia a la escasez.

Se diría que esta estructura de círculo mágico, que nos da la roseta, se debe a que el yamqui habrá querido trascribir una conjuración del cosmos o *mandala*. La prueba para ello lo constituye el gran parecido que mantiene este dibujo con la distribución de los elementos que hacen los hechiceros en Chucuito, cuando efectúan algún exorcismo.¹³

Si efectivamente se tratara de un *mandala*, éste debería tener un centro germinativo, que en este caso viene a ser la *chacana* o cruz que determina el azar de que se dé *maíz* o *maleza*. Y quizá sea ésta la verdadera finalidad de toda la conjuración, ya que lo más importante para el indígena es tener alimentos aún en la época de escasez.

De esta manera todo el esquema refleja un firme compromiso con el *cay-pacha* o "suelo de aquí". Se diría que la intuición central del esquema es únicamente la búsqueda del alimento. Todo lo que se agrega son elementos que apuntan a ese fin. De esta manera el yamqui sabía perfectamente que el suelo que pisaba estaba repartido entre el agua y la tierra y que debajo del suelo, alentándolo y concediéndole un sentido, estaban los siete ojos de Imaymana, vinculados a la fecundidad ilimitada y el ár-

13. Harry Tschopik, *The aymara of Chucuito, Peru y Magic*. Anthropological papers of the American Museum of Natural History, New York, 1951.

bol, *mallquí*, relacionado con Tunupa y más allá con la época de escasez. Por un lado, además, está el hecho material del crecimiento y por el otro de enseñanza (*yachachiy*) que consistía en evitar la escasez. Todo el esquema es evidentemente práctico y en cierta manera urgido por la realidad.

Pero aun falta hacer algunas referencias más sobre lo que el yamqui pensaba del cielo o *hanac-pacha*. Indudablemente respondía a eso mismo que él veía en su valle. Quizá empleaba una costumbre que aun hoy en día utilizan los hechiceros de aquella zona, según refiere Tschopik. Se colocaba con el rostro hacia el este, de espaldas al oeste, de tal modo que quedaba el norte hacia la izquierda y el sur hacia la derecha.¹⁴ Lo mismo debe ocurrir con el esquema. En la parte del norte está Yllapa o Chuquilla, o lo que es lo mismo, Haucha, el dios del trueno que, según Lehmann Nitsche, se representaba como un hondero cuya figura se da en la Osa Mayor. Al lado, también en el norte, está Catachillay, como consigna el yamqui, que es la llama hembra que estaba vinculada a la constelación de Lyra y finalmente, los siete ojos de Imaimana y, finalmente, Sucusu, que son las Pléyades o Siete Cabrillas, que marcan, a partir de junio, las épocas de siembra y cosecha.

A la derecha, o sea al sur, figura Chuquichinchay representado en la constelación de Escorpión con Antares, su ojo resplandeciente. Seguramente, como ya vimos,

14. Refiere Tschopik (op. cit.) que el norte entre los almaras de Chucuito se llama *cheqa toqe* o sea "lado izquierdo" y el sur *kupt toqe*, "lado derecho".

está vinculado con *qowa* que asume un papel local en la zona de Sicuani.

Pero como símbolo de la autofecundación de Viracocha la cintura de Orión o sea el *Orcoraca* cruza todo el valle, por su parte central, contaminándolo todo con su fecundidad. Y en el centro del esquema, aunque colocado del lado sur del cielo, estaba la Cruz del Sur, que señalaba el azar del *maíz* o de la *maleza* como centro germinativo del gran *mandala* en donde vivía sumergido el *yamqui*.

Así lo encontramos al *yamqui* sitiado por las antiguas fuerzas, recogidas en una visión rítmica heredada de sus mayores. Ni el cura con su charla moralizadora, ni los conquistadores con su búsqueda del oro y de la plata pudieron perturbarlo. Era la ley antigua de todos los confines y él creía en ella porque lo acercaba a su fruto, el maíz. Por eso dibujó el esquema en el plano de la fe de sus antepasados. El tenía fe y el padre parece que no la tenía. Seguramente el *yamqui* jugaba así una forma muy indígena de santidad en todo esto.

EL VIRACOAÍSMO

Los datos aportados por el yamqui indudablemente sirven para inferir la doctrina de los intelectuales del imperio incaico, los llamados amautas y no debe haber mediado mucha distancia entre el pensamiento de éstos y el sentir del pueblo.

De que el yamqui refleja el sentir auténtico del pueblo, lo prueba la vigencia que aún hoy en día tienen muchos de los elementos aportados por él. Pero también nos ofrece la estructura en la cual los amautas volcaban las creencias y los conceptos. En verdad se trata de formas antiguas que habían sido decantadas con el transcurso del tiempo y que servían para sistematizar la realidad circundante y los problemas que afectaban a la comunidad. Eran como categorías empleadas para pensar dentro de la lógica especial del indígena. Al fin y al cabo todo ello era la explicitación de lo que llamamos actitud mesiánica frente a la ira divina. Y el rastreo del pensamiento amauta nos puede dar la ley misma empleada frente a esa ira.

Ante todo, los amautas debieron manifestar en su doctrina una evidente intención de intelectualizar y racionalizar las creencias primitivas. Ello se advierte cla-

ramente en toda la cerámica.¹ Quizá se deba a la consecuencia natural de la organización de un imperio, la cual exige una doctrina y por lo tanto una cierta estabilidad en los conceptos y esto se traduce plásticamente en forma apretadas, geométricas y rítmicas. El hallazgo mismo de la idea de imperio, supone ese mundo conceptual que sirva además para explicar no sólo el acontecer político sino también el cósmico.

COSMOGONÍA AMAUTA

El amauta debió tener un dios máximo. Pregunta por él en los himnos conservados por el yamqui o por Guaman Poma, donde se reitera la pregunta aquélla cuando dice: “¿Dónde estás? En el cielo o en el mundo o en cabo del mundo o en el ynfierno”. Es el dios invisible quien, según la versión del yamqui, es dueño del “hervidero espantoso”, del mar y del cielo. Pareció llevar el nombre de Illa Ticci Vira Cocha Pachayachachic, o sea dueño de los cuatro elementos, fuego, tierra, agua y aire.² Es un dios

1. Son innumerables las pruebas que manifiestan este afán de intelectualización por parte de las clases dirigentes incaicas. Eso se pone especialmente en evidencia en la admirable colección de cerámica incaica que ha reunido el profesor Fernández Baca del Cuzco a través de una labor constante de muchos años. En ella predominan las decoraciones de tipo geométrico, el juego rítmico de colores y aparecen escasas figuras, todas a su vez muy estilizadas. Respecto a la colección del Prof. Baca cabe mencionar el amargo destino de su labor por cuanto su trabajo debió permanecer inédito aún.

2. José Imbelloni, *Segunda esfinge indiana*, Ed. Hachette, Buenos Aires. Supone este autor que *Illa* se refiere al fuego, *Ticci* a la tierra, *Vira* al aire y *Cocha* al agua.

dual, que se da al principio como mera semilla y luego conjura el caos que lo rodea. Su dualidad en el plano amauta está probada en el medallón ya mencionado, cuya fállica nariz se halla envuelta por una cápsula, a modo de órgano genital femenino (fig. 2). Es el dios andrógino, generador de todas las cosas (*uilca ulcaapu*). Según Ondegardo y Cobo³ tenía su *huaca* o adoratorio en Pucamarca en el Cuzco, (inventariado como *huaca 2, ceque 6* de Chinchaysuyu) con un abundante sacrificio de niños.

Este dios se desdoblaba, igual que en el caso del *yamqui*, en dos héroes gemelos a fin de crear y ordenar al mundo. Guaman Poma nos dice al respecto que “los ynos antiguos tenían conocimiento de que abia un solo dios tres personas desto decia aci q. el pe. (padre) era justiciero, *yayan runa muchochic*, el hijo caritativo, *churin runa cuyapayac*, el menor hijo q. daua y aumentaua salud y daua de comer y embiaua agua del cielo para darnos de comer y sustento, *sulca churin causaycoc micoycoc runap allin ninpac*”.⁴

Se trata entonces —de acuerdo con la traducción de los calificativos quichuas que figuran en el texto— de un

3. P. Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*. Ediciones Atlas, Madrid, 1956. Polo de Ondegardo, *Relaciones de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cuzco*, en Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, editados por Horacio Urteaga y Carlos A. Romero, tomo IV, Lima.

4. Phelipe Guaman Poma de Ayala, Primer nueva coronica buen gobierno. Editorial Cultura, Lima, 1956. Cabe indicar que Guaman Poma atribuye este desdoblamiento únicamente al rayo Illapa, pero Cobo también la atribuye al sol y, por lo tanto, a Viracocha, aunque en este último caso no lo exprese con claridad.

“*padre que castiga al hombre*”, que se desdobra en “*el hijo que ama al hombre*” y “*el hijo menor que da vida, alimento y bondad al hombre*”. Esta estructura no sólo debe corresponder al desdoblamiento de Illapa sino también al de Viracocha. Cobo también habla de esta trinidad pero agrega al hijo menor el término de *guauque*, hermano.

Debió haber entonces un dios supremo, llamado Pachayachachic, según consta por la existencia de un adoratorio en Pucamarca, Cuzco. Los hijos seguramente se llamaban Ticci-Viracocha, agregándosele al hijo menor el término *guauque* ya mencionado. Y esto se encuentra en los ceques mencionados por Cobo y Ondegardo, o sea que cada uno de los héroes gemelos tenían a su vez un adoratorio. La *huaca* 9 del *ceque* 3 de Collasuyu, llamada Lullpacturo, correspondería al primero o sea al “hijo caritativo”. Agrega Cobo que “sacrificábase aquí más cantidad de niños que en otras partes” y le “ofrecían niños hechos de oro y plata y ropa pequeña; y era sacrificio ordinario de los incas... al Ticciviracocha”. Indudablemente se trata de uno de los héroes gemelos, el masculino y solar.

El otro héroe, llamado *guauque*, hermano de Ticciviracocha, tiene un sentido más lunar y agrario y se halla vinculado a las “necesidades que ocurrían”. Su adoratorio estaba situado en el segundo lugar del *ceque* 1 de Antisuyu y llevaba el nombre de Turuca y figura como “piedra casi redonda que estaba junto al dicho templo del sol (el Coricancha), en una ventana”. La vinculación de esta *huaca* con las “necesidades” lo hace fácil-

mente filiable con Tunupa o los héroes agrarios. Parece ser el héroe más próximo al quehacer humano.

Pero paralelamente a esta forma popular de mantener la adoración a la trinidad indígena, los amautas debieron tener su doctrina esotérica. Casi todas las *huacas* inventariadas por Polo de Ondegardo parecieron creadas u ordenadas por los amautas para el culto popular. El establecimiento del imperio incaico y por lo tanto el advenimiento de una doctrina religiosa, así como la formación de una clase intelectual, todo esto tiene que haber ido acompañado por la formación paralela de un mundo conceptual, vinculado íntimamente con la tradición. Los amautas debieron haber dado a las *huacas del Cuzco* —casi todas ellas de muy antigua data, anterior al imperio incaico y con una versión folklórica propia—, nuevos nombres que provenían de su nueva manera de concebir el mundo.

Lo mismo ocurrió con la leyenda de los héroes gemelos. Se buscó una versión menos folklórica y más conceptual. Seguramente los amautas la elaboraron, tomando de las versiones locales la estructura intelectual. De esta manera la lucha de los héroes gemelos contra el caos, ya no lleva residuos populares, como ocurre evidentemente con la leyenda de Huathiacuri y Tamtañamca o la de Tunupa y Makuri, sino que éstas se traducen en conceptos esquemáticos para que puedan explicar en adelante, ya no los episodios de la creación, sino las cosas generales del mundo y de los hombres.

Esto parece ocurrir en cierta manera con la leyenda de Imaymana Viracocha y Tocado Viracocha que nos re-

fiere Cristóbal de Molina. Parece tratarse de una leyenda evidentemente incaica, ya que fue recogida en el Cuzco. La importancia de la misma estriba en que ha perdido relativamente su contenido folklórico para adquirir una mayor rigidez intelectual. No obstante se vincula estrechamente al esquema del yamqui, aun cuando éste los mezcle con elementos folklóricos locales.

EL SECRETO DE LOS HÉROES GEMELOS

Los héroes gemelos tenían entonces un secreto, porque, como enviados divinos, habían vertido en el mundo la verdadera enseñanza del Pachayachachic. Y la enseñanza consistía en que Imaymana, como lo expresa su nombre, “abundara en todas las cosas”, mientras que Tocapo hacía de límite o forma a modo de “vestido de lauores preciosos” de la abundancia del primero.

En verdad no se trataba sólo de dos héroes, sino de dos conceptos en marcha. El primero se refería a una “abundancia” pasiva, el simple hecho del crecimiento, que se verifica entre enero y marzo, como un fenómeno ajeno al hombre.

En el esquema del yamqui se da a la izquierda, del lado del sol y debajo de la Pachamama, a modo de siete ojos claramente dibujados. En un plano conceptual es la abundancia en abstracto, que apunta a llenar con su fruto un granero también abstracto, el *collca*. Esta palabra está escrita abajo y puede referirse al dibujo reticular

que figura al lado,⁵ pero también se representa arriba de la Pachamama en el grupo de las trece estrellas. Estas son las Pléyades o granero celeste, que aparecen en junio en el cielo del valle del Cuzco, cuando ha terminado la cosecha.

Imaymana también se vincula al movimiento del sol, cuando éste va del solsticio de verano al equinoccio de otoño. A veces se encarna en el mismo Viracocha, cuando éste se aleja del lago Titicaca hacia el norte. Garcilazo trae la prueba, como vimos, de que los incas habían comprobado este pasaje del sol al hemisferio norte, poco después de la conquista de Quito.

Se trata entonces de la abundancia que recuerda el mero darse y por este lado se vincula también al incontrol del mundo antes de tomar sentido o, mejor dicho, de ser creado. En cierta manera es el mundo como materia pura, como posibilidad y fuerza seminal; es el mundo como potencia disponible. Ya lo dice el mismo Molina cuando le atribuye a Imaymana que en su "poder y mano estaban todas las cosas" y cuando lo hace marchar hacia los Andes o sea al norte como al sol después del verano. No es extraño que un héroe con estas características fuera el mismo que el "hombre rico" (Tamtañamca) o el "caudillo poderoso" (Makuri) o el "Demonio" en las respectivas leyendas.

Pero este mero darse como simple potencia necesita su control. Este lo ofrece Tocapo Viracocha quien es su *guauque* o hermano. Se vincula, como traduce Holguín

5. Lehmann-Nitsche supone que el granero fue omitido, pero figura junto a las Pléyades en el mapa estelar de los incas.

a "los vestidos de lauros preciosos". Una vestimenta del inca, la más cargada de signos, lleva precisamente este nombre. Pero también se liga al verbo *tocay*, que significa salivar. De todo ello se deduce que este héroe tenía cierto significado peyorativo. Es seguramente el héroe vilipendiado por su creador y corresponde en los binomios ya mencionados a Tunupa o Huathiacuri. También parece ser de la misma índole Tagua-paca de la versión de Gamboa. Es el héroe pobre, ligado en ciertos aspectos a la luna, pero que debió tener su vinculación con el sol, especialmente cuando éste inicia, después del solsticio de invierno, su marcha hacia el sur. Cabe agregar también que Tunupa hace el mismo camino. Es la época del año que coincide con la escasez de alimentos, con la preparación de la tierra que va de agosto a diciembre, hasta que se produce el primer despunte de los retoños. En el esquema del yamqui figura a la derecha, asociado al árbol, *mallqui*, y ligado a Tara-paca (*tara* en quichua: arbusto) y por lo tanto a Tunupa. Coincide con la zona lunar y agraria, con el granizo, las nubes y el invierno.

Y como es un dios vinculado con lo agrario, también representa la *medida*. Por este motivo aparece ligado a menudo con la tetrametría del espacio cósmico, como orden final impuesto al caos. De ahí la cruz de Tunupa.

La esencia y la dinámica del mundo dependen de la conjunción de los dos héroes. De ahí que en el esquema del yamqui se divida en dos zonas que se conjugan y que se reparten todos los signos cósmicos. El cosmos indígena, antes y después de los amautas, se bifurca entre dos fuerzas que disputan las cosas del mundo, pero que se

subordinan al ritmo de las estaciones o sea al crecimiento y la extinción. Esto está dado por el óvalo o *muyu* de Viracocha.

CONJURACIÓN DEL MUNDO

Tampoco hubo para el amauta una creación del mundo, sino una conjuración del mismo. El mundo es el caos y debe ser sometido al orden divino, que es el orden del Pachayachachic o sea el calendario. Y éste, a su vez, no es una mera sucesión en el tiempo de meses y estaciones, sino una manera de conjurar el caótico mundo mediante un círculo mágico.

Algo de eso ya se encuentra en el yamqui. El simple razonamiento de que un dios debe desdoblarse en dos hijos para conjurar a su antagonista, el caos, nos dio la estructura del esquema de Salcamayhua. Pero para transformar esa estructura de altar, con todo su contenido anecdótico, en un calendario, es preciso transformar plásticamente la oposición de los dos triángulos en otra figura de cuatro sectores iguales y centrados a modo de roseta. La aplicación de esta figura ya nos dio algún resultado en el dibujo del yamqui. Y a fin de completar el significado conceptual del esquema he agregado a los elementos geométricos de la fig. 4 los datos que, sobre los meses incaicos, da Luis Valcárcel.⁶

Los cuatro brazos de la cruz indican, por supuesto,

6. Luis Valcárcel, trabajo incluido en el *Handbook of South American Indians*.

los solsticios y equinoccios y el resto comprende los momentos típicos del año indígena. Figura de esta manera, a la derecha, la marcha del sol hacia el sur (Tocapo-Tunupa) y, a la izquierda, hacia el norte (Imaymana-Demonio). La abundancia y la escasez por su parte coinciden con la cosecha y la siembra respectivamente.

Un *tupo* analizado por Markham y Tello y la mencionada placa Echenique marcan esa transición de la estructura folklórica dada por el yamqui, a la calendárica. Pero ambas mantienen claramente su sentido de conjuración, característica ésta que se realiza marcadamente en la placa. Esta tiene una evidente función mágica. Como centro germinativo está Viracocha (fig. 2) con su símbolo de autofecundación dado en la nariz y su envoltura. En las mejillas figuran los héroes gemelos, quienes, por su parte, se desdoblan o se vinculan con las zonas marginales opuestas, hasta abarcar todo el cosmos con las cuatro aspas. Y todo se dispone de acuerdo con la estructura circular calendárica.

Cuando el amauta crea el calendario ya obtiene un típico *mandala* o círculo mágico, ya que el orden establecido por Viracocha sobre el caos, es precisamente una consecuencia del *yachachi* o enseñanza que consiste ante todo en una conjuración de las fuerzas del cosmos para obtener el fruto y el alimento para la comunidad.

¿MAIPIN CANQUI?

Aparte de los signos, es preciso examinar los himnos que transcribe el yamqui. Ellos reflejan también el afán

de controlar la naturaleza mediante una preparación espiritual.

Ante todo parecía que el amauta no creía que Viracocha fuera visible, ni tampoco que tuviese un lugar determinado para reposar. De ahí el *¿maipin canqui?* (¿dónde estás?) de los poemas, referidos a Viracocha. Más aún es probable que se constituyera una secta, cuyos integrantes tenían la misión de dedicarse al culto de un Viracocha invisible. Lo dice el yamqui en su manuscrito cuando refiere que Manco Capac había “hecho elegir á los ombres de buena bida, para como manera de *sacerdotes*, para que llamaran y alcansaran y conoçieran que dónde estaua el Hazedor del cielo y tierra”, y les había dado una serie de principios a modo de doctrina esotérica. Seguramente se trata de los *huancaquilli* que eran como ascetas que se retiraban al “monte o yermo a vivir en soledad y penitencia estrecha” según dice Blas Valera. Estos mismos cumplían con ciertos votos que eran castidad (*tito*), obediencia (*uñicui*), mendiguez o pobreza (*uscacuy*) y “miseria y desprecio de pobre mendigo” (*uillulluy*).⁷

La doctrina esotérica en cuestión ha de haber sido la que cita el yamqui más adelante, cuando se refiere a las reformas de *Maytacapacynga*, diciendo que se debía “conocer solo con el *entendimiento* por poderoso Señor y dominador y por Hazedor (a Viracocha Pachayachachic), *menospresiando* a todas las cosas y criaturas mas altos

7. Blas Valera, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* en *Tres relaciones peruanas* publicadas por Marcos Jiménez de la Espada, Editorial Guaranía, Asunción del Paraguay, 1950.

como a los hombres y sol y luna” y agrega en otra parte que *Maytacapacynga* había “dicho a toda su gente que no heziessen casso del sol y de la luna, diziendoles, que el sol y la luna y todos los elementos eran mandados para el seruicio de los hombres”. Esto sólo ya bastaría para fundamentar una doctrina esotérica si no sospecháramos que detrás de esto debió haber un cierto afán de adular al padre Avila, mostrando la similitud de la doctrina incaica con la cristiana.

Por eso la verdadera doctrina debe estar contenida en los himnos quichuas que cita en el texto. El problema central de esta doctrina ha de haber sido indudablemente el de toda las místicas: intentar un control del cosmos por vía interior. Ahora bien, no puede haber un control si no hay una incorporación del dios, ya sea como teofagia o ya sea simplemente como incorporación mística del mismo. Estas dos formas corresponden a dos escalones de distinta evolución cultural, pero ambas apuntan a la posibilidad de adquirir la fuerza necesaria para conseguir el dominio mágico del mundo.

Los himnos parecen integrar una especie de rosario, de tal modo que cada uno representa un momento determinado de ese proceso de incorporación del dios. Por eso, en el primer himno se plantea el problema de la lejanía de Viracocha. El creyente busca al dios entre las cosas del mundo y no lo encuentra. Sólo choca con el mundo y éste no es el dios, sino apenas el vestigio o la señal de dios. Las preguntas por el dios son concretas, porque el creyente lo busca en “el mar de arriba en que permaneces” o en “el mar de abajo en que estás”. Esta

conciencia del “arriba” y del “abajo” crea una angustia, porque distrae al creyente de la búsqueda de dios. Dios no puede repartirse. Por eso el creyente sospecha que es probable que esa dualidad sea regida por el dios o sea que “el sol, la luna, el día, la noche, el verano, el invierno no en balde caminan al lugar señalado, a su término llegan cualquiera que sea doquier tu cetro real llevas”. Pero como esa dualidad que marcha regida por el dios no es dios mismo, el creyente se inquieta: “oh si me hicieras conocer quién eres, sea lo que diz que fuere”... “no sea que me canse, me muera”. Casi todo el primer himno tiene el tono amargo de una abierta pregunta por el dios, que se carga dramáticamente con la pregunta: “¿dónde estás?”.

Todo parece referirse a la exterioridad de Viracocha, o sea que es la búsqueda de un dios que está afuera. Sin embargo en otra parte del poema sospecha que la forma de incorporarlo ha de ser por vía interior: “Pues viéndote yo, conociéndote, considerándote, entendiéndote, tú me verás, me conocerás”.⁸ Pero esto pudiera ser una actitud excesivamente solipsista, si no tomara un franco sentido místico cuando agrega: “¿a tu ensueño⁹ olvidarás to-

8. El análisis del texto quichua utilizado en este párrafo arroja la siguiente conclusión sobre la relación entre el dios y el creyente : a Viracocha se llega mediante el *manifestarse* (*ricuy*), la *sabiduría* (*yatay*), el *entender* (*unanchay*, literalmente: advertir señales, *unanchan*), el *calcular* (*hamuttay*); una vez hecho todo esto, Viracocha se hará visible (el himno dice: *ricucanquim* o sea “tú a mí hacerte visible”) y conocerá (*yachauanquim*: tú a mí conocer) al creyente.

9. En el himno figura *moscoyquicta*. Según Holguín, *ensueño* se traduce por *muzccuy*. Las sílabas restantes son sufljos.

davía?” refiriéndose al creyente¹⁰, como si Viracocha no sólo pueda ser conocido mediante una vía interior sino que, dada su verdadera existencia, él es quien toma al creyente como un ensueño.

Planteado así el camino hacia la búsqueda de Viracocha, cabe dar aun la fórmula para su hallazgo. Es natural que ello no se logre sólo con el *ver*, el *conocer*, el *considerar* o el *entender* (o, lo que es lo mismo según el original: la *manifestación*, la *sabiduría*, el *entendimiento* o el *cálculo*), sino que falta una decisión moral o, mejor dicho, el creyente o el iniciado debe alterar su vida real y física, absteniéndose de las cosas, de la acción y de la búsqueda del dios en la pura exterioridad. Es como si surgiera la convicción de que el dios sólo puede ser encontrado en la intimidad de uno mismo, en ese margen donde se juega la fuerza creadora y vital del hombre, entre conciencia e inconciencia.

Eso mismo aparece en el segundo himno que transcribe el yamqui. Comienza con una afirmación típica de toda mística cuando dice que “el día se fundirá a la noche”, o sea que se unirán los opuestos (como el “arriba” y el “abajo”, “el invierno y la noche”, etc.) si el creyente inicia la verdadera búsqueda de un Viracocha invisible e inteligente o sea el de los cinco signos que concluía en el “círculo fundamental creador”. Pero para lograr esta fu-

10. En la traducción del P. Mossi resulta ambigua esta referencia al creyente. El excesivo afán por encontrar una lógica en el texto quichua ha llevado a falsear su sentido y sólo pude aclararlo trabajando directamente sobre el original. es muy importante mantener la intención indígena del himno.

sión de opuestos se requiere un estado de sabiduría, el cual sólo se logra mediante el *ayuno* (*saçicuspa*: ayunándote) o sea mediante la privación de las cosas y “evitando las fiestas y las alegrías” porque “sólo así te hartarás” o, mejor, “se abrirá la flor.”¹¹ Las cosas están en el mundo exterior y son como la *fiesta* de la creación realizada por el dios, pero no son el dios mismo. Con la privación del mundo exterior, el creyente se “hartará” o sea que se “abrirá la flor” —según la otra acepción del término quichua— porque encontrará la riqueza divina en su interior, por decir, en su alma, cuando se retrae como un *huancaquilli* o asceta. Y es que el dios se revelará en la soledad y, en cierto modo, se realizará dentro de uno mismo cuando se produzca la identificación del dios con el creyente, para que éste participe de la vida divina. Esto tiene el valor de un estado superior, porque implica la herencia del dominio divino, cuya primera forma es la de la magia divina. Esto se advierte en la leyenda de Tunupa. El hecho de que Salcamayhua la reproduzca

11. José maría Arguedas en su estudio preliminar a los *Himnos quechuas católicos cuzqueños* (Folklore Americano, Año III, n. 3) traduce estos mismos himnos con un criterio más literario que Mossi. En esta parte del segundo himno da: “ayunando cantarás con voz de calandria”. Mossi en cambio traduce: “y después de haber ayunado te hartarás”. La divergencia estriba en torno al término *tuyanqui*, que Arguedas traduce, tomando del padre Lira, *tuya*: calandria. Mossi en cambio prefiere tomar de Holguín, *ttokyanit*: “reventar borotar el arbol, abrirse la flor...” Es indudable que esta última versión cuadra mucho mejor con el sentido del himno, no sólo porque Holguín es de la misma época que Salcamayhua (y en cambio el padre Lira es contemporáneo nuestro), sino porque ese es el significado que debe tener el “ayuno” místico, o sea el de hartarse en el sentido de “abrirse la flor”, ya que con el “ayuno” se adquiere el dominio cósmico.

en su manuscrito no responde sólo a un afán de recopiliación, sino que Tunupa debió pertenecer a la hagiografía de los amautas, a modo de santo que encierra y ejemplifica los momentos importantes de la iluminación buscada por los ascetas o *huancaquilli*.

La revelación contenida en el segundo himno se aclara con la ida de Tunupa a los Andes de Carabaya, porque nos muestra el objeto resultante de la iluminación. Tunupa elabora en los Andes una cruz, que no es la cruz cristiana, sino la indígena, la que por su parte era un *mandala*, o sea un signo del dominio de las cuatro zonas del mundo construido a modo de círculo mágico, dividido en cuatro partes iguales. Y se trata de un dominio mágico, porque la cruz y el mundo son patrimonio de Viracocha, y el creyente o el iniciado sólo podría usarla en tanto incorpora a Viracocha a su vida espiritual. De esta identificación surge el dominio mágico, cuyo signo es la cruz cósmica. Recién con ella, el creyente logra el dominio del cosmos y puede torcer su rumbo, quizá, logrando un ritmo regular de las cosechas, si se trata del inca, o de mantener el juego de los dioses, si se trata de un sacerdote.

Quizá contenga también algo de esto la leyenda de Huathiacuri, cuando éste consulta a su padre, el dios Pariacaca —un equivalente de Viracocha— quien estaba encerrado dentro de cinco huevos en Condorcoto. También aquí las vicisitudes del héroe pobre Huathiacuri —que es el equivalente de Tunupa— se vinculan al símbolo de los cinco huevos que encierran al dios, como una forma de revelación divina, encapsulada como ger-

men en el plano anímico. Se trata quizá de una versión más primitiva que responde al mismo mecanismo: el de la conciencia de un dominio del mundo mediante una identificación con el dios o, lo que es lo mismo, la fagocitación o teofagia de éste.

La consecuencia de la revelación está en un elemento común a las leyendas de Tunupa y Patriarca y que menciona Guaman Poma, cuando relata que “Dios enviaba en la figura de frailes pobres (¿los *huancaquilli*?), individuos que pedían limosna... los cuales entraban especialmente en los pueblos donde se hacían fiestas, *taquies* (¿las fiestas que realizan las cosas del mundo, cuando el creyente busca a Viracocha?); si no eran atendidos y no les daban limosnas, los pueblos sufrían el castigo correspondiente; siendo quemados... sepultados... convertidos en laguna”. Tanto Tunupa como Pariacaca destruyen pueblos porque en ellos había fiesta, de ahí —según el *yamqui*— data Tiahuanaco, por ejemplo. Y esto podía darse porque tenían el poder mágico que concede la cruz cósmica.

Y una vez ocurrida la destrucción de las “fiestas” y fundidos “el día y la noche”, por intermedio del “ayuno”, y habiendo “brotado la flor” y estando “hartado” de la incorporación del dios en el alma, ocurrirá que Viracocha —sigue diciendo el poema— el Creador de los Hombres (*Runahuallpac*), el Señor de la Potencia (*Apu ticci capac*) “esto te dirá: tú pues, ¿de qué parte así no más siempre haciendo esto vienes?”¹² Parece como si no se hubiera

12. La última palabra de este himno, *llamanqui*, carece de significado. Por eso Arguedas (op. cit.) cierra mucho mejor que Mossi la

cumplido todo el ciclo y como si faltara algo para completar la verdadera función que tiene esta identificación con el dios.

La visión misma del dios es terrible porque se trata más que nada de un dios comprometido con esa ira que alienta en el mundo, o sea con el terror por los temblores, la angustia ante inundaciones y epidemias, por ejemplo. La misma que se manifiesta en las leyendas, cuando Pariacaca o Tunupa destruyen pueblos. Indudablemente se trata de algo equivalente a cuando irrumpe en la conciencia un poder terrible y destructor. La visión de un dios así está dada en el tercer poema, cuando describe a Viracocha como el "que tiene ojos fuertes" y es "el dueño del hervidero espantoso". En cierta manera su efecto plástico debe estar dado en la placa de Echenique. Pero grande ha de ser la individualidad del creyente cuando puede decirle al dios, que se está revelando, y con un tono imperativo: "Habla pues ya", como lo hace al final del himno.

Sin embargo la posesión de la flor cósmica, o sea de la cruz, constituye un grave peligro. Significa ante todo entrar en el juego de los cuatro elementos creados por Viracocha, el agua, la tierra, el fuego y el aire. Ellos son los patrimonios del dios y los principales vehículos de su ira. Y porque son guiados por la ira divina, la cruz mági-

traducción de este himno, pero lo hace introduciendo una variante más arriesgada que aquel autor, quien por su parte sólo se limita a sustituirla, manteniendo la estructura. Preferimos la traducción de Mossi sin hacer hincapié en el significado del término mencionado, el cual seguramente en este himno debió ser muy importante.

ca nada puede contra ellos. La revelación no parece ser importante sino sólo como una visión del dios, pero no llega a ser eficiente para la adquisición de su fuerza mágica. La prueba está en que, cuando Tunupa desciende de los Andes de Carabaya con la cruz a cuestas y marcha hacia Carabuco para plantarla en el "cerro de la idolatría", entra en conflicto con el caos o sea el "demonio" de los agustinos o el Makuri de Paredes, a resultas de lo cual pierde la cruz. Es la misma lucha que ocurre entre Pariacaca y Carhuallu como la relata el padre Avila: "como Paryacaca estaba formado de cinco cuerpos, hizo caer al mismo tiempo grandes lluvias desde cinco lugares. Esta lluvia era amarilla y roja. Después empezó a lanzar rayos desde cinco regiones del cielo, pero Carhuallu Carhuinchu, desde la salida del sol hasta su puesta, bajo la forma de un gran fuego que llegaba hasta el cielo, ardía con un fuego inextinguible".

Es la lucha entre orden y caos, la cual, llevada al plano del creyente, significa la lucha entre la conciencia de orden, que se halla en la cruz cósmica con su poderío mágico y el caos del mundo, encarnado en el antagonista.

Pero Tunupa sufre prisión, porque la flor cósmica resulta insostenible como simple poderío mágico. Y, más aún, la única forma de dominio mágico sobre el cosmos se da cuando la cruz de Tunupa es enterrada en Carabuco a fin de hacerla desaparecer. Lo que se entierra, probablemente no es la cruz, sino un símbolo fálico de fecundidad, o mejor —y esto es más probable—, es el entierro de la semilla, porque la cruz es bisexual, exactamente

como lo es Viracocha, y como también lo es toda semilla. Al enterrarla se subordina la cruz a la fecundidad. La magia se convierte en producción. El demonio o el caos o el antagonista de Viracocha tiene entonces la función de fomentar esa fecundidad, pero éste es ya un problema del caos, quien —como vimos— también es solar.

Tunupa, en cambio, debe huir y emprende el viaje hacia el sur para desaparecer. De la experiencia mística sólo queda lo mencionado en el cuarto himno, cuando el creyente dice: "Diez veces yo te adoro desfallecidos con mis ojos pestañeando, te estoy re-buscando, mírame pues, como a los ríos, sí, como a las fuentes, boqueando de sed". Así logra concretar su fin, confiado en el dios. "Ayúdame con toda mi voz misma y con tu querer. Pensando en ello nos alegraremos y regocijaremos mucho". Al abandonar Tunupa la cruz cósmica, gana sin embargo la única ventaja de la revelación, el camino interior y el ascetismo pero con la nueva alegría y el nuevo regocijo de haber cumplido sabiamente con el dios.

Pero Tunupa en verdad cumple un ciclo espasmódico, como de crecimiento y muerte, que puede darse en muchos órdenes y ante todo en el ciclo de un año o sea en el terreno del calendario. En este caso seguramente volverá a reiniciar el mismo ciclo desde los Andes de Carabaya hacia el sur, pasando por la misma lucha contra el demonio. Esto mismo, traducido al plano del creyente iluminado, significa un encuentro consigo mismo o, lo que es lo mismo, en el plano agrario, es el dominio a través

del orden y la previsión. Toda actividad agraria y espiritual se confunde así con la sabiduría del cosmos para sacar el pequeño provecho de sobrevivir un poco más a la muerte, mediante el ahorro de energías y la acumulación de los alimentos en los graneros.

Así la ganancia de la revelación es el camino que continúa interiormente, en medio de la humildad y la serenidad, mientras que lo falso es lo otro, cuando se usurpa al dios su dominio mágico sobre el mundo, su dominio cuadrangular, el que se extiende en las cuatro zonas simultáneamente.

Hasta aquí es el relato del itinerario divino, la andanza del dios hasta dar sentido al creyente y, por su intermedio al mundo, pero es también, como ocurre con toda doctrina religiosa, un itinerario psicológico para adaptarse a un estado de cosas peculiar, donde acecha la ira divina.¹³

13. En *El secreto de la flor de oro*, manuscrito chino traducido por R. Wilhelm, se advierte un curioso paralelo con lo que acabamos de observar en los himnos quichuas. Establece cuatro momentos místicos que son 1) "recolección de la luz", 2) "nacimiento del nuevo ser en el espacio de la fuerza", 3) "separación del cuerpo-espíritu para la existencia independiente" y finalmente, 4) "el centro en medio de las condiciones". Sin entrar en mayores detalles diremos que corresponden a las siguientes etapas: 1) iluminación, 2) opción por la acción mística, 3) separación de cuerpo-espíritu y 4) poder mágico a través del *mandala* quien por su parte representa el cosmos. Este último momento sin embargo no es tomado en cuenta totalmente, sino en tanto sirve para encontrar el recinto sagrado o *témenos* donde se refugia el "sí mismo" o *Selbst* como diría Jung. Es indudable que el paralelismo entre este manuscrito y los himnos del yamqui es más psicológico que doctrinario. De cualquier modo orienta sobre la probable estructura que los amautas habían dado a su mística.

CONCLUSIÓN

Lo visto hasta aquí es la solución natural frente a lo que llamamos la ira divina, o sea lo que se da como mera naturaleza. Quizá en un plano más filosófico y más occidental podíamos haber referido todo esto al problema del devenir que trae consigo la misma idea de desamparo. Pero preferimos el concepto de ira porque sobrentiende mejor el efecto psicológico que ocasiona la naturaleza americana.

Por otra parte, el concepto de ira nos llevaba directamente a entender la solución que dio, no sólo el indígena actual, sino ante todo sus antepasados amautas al hecho de vivir en América. Y esa solución nos interesa por sobre todas las cosas porque encierra el primer esbozo consciente que hace el hombre aquí de su situación en el mundo. Por esa senda hemos encontrado la actitud mesiánica que encierra una mística y refleja una situación incuestionablemente sana frente al mundo.

Así hemos encontrado que los himnos citados por Salcamayhua reflejan los distintos estadios que debe recorrer el creyente para alcanzar su identificación mística con el dios. De esta manera el primer y segundo himno se refieren a la búsqueda del dios. Esto ocurre especialmente con el segundo, donde se detalla el camino que debe seguir el iniciado. El tercer himno se refiere directamente a la revelación, mientras que el cuarto, ya nos indica una adquisición del poderío espiritual logrado por el creyente. Por su parte, la leyenda de Tunupa debió ser el ejemplo hagiográfico de este itinerario inte-

rior indicado en los himnos. La correlación entre la leyenda y los himnos nos daría los signos que podrían jugarse en este itinerario. Es probable que la obtención de la cruz, que corresponde a un estado mágico, como vimos, por parte de Tunupa, se logra por intermedio de los himnos primero y segundo. El himno tercero es el enfrentamiento con el caos, o sea todo lo que va desde el descenso de Tunupa de Carabaya, hasta su partida de Carabuco hacia la isla de Titicaca, y el cuarto, daría el confortamiento espiritual que resulta de esa acción de Tunupa.

Es probable que esta manera de pensar, responda a un juego de categorías propias de los pueblos protohistóricos y no muy ajena a nuestra forma subconsciente de encarar la realidad. Pero, de cualquier modo, en todo este mecanismo místico se muestra una forma biológica del pensar, como si este se moviera, no por un principio de causalidad mecánica, sino de *causalidad por germinación*.¹⁴ Se diría que la realidad es interpretada según el criterio de fecundación o depósito de la semilla en un ámbito propicio, para que se produzca la germinación y, por consiguiente, la obtención del fruto. Viracocha es, entonces, la semilla en forma de or-

14. Un filósofo chino, Chuang Tsé, tiene una expresión feliz que se aproxima considerablemente a la idea que estamos exponiendo. Expresa que "todas las cosas brotan de gérmenes, y vuelven a los gérmenes" (citado por Wing-Tsit Chan, *Historia de la filosofía china en Filosofía del Oriente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954). En verdad Chuang Tsé proyecta esta manera de pensar hacia el mundo. Cabe hacer notar que el anti-intelectualismo de este pensador se asemeja en mucho a lo que hemos hallado en el yamqui.

den cósmico cuadrangular, que depositada en el mundo o caos da el fruto, el cual, por su parte, es el maíz. No es difícil encontrar esta forma de razonamiento en los sacrificios sangrientos, donde la víctima es “depositada” también en el mundo sagrado para obtener el fruto. Consiste en un mensaje que entregan los mortales a la víctima para que ésta se lo lleve al dios.

Todo el obrar y el sentir indígena parece seguir esta inmersión de lo *seminal* en una totalidad *antagónica*. De ahí las conjuraciones mágicas o la magia en general, que apunta a que lo *seminal* se convierta en *fruto*. En torno a estos tres elementos gira el mecanismo intelectual del indígena.

DEFINICIÓN DEL “MERO ESTAR”

Cuando un pueblo crea sus adoratorios, traza en cierto modo en el ídolo, en la piedra, en el llano o en el cerro su itinerario interior. La fe se explicita como adoratorio, y deja en éste una especie de residuo. Es como si fijara exteriormente la eternidad que el pueblo encontró en su propia alma.

Y como el Cuzco era la ciudad sagrada, estaba llena de adoratorios. El extranjero o el viajero que entraba, durante el incanato, en el Cuzco, iba en cierta manera al “centro del mundo”, porque así era considerada la ciudad. Ahí se reintegraba el imperio. En Cuzco residía el inca, quien era el desdoblamiento de Viracocha en la tierra. Cuzco era el centro germinativo, la gran semilla, el corazón que engendraba al imperio y también era el punto donde el imperio se reencontraba con la divinidad.

El centro neurálgico de ese encuentro estaba dado por el llamado templo del Sol o Coricancha. Desde él partían varias hileras de adoratorios que los incas llamaban *ceques*.¹ Algunas tribus reales estaban encarga-

1. Los *ceques* o hileras de adoratorios del Cuzco, inventariados por Polo de Ondegardo (op. cit.) constituyen un material inapreciable

das de su cuidado, el cual debió ser muy celoso ya que se vinculaba con el orden divino en el mundo.

Y es curioso el sentido de este conglomerado de adoratorios. Se diría que combinaban el tiempo y el espacio, como correspondía a toda revelación. Era a la vez, una especie de calendario y también un ejemplo del plan espacial del cosmos.

Había en total 333 *huacas* y “añadiendo los pilares o mojones que señalaban los meses, vienen a cumplir el número de trescientas y cincuenta, antes más que menos”, según explica Cobo. Todas parecen agruparse de acuerdo con las cuatro regiones o *suyus* del imperio, formando grupos relativamente autónomos, con un orden interno determinado, con repetición de algunas *huacas* y, simultáneamente, con diferenciación marcada de otras.

para establecer las categorías utilizadas por los amautas. Con el Dr. Chavez Ballón hemos llegado a la conclusión de que los *ceques* irradiaban desde el Coricancha hacia las cuatro regiones del imperio. Sin embargo fueron infructuosos los esfuerzos de ambos por obtener el criterio de organización de estos *ceques*, no obstante las localizaciones que el Dr. Chavez Ballón había hecho de algunas *huacas* en determinados puntos del Cuzco. Por mi parte creo que aquellos siguen un criterio de organización que no logra aprehenderse con claridad, pero que debe responder a la tetramería del espacio, formulada por Imbelloni. Además las *huacas* incluidas en los *ceques* debieron haber sido acumuladas durante mucho tiempo; la prueba está que algunos nombres no parecen quechuas e incluso abundan en el inventario de Polo de Ondegardo referencias ya sea al origen remoto o al olvido del nombre de algunas. Los amautas se deben haber limitado a superponer a los adoratorios antiguos, los que respondían a su doctrina. Por último parece que el culto de estas *huacas* era popular y no esotérico. Llama la atención la abundancia en el sector *Gollasuyu* de las *huacas* formadas por tres piedras asociadas a un abundante sacrificio de niños. Indudablemente estas piedras se vinculan con una trinidad muy adorada, como veremos en seguida.

Así, por ejemplo, las *huacas* del *Chinchaysuyu* son más elaboradas, porque abundan los ídolos, los palacios, los templos; muchas de ellas se vinculan a conceptos típicos de la religión amauta, como ser un templo dedicado al Pachayachachic, pero también abundan las citas de algunos incas, en especial la del Inca Yupanqui. Todo este *suyu* o sector, lleva un ritmo inverso al de los restantes o, al menos, Cobo y, por lo tanto Ondegardo (a quien copia), lo enumera en un orden inverso al de los otros.² En el *suyu* opuesto, que es el *Colla*, abundan las piedras, especialmente los grupos de tres,³ con sacrificios abundantes. Figura también el Huanacauri y la "chácara del sol" o *Sausero* y todo el *suyu* abarca el sudeste del valle. Luego viene el *Antisuyu* con abundancia de fuentes, vinculado a la cosecha que se festejaba en el cerro de Mantocalla y, finalmente el *Contisuyu*, desmembrado extrañamente, como si festoneara con sus *ceques*

2. Este ritmo puede atribuirse a la especial importancia de este *suyu*, ya que se da sobre la ladera del Sacsahuaman y abarca al Cuzco propiamente dicho. Por otra parte parece coincidir, de esta manera, con el *suyu* opuesto. Se diría que el *Contisuyu* era como la base amauta del sistema de *ceques*.

3. El grupo de tres piedras, como ya dijimos, se asocia al sacrificio de niños. Cabe mencionar uno, especialmente, que estaba en la fortaleza y representaba a Pachayachachic, Punchao e Illapa, o sea los tres dioses más venerados del Cuzco.

La autonomía arriba mencionada de cada uno de los sectores o *suyus*, se advierte también en la repetición de los nombres de ciertos adoratorios. Así tenemos el término *churucana*, *cuipari*, los compuestos con *collca* (granero) o con *huanacauri* o *viracocha*, etc. La disposición de estos adoratorios dentro de un mismo *suyu* parece mantener a su vez un orden determinado entre ellos, el cual se repite en cada uno de los otros *suyus*.

la zona sudoeste del valle y con escasas características, seguramente porque era el último y el cronista ya no tenía deseos de entrar en detalles.⁴

Así, tomados en su totalidad, los cuatro *suyus* tienen una perfecta estructura mandálica o sagrada, con el Coricancha en el centro, a modo de revelación de Viracocha, y las divinidades autónomas hacia las cuatro zonas del mundo, pero siempre dentro del óvalo del valle. Esta totalidad aclara un poco el significado de los *ceques*, porque se advierte el plan amauta ya mencionado anteriormente. En *Chinchaysuyu* está el Pachayachachic, en *Qollasuyu* el Ticci-Viracocha y hacia el *Constisuyu* todo lo referente a la puesta del sol. Es el

4. Luis E. Valcárcel en su trabajo *The Andean Calendar* (Handbook of South American Indians del Smithsonian Institution, Washington, 1946), aporta un dato interesante que podría servir para entender convenientemente la estructura de los *ceques*. Supone que el nacimiento del sol era llamado *Anti*, su llegada al cenit *Inti* y su puesta *Conti*. Si ello fuera así el *Antisuyu* correspondería no a la zona homónima del imperio incaico, sino al lugar del nacimiento del sol, lo cual es factible porque éste nace por ese lado. El *Inti* o sol en el cenit estaría dado por el Coricancha o templo del Sol y el *Contisuyu* correspondería a la puesta del sol, lo cual también se da topográficamente. De esta manera el carácter festoneado de este último grupo de *huacas* se explicaría por su vinculación con la puesta del sol. También cabría entonces una interpretación para los otros dos *suyus*, que son el *Chinchaysuyu* y el *Collasuyu*, que estarían distribuidos a modo de aspas y a ambos lados del Coricancha. Cuando se analiza el ritmo numérico de los *ceques*, se advierte que debió mediar cierta coincidencia entre estos dos *suyus*. Sea como fuere, cabe pensar ante todo que la distribución de las *huacas* en los *suyus* no coincidía totalmente con la distribución de las cuatro zonas del imperio. Esta era una división político-religiosa mientras que la de las *huacas* era estrictamente religiosa y, por lo tanto, debía vincularse de alguna manera con los astros.

dominio de la trinidad divina, que se reparte el mundo, pero sin alejarse de la dualidad. Esta se refleja en *huacas* que se dan en *ceques* opuestos, como siguiendo una ley de oposición de los semejantes. Así ocurre con Ticci-Viracocha, que se da hacia el sudeste y que tiene su réplica hacia el noroeste, aunque éste parece ser de menor importancia.⁵

Haciendo un análisis más profundo, uno recoge la impresión de que todo está sometido, además, a la estructura del calendario. Así, por ejemplo, cuando en el noroeste a “dos mojones... llegaba el sol, había de comenzar a sembrar el maíz”, simultáneamente iba el inca a la “chácara del sol”, llamada Sausero, que estaba al sudeste, para sembrar e iniciar así el año agrario. La cosecha, en cambio, se festejaba en Mantocalla, situado al noroeste. Además, había “casas” o “templos” donde “bajaba a dormir el sol” o eran “casas del sol”, como si el astro fuera recorriendo una órbita a través de los *ceques* hasta cumplir su ciclo anual. Pudiera ser que el movimiento del sol fuese computado, como supone Stansbury, desde Aucaypata, la plaza central, y que algunos *ceques* coincidían con los meses lunares.⁶ El sol describiría su

5. También se dan en *ceques* opuestos dos adoratorios vinculados con el viento.

6. Stansbury Hagar, *Cuzco Celestial City*, Congreso Interamericano N. 13, Nueva York, 1902. Este autor identifica cada uno de los barrios del Cuzco con las partes del Zodíaco. Sea o no cierta esta observación, sin embargo cabe tomar en cuenta su idea de que los solsticios y equinoccios —pese a lo afirmado por Garcilazo— eran medidos desde Aucaypata, la actual Plaza de Armas. Si así fuera no sería difícil que los incas imaginaran que el sol habitaba cada una de estas “casas” porque así se veía desde ese lugar. Ellas parecen sí-

órbita, en ese caso, en un sentido inverso al de las agujas del reloj y, a medida que cruzaba cada grupo de *ceques*, haría entrar en función a los mismos con sus ritos pertinentes. No es extraño que hubiera entonces sólo 12 *ceques* llamados *collana* o principales. Se diría que marcaban la división del año en meses lunares.

Aun cabe agregar otro dado. Lo recogemos de Garcilazo cuando este refiere que los incas imaginaban que había un puma echado entre el Sacsahuaman y el sector del Cuzco llamado Pumachupan, lo cual podría verificarse a medias en algunos ceramios y también en los topónimos referidos a distintas partes del cuerpo del puma. En el caso de que fuera así, el templo del Sol o Coricancha correspondería a la parte genital del puma y en ese caso el mirador labrado por los incas, que está detrás del altar mayor de la iglesia de Santo Domingo —y dada su forma oblonga—, sería algo así como un falo inmenso que engendraba los *ceques*. Precisamente, el primer adoratorio de la serie de *Contisuyu*, según Cobo, “era una piedra dicha *Subaraura*, que estaba donde ahora es el mirador de Santo Domingo”. Es probable que en vez de *subaraura*, fuera *sauaraura*, porque ésta es la grafía que se da en otros tres adoratorios. Si fuera así, estaría vinculado a la idea de copulación porque, según el padre Lira, *saway* (o *sahuay*) significa *nupcias* y Grigorieff directamente lo traduce como *cópula*.⁷ De esta manera,

tuarse sobre una línea este-oeste, como siguiendo el curso del sol cuando éste se aproximaba al solsticio.

7. El padre Lira pone esta traducción como dudosa. No pude encontrar el término ni en Holguín ni en Santo Tomás. *Rauray*, significa *arder*.

el *Constisuyu* sería engendrado por el mirador del Coricancha.

Sea como fuere, es probable que todos estos adoratorios encerraban varios sentidos ya que habían surgido de un proceso que debió durar mucho tiempo. Por otra parte, eran también el producto de la "ley de participación", según la cual los opuestos en la mentalidad prelógica se asocian y ello permite afirmar varias cosas de un objeto, según aclara Lévy-Bruhl. Todo era como una red mágica que mantenía la unidad del mundo precolombino por intermedio de una ciudad-santuario. El súbdito medio, el que no participaba de las doctrinas esotéricas, encontraría aquí, seguramente, su reposo espiritual, porque tendría su referencia divina para los momentos de angustia cuando sobrevenía la hambruna u ocurría alguna calamidad.

El análisis de los *ceques* nos sirve, de cualquier manera, para confirmar la categoría de cuaternidad o tetramería que el aborigen utilizaba en todo su quehacer. Todo se dividía en cuatro segmentos y llevaba un quinto, el último, que hacía las veces de fruto. Este se obtenía en el espacio con el Coricancha o el Cuzco. En cambio en el tiempo se concebía una historia compuesta por cuatro etapas, cada una de ellas con un tipo de hombre que luego era destruido y una quinta etapa, la actual, que también iba a ser destruida por un cataclismo que exterminaría definitivamente a la humanidad.⁸ El

8. Esta idea de la historia indígena en cuatro segmentos la trae Guaman Poma y también la menciona el mismo yamqui al principio.

significado profundo de esta concepción era la de que todo pasaba por cuatro formas de *dispersión* y una quinta de *concentración* o sea fruto, donde se encontraba el "sí mismo" ya sea en el tiempo o en el espacio o en ambos a la vez. La manera positiva para conseguir el "sí mismo" o la revelación, era la fuga del espacio y del tiempo, o sea la fuga del mundo y de sus objetos naturales, evitando los cerros, los demonios y la muerte. Para ello era necesario el *ayuno*, porque así se evitaba la "gravidez" del mundo, que pesaba sobre el hombre. Sólo así cabía encontrar la fusión con lo divino, aunque ésta fuera una empresa anti-humana, como la de las *huancaquilli*, los ascetas, que se perdían en los cerros para encontrar al dios a través del sufrimiento.

Pero ante todo, se debía conjurar al mundo. No importa que no se emprendiera luego el camino del ascetismo. Lo importante para el hombre medio era evitar la pesadez del mundo mediante la conjuración mágica. Más que la pesadez, era la ira de dios la que estaba a la puerta de la conciencia y, desde ahí, condicionaba todo el instrumental de la conjuración, dándole una forma peculiar al mundo incaico que condicionaba las mismas raíces de su cultura.

La prueba está, que esa prevención o defensa ante la ira de dios, se refleja incluso en la gramática quichua. Ahí se advierte que es una cultura que tiene un sujeto inmóvil que recibe pasivamente las cualidades de su

La destaca especialmente José Imbelloni. Véase su conferencia dada en Lima, titulada, *La concepción del mundo del amauta* y también su *Pachakutt IX*.

mundo. En el quichua, el verbo copulativo *cay* es el equivalente de los verbos castellanos *ser* y *estar*, pero con una marcada significación de *estar*. *Cay*, es lo mismo que el demostrativo homónimo en quichua. Por eso, esta lengua no tiene conjugación propiamente dicha, como abstracción del movimiento, sino que ésta se hace adjudicando cualidades a un sustantivo. Esta es la clave de la mentalidad indígena, porque en todos los órdenes se advierte esa conjugación como simple adosamiento de desinencias a modo de demostrativos. No hay verbos que designen conceptos abstractos, sino que sólo señalan una adjudicación pasajera de cualidades a un sujeto pasivo. El sujeto no se altera en la acción sino que cambia de tonalidad o de colorido según la cualidad que lo tiña.

El mero estar

Esta gravidez que soportaba el natural, causada por un magma cósmico adverso, asigna a su cultura, cierta cualidad de "yecto" entre fuerzas antagónicas, y trae consigo un sin fin de estructuras de orden social y estético que apuntan, en general, a una administración de energías. Tal es la organización del *ayllu* o comunidad agraria, por ejemplo, que regula la obtención de alimentos y constituye la estructura básica de todo un imperio, como también debió serlo el de los imperios anteriores, inclusive el del Tiahuanaco clásico.

La idea central de esta organización, consistía en una

especie de *economía de amparo*, por oponerla a nuestras formas económicas, las que a su vez, desde el ángulo indígena, se pueden calificar como de *desamparo*. El inca controlaba la producción y el consumo de alimentos porque el margen de vida disponible era mínimo y en cambio era grave la adversidad, ya que en cualquier momento podía frustrarse una cosecha y producirse la consiguiente hambruna para varios millones de habitantes. De ahí que todo estaba montado para proseguir el penoso trabajo de lograr la *abundancia* y evitar la *escasez*. Una estructura así, suponía un trasfondo angustioso que, sin embargo, no podía resolverse con la acción, sino mediante una fuerte identificación con el ambiente. Precisamente por eso, diremos que se abrevaba en el inconsciente. La lucha contra el mundo era la lucha contra el fondo oscuro de su psique, en donde se encontraba la solución mágica. Si vencía al inconsciente, vencía al mundo. Esta es la clave de la actitud mágica.

Por eso la cultura quichua era profundamente *estática*. Sólo como tal, podemos entender ese refugio en el centro germinativo del *mandala* cósmico, desde donde el indígena contemplaba el acaecer del mundo y veía en éste una fuerza ajena y autónoma. Era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura quichua, como si toda ella respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno al *estar* en el sentido de un *estar aquí*, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza.⁹

9. Emplear el concepto de *estar* como cualidad de una cultura, no deja de ser una herejía filosófica. No encuentro otra manera para

Este mero *estar* encierra todo lo que el quichua había logrado como cultura. Supone un estar “yecto” en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo. Todo lo cual se debió dar también en los imperios anteriores.

Por ese lado encontramos un término de comparación entre la cultura quichua y la occidental. Todo lo europeo es lo opuesto a lo quichua, porque es dinámico, lo cual nos aventura a calificarlo como una cultura del *ser*, en el sentido de *ser alguien*, como individuo o persona.¹⁰ Ello se da, ante todo, en la manera de conformar la

calificar a la cultura quichua. Sin embargo no está muy lejos esta denominación de la terminología filosófica que actualmente se utiliza. El mismo concepto de *Dasein* de Heidegger, que siempre es traducido como “ser ahí”, sin embargo tiene un sentido de “mero estar” o sea de “darse”. No hay que olvidar que en alemán no hay verbo *estar*. Por eso, cuando hacemos la traducción, creemos leer erróneamente en este término un compuesto del verbo *ser*. Pero la fenomenología que Heidegger hace del *Dasein* indica claramente que tomó como objeto al “uno anónimo” (*das Man*) que simplemente *está*, como diremos más adelante. El concepto de *Setn* o *ser* aparecen en Heidegger recién cuando toma en cuenta la existencia auténtica y no antes. Mejor dicho, simula tomar en cuenta el ser durante la fenomenología del *Dasein*, por un simple problema de lenguaje. ¿Habría podido hacer lo mismo si hubiese pensado en castellano?

Además quiero hacer notar que el concepto de *estar* lo tomo exclusivamente para romper continuidad con el *ser*, en cierta manera como cuando Duns Scoto se refiere a la *hecceidad* en tanto realidad formal distinta de la entidad específica, o como si se rompiera la vinculación entre el “ser ahí” y el “ser así” de Hartmann. Mejor, quizá, sería vincular el estar al concepto budista de *Astidad* o sea el *así-llegado*.

10. Bernardo Canal Feijóo en su *Confines de Occidente* (Rialgal, Buenos Aires, 1954) plantea en torno a los verbos *ser* y *estar* un curioso problema que considero erróneo. Menciona este autor que el

vivencia religiosa, por ejemplo. El refugio del quichua en el *sasiy* o ayuno frente a la *fiesta* del mundo, indica de por sí una resistencia a éste. El sujeto, que se encuentra

to be del inglés o el *être* del francés expresan, mediante una sola palabra, lo que en castellano se dice con dos o sea *ser* y *estar*. Deduce de ahí la fácil adaptación del inglés o del francés a cualquier lado. Esto es erróneo, porque ni el inglés ni el francés, ni tampoco el alemán —que también participa de este fenómeno lingüístico— logran adaptarse a ambientes diferentes a los de su tierra de origen. Generalmente transforman lo que tienen entre manos y lo convierten en estructuras similares a las propias. De ahí que conviene afirmar lo contrario. En el sánscrito, también en el griego y en el latín se da, como en el castellano, esta disociación en dos verbos pero ella desaparece en las lenguas anglosajonas y francesa, porque éstas últimas pertenecen a un ámbito que ha asimilado el *estar* al *ser* o, mejor dicho, eliminaron el *estar* por *ser* culturas esencialmente dinámicas, como la prueba su indiscutible regencia industrial y política en este siglo XX. Son culturas del *ser*, inadaptables a cualquier ámbito porque crean su propio mundo.

La utilización que hago en el texto del término *ser* quizá se explique por lo que dice Ortega y Gasset en el prólogo a la *Historia de la filosofía* de Emilie Bréhier, cuando considera que el concepto *ser*, desde los griegos hasta nosotros, ha adquirido "el valor de verbo activo, de ejecución, de ejercicio" como "el esforzado sostenerse de algo en la existencia".

Por otra parte cabe indicar que el móvil central de toda la filosofía occidental es el *ser*. Fue tomado primero como elemento formal y lógico entre los griegos y luego como "aspiración" —permítaseme la herejía— o "ideal". Quizá tenga en esto algo que ver la "imitación del Cristo", primero, y, luego, el montaje de una visión técnica del mundo, como veremos más adelante. En la ontología occidental hay indiscutiblemente una obsesión de las esencias que el mundo oriental no conoce. Diríamos que en Oriente se da siempre una filosofía del *ente*, mucho antes que la del *ser*. Heidegger intenta quizá restituir este antiguo planteo de la filosofía y partir del hombre mismo, pero como ya hemos aclarado, en su filosofía de la vida auténtica instila nuevamente una típica actitud dinámica europea. El existencialismo es una filosofía de las clases medias y altas europeas, es evidente. Por eso no pueden dejar de insistir en el tema del *ser*.

a sí mismo en el *mandala*, es un sujeto afectado por las cuatro zonas del mundo y, por lo tanto, remedia esa afectación mediante la contemplación. Es la raíz de su inacción o estatismo. La cultura occidental, en cambio, es la del sujeto que afecta al mundo y lo modifica y es la enajenación a través de la acción, en el plano de una conciencia naturalista del día y la noche, o sea que es una solución que crea hacia afuera, como pura exterioridad, como invasión del mundo o como agresión del mismo y, ante todo, como creación de un nuevo mundo. De ahí la estática de uno y la dinámica del otro.

Podemos extremar este cotejo en el campo de la plástica. Afirmemos, sin más, que el arte precolombino es *mandálico*, o sea que posee una marcada estructura circular. Participa de lo que Jeannine Auboyer dice en su trabajo sobre "Los frescos de la India", especialmente los de Ajanta: "la mirada aísla un grupo, es conducida hacia su centro por algunas líneas maestras, luego se desplaza de nuevo hacia la periferia" y agrega más adelante: "cada grupo se cierra hacia un centro, como los pétalos de una flor se repliegan sobre el cáliz". Indudablemente, el arte aimará p. e. se mantiene, respecto al de la India, en un terreno más ideográfico, pero ello no impide el cotejo. Por otra parte, parece ser una estructura común a muchos pueblos protohistóricos.

El arte occidental en cambio, si tomamos como expresión máxima el del Renacimiento, mantiene una estructura propia como lo es el de la proporción áurea que ya no converge hacia un centro, sino que mantiene una disponibilidad de centros, de tal modo que amplía el cam-

po plástico, ofreciendo la posibilidad de incorporar una mayor cantidad de centros de interés plástico.

Desde un punto de vista psicológico, esta última estructura surge de aquélla. Un arte mandálico mantiene un centro germinativo en donde *está* el *ego*, o el *Selbst* de Jung, sitiado por las zonas de dispersión. La temática en este caso apunta a reforzar ese centro, para lograr una mayor solidez del yo, a fin de evitar la desintegración. La placa Echenique que figura en este tomo, es un caso típico de estructura mandálica. Indudablemente, pone en evidencia a un sujeto cultural sometido al mundo en el cual coexisten los opuestos.

Ahora bien, el plano plástico distribuido según la proporción áurea, no es más que la magnificación de ese centro germinativo, de tal modo que podemos afirmar que corresponde a un sujeto cultural que actúa *como si* no hubiera fuerzas antagónicas que lo acosan. Por eso ha sido empleado especialmente en las ciudades italianas en medio de un fuerte movimiento científico, industrial y económico. La proporción áurea posibilita la ubicación regional de todos los elementos. en la misma manera, una ciudad permite esa misma ubicación. En el campo del mandala, en cambio, todo tiene su ubicación simbólica, teñida fuertemente de fuerza mística.

FUGA DEL ACCIDENTE

Las deducciones que se pueden hacer de esta idea pueden ser infinitas. Implica la diferencia entre una cul-

tura que recibe pasivamente las cualidades y no se resuelve ante ellas, como se trasunta en la gramática quichua, y una cultura que construye el predicado como algo *esencial*, o sea, subordina el sujeto a un orden superior y teórico, como ocurre en la lógica occidental. Precisamente por eso, el quichua busca una mayor seguridad frente al mundo exterior y encuentra verdades estables que brotan en medio de un juego franco entre el hombre y lo que llamábamos la ira divina o naturaleza. El occidental, en cambio, encuentra verdades inestables porque suprime la ira divina y crea un mundo material como la ciudad, la cual imita a la naturaleza. La idea de gobierno en el quichua supone verdades estables, mientras que la democracia —que es típica de occidente—, tiene una base inestable que depende del equilibrio interno entre los ciudadanos. El quichua se sitúa en el mundo como siendo víctima de él, pero el occidental se aísla del mundo, porque ha creado otro, integrado por maquinarias y objetos, y que se superpone a la naturaleza. La distancia es la que existe entre un mundo sin objetos y con sólo el hombre, a un mundo con objetos pero sin hombres o, mejor dicho, con ciudadanos que dejan de ser meros hombres, para ser meras conductas, sin su trasfondo biológico. Hay en todo ello un escamoteo del accidente, que el quichua resuelve en un plano humano con el refugio en el yo y el occidental en un plano opuesto como lo es la ciudad¹¹.

11. Max Scheler vincula acertadamente la evolución europea con la formación de la ciudad (*Sociología del saber*, Rev. de Occidente, Buenos Aires, 1947).

Y como el mundo quichua consiste en una naturaleza inalienable, carece de individuos. Lo expresa el *yamqui* cuando pone al hombre y a la mujer en medio de su esquema cósmico, a modo de una humanidad apenas integrada por machos y hembras, víctimas del “hervidero espantoso” y subordinados al círculo divino (*muyu*) de Viracocha. Lo mismo pasa con los *ceques* que aprisionan, como una rejilla mágica, al hombre, sin posibilidad de evasión. Incluso el estado incaico es inalienable, porque el inca es como el desdoblamiento de Viracocha en el mundo, encargado de conjurar el caos materialmente, mediante un imperio organizado a modo de *mandala* o círculo mágico, con sus cuatro zonas y su centro germinativo, el Cuzco, donde reside. Todo esto es el *mero estar* traducido en un orden de amparo que preserva no a una humanidad de sujetos o individuos, sino a la *runacay* o humanidad u “hombre aquí”, según reza la traducción literal.

Se diría entonces que los sujetos son fundidos en “masa” o en especie, porque, si no, se disolverían en el predicado, algo así como ocurre con los *pururaucas* o guerreros, que son de piedra y se convierten en hombres para retornar luego a su materia original, según lo revelan las leyendas. Hay en todo, un temor de ser absorbido por el accidente, que engendra un miedo original a flor de piel, algo así como el temor ante la ira de dios. Es la rara mezcla de realidad y alma que vive el indígena. De ese miedo original surge la estructura de amparo del imperio, los *ceques* y el altar de Salcamayhua.

El quichua no ha elaborado una teoría para enfrentar

a su realidad, sino que simplemente ha mantenido una reacción primaria frente a ella. El mundo del *estar* no supone una superación de la realidad, sino una conjuración de la misma. El sujeto continúa teniendo la realidad frente a sí, porque carece de ciencia para atacarla y también de agresión. El mundo del *ser*, o sea el occidental, aparentemente ha resuelto el problema de la hostilidad del mundo, mediante la teoría y la técnica. Pero si consideramos que esa solución consiste solamente en la creación de una segunda realidad, advertimos la precariedad de ésta.

Pero el planteo quichua, en el fondo, no es ajeno al planteo occidental. Ambos participan de un mismo miedo original pero le dan distintas soluciones, y luego se distancian cuando conjuran a la naturaleza. Mientras occidente crea la ciudad técnicamente montada, como único medio de contrarrestar el miedo, el quichua se mantiene en su magia, conservando frente a la naturaleza el viejo juego del miedo. Es la distancia que media entre una cultura urbana y una cultura agraria. Y si aquella resuelve el miedo con la máquina, o sea con la agresión frente al mundo, ésta sólo se limita a continuar el cultivo y la magia. En todo esto occidente escamotea las fuerzas de la naturaleza y prescinde de ellas, mientras que el quichua las conjura.

De ahí lo estático del *estar*, porque todo su movimiento es interno y se rige por el compromiso con el ámbito. En cambio el mundo del *ser* es dinámico, porque las referencias que exige esa dinámica está en la teoría. Un mundo estático se inmoviliza en el esquema mágico que

se ha hecho de la realidad, mientras que el dinámico traslada su acción y la confía a su teoría, la que, por su parte, se explaya sobre un suelo esmeradamente escamoteado. La teoría del mundo que se ha hecho un ciudadano occidental es móvil y trasladable, mientras que la del quichua no lo es. El mundo mágico supone una permanencia de fuerzas mágicas, que no se altera con el traslado. De ahí la psicología del inmigrante y también el recelo de mestizos y provincianos. Nuestro campesino sufre un *shock* al entrar en nuestra ciudad, mientras que el inmigrante no.

Quizá sólo por razones estáticas cabe entender que las culturas indígenas de Sudamérica se hayan quedado en la meseta. Y también por el mismo motivo, se entiende lo occidental como dinámico y propio de las llanuras eurasiáticas. El quichua pide la meseta para desenvolverse, con su defensa peculiar, su *pucará* y sus esquemas mágicos. La dinámica occidental supone en cambio la llanura, que va de Asia a Europa y que es recorrida por el caballo y la rueda.

Y siendo, como es, la cultura quichua una cultura de meseta, sometida a la naturaleza y encuadrada dentro del ámbito de su rejilla mágica, está sumergida en eso que llamamos la ira de dios, la cual esconde una emoción mesiánica, que engendra un comportamiento espiritual. En ese sentido se nos escapa a nuestra manera de ver las cosas, por cuando ya hemos perdido esa experiencia emocional. Estamos al margen de ella y en cierta manera en una actitud antagónica, aun cuando añoremos la solidez y la firme arquitectura social que tiene una cultura que pasa por esa experiencia.

Por eso la cultura quichua parece estar aprisionada por la gravedad de las cosas del mundo, está como “yecta” en el valle o en el llano con la amenaza del fuego, el aire o la tierra, pero asimismo se halla comprometida con un mundo sustancial de materia o sea de cosas inalienables que ocupan un lugar en el espacio y en el tiempo cualitativos, como cosas que se dan frente al hombre, pero que le sirven para marcar el límite de sus posibilidades o, mejor, le brinda un eje para centrar su existencia. Es el límite o eje que impone la ira de Jehová cuando dicta a Moisés el código moral.

En un mundo así, sólo cabe la conjuración mágica con sus ritos y su sed de adoratorios. Es la conjuración del mundo iracundo, como a modo de diálogo con él, en tanto éste quiere extinguir a una humanidad integrada por machos y hembras.

Y de que realmente la cultura quichua opta por la salud, está en el personaje siniestro de sus leyendas, quien es adorado con igual o mayor veneración que los dioses buenos. Se trata del maligno Wa-Kon o el Carhuincho o el Makuri o los señores de Xibalbá por ir más al norte. Son los personajes que encarnan el aspecto negativo del universo, un equivalente del diablo cristiano, con cuya adoración el quichua compensaba el margen de enfermedad que le infringía el mundo. En verdad es la adoración al otro margen del azar cósmico, al lado malo de ese azar, el de la destrucción o el exterminio.

Resumiendo, diremos que la cultura quichua es la consecuencia de una actitud estática, de un mero *estar*

que se aferra a la meseta para perseguir el fruto. Y como solución espiritual de esa situación, se priva de un mundo azaroso mediante el *ayuno*, para encontrar en la intimidad el fundamento de su existencia. En esto último radica la sabiduría de la vieja América.

SABIDURÍA

Pero también es la sabiduría de una América más reciente. Quizá lo demuestre palpablemente el famoso episodio en el cual se enfrentan el inca Atahualpa y el padre Valverde. Como se recordará, este muestra la Biblia a aquél. Pero el inca no la entiende y, al rechazarla, Valverde da la señal para apresarlo.

No tiene nada de sabio el episodio en sí. La historia siempre carece de sabiduría. Pero ésta se da en cambio, evidentemente, en el texto de *La tragedia del fin de Atawallpa*, un drama quichua anónimo que tradujo al castellano Jesús Lara y que aun se representa hoy en día en el altiplano.¹² En esta obra, el padre Valverde ofrece la Biblia al inca Atahualpa y éste la rechaza, diciendo “no me dice absolutamente nada”. El texto emplea el verbo quichua *niy* que significa “expresar, manifestar”, según el diccionario del padre Lira. Es indudable que el autor anónimo quiere hacer notar que Atahualpa espe-

12. *Tragedia del fin de Atawallpa*, monografía y traducción de Jesús Lara, Cochabamba, 1957. Debe ser ésta la más ortodoxa y más antigua de las numerosas versiones que circulan entre los indígenas y los mestizos del altiplano.

raba una manifestación física de la Biblia, o sea que esperaba un sonido o una voz. Más aún, el mismo Valverde, cuando ofrece la Biblia, dice: "Toma conocimiento, entonces de la Biblia *escuchando*. Mejor que yo y más claro te ha de *hablar* ella". En este caso Lara tradujo *uyariy simita* por *escuchar* o sea, literalmente, "decir palabra". Había evidentemente el deseo de que la Biblia hablara. Pero como ella no lo hace, Atahualpa la rechaza y Valverde da la orden para apresarlos.

Las expresiones empleadas, como *escuchar* y *expresar*, pueden deberse a una burla por parte del autor indígena para poner en evidencia la mala intención del padre o, también —y ello parece más factible— hace referencia a la manera de cómo concibe a Dios. De cualquier modo es curioso que Valverde reaccione tan violentamente. Su comportamiento desmedido hace pensar que la contestación del indígena le irritaba enormemente y que quería restarle validez, porque en cierto modo el mismo Valverde participaba de ella.

Sería interesante comprobar si Valverde creía, igual que el inca, en que la Biblia debía hablar para manifestar su rango divino. Quizá lo hubiera preferido así, porque de esta manera se facilitaría enormemente la labor proselitista. Es probable que él pensaba que la Biblia debía hablar, porque eso mismo pensaban sus compatriotas, los vecinos de su aldea natal. Toda la vieja Europa medieval estaba en ese plano.

Pero claro está que él no puede confesarse a sí mismo tamaña creencia y entonces hace matar al inca, porque éste constituía una evidencia demasiado compromete-

dora de esa manera de ver las cosas y él no debía permitirlo. Si lo hacía, tenía que confesar que estaba inmerso en la ira de Dios y que era víctima de ella como cuando Jehová bajó y “todo el monte se estremeció en gran manera”. Y eso —por más que le gustaba enormemente— significaba entrar en conflicto con su misión, porque implicaba, por ejemplo, que su España era un país salvaje aún, ya que creía en estas cosas, y que por lo tanto su rey nada tenía que hacer con las naciones cultas y dinámicas de la Europa central y del norte.

Todo eso no podía ser y Valverde da la orden de suprimir al inca. Poco le costaba hacer eso, porque toda España, estaba embarcada en ese momento en castigar su propia imperfección en los otros.

De ahí la contradicción: el dios del indígena mantenía una expresión física que hablaba a través del trueno, el relámpago y el rayo. Pero el dios de Valverde era un dios de culpas y pecados originales o sea un dios estrictamente intelectual o, mejor, moral y, lo que era peor, se lo esgrimía como un tabú o un axioma para tapar la ira de dios, el de los relámpagos, los rayos y los truenos. Claro que era una lucha interior, un drama que acontecía en la mente de Valverde. Era él mismo quien no quería confesar su fe en un dios parecido al de Atahualpa.

Y debía disimular, porque jugaba ya la oposición entre *estar* y *ser*, pero en el simple enfrentamiento del *estar* aquí y el *ser* alguien, en la misma manera como se opone el hedor a la pulcritud. La pulcritud es una manera de suprimir la suciedad y por lo tanto se trata de no ceder a esos impulsos verdaderos, pero sucios, que llevamos en el fon-

do del alma. Una vez lograda la victoria sobre uno mismo, viene el orgullo de saberse limpio, aunque esa limpieza no sea en el fondo nada más que una apariencia. Valverde, así como los conquistadores, eran ejemplos estupendos de ese tipo de neurosis. Baste recordar al respecto la vinculación de clérigos y seglares con doctrinas tan poco cristianas como la alquimia. El indígena que redactó el drama en cuestión no tenía en ese sentido mayores problemas. Estaba en la salud porque creía en la ira y, por lo tanto, no se le escapaba a su suspicacia el margen de enfermedad que afectaba a Valverde.

De cualquier modo un verdadero dios debía expresar su ira en el trueno, el relámpago y el rayo, como quería el indio. Debía atropellar físicamente al creyente. Y el dios de Valverde era un dios de la Inquisición, un dios del hombre y éste no podía convencer a un yamqui como Pachacuti, ni a un Guaman Poma, ni a un Atahualpa. Cuando este último rechazó el breviario que le ofrecía Valverde, tenía mucha razón.

Además el dios de los conquistadores era un dios incomprendible, porque ejercía su ira en el vacío. La palabra dios no era más que un vocablo, una institución, un deber para el indio. Y su carácter temible estaba dado por el corregidor de la Santa Inquisición, quien obligaba, en nombre de aquél, a que un viejo yamqui iniciara, por ejemplo, su escrito con un largo devocionario lleno de una esterotipada fe cristiana.¹³ La certeza de esa falta de fe en

13. No obstante la ortodoxia católica que Santacruz Pachacuti manifiesta en la introducción de su manuscrito, se advierte la firme

el cristianismo la señalan, aun para nuestra época investigadores como Tschopik, Paredes, Valcárcel y otros.

Se diría que el indio advertía que en la religión católica campeaba ya el demonio de Descartes con su intelectualismo industrial. Y andaba también la experiencia de Carlos V en su lucha contra un nuevo estado de cosas que surgía en Europa y cuyo sintoma evidente era la Reforma. Era la oleada de pulcritud, que traía consigo una clase media en gestación, con su actitud intelectual frente al mundo, traducida en Reforma, y que llegó a contaminar al catolicismo. Los soldados de Cristo, los jesuitas, fueron la versión católica de esa actitud.

El cristianismo había recogido la postura técnica del siglo XV, que nace en las ciudades libres y apunta luego a la reforma religiosa. Recuérdese la vinculación política de Calvino con Ginebra, cuando llegó a instituir una teocracia protestante. Pero era un cristianismo sin fe o, mejor dicho, contenía una nueva fe que era la fe en el trabajo de una clase media encerrada en la ciudad y que debía refinar su instrumental mental para emprender una nueva forma de vida. Lo auténtico del cristianismo primitivo fue superado, porque se dejó de creer en el dios iracundo, que aún regía hasta el siglo XIII. De ahí la expresión de Lutero en las Confesiones de Augsburgo, cuando se pronuncia abiertamente en contra de la ira

supervivencia de sus creencias autóctonas, cuando manifiesta su creencia en un "Dios que crió al cielo y tierra y a todas las cosas en ellas questan, como *el sol y luna, estrellas, luzeros, rayos, rrelampagos y truenos, y a todos los elementos*". Como se ve, incluye en su fe cristiana las mismas cosas que figuran en su dibujo.

divina. Indudablemente quería superar los aspectos menos inteligentes de la vida social, porque era imprescindible adquirir una pulcritud inteligente y perfecta.

El mundo primitivo, que aun se mantenía en el catolicismo de España, Francia o la misma Italia, también seguía la nueva evolución. Cuando el papado, por ejemplo, quiere mantener una hegemonía política sobre Europa y convierte su poder religioso en un poder temporal, cae en la misma red del modernismo de la nueva Europa. Quiere ganar universalidad, pero cede a una pretensión excesivamente humana, de tal modo que defiende como eternas las cosas creadas por el hombre. Con eso simula una actitud que se contradice con la realidad interior o sea que el mundo latino, especialmente, se hace dual porque finge un esplendor económico sin ningún respaldo, únicamente para ponerse a la altura del mundo anglosajón. El papado y la corte española necesitaban los géneros que fabricaban los protestantes de las ciudades del norte. De ahí la mentira y de ahí Valverde y de ahí también, la simulación exasperada de una actitud inquisidora y de una religión pura, cuando en verdad, no sólo en el mundo latino, sino también en el anglosajón, alentaba aún el viejo dios iracundo, el dios primitivo en quien todavía creía Atahualpa.

De ahí que en el mencionado episodio, el único que tenía razón era Atahualpa y en cambio estaban equivocados Valverde, España y aún la misma Europa. Indudablemente el único sabio era Atahualpa. El esgrimía una sabiduría que pertenecía a la antigua América y que indudablemente mantuvo —y aun mantiene— su vigencia en la América actual.

LIBRO II

LOS OBJETOS

LOS MERCADERES

En este siglo XX, aquí en América, somos —o al menos creemos ser— muy diferentes a Atahualpa. Esgrimimos incluso un margen de superioridad que ayuda a marcar una respetable distancia frente al pasado indígena. Es lo que llamábamos el *ser*, que en este caso se esgrime competitivamente como un *ser alguien*, a fin de no mezclarnos con el pasado.

Esta actitud de *ser* plenamente debió tener alguna vez su origen. Sería absurdo constatar técnicamente y decir con exactitud el lugar y la fecha de ese origen. Pero podemos, en cambio, esbozar una sospecha sobre el ámbito de donde arranca esa cualidad que es esencial del occidente. Se trata en parte de buscar la raíz de la actitud de Valverde, cuando éste simulaba ante Atahualpa una excesiva fe pero destruía de paso a todo un imperio.

Esta constatación es importante, porque precisamente nos sobran antecedentes de la actitud contraria, la que

llamábamos del mero *estar*, en la evolución de la cultura de occidente. El mismo Marción del siglo IV concebía dos fuerzas, el bien y el mal, la luz y las tinieblas como equivalentes o empleaba una concepción ortogonal, muy parecida a la del viracochaísmo, con las cinco potencias del dios bueno o los cinco elementos del hombre primario.

LA SANTA CIUDAD

Pero el comienzo mismo de una actitud que apunta a *ser* alguien y que es antagónica a la ira divina, debió ser cuando el cristianismo se introduce en Roma a fin de ganar una vigencia universal a través del imperio romano. En Roma, el cristianismo se convierte de religión oriental en otra para esclavos y dentro de un imperio encabezado por hombres ricos. La humildad, del esclavo, era más importante que la soberbia de los señores. Por eso era más efectivo ayudar al humilde que ser apoyado por el poderoso. Así fue que los apóstoles ayudaron a los pobres de espíritu y les dieron los instrumentos necesarios, entre otros “el culto del Cristo Crucificado” iniciado por San Pablo¹ porque así podían crear un nuevo estado de cosas. Hicieron una revolución que pasó del campo religioso al político o sea al de la “polis”, que era Roma. Sobre esa base se salvó al harapiento, invirtiéndose en Roma la gravitación moral y política, que pasa-

1. Ver Max Scheler, op. cit.

ba así del poderoso al esclavo. San Pablo, prefiere hablar del problema del "prójimo" y no de dios, porque así convertía a Cristo, de fundador de una religión en el creador de una moral.²

El esclavo siempre es humilde. Debe privarse de las cosas del poderoso y adaptarse a la pobreza. Y el cristianismo le enseñaba al que no tenía nada, la posibilidad de conformarse con su condición. El poderoso por su parte, que pertenecía según Alfredo Weber—³ a antiguas tribus ganaderas, se dedicaba a crear el imperio y a gozar de él, mientras que el esclavo y el pobre debían quedarse en la ciudad. Con ello se beneficiaban los esclavos porque debían conformarse con su condición y prescindir de las cosas materiales y también de las otras, de las cosas del mundo, de la montaña y de los ríos, los relámpagos y los truenos o sea de la ira de dios. Todo eso había sido creado por dios y no podía ser malo, de modo que era cosa de quedarse en la ciudad, amparado por las murallas. Además, dentro de la ciudad había comida, mientras que afuera, en la campaña, podía no haberla.

Por eso las cosas cambiaron. Y así Clemente de Alejandría interpreta a su manera aquel párrafo de la Biblia en que Jesús dice al hombre rico: "ve, vende todo lo que

2. Emile Brehier, *Historia de la filosofía*.

3. *Historia de la cultura como sociología de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México. Este autor vincula la aparición del cristianismo al nacimiento de la cultura europea propiamente dicha. Supone por ejemplo que la contención y la represión y el celibato fueron decisivos para la creación de la cultura y civilización europeas.

tienes y dáselos a los pobres”, aduciendo que lo que dijo Jesús era solamente que “desterrara de su alma sus nociones acerca de la riqueza” y no que vendiera todo.⁴ Y es que era preciso que todo alcanzara para todos y no era cuestión de que los poderosos se portaran como ganaderos y se lo comieran todo. Los esclavos necesitaban de Roma y la compraron con la conducta religiosa, y fue así que se hicieron cristianos.

El cristianismo llegó a ser ya entonces una religión razonable. Adquirió luego su solidez mediante la estructura germánica de la familia. Todo apuntaba a tolerar un orden de razón para evitar la irracionalidad del mundo con su ira divina, sus rayos y sus truenos. Era cuestión de creer en la vejez de la especie, porque ella debía ser razonable, ya que tenía una gran ciudad como Roma. Además, sólo así se podía escamotear a los poderosos el derecho sobre Roma y adquirir a la ciudad como una “ciudad de Dios”.⁵

En todo esto se administró la ira de dios, porque sólo se salvaban los que se portaban bien, de acuerdo con la conducta de Cristo, y se alejó la antigua ira de dios, que aun conservaba su fuerza en la religión hebrea, donde sobrevivían los desiertos, los exterminios en masa, las miserias y las iras terribles, todo eso que sugiere una verdadera sabiduría. La lucha entre gnósticos y cristianos, en los primeros siglos de nuestra era, refleja eso.

4. Citado por Edmundo Whittaker, *Historia del pensamiento económico*. Fondo de Cultura Económica; México, 1948.

5. Es evidente que San Agustín liga estrechamente el concepto de moral cristiana al de ciudad. Lo atestigua su *Ciudad de Dios*.

Marción menciona la diferencia entre el dios de Moisés, cruel, vengativo y belicoso y la bondad del dios cristiano.

Y la verdad era que Roma incitaba a la conducta y esa conducta echó a dios, porque ahora los mismos hombres podían gobernarse cómodamente con los preceptos de aquélla, y sin el auxilio divino. El cristianismo preparó a los humildes de Roma a vivir cómodamente en la ciudad, sin materia, sin mundo y sin desiertos. En ese sentido fue la base de la experiencia europea o, mejor, la creación de una humanidad ciudadana y pulcra.

De esta manera se perturbaba el camino interior, preparado por Cristo, y todo se subordina al sentido exterior que trae la ciudad. Y es que el cristianismo en Roma pierde su contacto con el mero *estar* aquí, que tiene toda religión, y se compromete con el nuevo afán de *ser* alguien lo cual crea la dinámica que habrían de llevar a la práctica los burgueses del norte de Europa. En este sentido la ambigüedad del cristianismo en Roma era la misma que la de Valverde. No podía ser de otra manera. La religión cristiana necesitaba de Roma para triunfar. Pero Roma, en tanto recinto amurallado, negaba toda religión, por la simple razón de que toda ciudad la niega. Ni Nueva York, ni Londres, ni Buenos Aires son religiosas. Ellas sustituyen la religión por la técnica, y ésta no es otra cosa que una religión venida a menos.

IRA DEL HOMBRE

Roma no era sólo una ciudad sino también, una experiencia profundamente anhelada. No era una simple circunstancia histórica y social, sino también una estructura que servía de instrumento de salvación. Era el triunfo del hombre al cabo de una larga brega, porque era el triunfo de la vida en el recinto amurallado.⁶

Lo importante y lo más evidente de la ciudad eran las murallas. Ellas separaban a la especie humana de todo un pasado de miedos y espantos originales. En cierto modo separaba a la ciudad de la anti-ciudad. En la ciudad se refugiaba una humanidad cabal, vigente y racional. En la anti-ciudad, en cambio, estaban los miedos originales encarnados en el rayo, el relámpago y el trueno y, detrás, la ira de dios. Adentro se daba la vida, aunque sometida a límites y concretada en moral y conducta. Afuera estaba la otra vida sumergida en el azar de lo fasto y nefasto, el *maíz* y la *maleza* y todo ello mezclado con una muerte inoportuna e imprevista. El ciudadano en cambio tenía su muerte prevista. Afuera era cosa de morir a la intemperie, expuesto al capricho de la ira. Pero en la ciudad se ganaba la seguridad de que eso no iba a ocurrir. Claro que se trataba de una seguridad material y por tanto superficial, en la que no entraba la intimidad y la plegaria, sino el médico o el estado. Por

6. Esto lo describe muy bien Lewis Mumford cuando relata la formación de la ciudad medieval y agrega: "gracias a la muralla... la gente se concentraba en esa isla de paz." (*La cultura de las ciudades*, Emecé Editores, Buenos Aires.)

eso la religión se desvincula de su dios y se convierte en una forma de conducta, confiada a los dioses menores que son las profesiones. Los técnicos reemplazan paulatinamente a los sacerdotes.

Pero esta oposición de dos aspectos profundos de la vida tuvo su explicitación geográfica e histórica. Cuando se examina esa marcha de la historia humana, desde Asia a Europa, se advierte que paulatinamente se va perdiendo la conciencia de una ira de dios. En oriente la ciudad era una simple administración del agro, como lugar de concentración de la autoridad. Se diría que la especie vivía expuesta a la ira y la sabía administrar. El temor se alambica en los ritos mágicos del *yin* y del *yang* chinos, que equivalen al *cari* y *uarmi* incaicos. El emperador chino construye su palacio, ordenando y dividiendo su planta de acuerdo con las estaciones del año y los puntos cardinales.

Pero recién en Occidente adquiere la ciudad la otra dimensión del recinto amurallado, como "polis", como ámbito cerrado, en el que se refugia el hombre para poner en vigencia su pura humanidad. Más aún, la historia de la especie humana es un juego de la porción de humanidad que se sustrae a la ira para encerrarse en las murallas.

Y eso se logra en tanto el hombre renuncia a su vida y la sublima, y crea nuevas estructuras que concurren a fortalecer a la ciudad. El miedo al mundo fue sustituido por la creación de otro mundo. En el ámbito agrario, en el que cabe incluir toda la prehistoria, el mundo se daba de hecho. Pero en el ámbito de la ciudad se crea un

mundo propio con casas, técnica, policía y objetos que se oponen a aquél. El hombre pasa de dependiente a soberano, aunque dentro de un diferente orden de cosas. Caballo y rueda aceleran el proceso de la historia y, por ende, el de la creación de murallas de Oriente a Occidente —según Weber—, apresurando el desequilibrio entre lo que está afuera de las murallas y lo que está adentro. Es en el fondo el escamoteo de la humanidad al miedo de vivir. En este proceso está la antigua Menfis, la antigua Ur, luego las ciudades chinas, luego las hindúes y, finalmente, la Mesopotamia. Al fin, el proceso culmina con el milagro griego con una ciudad sin tierra, en el plano de la creación pura y democrática con su ferviente culto al hombre, quien logra así su triunfo definitivo. Era el apremio por alcanzar la razón y fugar de los planteos de índole vital, hasta poder afirmar, ya en la Roma cristiana, que, lo que había quedado fuera de la muralla, era el mal o sea esa misma porción que se logró dentro de la ciudad como bien.

Allá quedaba lo referente al cuerpo, al diablo, mientras que aquí se daba el espíritu. Así se hace la muralla espiritual que, al final y al cabo, no es más que la defensa frente a la ira.⁷

7. Quizá la adoración que se profesaba a la Grecia clásica, especialmente en los siglos 17, 18 y entrados el 19, en Europa, se debió probablemente a esa estructura similar entre las ciudades europeas y las griegas. No por nada Fustel de Coulange edita con tanto éxito su libro *La Cité Antique*. En este terreno parece ser Mumford quien recién ve una nueva estructura en las ciudades europeas o, al menos, las trata sin tocar el antecedente griego.

Así se escamoteó la ira de dios o, lo que es lo mismo, una vida montada sobre el mero *estar* aquí. La religión, que se da en este plano y que Jaspers⁸ sitúa en el “eje del tiempo”, no era más que la asimilación de la antigua fe total y mágica de las culturas sin ciudad, a una fe parcelada, orientada a la conducta, con un profeta intermedio, entre el iracundo dios y el hombre. Las grandes religiones sólo fueron posibles porque se dio la estructura sociológica de la ciudad. La religión y la ciudad se compensan, porque aquélla, como administración de las almas, mantenida por iglesias y sacerdotes, expresa con un lenguaje antiguo un propósito completamente nuevo y antirreligioso. Buda, Cristo, Confucio no fueron más que creadores de éticas ciudadanas sobre la base de miedos antiguos.⁹

La religión propiamente dicha, en tanto solucionaba el viejo tema del miedo, era utilizada así con un fin ciudadano. En verdad es la forma social que sirve de tran-

8. Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente. Por una parte este autor trata de encontrar una salida al difícil problema espiritual de Europa y por la otra, sin embargo repite el mismo error de sus antecesores, cuando encara la historia con cierto criterio europeocéntrico, permitásenos el término. Este sentimiento localista se advierte en el afán de establecer un “eje del tiempo”, fijado por la aparición de las grandes religiones y se ve obligado a situar al cristianismo a la par del budismo.

9. Wing-Tsit Chan en su *Historia de la filosofía china* califica a Confucio de *humanista*, lo cual es absolutamente lícito, ya que no había creado otra cosa que una ética. Lo mismo pasa con Buda quien parece haber evitado todo problema atinente a la religión, creando más bien una psicología práctica o un método para llegar a un estado místico. En el primero hay una solución positiva frente al ámbito social, mientras que en el segundo ella es negativa.

sición de culturas agrarias a culturas ciudadanas. La religión adquiere vigencia o signo con el profeta, pero pierde su efectividad cuando se hace ciudadana.

Pero con ello se sacrificó la ira de dios y se brindó la posibilidad de imponer la razón. Después de Roma se dio la ciudad de la edad media con sus ligas y su quehacer comercial y, finalmente el protestantismo, donde culmina la salvación por la razón.¹⁰ Durante el feudalismo, el cristianismo mantiene su antigua ira de dios y su conciencia del mero *estar*, porque se funde al trasfondo primitivo de los bárbaros que infiltran sus propias creencias.

Con el caballo y la rueda¹¹ la ciudad adquiere la hegemonía sobre la anti-ciudad y, con la razón, adquiere la real expresión ciudadana que se trasunta en el mercader, quien a su vez mueve su comercio y su industria como si hubiese heredado el poderío de la ira de dios. Ya el resto no interesaba, porque el mundo no valía más que como un depósito de materia prima, que fluía así hacia la ciudad y con ella, el campesino, que ingresaba en ella, para incorporarse a su ritmo histórico. Era el reemplazo de la ira de dios por la ira del hombre. En cierta manera se jugaba la vigencia del mercader, que es

10. Es conocida la corriente filosófica y sociológica que hace un correlato entre el protestantismo y la formación del capitalismo europeo y en la cual figuran Sombart, Troeltsch y otros.

11. La rara importancia que Alfredo Weber da al caballo y a la rueda son propias y sintomáticas de su manera tan europea de encarar el problema de la historia. Ante todo no concibe una alta cultura sin dinámica. De ahí los términos que gasta cuando trata las culturas americanas precolombinas.

el representante directo de la ira del hombre y del triunfo de la ciudad. Así quedaba definitivamente superado el mero *estar* como forma de vida. Y, así, también se marcó la distancia que luego iba a mediar entre el inmigrante, por ejemplo, y el americano.

EL MERCADER

El golpe final contra ira de dios es dado por el mercader. Con él se reemplaza la ira de dios por la ira del hombre en forma definitiva, y se escamotea la posibilidad de una sabiduría.

Y puede tratarse de cualquier mercader, el de alguna ciudad italiana, por ejemplo la Venecia del siglo XV. Con el atado de géneros, que enviaba por el Mediterráneo hacia algún puerto lejano donde se convertía en dinero, iba un trozo de su vida. Había una extraña relación entre las mercancías y el mercader. Se mantenían ligados aun cuando mediaba una enorme distancia, entre uno y otro. Más aún, había una relación de bumerang entre ambos, porque todo retornaba a manos del mercader sublimado en dinero y poder. Un mundo así era encantador, ante todo porque no era tan molesto como la ira de dios. Y tan humano era que la ira de dios no tenía fuerza en él porque era más poderoso el hombre, siempre y cuando éste tomaran determinadas precauciones, como la de construirse una ciudad. Valía más un atado de géneros que la ira de dios. El atado era una parte del hombre, mientras que dios no lo era. Más aún, mediante

muchos atados podía construirse un mundo de créditos y de relaciones sociales mucho más poderoso que el mismo rayo divino. Un rayo mataba sólo a dos campesinos en medio del campo, mientras que un crédito podía mover una nación.

Y el mercader tenía razón desde un punto de vista ciudadano, porque así había triunfado sobre sus congéneres, los mercaderes que se sacrificaron durante toda la historia eurasiática, antes de instalarse en Europa. Él era un eslabón de esa línea que arrancaba desde la oscura aldea primitiva y se proyectaba hacia el futuro en un tremendo proceso creciente de poder y fuerza. Así fue que creyó en el progreso ilimitado. Por eso seguía mandando el atado de géneros por el Mediterráneo, aun cuando una tormenta o los piratas lo destruyeran todo. Y es que el progreso, entendido así como persistencia y desafío, no era otra cosa que la superación de la ira de dios o, mejor aún, era la absorción mágica de la ira de dios, su identificación con ella. El mercader y la ira de dios eran ahora una misma cosa, porque tenían un rasgo en común que consistía en que ambos podían crear un mundo. El mercader utilizaba el progreso ilimitado, porque así medía su futura identificación con dios, en aquel día en el cual pueda inundar el Mediterráneo con sus atados de géneros y desplazar así al mar que había sido creado por dios.

Claro que en el fondo, ello no era otra cosa que la ira del hombre que reemplazaba a la anterior. El mercader quería *ser* alguien frente a la aristocracia feudal. Consolida entonces su empresa ciudadana, y corta el cordón

umbilical, que lo ataba a la idea anterior, iniciando su experiencia como *ser* definitivamente parmenídeo, esférico, redondo y completo.¹² Después vendrá Descartes y Kant a demostrar que ese *ser* ya no es dios, como se pensaba en la edad media, sino que es el mercader pensante, que lo que piensa existe,¹³ porque existe sólo y efectivamente el atado de géneros que navegaba por el Mediterráneo y que el mercader ató con sus dependientes hilo por hilo, con el secreto afán de atarlo todo, como si todo fuera un tremendo atado de géneros: el mundo, la naturaleza y el hombre, lejos de la ira de dios. Así

12. Remito al lector a la nota anterior en este mismo trabajo referente a las distintas acepciones del concepto de *ser*.

El empleo que hago en esta parte de este término, quizá se justifique con la observación que hace Scheler al respecto, cuando dice que "casi toda la metafísica de Occidente (es) un producto del pensar urbano" (*Sociología del saber*).

Es indudable que el concepto de *ser* fue útil mientras que filosofía iba de la mano con la teología en la edad media; pero luego quedó como simple referencia *lógica* o, diría, como un perjuicio o fantasma en la filosofía moderna y contemporánea. Así permanece incluso en Heidegger y en Hartmann, como un elemento de referencia o "aspiración" ideal. Durante la edad media el *ser* se refería a Dios, pero luego, al descartarse a Dios, encarnó al estado ideal, técnico y material, a que aspira la civilización y cultura europeas. Por eso califico el *ser* como *aspiración*. En cierta manera en el plano del estricto *ser alguien*, como lo hice hasta ahora.

13. No anda muy lejos de esto Scheler cuando afirma que el valor cognoscitivo de la metafísica se mide por "la riqueza y la plenitud en que se encuentre unida solidariamente con el mundo mismo la persona del metafísico, a través de su íntima solidaridad y participación en la totalidad de la *utwenca del mundo* tenida hasta entonces en la historia". El planteo es solipsista porque no supone otra metafísica que la que se dio históricamente o sea basada en aquello que el hombre hace, o sea "el atado de géneros", por hablar simbólicamente.

nace occidente, sobre la base del afán de *ser alguien*, que es inteligente, que toma la ciudad como centro, como "ombligo del mundo", como lo hacían las culturas primitivas, sólo con la variante de que era un ombligo sin mundo o mejor un mundo hecho como un inmenso atado de géneros, que llenaba un espacio originalmente vacío. Así la ira de dios fue reemplazada por la ira del hombre, un hombre que ahora era el ser parmenídeo, redondo y esférico, que proyectaba su perfección en un progreso ilimitado a base de atados de géneros.

El mercader y el *ser* se hallan íntimamente ligados. Quizá si desapareciera el mercader, desaparece la dinámica y la expansión de una cultura basada en el afán de ser alguien. Entonces habría que volver a tener miedo a los rayos y a los truenos o sea a la ira de dios. Quizá habría que volver a sustituir el camino exterior de la ciudad por otro que sea interior y ganar así una forma más sabia de vida. Las hipótesis pueden ser muchas. Pero antes de seguir debemos ver cómo se alimentó a la ciudad y cómo se pudo sustituir la ira de dios por sucedáneos.

SER ALGUIEN

Cuando Calvino se apodera de Ginebra establece que "todo trabajo en la profesión es servicio de Dios"¹. No sólo era importante lograr la gracia divina, sino también traducir esa gracia en una realidad física y exterior, en calles y casas pulcras y más allá en los objetos que llevan esas casas y esas calles. Así el hombre era responsable de una creación casi divina. Dios creó el mundo y el hombre creó la ciudad.

Por eso la moral de Calvino, como la del protestantismo en general, fue ante todo un reglamento para el buen ciudadano. No por nada Calvino se hace fuerte en Ginebra. Era una ciudad donde todos aspiraban a ser buenos ciudadanos y Calvino les brindó esa posibilidad.²

1. Erich Marcks, *La Contrarreforma en Europa Occidental* (en *Historia Universal* de Walter Goetz, t. V, Espasa-Calpe, Madrid, 1932).

Erich Fromm, en el *Miedo a la libertad* (Ed. Abril, Buenos Aires) expresa que "Calvino y Lutero prepararon psicológicamente al individuo para el papel que debía desempeñar en la sociedad moderna: sentirse insignificante y dispuesto a subordinar toda su vida a propósitos que no le pertenecían" o sea al capitalismo, como aclara más adelante.

2. Erich Fromm, siguiendo a Max Weber, advierte que en el calvinismo no sólo tiene importancia la *vida virtuosa* sino también el *esfuerzo incesante*, de tal modo que el éxito en la vida terrena, que resulta de tales esfuerzos, es un signo de salvación.

Pero toda moral reprime, porque separa a la vida buena de la mala. Una buena conducta debe seguir el aspecto bueno de la vida y no el malo. Es natural que así ocurra en medio del recinto amurallado, donde hay muchos vecinos que deben codearse todos los días.

Pero en ese margen, que no se debe vivir, se desliza el miedo a portarse mal, y éste alimenta la anti-ciudad, con la prostitución, el latrocinio o la inmoralidad convertida en institución. La consecuencia inmediata de un exceso de conducta estriba en que no debe haber ni prostitutas, ni ladrones, ni inmorales y que ese aspecto de la vida debe estar vacío, por eso se encarga a la moral y a la policía la misión de mantenerla. Claro que eso no excluye que un prostíbulo esté tan bien organizado como el mejor de los hogares.

Y es curioso que en medio de esa moralidad burguesa de los siglos XVI y XVII de las ciudades de Europa, nace la máquina,³ casi como una conducta ejercida en el vacío por los objetos inanimados. Moral y máquina —los puritanos asociaban moral y trabajo— eran de esta manera correlativas. Aquélla mueve a los hombres en el estrecho espacio de las calles y ésta mueve el acero y los maderos en el

Es natural, agregamos, que esa *vida virtuosa* descansara sobre una gran angustia y ésta a su vez sólo podía ser calmada con el *producto del esfuerzo* como ser la *empresa* o el *objeto* como veremos en seguida.

3. Si bien la máquina aparece recién a fines del siglo XVIII y durante todo el XIX, sin embargo en los siglos XVI y XVII ya se dan las bases técnicas para ello. Baste recordar la importancia de Copérnico (1473-1543), Neper (1550-1617), Gilbert (1540-1603) o Galileo (1564-1642).

pequeño antro de la fábrica. Todo lo que no era el hombre y que era temido como inmoralidad, ahora es llenado por la máquina, cuyo manejo y construcción responden a una norma técnica estudiada por el ingeniero.

Debe haber una relación entre el vacío engendrado por la moralidad y la creación de objetos. Los objetos llenan en cierta manera el vacío obtenido moralmente. El automóvil, el timbre, la máquina en general colman esa parte aparentemente vacía. Quizá por eso se convierten en el primordial objeto de vida. ¿Será que el ciudadano moral cruza la frontera de la buena conducta, para cultivar la inmoralidad en los objetos? Una primera forma de esta alquimia se da cuando el afán de robar o el deseo de prostituirse se transforman también en objetos. Es cuando se vuelcan en el comercio o en la industria del lujo y la moda. Estos últimos son sucedáneos del latrocinio y de la prostitución. Así lo habían sospechado Calvino y los cabecillas de las otras sectas protestantes y es natural que prohibiesen entonces el lucro y el atuendo exagerado.

De modo que los objetos constituyen un mundo que a su vez es sucedáneo del mal. Exagerando, diremos que el automóvil reemplaza ese margen donde se da el latrocinio y la prostitución. Surgen por sublimación de un impulso hacia el mal, pero que fue frustrado y que por lo tanto se convierte en objeto, a fin de que se lo vea como en una pantalla cinematográfica. El cinematógrafo es el lugar donde vivimos la gran vida que no podemos vivir en casa. Y los objetos en general sirven de sucedáneos para este fin: completan nuestra vida.

La misión que le cabe a la industria en todo esto, en tanto creadora de objetos, es la de legalizar los sucedáneos. En ese sentido una fábrica reemplaza a la iglesia. La fábrica es una iglesia de la inmoralidad, la que se da al margen de la buena conducta y ya en el terreno de la buena conducta de los objetos. Los objetos se portan bien porque nosotros ya hemos perdido el sentido de la buena conducta en la ciudad. De ahí que el ingeniero sea el encargado de moralizar a los objetos y tornarlos dúctiles. Pero se exagera: la bomba atómica ya puso en evidencia la base inmoral donde se sustenta la técnica.

En el margen de la inconducta, no sólo se da la técnica, sino que pasa a ella también la sociedad civil. Esta es sólo un conglomerado de individuos convertidos en objetos y que deben acatar la ley o el reglamento policial, igual que en la fábrica. El juez y el policía son los ingenieros de la sociedad civil, o mejor dicho, los sacerdotes demoníacos de un mundo muerto.

Por eso en la sociedad civil o ciudadana —porque sólo se da en una ciudad— se vive la libertad simplemente como derecho de votar o de comerciar, pero nunca como salvación interior. Y es porque aquellos derechos son los sucedáneos de una libertad primaria prohibida: esa que permite el ayuno frente a la fiesta del mundo.

Indudablemente hubo una transferencia de todas las cosas del hombre al campo de los objetos. Mejor dicho, una traducción de la humanidad al terreno de los sucedáneos. Y en eso consiste la cultura moderna, y también su civilización: es la traducción simple de la vida a la mecánica.

Y peor aún: toda defensa de nuestra civilización del siglo XX tiene siempre por base la inmoralidad, ese margen de vida que no debemos vivir. ¿Estará el error en haber dividido la vida en buena y en mala vida? La división debió ser convencional. ¿Pero esta convención pudo haber sido la resultante de haber pasado del mero *estar* aquí, en un feudo medieval, a un *ser* alguien, en la ciudad, de tal modo que hoy nos parece mal el simple *estar* y bien el *ser* alguien?

EL PATIO DE LOS OBJETOS

La ciencia es la proyección de todo lo que había quedado reprimido o alimentado por la ciudad. Por eso los temas más importantes de esa ciencia, habrían de ser los proyectiles, la caída en el vacío o la invasión del espacio por objetos. Galileo y Copérnico atestiguan esa actitud. Después de una edad media profundamente femenina, el hombre adquiría en Europa un hondo sentido fálico, que se traducía en una penetración del mundo. Era el espacio vacío de Galileo que permitía ahora el fácil y calculable desplazamiento de los atados de género del viejo mercader veneciano.

Se había vuelto a obtener la tónica masculina, para una cultura que amenazaba mantenerse en el plano femenino de la iglesia medieval. El espacio vacío y el tiempo cronométrico arremetían contra el último residuo de magia para traducir todo en medidas exactas.

Pero la tónica masculina se daba inclusive en un terreno mucho más importante. El espacio vacío tenía una finalidad y era la de crear un campo libre para los objetos, gobernados por la inteligencia. Y éstos no eran sólo reales, sino también ideales: las formas económicas nuevas —el librecambismo— o ideas políticas —como la democrática o la contractual— respondían al mismo fin, porque jugaban a la creación de una segunda naturaleza.⁴ Eran la consecuencia patológica de la prohibición del mal. Indudablemente habían perdido de vista al hombre como puro ente biológico. Y es que los demonios, que llenaban el espacio primitivo, eran sustituidos por formas medibles, que se mantenían en el plano de los

4. Habrá sido seguramente el fondo romántico de esta empresa el que hace exclamar a Nietzsche, un poco ingenuamente, que podría pensarse en introducir "obreros extranjeros de Asia y Africa, de modo que el mundo civilizado se hiciese servir por el mundo bárbaro, y de tal modo considerar la incultura como causa de servidumbre" (*Aurora y una ojeada sobre el presente y porvenir de los pueblos*, Aguilar, Madrid 1932).

Como respuesta a la consecuencia de ese impulso que registra Nietzsche altaneramente, citaré un párrafo, realmente ejemplar por su síntesis, el Junjiro Takakusu y que va dirigido contra esta actitud occidental, en *El budismo como filosofía de "asidat"* (En *Filosofía del Oriente*, Fondo de Cultura Económica). Dice así este autor: "En estos tiempos de individualismo se piensa habitualmente que un individuo se opone inevitablemente a otro, que las clases de una sociedad se oponen entre sí, que un negocio compete con otro. Con frecuencia se mantiene en la ciencia física un pensamiento por el estilo: una posición no puede ser ocupada por más de un objeto y, por tanto, todos los objetos se oponen entre sí... Tal independencia de todas las ramas del saber es, de hecho, la *disolución de la civilización*." Como se ve, esta visión de la cultura europea, hecha un poco al margen de ella, hace resaltar como móvil principal la idea de *objeto*.

objetos. Eran demonios-objetos, controlados por la magia racional de la técnica.

Y todo era concebido como una gran ciudad, porque se fue reemplazando al viejo mundo del compromiso de la sangre y de la vida por el otro, cuyo compromiso residía en el contrato o en el acuerdo de voluntades. Fue el triunfo del mercader de aquella ciudad veneciana que creaba así, por segunda vez, el mundo. El mercader era el héroe de la revolución técnica, la cual, según Freyer⁵, fue la segunda gran revolución, después del invento de la piedra pulimentada.

Todo lo que se fue creando, correspondía a un solo aspecto de la vida humana, aquél que se desempeñaba en la ciudad y por eso la ciudad se fue convirtiendo en un *patio de los objetos*. Hartmann llama así a los sectores absolutamente comprensibles de la realidad.⁶ Pero lo que él afirma exclusivamente para su metafísica del conocimiento, sin embargo representa un curioso lapsus en el lenguaje filosófico y técnico, y denuncia una preocupación típica del occidental. El patio supone el lugar

5. Ver las conferencias de Hans Freyer, publicadas en el Boletín del Instituto de Sociología (Año XII, N° 9, 1954, Buenos Aires) donde este autor despliega un curioso optimismo sobre el valor universal de la revolución técnica impuesta por Europa a todo el mundo.

6. "Podríamos llamar "patio de los objetos" aquello que el sujeto atiende efectivamente en el conocimiento" y que "comprende esa parte de lo real que llegó a ser objeto". Es de notar el sentido dinámico que le da a esta concepción Hartmann, porque ubica después del "patio de los objetos" la esfera del transobjetivo o sea la "del ser cosgnoscible, del ser que es susceptible de convertirse en objeto" (*Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, Editions Montaigne, Paris, 1946, 2 volúmenes).

vacio donde conversamos y convivimos con los vecinos, para lo cual ponemos muebles, o sea las cosas que hemos creado para estar cómodos en el mundo. Y la ciudad crea esa posibilidad, por eso ella es un *patio de los objetos*.

Con todo esto el hombre pierde la prolongación umbilical con la piedra y el árbol. Ha creado algo que suple al árbol, pero que no es árbol. Como simple sujeto lógico que examina objetos y los crea, quiere ser un hombre puro, pero no es más que medio hombre porque ha perdido su raíz vital y entonces suple la ira de dios por su propia ira.⁷ De ahí la ciudad-patio, en la cual el hom-

7. C.G. Jung afirma que el hombre moderno hace como el primitivo: "el inconsciente es proyectado sobre el objeto y el objeto introyectado en el sujeto". Por lo tanto no cabe hablar de una superioridad del moderno. Este "está colmado casi tanto de contenidos perturbadores como el primitivo", por cuanto "sus prácticas mágicas no las realiza más con bolsitas medicinales, amuletos y sacrificios de animales, sino con remedios para los nervios, neurosis, "ilustración", cultos de la voluntad, etc.". (*El secreto de la flor de oro*, Paidós, Buenos Aires, 1955). Esto sirve como telón de fondo de esa "superación" aparente que implica el dominio del hombre en la ciudad, como mundo exclusivamente humano y que dimos en llamar "ira del hombre".

Uno de los aspectos de esta iracundia del hombre es indudablemente la *competencia*. Ella constituye el factor importante de dinámica ciudadana, especialmente en el plano económico. Karen Horney expresa que desde ese plano "la competencia irradia hacia todas las otras actividades y también satura el amor, las relaciones sociales y las diversiones. Por lo tanto, la competencia constituye un problema universal en nuestra cultura, y no es sorprendente que sea el núcleo indefectible de conflictos neuróticos" (*La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Paidós, Buenos Aires, 1951). Por todo ello hago mención en el texto del "medio hombre", advirtiendo su incapacidad, quizá natural, de ser totalmente consciente de todos sus problemas, aunque aparentemente esté viviendo como si esto no fuera así.

bre es el dios iracundo que gobierna a aquélla con el secreto afán de convertir todo el espacio que la rodea en una ciudad total, la futura "Megalópolis" de Mumford.⁸

OBJETOS Y UTENSILIOS

Pero cabe preguntar: ¿todos los objetos, la máquina de vapor, el telégrafo, la letra de cambio, los valores, la moneda son realmente objetos nuevos? ¿Hasta qué punto no responden más bien a una necesidad surgida de la experiencia de ciudad y de conducta en que se había embarcado Europa?

La distancia que media entre una piedra pulimentada y una máquina de vapor es técnicamente inmensa, pero vitalmente muy pequeña. Ante todo no dista entre ellos más que unos miles de años que, en el total de la vida de la especie humana, poco o nada significan. Son los criterios técnicos modernos los que nos han alejado de los utensilios. La arqueología contribuyó especialmente a ello. El arqueólogo ha marcado esa diferencia, utili-

8. Lewis Mumford considera que las ciudades pasan por distintas fases, siendo, la cuarta o Megalópola, aquélla en la cual se inicia la decadencia. "La ciudad, bajo la influencia de un mito capitalista, se concentra en los negocios y en el poder... Cualquier hecho de la vida se subordina al acaparamiento de riquezas y a la exhibición de las mismas... Crece el espíritu de empresa agresivo... Se embotan el sentido moral". En el plano cultural aparece "la investigación estéril", el "alejandrismo", el dominio de la enciclopedia en educación o sea que "el saber se divorcia de la vida". Pone como ejemplos entre otros a París del siglo XVIII y Nueva York a comienzos del siglo XX. (Op. cit.).

zando el criterio de la *objetividad*, según la cual los utensilios deben ser clasificados en su lugar y en su tiempo. Por eso la distancia cronométrica resulta enorme. Los utensilios se distancian de nosotros, porque el arqueólogo los ha puesto en la prehistoria, o sea al margen de la historia, y porque ellos responden a una ecuación vital anterior a la ciudad. En cambio la técnica y la historia surgen dentro de la ciudad y a partir de ella y los arqueólogos están al servicio de ésta.

El hacha de piedra y la máquina de vapor son formas de relación entre hombre y mundo, y responden en todo caso a una forma de limitación de lo humano frente a la naturaleza. Un hacha de piedra indica una forma de enfrentamiento del hombre a la naturaleza y lo mismo ocurre en la máquina de vapor. La diferencia está, en este último caso, en que la vinculación se hace ante todo entre hombres y dentro de la ciudad, de modo que el ciclo se cierra en el plano humano y se soslaya la naturaleza. Pero ambos son los intermediarios entre lo vivo y lo muerto. La mutilación que parece afectar a la existencia humana, en tanto depende del mundo para su subsistencia es recompuesta especialmente por el utensilio. Este completa la posibilidad y la seguridad de la subsistencia. El hombre supera con el utensilio su condición de mero animal, porque delega en él la misión de modificar o aprovechar al medio. Y lo mismo hace el objeto máquina.

Pero es indudable que el utensilio tiene otro carácter que lo hace más importante aún, y es que marca una división entre lo que está más acá y lo que está más allá

del hombre, entre el hombre y el mundo. Más aún, el utensilio expresa al hombre frente al mundo. Y en todos los casos lleva en su estructura, por eso, los sellos de un miedo original de vivir. No importa el tamaño del utensilio. Cuando ya se convierte en objeto y más grande y complicado sea, tanto mayor será la dimensión de ese miedo. Las grandes maquinarias no reflejan más que un inmenso y muy reprimido miedo. Y ello se agrava aun cuando al utensilio se le agrega la agresión, como cuando invade el espacio y lo llena.⁹ Encierra el deseo de convertir al mundo en un patio de los objetos, como es el caso de los cohetes interplanetarios. El universo es entonces el patio familiar, donde pondremos los satélites como quien pone los muebles. En este caso, no se ha hecho otra cosa que utilizar el utensilio para agredir al mundo con el propio miedo. Es una manera de simular el miedo. Por eso los objetos crean un mundo paralelo al mundo real.

Casi toda la revolución técnica europea va orientada a reemplazar el mundo escamoteado. Los objetos creados reemplazan a la naturaleza. La técnica es un poco la creación del árbol dentro de la ciudad, es el traslado del mar y del espacio-demonio al ámbito de las calles. Y ello ocurre así porque en el encierro de la ciudad había que reiniciar el arduo trabajo de adaptar la vida.

9. Leo Frobenius utiliza este concepto en *La cultura como ser viviente* (Espasa-Calpe, Madrid, 1934). Worringer (*El arte Egipcio*) vuelve a utilizar este concepto para la interpretación que realiza el arte egipcio. Ambos distinguen entre culturas femeninas con una predominante actividad agraria y culturas masculinas con actividad ganadera y acción espacial.

Lewis Mumford da los motivos, cuando supone que las ciudades medievales pierden su base rural y deben crear paulatinamente sustitutos mecánicos adecuados al crecimiento y a la afluencia de población campesina. Por eso la ciudad moderna creció con el mismo ritmo, aunque más acelerado, que el que tuvo la especie, cuando hizo sus primeras experiencias técnicas en la prehistoria. ¿Qué nos impide afirmar entonces que la creación de objetos se hace de la misma manera que como se crearon los primeros utensilios? Entre la primera piedra pulimentada y la primera máquina de vapor, varía el tamaño, pero hay en común la cualidad de "cosa útil", su "ser a la mano", como diría Heidegger. Los objetos nuevos no son más que los antiguos utensilios, que responden ahora a otro orden de necesidades. No hay ninguna diferencia de categoría entre la piedra pulimentada y la máquina de vapor. Han variado las condiciones y el medio, pero la necesidad es la misma, aunque en distinto grado. Antes y ahora es simplemente la ecuación de hombre y ambiente. Entre la prehistoria y la historia del siglo XX, media proporcionalmente la misma urgencia y los objetos, que tenemos hoy en día, sólo son utensilios estructuralmente más complicados, porque ya no van a ser aplicados a un medio natural, sino a una ciudad. Por eso quizá no hubo progreso, sino simple crecimiento de conglomerados humanos. Y los utensilios pequeños, entonces, se hicieron más grandes. Una piedra pulimentada y una máquina de vapor son la misma cosa.

Lo único que ha variado entre la prehistoria y la his-

toria del siglo XX, es la afluencia de la especie a la ciudad.¹⁰

Cuando se rompen los impedimentos a esa afluencia que en la edad media imponían el señor feudal y la Iglesia, se enriquecen las ciudades y se inicia la historia moderna. Quizá esté marcado con toda evidencia cuando los Fúcares administran la venta de las indulgencias. Ya había dinero para comprar la religión. Por eso, en los cien años que siguen, las ciudades europeas reajustan sus utensilios y los traducen a máquinas, de acuerdo con las nuevas necesidades planteadas. Crean así la técnica como profesión especializada, incluso la técnica de conceder indulgencias.

LA HISTORIA

Pero esta asimilación de los objetos por el utensilio que acabamos de hacer, lleva a otra conclusión. Se refiere a la historia. Ella surge, cuando el hombre se siente amparado por su utensilio, y, en cierta manera, cuando éste se interpone entre mundo y hombre. Para ser más gráficos podemos decir que la historia es la andanza del

10. La verdadera causa de la civilización europea es en verdad la demográfica, como ya lo indica Mumford. No habría habido cultura o civilización europea, si no hubiese ocurrido la afluencia del campesino hacia las ciudades y la incorporación de los mismos al quehacer industrial. Esos conceptos tan esgrimidos en América, como "civilización" o "progreso" no son posibles, sociológicamente, si no se supone la existencia de una ciudad sobrepoblada.

hombre agazapado detrás del utensilio. Indudablemente es un acontecer puramente humano, que nada tiene que ver con la naturaleza. Por eso la historia puede ser trazada incluso por un grupo social desarraigado, porque es el relato del hombre que está solo, sin dios y sin mundo. En este sentido, la historia, en su sentido puro y ortodoxo —y esto entra en el ideal de todo historiador— apunta también al patio de los objetos, como si quisiera ver al hombre como un objeto entre otros, el más importante de todos los creados por él. Por otra parte la historia así entendida nunca puede darse más allá del patio de los objetos, porque allá está la ira de Dios, la anti-ciudad o sea la negación de la historia. Por eso nosotros hacemos una historia encabezada por Buenos Aires y resulta muy engorroso hacerla desde Jujuy.

Pero ese estar agazapado detrás del utensilio, data de mucho antes de escribirse la historia. Una piedra pulimentada tiene un girón de verdad humana que la torna valiosa, aun cuando se carezca de detalles históricos al respecto. Tiene el mismo grado de historia que la espada de Napoleón. Ambas son un producto de la acción humana.

Separar la prehistoria de la historia es hacer positivismo o sea entroncar con el pensamiento de una burguesía espléndida. La prehistoria para el burgués francés medio es una tierra de nadie en la que se dan los utensilios. Como nada sabía de sus dueños, tenía la impresión de que se trataba de un ámbito en el cual la ciencia exploraba una humanidad integrada por hijos naturales. Por eso ella no fue incorporada a la historia,

ya que ésta es, en cambio, la que relata los hechos promovidos por los creadores del mundo moderno. Napoleón merece estar en la historia porque se le conoce la familia, y no sólo la de sus padres carnales sino también la de los padres espirituales: la Revolución Francesa, Julio César, etc.

Y es que los historiadores europeos, sólo ven como historia lo ocurrido en un solo vector en los últimos cuatrocientos años europeos o sea todo aquello que favoreció a la cultura dinámica y urbana. El resto ya va contaminado de prehistoria, excepto Grecia, que sirve, por cierto, de mito para la ciudad moderna. Una forma más profunda de ver la historia sería dividirla en cambio entre la *gran historia*, que palpita detrás de los primeros utensilios hasta ahora y que dura lo que dura la especie, y que simplemente *está* ahí, y la *pequeña historia* que relata sólo el acontecer puramente humano ocurrido en los últimos cuatrocientos años europeos, y es la de los quieren *ser* alguien. La gran historia supone la simple sobrevivencia de la especie. La pequeña, en cambio, surge de la complicación adquirida por el hombre detrás del utensilio grande, que es, ante todo, la ciudad y que data de las primeras ciudades griegas hasta ahora, claro está salteando la "oscura" edad media. De esta manera la historia de Napoleón sería la pequeña historia, porque es la de la especie encerrada en el patio de los objetos, mientras que los caparazones de gliptodonte descubiertos por Ameghino pertenecen a la gran historia, la que se da fuera del *patio*. Y esta última es la exacta, la más cierta, porque funde el acontecer humano al plano de la

simple especie y reduce los descubrimientos técnicos y la expansión y el poderío del hombre a episodios menores. En cierta manera traza el itinerario real del hombre, porque reemplaza a una humanidad formada por individuos, por otra, que se da en el plano biológico de la especie y que no tiene individuos sino comunidades. Por eso hay prehistoria o gran historia en los suburbios de París —ya lo dijo Frazer— y también en nuestra Plaza de Mayo cuando había actos políticos.

La diferencia entre ambas historias se hace irremediable a veces, porque la historia grande, la del hacha de piedra o la del gliptodonte, responde a una simple y muy profunda vivencia humana que persiste aún hoy en día en las tribus del Amazonas y también en las masas de nuestras grandes ciudades.¹¹ Ella comprende el episodio total de ser hombre, como especie biológica, que se debate en la tierra sin encontrar mayor significado en su quehacer diario que la simple sobrevivencia, en el plano elemental del *estar aquí*.

La historia de Napoleón, en cambio, tiene algo de esa soberbia propia del plano del *ser* alguien, porque pertenece a una élite que finge la ira divina y sustituye a los dioses, fomenta la industria y el comercio y se radica en las capitales. A ella nada le importa la gravitación de la

11. Es curioso advertir que toda la sociología moderna está fuertemente influenciada por el concepto de *élite*. Mannheim, Scheler, Alfredo Weber, Max Weber, todos manifiestan esa preocupación por el advenimiento de las masas. Es indudable que en ello gravita Nietzsche así como el prejuicio de que Europa es la cuna del individuo.

especie que alentaba, por ejemplo, en las masas que acompañaban a Napoleón en sus luchas, o a todos aquellos que seguían a San Martín y que luego fueron los montoneros. La pequeña historia es la de la élite, que supone estar moviendo a la masa de la gran historia.

Cuando San Martín realiza su campaña, mueve masas y cuando fundamos nuestra historia sobre el individuo San Martín, y no, sobre las masas que lo acompañaron, estamos haciendo pequeña historia, o sea historia de élite, o sea que jugamos a la soberbia de ser hombres racionales en medio de una masa que no lo es.

Pero la pequeña historia de San Martín no puede evitar la gravitación de la gran historia del gliptodonte, que alienta detrás de los acontecimientos. La historia menor lleva como una carga a la historia grande. Es la carga irracional, que hace que la historia tuerza de pronto sus rumbos en forma imprevista y avance a ciegas en medio del asedio de la gran historia. Y es porque ésta denuncia y acusa constantemente la falta de humildad y de realismo de la pequeña historia. Robespierre quiso imprimir a su pequeña historia un ritmo racional y burgués, pero las masas prefirieron luego el boato imperial de un Napoleón. Y en nuestro caso San Martín fue seguido por los episodios del año XX, porque eso era lo que pedía nuestra masa. ¿No es ése el significado de Perón?

Se diría que las masas representan a la gran historia y envuelven y condicionan a la pequeña historia limpia y luminosa, tejida por historiadores y mercaderes. El secreto está en que la pequeña historia conduce directamente a la experiencia de la ciudad occidental, por eso

es en suma una historia de élite. Una historia de élite es la de los faraones, la de Pericles, la de Belgrano, la de Mitre o la de San Martín. Ella responde al prejuicio sobre los héroes aristocráticos, o más bien a la idea bárbara de que el héroe tiene en sus manos los destinos de un pueblo. Pero la historia real, la gran historia, demuestra lo contrario. El verdadero ritmo de vida de la especie está dado por la masa, ese residuo que va al margen de la élite y que los historiadores de oficio sólo registran a través de alguna revuelta anodina y sórdida. Por eso la masa, ya sea en Francia, en China o en Bolivia mantiene el ritmo prehistórico de la especie, en ese plano de la humildad del utensilio pulimentado. La élite en cambio dispone soberbiamente de su patio de los objetos y para ello se agazapa detrás del utensilio, porque sólo así puede mentir sobre la plenitud y el poderío humanos.

Pero hay más. Prehistoria e historia, reflejadas socialmente como masa y élite, no son solamente contiguas, sino que están vinculadas. Los movimientos sociales de Europa, por ejemplo, no son causados sólo por un partido político, como se suele atribuir al comunismo hoy en día, sino que se deben a una franca necesidad de ajuste entre la gran historia del gliptodonte, que sigue viviendo en los suburbios de sus grandes ciudades, y la pequeña historia de Napoleón. Esos síntomas de ajuste pueden llamarse comunismo, fascismo o sea toda esa patología social aparecida en los últimos tiempos, casi simultáneamente con las andanzas de las minorías europeas.

El comunismo proclamado por Marx, poco antes de

que el capitalismo europeo diera sus mejores frutos a fines del siglo pasado, era de indiscutible origen burgués. Y es natural que el planteo se hiciera sobre la base de la mala distribución de riquezas. El dogma que la especie o el *residuo*,¹² o el proletariado o el indio, como quiera llamársele a la masa, pueda esgrimir contra la élite, tiene que utilizar los conceptos de riqueza, que son los mismos que esgrime la élite europea. Eso no significa que lo que llamamos especie, la de la gran historia, tenga como único planteo el de la riqueza. Supone en verdad muchas otras cosas como ser comunidad, amor, religión o lo que fuera, o sea toda una serie de conceptos vitales que la élite ha concretado en términos demasiado limitados e incluso ha excluido de su lenguaje oficial. La masa supone muchos más elementos que la élite, porque ella representa el *mero estar* en el sentido del *estar* aquí del indígena nuestro o del uno anónimo de nuestra gran ciudad. Ambos sobreviven en la misma dimensión que la especie. Y esto es fecundo, porque encierra un mayor margen de posibilidades que la élite. La élite, por estar concretada, carece ya de originalidad.

De ahí entonces la crisis. En el sector residual se juegan las verdades estables del *estar*, en el plano de la pura planta que crece, y en la élite las verdades inestables del *ser*, en el plano del objeto acabado.

La masa supone las mismas cosas que pensaba el

12. Tomamos el término de Pareto, aunque no lo usamos en el sentido psicológico, sino más bien referido al grupo humano, muy numeroso, que queda a la zaga de los movimientos de las élites.

primitivo, cuando descubre el hacha pulimentada y tiene aun ante sí todas las posibilidades. La élite en cambio, por apoderarse de la ciudad y ser la cabecilla de la misma y su constructora, ha montado un mundo que simula ser natural y crea el librecambismo, por ejemplo, que es una verdad inestable, por cuanto depende de la competencia de los habitantes de la ciudad. Se simula así la fecundidad, porque se carece de ella. Y si, en medio de este juego, aparece el comunismo o el fascismo, es simplemente porque la prehistoria, o el mero *estar* o la gran historia, pide cuentas a la pequeña historia de Napoleón.

Pero la oposición no es sólo propia e interna de las grandes ciudades, sino también geográfica. China frente a Europa, conserva una mayor cantidad de verdades estables, en la misma medida como a la clase obrera francesa le ocurre lo propio frente a su élite. Cree más en el pan y en el amor que la élite, porque facilitan en mayor grado la sobrevivencia. El motivo es profundo. Podemos decir con razón que, eso que llamábamos la ira de dios, o sea la conexión con la naturaleza y la vida y, por ende, la adquisición de las verdades estables de la comunidad, fue reemplazada por la ira del hombre, con las verdades inestables de la sociedad civil, alejadas de toda fuente de seguridad. La ley recibida por Moisés supone un plano de seguridad, la que a su vez se opera naturalmente frente a la naturaleza. Esa ley tiene un sabor épico porque denuncia una autolimitación que la masa siente frente a la naturaleza. ¿Hubo alguna vez una experiencia total, como la de Moisés, en los cuatro-

cientos años de historia europea? La Reforma, que pudiera parecersele, fue una experiencia de comerciantes europeos.

La verdad es que el reemplazo del dios por el hombre llevó a una dinámica sin contenido. La búsqueda estuvo orientada hacia la adquisición de una vida en absoluto y a cargo de ella estuvo la élite, acompañada hoy por las clases medias de todas las ciudades. Ella ha perdido el patrón para medir con exactitud el simple hecho de vivir, porque reemplazó a éste por sucedáneos. El mundo de la técnica, la cultura, la economía, así tomados, como especialidades, son sucedáneos que reemplazan hechos profundos e inconfesables de la simple vida. A fuer de barajar sucedáneos se ha perdido de vista al hombre. Y este último sólo reaparece cuando se lo toma desde el ángulo de la gran historia, una historia de la especie, que aún no ha resuelto sus problemas profundos, porque sólo se han beneficiado determinadas capas sociales que hicieron la pequeña historia. Mejor dicho, el hombre ha quedado como residuo, llámasele proletario, indio, oriental o polinesio. Son los que están al margen, pero, aún así, elaboran el viejo tema de ser hombre sin sucedáneos.

Así reencontramos el tema planteado en el viracochaísmo. Quizá la manera de concretar esta oposición entre gran historia y pequeña historia, ira de dios e ira del hombre, masa y élite, o residuo y casta no encuentran mejor significado que éste, cuando opusimos el *estar al ser*. En cierta manera es como si justificáramos eso que occidente nunca quiso justificar y es el residuo, la masa, el indio, el proletario. Es encontrar una ley para

esa masa humana que no irá en los cohetes interplanetarios y que deberá quedarse y seguir en la brecha, comprometida con su mísero *estar* aquí.

Esa masa, en la que —desde el punto de vista de la élite europea o norteamericana— también se incluye a nuestra clase media, quizá tendrá que buscar un camino sin sucedáneos, en el plano de la mera humildad de conformarse con los mendrugos que deberá llevar a la boca.

EL SER ALGUIEN

El afán de encontrar lo inmutable en medio de lo mudable es antiguo como la humanidad. De eso sabe occidente. Pero tener conciencia de esa oposición ya es peligroso: significa buscar lo inmutable precisamente porque se siente la angustia que da lo mudable. De esto también sabe occidente. De ahí su excesivo afán de inmutabilidad, que responde al miedo atroz ante el devenir, pero tomado como extinción en el no ser. Las angustias políticas de hoy lo confirman. Se ve a las izquierdas como extinción porque se teme al devenir, pero también, porque se perdió de vista el mero *estar*. Si no fuera así, ya tendríamos una nueva forma de vida o gobierno y nada de eso ocurre. Apenas si tenemos el legado de una *polis* gigante.

Aquí en América, el patrimonio occidental no es más que lo que se ha enunciado en las páginas anteriores. Cualquier otra cosa que se diga sería un mito. Y ese pa-

trimonio, consistente en un afán de inmutabilidad a base de técnica y de objetos, no va más allá del lapso comprendido entre 1789 y 1939, desde la Revolución Francesa a la segunda Guerra Mundial. En esos 150 años tuvo eclosión el aporte más importante de Europa: la revolución técnica o sea lo que llamamos la creación de objetos. Sólo mediante la creación de éstos, fue posible mantener la expansión mundial de su cultura. Si no hubiera contado con ellos, apenas habría pasado de ser una experiencia similar a la de los fenicios. Los objetos crearon la posibilidad de hacer colonias y éstas finalmente dieron las naciones. Y una nación no es más que la obra de una burguesía voluntariosa, que forma un mundo nuevo integrado por nuevos objetos y un simple mercado para los productos occidentales. Quizá no hubo otra herencia que esa materialidad del bienestar físico, amparado por uno de los pertrechos más importantes de la cultura europea: la ciudad. Ella permitió la conciencia de una realidad teórica subordinada a la voluntad de los individuos que la integran. Por eso todo eso es mentira, como son mentiras las naciones africanas recientemente aparecidas, y como lo fuimos nosotros.

Pero occidente tuvo también su apéndice. Como en Europa no era posible lo que ésta se había propuesto en el plano de la técnica, ya que sus masas, que yacían en el mero *estar*, se lo impedían, se formó Estados Unidos. Ahí, se logró depurar esa experiencia y crear un mundo nuevo, basado en principios teóricos, pero siempre en el terreno de la ciudad, considerada como cápsula en medio de un espacio vacío, como *polis gigante*. En verdad

Estados Unidos surge de la barbarie anglosajona que hizo su buena cosecha en Europa en materia de experiencias y con ellas dio sentido a 150 millones de habitantes. Ahí no hay experiencia del *ser* sino el uso bárbaro de lo que en Europa fue una heroica búsqueda de ese ser. Utiliza los medios pero no da importancia al fin. En eso es apenas un mundo equivalente al de los pueblos protohistóricos, ya que está en el umbral de nuevas formas de vida, pero en sí misma carece de consistencia. Sufre en demasía el mal de nuestro tiempo que consiste en armarlo todo técnicamente.

Pero las formas verdaderas brotan únicamente de una experiencia mesiánica, cuando se trata de resolver ese enfrentamiento primario ante la naturaleza. Si esto no se da así, apenas se prolonga un estado de cosas, sin que se advierta su eficacia para la vida, ya que todo entra en un proceso de anquilosamiento o, como diría Toymbee,¹³ carecerá de vitalidad espiritual, la cual sólo

13. No hemos citado ex profeso a Toynbee. Nuestra impresión personal es que la suya es una historia encarada en el plano del "alejandrino" de Mumford. Indudablemente es un producto de vejez cultural. De ahí que parezca estar de retorno cuando juzga a la historia y dé como solución el milagro divino para resolver la historia en tanto destino humano. De cualquier modo es un relajamiento de la dinámica anterior, como la que se dio en Splenger, por ejemplo. Toynbee es indudablemente un síntoma antes que un producto honorable de Europa. Y firmamos este juicio ante todo en su exceso de previsión ante todas las posibilidades. En su otra no hay cabida para ningún mito y lo que necesitamos aquí es un mito, que responda exclusivamente a una intuición de lo americano y no a una intuición de lo europeo. De ahí que sea un autor nocivo. Nada mejor entonces que una ignorancia total y docta antes que asimilar la dosis de previ-

llega desde abajo, de los que están en el mero *estar* frente a la ira divina.

Pero la ira ya es una experiencia típicamente americana, porque se da un residuo humano que ya está en el plano de *mero estar* frente a la ira y cuya misión será, quizá, la deflación de ese *ser* mítico que heredamos de Europa. Quizá tenga por misión un ajuste entre la grande y la pequeña historia, y quizá dé una nueva forma de vida. El análisis de lo europeo nos sirvió sólo para rebajar el mito del *ser*, y advertir en cambio el mero *estar*, incluso en los suburbios de las ciudades europeas. Y un *ser*, así visto, apenas pasa de un simple afán de *ser* alguien, una manera de destacarse en la competencia.

slón y de cuidado que supone la lectura de autores así. Lo único que nos puede interesar es lo que ocurre aquí y ahora y el resto hay que negarlo. Sólo así encontraremos nuestras propias leyes.

Y debemos hacer esto, aún cuando corramos el riesgo de ser tildados de "arcaizantes". Es irremediable. En ningún momento de la cultura europea se ha definido esto que realmente somos como americanos. Es natural que nos vean entonces más arcaicos. Pero también contiene elementos arcaicos el obrero de los suburbios de Londres. América y ese obrero tienen algo en común, que es la necesidad de resolver ante todo su mero *estar*. Una visión de la historia como la que elabora Toynbee, no resuelve la cuestión.

LOS PROFETAS DEL MIEDO

La importancia del descubrimiento estriba en el hecho de que es el encuentro entre dos experiencias del hombre. Por una parte la del *ser*, como dinámica cultural, cuyo origen se remonta a las ciudades medievales y que adquiere madurez hacia el siglo XVI. Por la otra es la experiencia del *estar*, como sobrevivencia, como acomodación a un ámbito por parte de los pueblos precolombinos, con una peculiar organización y espíritu y esa rara capacidad de cimentarse a través de una radicación de varios milenios en las tierras de América.

En verdad se trata de un encuentro casi predeterminado. Parece como si se hubiese preparado, porque algo une a las dos experiencias, algo que está en ese lapso mismo que media entre la invasión de las primeras tribus indígenas a América y la llegada de los conquistadores. Aparentemente parece existir una gran diferencia de tiempo cronológico entre ambos, pero se hallan ligados por la vida misma, más que por el espacio y el tiempo. Esto se advierte claramente cuando se considera que, ya desde el ángulo de la especie y de la gran historia, las dos experiencias tuvieron un mismo punto de partida. ¿Acaso no es extraño, que del este de Asia, la especie se

distribuye en dos grandes grupos y, mientras la indígena se interna en América para mantener el clima prehistórico con sus antiguas soluciones en el orden social y cultural, la que ahora llamamos occidental también llega a América pero recién al cabo de un largo proceso, durante el cual recorre las llanuras eurasiáticas, hasta culminar en la experiencia urbana de Europa?¹

América no es entonces un lugar de conquista de españoles e inmigrantes, sino un escenario donde se desarrolla en cierta manera un balance o una liquidación de los elementos adquiridos por la especie. Un balance que se resuelve casi siempre por la fuerza. Así lo quiso Colón, Pizarro o más tarde nuestro San Martín o Belgrano. Eran los profetas del miedo porque en esa lucha, que se entabla entre las dos experiencias, buscaban la parte del *ser*, un poco para *ser* alguien y otro poco porque les inquietaba el *estar* aquí en América, y por sobre todo porque querían estar comprometidos con la dinámica europea, cueste lo que cueste.

COLÓN

Por eso es ambivalente la historia de Colón. Es ya la de Bonaparte, una pequeña historia, la del pequeño pa-

1. Alfredo Weber (op. cit.) es partidario de hacer partir la historia humana del este de Asia. No toma en cuenta la americana, como es lógico pero supone un proceso que va del este hacia el oeste.

tio de objetos que querían elaborar los ciudadanos europeos. Colón fue la consecuencia de la madurez del mundo occidental, de su nuevo criterio de vida, basada en una visión intelectual y técnica —y también más ciudadana— del mundo y que se había gestado lentamente en las ciudades medievales. Trató de jugar su experiencia de ciudad, como forma exclusiva de vida, en el plano de la pequeña historia. Era en el fondo la historia del mercader que ampliaba su poderío más allá de Europa. Por eso lo apoyaron los banqueros italianos como Berardi.

Colón hace como si el espacio fuera vacío y desafía la leyenda de la serpiente de los mares del Sur y la de los monstruos que devoraban a los barcos. Todo esto era el último resto de un miedo que había sido cubierto, como si fueran los residuos de la ira divina en forma de leyenda.

Y como Colón era un teórico que actuaba como si el mundo estuviera vacío, fue uno de los primeros profetas del miedo. Se comportaba, más allá de Europa, como si hubiera que trasladar Europa a ese punto que había descubierto. Cuando funda el primer fuerte lo hace así, como aspirando a crear la ciudad. Por eso inicia la superposición de la realidad europea, alimentada por la convicción técnica, sobre una realidad que no era europea y que, en este caso, era americana y más aún, era la del indio. Y es que había miedo en Colón porque le apremiaba esa superposición y no quería o no podía ver lo que había quedado abajo.

Por eso Colón llegó a ser un héroe después de la independencia americana, cuando lo usufructúan las clases medias americanas.²

Recién entonces adquiere la categoría del gran emigrante eyaculado por una sociedad, que mantenía excesivos resabios feudales y medievales. Y era un emigrante porque, respaldado por la teoría, elaborada por los ciudadanos europeos, se lanzó al vacío para confirmar el poderío de la técnica que desafiaba a la ira de dios.

Cuando Colón parte del puerto de Palos, no sólo amplía la pequeña historia, sino que también trata de calmar la conciencia de los que estaban comprometidos con la nueva verdad, tratando de distraerla y reemplazarla mediante la nueva dinámica. Es esa nueva dinámica la que Europa habría de emprender luego en gran escala.³

2. La escasa importancia que Colón tuvo para los americanos del siglo XVI se advierte en uno de los dibujos de Guaman Poma de Ayala. Figura ahí la carabela que trae a varios españoles y entre otros a Pizarro, Almagro y Balboa, todos con un aspecto imponente. Pero Colón aparece como un diminuto e insignificante grumete. Tampoco hay en Salcamayhua alguna referencia a Colón. Es indudable que el navegante sólo interesaba a los españoles de la corte, como se advierte en las Décadas de Mártir de Anglería.

3. La expansión capitalista y colonialista de Europa en el siglo XIX, es la culminación de este proceso. En cambio la decadencia y la crisis del mismo se da en las dos guerras del 14 y del 39. Especialmente la primera ocurre a raíz del rozamiento ocurrido en las colonias que trasladan el problema a la misma Europa.

PIZARRO

Pero con Pizarro las cosas no iban tan bien. La conquista en general fue menos limpia que el descubrimiento. Bien lo expresa Guaman Poma cuando dice que los españoles sólo buscaban “haciendas y el oro y la plata y fornicar” con las indias.

Y es que un Cortés, un Pizarro o un Almagro traían una fe profunda en cosas y objetos, tal como las que quería el ciudadano europeo. Eso lo habían heredado de la corte española. Pero ésta vivía un papel ficticio, porque necesitaba objetos, pero como no podía elaborarlos, recurría al oro americano, para adquirirlos en Francia o en Holanda. Toda España simulaba estar con el siglo, pero en verdad llevaba un atraso de dos siglos con respecto a las ciudades del norte de Europa.

Por eso había también un desajuste interno en Pizarro. Tenía una misión histórica gratuita. En general, durante la Conquista, las misiones históricas pertenecían a la historia pequeña y estaban como a la venta del mejor postor. Podían ser adoptadas por parias, cuando éstos querían justificar su sobrevivencia y eran elegidas como quien elige un oficio. Lo difícil era llevarlas adelante, porque sólo se triunfaba si se encontraba oro. Fue así que en vez de ir Pizarro a la misión, ésta lo atrapó a él. Y él estaba como en el pozo de la historia, muy hondo, esperando que lo rescataran con un buen uniforme y lo llevaran a la corte, donde había muchas bellas damas y muy ojerosas. Y Pizarro transformó su vida de chanchero en conquistador, porque la Conquista estaba en el plano

del cuidado del estiércol, porque era lo hediondo para los de la corte. Al fin y al cabo era mejor estar en la corte y ser cortesano.

Por eso la misión de Pizarro era ambigua. Si hubiera sido inglés, habría sabido continuar esa experiencia eurasiática urbana, que crea objetos, y habría entroncado su acción con lo que hoy pide cualquier clase media ciudadana, a saber, la ciudad pulcra y progresista. Pizarro sabía esto a medias. Pero fue un advenedizo porque era un chanchero y no creía en la ira de dios, ni en la del hombre, sino sólo en la ira de sí mismo, la ira de Pizarro.

Y es que Pizarro pertenecía al residuo histórico. Mejor dicho toda España estaba en el terreno residual y necesitaba de la conquista de América para superar su situación, a fin de poder entrar en el proceso en que se hallaba el mundo anglosajón.

El fin primordial de la metrópoli era hacer frente al tiempo nuevo de las fábricas holandesas e inglesas. Para ello tomó ingenuamente a América como un objeto. España no podía crear objetos, porque ella vivía aun —y ello era lo único positivo— en el plano de la ira de dios, aunque simulara lo contrario. De ahí los contratos con los adelantados. América era un simple objeto de explotación y, para cimentar eso, era preciso crear ciudades teóricas, como factorías, sin una dinámica interna que las sostuviera.

Así los conquistadores quisieron llevar adelante una dinámica, para la cual carecían de madurez social y no fueron otra cosa que profetas del miedo. Tenían el contenido de las nuevas cosas, sabían que debían tener gé-

neros y alhajas propias, pero gustaban demasiado de los viejos planteos que no habían podido abandonar. Por eso estaban aprisionados por una cultura sin confesión, formal y fría, con una misión histórica gratuita, maniobrada por los mercaderes de Amberes y Londres. España no era más que una caja fuerte, que usaba Carlos V para sus maniobras alemanas o era el campo virgen para que Felipe II ejerciera a discreción un absolutismo, que no tenía sino una finalidad subjetiva y meramente personal.

El miedo los llevó incluso a simular la apariencia de la ira de dios a través de la Inquisición, para poder usar siquiera una personalidad, y poder sobrellevar mejor el compromiso con la dinámica nueva de la Europa de su siglo. Como buenos advenedizos habían usurpado ideas y actitudes que en el fondo despreciaban. Así andaban como meros caballeros, cumpliendo una misión histórica resuelta con la etiqueta del rey y de dios, simplemente para cubrir el miedo de pasar desapercibidos. De ahí la Inquisición y el centralismo. Era una manera de crear una pantalla para cubrir la llaga que le infringía la nueva forma de vida europea. Fingían ser un pueblo nuevo, pero no habían superado la gran historia en que aun se hallaban.

Y es que los cimientos con que contaba España, eran las bases antiguas de la especie, que quedaron diseminados en América en forma de conventos y jerarquías. Como la civilización era un concepto reñido con el sentir español, la habían usado sólo por su lado más ficticio, como algo que podía ser comprado y adquirido. Pero

quedó sólo lo antiguo, lo feudal o la economía de extracción, que por su parte se vinculaba con lo que tenía de especie la antigua América.⁴

PURITANOS

Pero hubo profetas que supieron disimular mejor su miedo. Los inmigrantes que ingresaron a Norteamérica venían dispuestos a resolver el miedo original con la ansiedad y el afán de volcarse en objetos. Los objetos, bajo la forma de empresas comerciales, mercancías o instituciones, reemplazaban el miedo o, mejor dicho habían creado un mundo sin miedo, donde ellos creían ser los verdaderos profetas de una nueva forma de vida.⁵ Para ello descartaron la ira de dios con sus nublados y su granizo y la reemplazaron por la ira del hombre, que creía en su conducta y en su trabajo.

Querían construir un mundo a la manera de como lo hacía dios, pero con el criterio humanísimo del mercader veneciano, aunque ya sin el heroísmo de la experiencia del *ser* que había realizado Europa.

Norteamérica fue poblada por una clase media en ges-

4. Rodolfo Puiggros supone, un poco mecánicamente, que hubo un traslado del feudalismo español a América, pero en verdad ya había un ámbito propicio en las culturas precolombinas. Así lo afirma Arce respecto de los incas. (R. Puiggros, *De la colonia a la revolución*, Partenón, Buenos Aires, 1949).

5. Dice el mismo Puiggros al respecto que "representaban la corriente progresista de la burguesía que luchaban en el seno de la sociedad feudal inglesa" (Op. cit.).

tación, segregada por Inglaterra. No otra cosa eran las sectas puritanas con su ideal de trabajo mezclado con teología. No es raro tampoco que la colonización comenzara recién a principios del siglo XVII, que es el siglo de Suárez, quien en España ya introduce una sospecha sobre la manera de enfocar la metafísica tomista y medieval, el de Bacon con su lógica de la ciencia, el de Kepler con su heliocentrismo o el de Descartes con su intelectualismo científicista. Todo ello iba a culminar con Richelieu, cuando hace el juego a la clase media francesa para enriquecer al rey. Es el siglo que va preparando a la Revolución Francesa, en la cual se concreta visualmente la nueva forma de pensar.

Y Norteamérica hereda directamente esa dinámica eurasiática que venía cabalgando con sus caballos y sus ruedas desde la lejana Asia y que había retomado el brío salvaje en el mundo germánico. Más aún, hereda la forma sublimada de ese brío, que se da como capitalismo. Este es el aporte que el mundo germánico brinda a aquella dinámica, porque apunta a reemplazar las armas y la rueda y el caballo por formas económicas para obtener el poder. La técnica y la ciudad respaldan la nueva experiencia.

La consecuencia inmediata fue el planteo de formas liberales e individualistas en las colonias inglesas. Recuérdese los motivos de la revolución norteamericana, que consistían en lograr la representación democrática en el parlamento inglés o la manera apresurada como se fundó en los primeros tiempos un cuerpo colegiado, la Cámara de Burgueses en 1619, para dar fundamento

contractual y libre al gobierno.⁶ Correlativamente con esto y para fundamentar el sostén de ese mundo, la economía apuntó al mercado librecambista, como testimonio de que su mundo sustituía a la naturaleza⁷ y usurpaba sus leyes en beneficio de la ira del hombre, regulado por el Exchange de Londres desde 1570 y luego por Wall Street. Indudablemente ya no era la búsqueda del ser sino la cruda búsqueda del objeto.

Todo eso fue la ampliación y magnificación de la pequeña historia, convertida en una historia megalítica, que nada tiene que ver con la gran historia, sino que es una bárbara y sensual apetencia de objetos llevada a primer plano. Y esto era factible porque se corría la aventura de jugarlo fuera de la naturaleza. Los objetos satisfacían, bajo la forma de mercancías manufacturadas, ese ansia por regular intelectualmente la vida, al margen de las fuerzas inhumanas como el rayo y el trueno. Y en todo esto se simulaba apuntar a un ser teórico, cuando en verdad se trataba de una mera ansiedad volcada sobre la ciudad y el uso inconsciente y agresivo de una cultura material de objetos. Estados Unidos surge así de una vasta acción de piratería contra los bienes

6. L. Captain y Henri Lorin (*El trabajo en América antes y después de Colón*, Argos, Buenos Aires, 1948.) describen acertadamente este proceso y sacan la conclusión de que "esta segunda generación (la primera era de los *pilgrims fathers*) es una raza incomparable de hombres de negocios".

7. El afán de sustituir a la naturaleza alentaba las doctrinas económicas del siglo XVII, especialmente la de Adam Smith y luego fue el puntal de los fisiócratas.

materiales de Europa, pero sin lograr la heroica búsqueda del *ser* que ella había emprendido.

Sin embargo es imprescindible sentirse heroico aunque se esté en una labor ficticia. Y el grado actual de heroicidad en Estados Unidos está precisamente en la cantidad de sucedáneos que logran tapar esa vocación por lo absoluto que afecta a todo hombre. Así es que hay sucedáneos para religión, para cultura y también para la vida. El sucedáneo es la manera de llenar el vacío que queda al otro margen del ciudadano, el de la inconducta. En este sentido se totaliza relativamente, porque lo que hace es crear un olvido de la verdadera finalidad de ser hombre. Se crearon así sucedáneos a modo de narcóticos. El cine, la novela policial, la patria, la libertad, la democracia son los sucedáneos modernos administrados a modo de narcóticos.

Y el sucedáneo con fines narcotizantes, se da porque la vida urbana actual ha despertado instintos primarios que antiguamente en la prehistoria se solucionaban con la religión. Lo dice Mumford: "Sin la muerte o la amenaza de la muerte, el populacho siente que ha sido engañado"; o, cuando dice, que el sadismo descargado en el cine y en la novela "ha contribuido a endurecer el mundo metropolitano". A esta llama el "veneno de la vitalidad ficticia" que se alimenta de sustitutos para compensar una totalidad mutilada. Así estamos ante un mundo que necesita compensaciones para poder vivir. Y una de las grandes compensaciones consiste precisamente en reemplazar a la religión por la tecnocracia, como otra forma de mitología colectiva.

Lo peor del caso es que Estados Unidos no puede advertir este grado de compromiso, que tiene con los sucedáneos. Más bien le cuadra a Sudamérica el papel de advertirlo. Quizá por el simple hecho de haber estado siempre al margen del proceso occidental. Además, sólo aquí aparece con más fuerza la evidencia de que se ha reemplazado a la ira de dios por la ira del hombre, después de dos mil años de trajín. Sólo aquí se advierte, que la historia de occidente, es la historia de la sustitución de las cosas de la vida por la de los objetos y el triunfo de la ciudad como forma exclusiva. Se reemplazó a dios en el plano de la actividad creadora y nos encomendaron la responsabilidad de continuar y mantener lo creado. Pero en el fondo no es más que la creación de los sucedáneos de dios, porque buscamos sólo el mundo del hombre y éste necesita compensar su debilidad mediante la creación de objetos. Pero mientras pensemos que estamos en América únicamente para continuar ese proceso, no haremos más que vivir la consecuencia de un proceso, en el cual nunca seremos causa.

En verdad, lo continúa nuestra clase media urbana. Por eso tenemos ahora al buen comerciante, que cree en su negocio y expande su actividad y contamina a otros, parodiando un poco al mercader veneciano, que enviaba sus atajos por el Mediterráneo para sustituir a la ira de dios. En esa afanosidad se crean las universidades, el estado, las cámaras y las ciudades costeras, como quien hace sucedáneos de un mundo divino. Ellos reemplazan a la ira de dios, porque magnifican la gran vida del hombre y no se dan cuenta que, en ese afán de crear un

mundo, lo tornan a éste más iracundo que al mismo dios. Nuestros ciudadanos son un poco la minoría “divina” que crea una civilización.

Y era natural que nuestra clase media acaparara la labor divina de sustituir a dios y, también es natural, que se dejara al miserable afuera, aquel que está por debajo de la clase media. Se trata, en última instancia, de la ira de la clase media que aniquila y descarga su iracundia sobre el resto de la especie, que no tiene ciudad y que habita a partir de los suburbios. En América, la ciudad es un poco el Olimpo, donde bajan los dioses para realizar su quehacer divino en las Universidades, en las Bolsas y en las Cámaras. Una especie de “divina comedia” de la que no estaban muy lejos nuestros próceres.

Y esto fue lo que heredamos de los profetas del miedo: la simulación y el orgullo que esconde la miseria de nuestro mero *estar*. Por eso somos, en parte, aun profetas. Lo es, ante todo, el inmigrante italiano cuando monta una industria con apremio y luego impone aquí su rara y afanosa modalidad en todos los otros géneros de manifestaciones.

Hay miedo en las pequeñas cosas que vamos haciendo y ese miedo nos torna iracundos. Es una cualidad que en Sudamérica asoma con exagerada evidencia. Somos pura ira, por eso somos puro gesto y es puro el vacío en que nos hallamos. En Estados Unidos, al menos, esa iracundia va acompañada de cosas, que todos producen. Ellos simulan su ira con los objetos y por eso hacen objetos iracundos, en cierto modo incontrolables y por eso inhumanos.

Y porque en Sudamérica subsiste a flor de piel el miedo, ocurre también la *fagocitación*, ese proceso según el cual lo que creamos, resulta ablandado y sin tensión, un poco como si nos venciera la naturaleza, aunque ya veremos que esto no es un fenómeno exclusivamente nuestro.

LIBRO III

SABIDURÍA DE AMÉRICA

FAGOCITACIÓN

Los técnicos de la filosofía de la cultura ya han hallado el concepto de "aculturación" para explicar el contacto entre culturas.¹ No lo han aplicado abiertamente a América pero resulta tentador hacerlo, aunque con ello no se obtenga otra cosa que enunciados sin compromiso. Nos serviría para entender que hubo simplemente un paso de la cultura europea hacia América, ya que se trataba de la Europa ciudadana del siglo XV y una América meramente agraria, y todo consistía en que las cosas pasaran de un lado a otro.

Pero como ya venimos encarando el problema desde otro ángulo, podemos afirmar que la aculturación se produce sólo en un plano material, como la arquitectura o la vestimenta, en cambio, en otros órdenes pudo haberse producido un proceso inverso, diríamos de *fago-*

1. Eduard Spranger, *Ensayos sobre la cultura*, Argos, Buenos Aires, 1947.

citación de lo blanco por lo indígena. Quizá hubo siempre una acción simultánea de los dos procesos pero nuestros ideales de progresismo nos impiden ver a este último. La fagocitación se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos acumulados, respecto a lo europeo, ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional, cuando somos netamente argentinos, peruanos, chilenos o bolivianos y también en ese hecho tan evidente de nuestra mala industria o nuestra peor educación pública. Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos los proponamos.

Desde el punto de vista del mero *estar*, la evolución de América puede tener un sentido especialísimo. Se da ya en la Conquista. Los conquistadores fundan las ciudades más importantes en zonas montañosas y junto al mar. Recién descienden hacia la llanura, que dan sobre las costas del Atlántico y, al cabo de muchos merodeos, fundan, por ejemplo, Buenos Aires, casi a modo de fuga del centro del continente, como expresa Canal Feijóo.² De ahí el camino absurdo recorrido por las mercaderías durante la colonia y que iba desde Panamá hasta las márgenes del Plata. Indudablemente es la influencia de la geografía. Por su parte, Whittlesey, advierte que la independencia se consolida primero en las zonas de llanura, fuera del radio de acción de las antiguas culturas

2. Bernardo Canal-Feijoo, *Teoría de la ciudad argentina*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1951.

indígenas, como Venezuela, Colombia y Argentina. Cuando las nuevas naciones proclaman su independencia, lo hacen en la llanura y, luego, deben atacar al enemigo común en las zonas más comprometidas con el indígena, ya que en éstas se habían afirmado los españoles.

El mejor ejemplo de la influencia de lo indígena y de la geografía lo tenemos en la acción política y militar de Manuel Belgrano. Era natural que en las aspiraciones de libertad política, a la manera de la Revolución Francesa, entrara la creación de una nación, como si ello dependiera de la simple voluntad de unos individuos. La expresión de esa actitud se refleja en el propósito de Belgrano de desalojar a los españoles del altiplano. Belgrano encarna, indudablemente, el momento dialéctico, en el cual la antítesis, o sea lo europeo, enfrenta a la tesis, el indio y la geografía de América.

El era el representante de una pequeña élite de Buenos Aires, que se había empeñado en incorporarse al tráfago occidental de la creación de objetos, lo que llamamos sintéticamente como *ser*. Y Belgrano estaba en el plano del *ser* alguien, porque pertenecía al mundillo de los creadores de grandes ciudades, que jugaban a ser los dueños de la naturaleza en el mundo sin dios y sin creencias. Cuando se planteó la necesidad de sitiar a los españoles en su propio centro de operaciones, Belgrano empleó el criterio de la línea recta, que mediaba entre Buenos Aires y el altiplano. Era, al fin y al cabo, un técnico, que había fundado las escuelas de Dibujo y Náutica y la de Matemáticas y entendía las cosas a la manera de la burguesía europea, como voluntad y creación. Des-

pués de todo, lo respaldaba la necesidad de una industria y la convicción de ser uno de los creadores de la ciudad argentina. Es así como equipa su ejército e invade el altiplano por la quebrada de Humahuaca. Sin embargo, sufre los desastres de Vilcapugio y Ayohuma. ¿Por qué? Porque quería mantenerse fiel a la línea histórica, por así decir, eurasiática, y para ello emplea un instrumental que era útil en la llanura, pero no en la altiplanicie.

Además, Whittlesey considera que el altiplano, desde el punto de vista geopolítico, era un lugar inexpugnable. No se lo domina sino por el lado del mismo altiplano, de tal modo, que no era posible tomarlo desde la llanura. Por eso fracasó Belgrano. Así lo entendió San Martín, porque era natural que otro emprendiera la tarea. La actitud técnica exige una experiencia para lograr el beneficio. Si no se hubiese anticipado Belgrano, el mismo San Martín habría operado según la línea recta y también habría ascendido por la quebrada de Humahuaca.

Pero San Martín elige el otro camino, el del Pacífico, para vencer a los españoles en el mismo Perú, haciéndolo cerca mismo de la costa, a la manera europea. Entronca así con una experiencia netamente republicana y occidental y esquiva el altiplano. Pero el triunfo de San Martín fue aparente, se redujo sólo a la costa. El altiplano siguió siendo indígena. Eso no le importaba ni a Belgrano ni a San Martín. La cuestión planteada entre ellos y los realistas, era puramente occidental. En verdad, se trataba de ampliar la pequeña historia emprendida por occidente y urgía cancelar ese fondo de prehistoria y atra-

so que subyacía en América. Y lo hacen esquivando la altiplanicie porque en ella estaba radicado el indio. Claro que es curioso anotar que ambos habían llevado a cabo sus empresas utilizando el mestizaje gaucho, quien, en el fondo, participaba del viejo planteo del mero *estar* y recurrían a la guerra sólo porque no tenían otro medio de vida. Quizá por estas dos razones, la posición de éstos no fue muy definida y luchaban indistintamente del lado patriota o español. Por parte de sus jefes, en cambio, el deseo de aprehender la dinámica occidental era tan grande, que no había tiempo de reflexionar sobre el significado de sus acciones. Era cosa de fundar lo argentino en la línea europea frente a lo indígena y luego seguir adelante. Quizá todo se arreglaba luego con escuelas, en donde todos se empeñarían en volcar ese afán de teoría y coacción que era necesario para mantener en pie la victoria obtenida por San Martín. En todo se trasuntaba un desesperado afán de *ser* alguien, y ese mero *estar*, que andaba en las quebradas y en las caras rugosas de los soldados, no era de buen augurio. Frente a éstos, era mucho más conveniente hacerse el occidental. Ninguno de los patriotas tenía otra concepción del mundo que la de cualquier ciudadano francés de ese siglo.

Y la prueba de que esto fue así, estriba en las tremendas medidas que fueron tomadas luego para mantener el plano teórico en que se había fundado el país. El caso de Rivadavia fue evidente. Lo confirma su fracasada y prematura acción de gobierno. No había entendido que el año XX había sido una advertencia para los planes de

la minoría patriota. Luego son, Mitre, Sarmiento y Avellaneda, los que se iban a encargar de continuar la marcha, dando el último golpe, aparentemente definitivo, del 70, cuando se llevan a cabo las acciones contra los montoneros y se persigue al gauchaje como una forma definitiva de terminar con el residuo de América en Argentina. El Martín Fierro registra el fracaso del país como unidad orgánica y la frustración —aunque aparente— de su fondo original.

LA PARADOJA DE SER ALGUIEN

Hacia 1900, las facciones liberales consiguen imponerse en toda América y pasa a primer plano la aculturación como un proceso periférico y exterior, consistente en el traslado de objetos y en la fuga geográfica, que da especial importancia a las ciudades costeras. En ello intervinieron los ciudadanos de Lima, Río de Janeiro, San Pablo o Buenos Aires, que crearon el hecho material de la tensión para sostener ese afán competitivo de *ser* alguien. Desde sus ciudades se expandían por intermedio de los ferrocarriles, a modo de telarañas como bien dice Martínez Estrada, hacia el interior las líneas de la aculturación forzada, acompañadas por un fuerte sentimiento de poderío. De esa manera, las minorías concebían su persistencia y su evolución mediante la creación pura de objetos, ya sea en forma de artículos manufacturados o el simple comercio o la creación de naciones como si fueran factorías. Quizá "*La representación de los*

hacendados” de Mariano Moreno, ya evidenciaba ese afán de imitar —en el sentido de la mimesis de Toynbee— el proceso en que se hallaban empeñados los ciudadanos de Inglaterra y Estados Unidos. Era cuestión de que nuestra clase media siguiera las huellas de la dinámica social occidental, basada en el individuo como fundamento de la sociedad y se abandonara a una doctrina de la economía del desamparo, con su mercado de valores y crease un mundo-ciudad como imitación de la naturaleza. Todo respondía a un planteo intelectual frente a la vida, que no tomaba en cuenta la realidad, sino que se basaba en una ficticia e inusitada afanosidad, cuya base radicaba, aparentemente, en el esfuerzo del hombre y en la fuerte convicción de que la especie humana iba a alcanzar su salvación final con el liberalismo. ¿No era eso lo que alentaba la concepción de padres de la patria como Alberdi y Sarmiento? ¿Y no es eso lo que hace jugar a Sarmiento el doble papel de creer y no creer en el país, como lo denuncia Martínez Estrada,³ porque, seguramente, había puesto su convicción en la idea del progreso ilimitado, aunque sabía que la verdad del país estaba en Facundo?

Todo eso no iba a ser posible, si no hubiera sido respaldado por la inmigración de fines del siglo pasado. Recién entonces, la Argentina pampeana adquiere la dinámica de una experiencia intelectual, en la que se adosan los principios teóricos a una vida que carece de respaldo. El objetivo era la economía liberal, la bolsa de

3. Ezequiel Martínez Estrada, *Sarmiento*, Argos, Buenos alres.

comercio, la democracia, todo ello como apariencia de vida, casi como gimnasia vital. Era el reinado del mercader veneciano traído a América, para lograr el mundo bucólico del patio de los objetos, en medio de la paz burguesa de principios de siglo. Así se creó también nuestra pequeña historia con una pequeña ira del hombre, que entroncaba a pie juntillas con la tremenda ira de los europeos.

Pero es indudable que el progreso ilimitado, el afán de hacer un gran país a partir de industrias creadas de la nada, y de una dinámica social sin pasado, tenía que entrar en contradicción con el hombre mismo. Se repitió el mismo error de occidente y se creyó que el hombre no es más que lo que produce. ¿Se pensó en la Argentina de 1810, qué es el hombre, antes de ser un ciudadano comprometido con los objetos? No, porque ello habría significado una autoconciencia de la que no se era capaz. No hablemos de los otros países americanos en donde, ni aun hoy en día, se da el caso de formular esa pregunta.

La ambivalencia de Sarmiento respondía a una oscura conciencia de que el proceso del país, pensado como una mera factoría, era falso, como es falso todo país montado sobre la base de un individualismo de mercaderes. No había, por otra parte, un haber sólido en ese montaje que se había hecho del *ser*. Casi toda la economía del Perú, por ejemplo, se basaba, como dice Sánchez, en la extracción del guano y simultáneamente en toda América se habían creado las necesidades de tipo industrial a fin de tener comprado-

res.⁴ Quiere decir entonces, que fallaba uno de los puntos básicos de la dinámica del *ser*: esa tremenda y tensa búsqueda de inmutabilidad de occidente que forzosamente debía desembocar en la creación de objetos, o mejor, en una industria sólida. Al fin y al cabo aquí había una tensión ficticia, mantenida por una inmigración desplazada de occidente y, por eso mismo, doblemente empeñada en llevar adelante un juego europeo, pero por el lado de la imitación.

COSTA Y SIERRA

La división de costa y sierra —que es típicamente peruana— reproduce a las claras este problema esencial de América: el que se refiere al distanciamiento del *ser* y del *estar*, y también al enfrentamiento dialéctico entre ambos. Ahí mismo, en el Perú, como en toda América, se da por un lado una experiencia basada en la agresión, cuyas raíces se remontan a la *polis* griega y, por la otra, la pasividad de una primitiva cultura indígena enraizada en el paisaje y en el viejo sustrato de la especie.

Una se asienta en las ciudades costeras de América y juega su forma excluyente y cerrada frente a la sierra del Perú, como es el caso de Lima, y la otra, la indígena, más abierta, mantiene su integridad vital sin sucedáneos, como perfecta prolongación del ám-

4. Luis Alberto Sánchez, *¿Existe América Latina?* Fondo de Cultura Económica, México 1945.

bito en que se halla. De un lado hay un mundo movido por el principio teórico de la libre competencia entre individuos, para lo cual cuenta con un mercado de mercancías, donde se descarga toda la tensión. Del otro lado, en el interior, persiste una antigua economía basada en la distribución de los alimentos dentro de la comunidad. Ambos se oponen como lo individual y tenso frente a lo colectivo y distendido. Pero también se oponen como una estructura de desamparo, donde cada uno queda librado a su suerte, frente a una estructura de amparo, en la cual intercede la comunidad para salvar a sus integrantes. Aquélla se sostiene con la tensión de la ciudad, con la importación de modas y objetos y la imitación de las culturas tensas, mientras que ésta mantiene el antiguo ritmo de la especie, soterrado bajo las élites de bolivianos y peruanos de casta en las repúblicas andinas o de inmigrantes, españoles o italianos, en Argentina.

El sentido profundo de la oposición entre costa y sierra en Perú, es una conjugación de dos ritmos de vida que encarnan dos experiencias de la especie y luchan sorprendentemente por prevalecer. Pero, como esa lucha por los medios utilizados y la vigencia de cada una es desigual, la indígena se ha enquistado dentro de la otra. De ahí que tengamos países como Bolivia y Perú o zonas como el norte argentino donde, por debajo de la cultura dinámica, alienta el antiguo estrato a modo de quiste, con su antiguo aliento comunitario y colectivis-

ta.⁵ Es un sustrato que se mantiene ignorado y no se registra sino en el plano folklórico o etnográfico, pero ofrece su resistencia sorda y medida hasta llegar a tener su éxito, ya no en el hecho directo del roce o contacto de culturas, sino en las cualidades de debilidad y ficción del *ser*, su antagonista,⁶ que se quiere afincar en las costas de América. Una de las características de la cultura indígena consiste indudablemente en que debe *subyacer* a las estructuras republicanas. Y es este *sub-yacer* o estar debajo, lo que la mantiene en estado relativamente puro,

5. Ralph Beals hace notar la neta impermeabilidad entre la capa indígena, la de los cholos y la elite en el Perú (*Estratificación social en América Latina*, en ciencias Sociales, Unión Panamericana, n. 27, v. V, junio de 1954. Washington). Indudablemente el Perú constituye un caso extremo en esta oposición. el otro polo sería Argentina, donde sin embargo se da el problema de una manera similar.

6. Baste contemplar el cinturón de villorrios indígenas que circunda a Lima. Es indudable que ello prueba una contradicción profunda que lógicamente tendrá su acción histórica en el momento dado. y ésta no habrá de ser, como supone un investigador serio pero desconocedor de la vida y de América. Angel Rosenblat, cuando cree en una europeización del indígena. No comprende él, que esa europeización habrá de ir acompañada, para hablar en términos positivos, de una fuerte indigenización de la cultura oficial del Perú, por ejemplo.

Otra prueba de la vitalidad indígena la pude recoger en Puno (Perú). Como la frontera entre Perú y Bolivia cruza el lago Titicaca, los indígenas han sacado simultáneamente carta de ciudadanía en las dos naciones, a fin de poder hacer con mayor comodidad su contrabando. Es indudable que el indígena y el cholo viven al margen de la vida nacional. Más aún, sienten todavía la antigua comunidad del imperio incaico, con quien se sienten profundamente identificados. Eso, claro está no impide que cerca de Puno, en un día de fiesta patria, todos los ranchos lleven banderas nacionales. hay en todo esto una curiosa ambivalencia. Pero de las dos posibilidades ellos viven siempre la de su raíz indígena.

incluso como una especie de última solución en el caso de conflicto con los de arriba. Esto lo aclara muy bien Ibarra Grasso,⁷ cuando dice que los indígenas “no admiran la vida extraña porque tienen la suya propia, que les señala otros objetivos” y, tan es así, que parece que “la cultura occidental se les presenta como algo inmoral, algo que ataca a sus sentimientos y a sus valores culturales”. La conciencia que el indígena tiene de su situación, se advierte perfectamente en la rara contestación de otro indígena al mismo autor, cuando éste le preguntó por sus creencias religiosas. Irritado, dijo que, según los blancos, de nada servían esos cultos a la tierra, ya que ella nada les daría, pero que a ellos sí “los podía matar, comer, cuando quisiese”. Pero quizá sea Canal Feijóo quien mejor ha definido ese estado de plenitud cultural que tiene el indígena, cuando expresa que “el indígena primitivo y bárbaro”, con sus conocimientos empíricos, con sus ensayos de combinaciones mágicas, con su voluntad de influencia psíquica, con sus propiciaciones, se halla más cerca de la cultura que el triste campesino actual, desposeído de sus viejas industrias domésticas y personales, obligado a consumir sustitutivos abstractos”.⁸ Indudablemente, la cultura del indígena constituye una entelequia —como diría Spengler— perfectamente estructurada y en una medida mucho mayor que la de su antagonista. Y la solidez de

7. Dick Edgar Ibarra Grasso, *Los indios del Sur de Bolivia*, en Khana, año IV, v. II, ns. 17 y 18, julio de 1956, La Paz.

8. Bernardo Canal Feijóo, *Confines de Occidente*, Raigal, Buenos Aires, 1954.

esa cultura, su cohesión y persistencia, estriba en lo que llamábamos el *estar*, que carece de referencia trascendente a un mundo de esencias y que se da en ese plano del mero darse en el terreno de la especie, que vive su gran historia, firmemente comprometida con su “aquí y ahora” o, como ya dijimos, en ese margen en donde se acaba lo humano y comienza la ira divina de los elementos. Y en esto finca su definición como cultura de sierra o del *estar* frente a su antagonista, la cultura de costa o, mejor, la del mero *ser*, como simple *ser* alguien.

La característica inmediata de la cultura de la costa es, entonces, una simple paradoja del *ser*, antes que el *ser* mismo. En general, esa paradoja consiste en el exceso de forma y la falta de contenido en las estructuras que hemos trasladado.⁹ Un evidente síntoma de esto último se da en nosotros mismos. Corresponde, en gran parte, al concepto de la *mediatización* de las relaciones interhumanas que ha estudiado Félix

9. Es lo que Spranger califica como estado patológico de la cultura y coincide con el momento en que la pérdida casta sacerdotal es reemplazada por el “intelectual”. Esta pierde el contacto con el “sedimento plasmador” de una cultura e implanta sus arbitrariedades. Es indudable que no se trata rigurosamente de lo que se entiende por intelectual entre nosotros sino también involucra la actitud intelectual de todos los integrantes de nuestra sociedad urbana.

La actitud intelectual está extraordinariamente generalizada entre nosotros, de tal modo que siempre tendemos a renovar las cosas arbitrariamente, según un plan que siempre depende de una novedad leída en alguna revista extranjera. Y esto no es sólo defecto del ciudadano sino aun de un gobierno. Nuestros gobiernos son sobre todo grandes experiencias.

Schwartzmann.¹⁰ Es la imposibilidad de expresión y la necesidad de buscar medios ajenos, debido a que no hay una comunidad que nos agrupe y que nos brinde un lenguaje común.

Detrás de nuestra apariencia encubrimos el siniestro planteo de un miedo primario. Se da en el desajuste entre aquello que creemos ser conscientemente y lo que somos detrás de nuestra conciencia, o sea entre los instintos y la descarga o expresión de éstos. Está en el plano del afán neurótico de estar haciendo un país y fingirnos ciudadanos, cuando en verdad tenemos conciencia de la falsedad de este quehacer y de nuestra profunda inmadurez. Es el caso de los que defienden la pulcritud rabiosamente, como lo hacen los que se hallan al exclusivo amparo de la ciudad. Son los sostenedores de la pulcritud argentina, por ejemplo, cuando conjuran, mediante leyes constitucionales o proscipciones, ese hedor de América, que viene de los suburbios, del campo o de la montaña. Ellos se aferran más que nunca a las pequeñas cosas, porque el hedor de América los hace ser más ciudadanos. Y también está en el destino del hijo del inmigrante, que adquiere su criollismo mediante una Argentina de bandera y escudo, pero sin contenido, lo mismo que hace la maestra, el jefe anodino, el militar ambicioso. No otra cosa hacen si no conjurar

10. Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América (Ensayo de antropología filosófica)*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2 volúmenes, 1950-53.

la pulcritud mediante el mundo limpio de la sociedad y la nación, como si fueran sociedades rotarianas que afianzan un sospechoso sentimiento de cofradía, a base de murallas de principios, estatutos, constituciones y proyectos, para que todo sea firme y válido y se haga la tiranía de la pulcritud y se aleje el hedor.

En todo interviene la sospecha sobre la debilidad de la estructura a que recurrimos y que responde a una especie de crisis de la entelequia de nuestra cultura. La debilidad estriba, como diría Toynbee, en la secesión entre los directores y los dirigidos, en virtud de que éstos ya no hacen la mimesis mecánica de aquéllos, consistente en “usar sustitutos baratos en lugar de las cosas genuinas”. De ahí, entonces, esta “perversión de una muchedumbre urbana pseudo sofisticada” que vive sin control y sin otro fundamento que el hecho bárbaro de obtener objetos para ganarse la eternidad.

Se diría que estamos sitiados por el mero *estar* como forma de vida. Es el hecho elemental de que en una fábrica trabaja el patrón pero los obreros hacen lo menos posible. De ahí, entonces, la debilidad de nuestra manera de concebir el *ser* y que responde a una falta de fe en las estructuras generales, incluso la que nos convierte en nación civilizada.

Pero esta oposición entre *ser* y *estar* se da en el plano de la vida o, también, de la historia, y plantea el problema de una dialéctica, porque esto es lo que sugiere siempre la oposición de dos realidades. Una hará de tesis, y la otra, de antítesis, de tal modo que, la resultante síntesis surgirá

de una incorporación de la antítesis de tal modo que se produzca una *superación* dentro del proceso general.

Pero una interpretación dialéctica no se podrá pensar a la manera de como lo hizo Hegel, porque éste ponía al final de su filosofía conceptos que quizá no cuadren, ni serán tampoco los que se jugarán en América. Para Hegel, la síntesis es una *Aufhebung* o sea, literalmente, una *elevación* o, como bien dice él mismo, "una elevación sobre lo finito". Esto supone buscar un mejoramiento en el sentido europeo y llevaría a justificar eso que dimos en llamar el *ser* en América. Como todo proceso dialéctico tiene su correlación con la realidad, tomada así en el sentido de buscar la *elevación*, significaría, que nuestra cultura de costa podría imponer su punto de vista mediante la fuerza e imponer plenamente una cultura montada sobre objetos. Pero, lo primero es falso, porque ni policía, ni moral, ni educación, podrán llevar a cabo una *elevación* en el sentido del *ser*, porque eso sería ir contra la vida; ni tampoco el occidente europeo podrá seguir girando por mucho tiempo en torno a una exégesis exclusiva de los objetos.

Un punto de vista americano sólo puede suponer una evolución desde el ángulo del mero *estar* o sea de la cultura de la sierra, o sea de lo indígena. Y eso no es solo porque así lo advertimos en todos los órdenes, sino porque el mero *estar*, tiene una mayor consistencia vital que el *ser* en América.

Además, en el plano estricto de la cultura, y no de la civilización, sólo cabe hablar en América de un probable predominio del *estar* sobre el *ser*, porque el *estar*, como

visión del mundo, se da también en la misma Europa, como se verá más adelante. Por todo ello, no cabe hablar de una *elevación* sino más bien —en tanto se trata de un planteo nuevo para el occidental— de una distensión o, mejor, *fagocitación* del *ser* por el *estar*, ante todo como un *ser* alguien, fagocitado por un *estar* aquí.

Algo de todo esto ya lo entrevió Luis Villoro.¹¹ Al cabo de un análisis de todos los autores mexicanos dedicados al tema indígena, desde los cronistas hasta los de reciente data, Villoro pone en claro un proceso dialéctico ocurrido en la posición de cada uno de aquéllos, respecto al objeto-indígena. Considera que la *tesis* se da durante la conquista y la colonia, en las cuales se mantiene una cercanía del objeto indígena pero con una valoración negativa del mismo. La *antítesis* se da durante la época posterior y simultánea a la independencia, en la cual se produce un alejamiento —primero en el tiempo, y luego, en la situación— respecto al indio, pero ya con una valoración positiva. La superación de los opuestos anteriores se da, primero, en los autores de la época republicana con un acercamiento en el tiempo y luego, finalmente, en la época actual, con un acercamiento incluso en la situación del indio, ambos con valoración positiva. Esta última etapa sería la de los indigenistas actuales que se identifican con el indio y tratan de aprehender su esencia para continuar hacia el futuro la realización del mismo.

11. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El colegio de México, 1950.

Como se ve, se trata de una *fagocitación* desde el punto de vista europeo, o más bien de una dialéctica que juega en un ritmo inverso al establecido, ya que supone una absorción del *ser* por el mero *estar*. Es cierto, que este autor vive en un ambiente apremiado por el indígena en una medida mucho mayor que nosotros, en Sudamérica, exceptuando Bolivia o Perú. Pero de cualquier manera, significa un diagnóstico para América en su totalidad, aun cuando no exista el apremio indígena a la puerta de la gran ciudad.

Hemos abarcado el problema de América, ex profeso, en la oposición de *ser* y *estar*, para hacerlo en términos ontológicos y poder extender de tal modo la cuestión incluso a Europa. No cabe duda que cuando un Toynbee, un Jaspers, un Spengler se hacen la pregunta por su historia o su cultura, se angustian ante la disolución del *ser* o de la consistencia de esa historia o cultura, o sea de la dinámica de las mismas. Pero el hombre, cuando deja de ser dinámico, no cae en la nada sino que sobrevive. La especie humana no terminó con Grecia. ¿Pero qué pasó con el hombre? Simplemente retornó al mero *estar* como su refugio elemental. La misma angustia que un Freyer o el mismo Jaspers sienten ante el problema de las *masas*, es debida a la disolución del individuo o sea del *ser* —que es la explicitación lógica de aquél— en el mero *estar* de la muchedumbre o del “uno anónimo” como lo define con ingenuo desprecio Heidegger. ¿Pero no será el mero *estar* ese magma vital primario de donde todo sale de nuevo: naciones, personajes, cultura, etc.?

¿QUE ES FAGOCITACIÓN?

Indudablemente, la fagocitación así tomada, como hecho universal, se produce en un terreno invisible, en aquella zona que Simmel coloca por debajo del umbral de la conciencia histórica, ahí donde se disuelve la historia consciente, diríamos la pequeña historia, y donde reaparece la gran historia, en ese puro plano del instinto. La fagocitación no es consciente sino que opera más bien en la inconsciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización.

Precisamente por ello hemos hecho especial hincapié en el análisis del manuscrito de Santacruz Pachacuti. Sólo así las páginas de un cronista, que se mantiene por debajo de aquel umbral, podían servir para llevar a la conciencia el sentido profundo y la cualidad esencial de lo americano. Veamos cómo.

Según el yamqui, Viracocha surgía de una tensión entre orden y caos, casi como una necesidad de imponer aquél a éste. Si no hubiera habido esa dualidad tensa, quizá no habría nacido Viracocha. Esa dualidad de opuestos originales engendran una desgracia original de "estar en el mundo" y por lo tanto, el dios debe buscar el remedio. Por eso Viracocha se desdobra en los dos héroes gemelos y estos imponen el orden.

Pero todo este proceso, se efectúa dentro de un concepto peculiar de *eternidad*. Este último vocablo se dice en quichua, *huiñay pacha*, término éste que no tiene el sentido occidental de una eternidad uniforme, sino que se refiere a una eternidad como simple crecimiento. Asi-

mismo el quichua no cree que ese crecimiento sea eterno sino que considera que todas las cosas incluso la eternidad se "gastan". De esta manera, según Ibarra Grasso, "se gasta la virtud mágica de que se cargan los santos haciéndoles escuchar misa, se gasta el alma humana con las vicisitudes de la vida, y hasta se gasta la persona buena haciendo obras buenas".¹² Se diría entonces, como ya vimos, que el mundo quichua no refiere o no trasciende sus cosas a un mundo de esencias inmutables, sino que impregna con un hondo sentido vital o, mejor, con características propias de la vida a sus conceptos.

Por ese motivo, el episodio teogónico según el cual Viracocha sale de la inercia para crear el mundo, no sólo no consiste en un paso hacia la inmutable eternidad, sino que tampoco plantea la necesidad de que el dios tenga estas cualidades. En otras palabras, diremos que el dios no apunta al *ser*, como algo absoluto y eterno, sino que, simplemente, lo roza, y únicamente a los efectos de imponer el orden, porque, luego, ya vuelve otra vez a su mero *estar* o sea que desaparece, de tal modo que sólo queda registrado en los himnos como un dios ausente.

Viracocha no crea entonces un mundo a modo de murallas, ni tampoco da elementos para ello, sino que

12. Según el mismo autor (op. cit.) "eternidad (*huñtay*) tiene o encierra idea de crecimiento y multiplicación, usándose tanto para decir que el mundo es eterno (en una idea intraducible, ya que podríamos compararla con "la expansión del Universo") como para decir que un chico crece; en la escritura jeroglífica la representación de la palabra se hace con el dibujo de un árbol, porque éste *crece*".

simplemente remedia la desgracia original de “estar en el mundo” esbozando un orden que se equilibra con el caos, de tal modo que los opuestos sobreviven en medio de una relativa armonía. De ahí que los héroes gemelos pierdan su urgencia una vez creado el orden y se conviertan luego en sol y luna, como elementos reguladores del equilibrio entre orden y caos. A todo esto sólo hubo una tensión transitoria, apenas la necesaria para mediar entre orden y caos.

En este punto nos reencontramos con la experiencia mesiánica, según la cual, la presencia de la ira divina dicta la ley o sea el orden a fin de preservar la vida humana frente al caos, pero sin eliminarlo. Una ley moral, es sólo una conjuración del caos, pero no la destrucción de éste. Por eso mismo es una solución subjetiva. Una ciudad, en cambio, es una solución exterior u objetiva.

Asimismo cabe destacar que la actitud cultural del quichua en ningún momento apunta a un orden total. Si así fuera, el indígena sería el perfecto ciudadano. Pero también en occidente sería un absurdo apuntar a la ciudad total, como la piensa el ciudadano corriente, porque siempre queda un margen para algo que no es ciudad.

De modo que el quichua restablece y mejora su condición pero sin adulterarla. Eso es propio de una cultura que se mantiene en el mero *estar*. Vivir, consiste entonces, en mantener el equilibrio entre orden y caos, que son las causas de la transitoriedad de todas las cosas, y ese equilibrio está dado por una débil pantalla mágica que se materializa en una simple y resignada sabiduría o en esquemas de tipo mágico.

Nuestra cultura occidental, en cambio, se diferencia en que suprime, de todos los opuestos, el lado malo, casi como si pretendiera que todo fuera orden. Esto, que se da en la moral, también se registra en el orden técnico, cuando se trata de la misma ciudad, o de su gobierno o, cuando nosotros, los argentinos, en tanto, puros ciudadanos, concebimos con una urgencia y una gratuidad sin límites a cada instante la forma de establecer siempre el orden.

Pero en este sentido nos aventaja el indio. Por eso resulta interesante el dato que nos trae Kubler, cuando nos dice que los indios consideraban a Cristo y al diablo como hermanos.¹³ Y eso es verdad porque si el indio suprimiera al diablo y lo sacara de su conciencia, ese mundo adquiriría demasiada tensión y perdería su arraigo o, lo que es lo mismo, perdería su control sobre el granizo y el trueno, que son precisamente los antagonistas del dios.

Entonces, desde el punto de vista indígena, es natural que se dé la fagocitación, ya que *ser* alguien es transitorio y de ningún modo inmutable y eterno. Por eso el *ser* alguien y el *estar* aquí mantienen una relación como de hijo a madre. Y evadiéndonos del plano indígena, diremos, ya en un terreno ontológico, si se quiere, que esa fagocitación ocurre en la misma medida en que la gran historia —o sea la del *estar*— distorsiona, hasta engullirla, a la pequeña historia —la del *ser*—. ¹⁴ Y es que la

13. *Colonial quechua* en Handbook of South American Indians.

14. La invasión de los bárbaros al Imperio Romano y la consiguiente edad media son un ejemplo patente de este predominio de la gran historia.

fagocitación es una ley primitiva que consiste en que sea natural que haya distensión y que la tensión, como la del *ser*, sea antinatural o circunstancial.¹⁵ El *estar* aquí es previo al *ser* alguien porque supone un estado de recolección, de crecimiento o acumulación y, por lo tanto, de privación y de *ayuno* de objetos y de elementos. Implica el *ayuno* frente a las cosas del mundo, porque esas cosas pueden no darse si ocurre una mala cosecha o —en el caso del *uno anónimo* de la gran ciudad— si se pierde el sueldo. Por eso el *estar* es pasivo y femenino¹⁶ como lo es toda cultura agraria o como se da en el fondo de la ciudad del siglo XX, en el anonimato total del hombre que vegeta al margen del gran ciclo del mercader y que sólo pide cumplir con el humilde ciclo del pan. En la pasividad de ambos se da el reconocimiento de la naturaleza como ira de dios o como temor ante la tormenta, el rayo y el trueno y, en el fondo de la ciudad, el miedo terrible ante lo imprevisto.

El *ser*, en cambio es absoluto: tiene su propio mundo, el del mercader con su atado de géneros que invade agresivamente el mundo original del *estar*, como lo hizo Pizarro o lo hacen hoy los cohetes espaciales. El *ser*, para tener consistencia, crea cosas, como las ciudades con sus objetos y utensilios, haciéndose masculino en su actitud de agredir todo aquello que no responda a su fin.

15. Este mismo concepto se advierte sin esfuerzo en casi toda la filosofía oriental, especialmente en el budismo.

16. Empleo aquí el concepto de la sexualidad de las culturas utilizada por Frobenius (op. cit.) y que fuera elaborada posteriormente por al escuela histórico-cultural.

Pero como tiene que mantener una tensión ficticia, se desempeña en un ámbito cerrado y obtuso, que excluye la posibilidad de la distensión, como ocurre con la mentalidad del inmigrante ambicioso cuando monta una empresa fabril en las orillas del Plata como quien crea una cápsula en el vacío y la defiende de las alimañas. Por eso mismo el *ser* es fagocitable, como lo es todo lo que tiende a una actitud absoluta y no tiene sus raíces en la vida.

Y es que el *ser* no puede darse sin el *estar*, porque en este último se da la vida en mayor proporción que en aquél. Aquél surge del *estar*. El *estar* brinda al *ser* los elementos para su dinámica. El *ser* por su parte se pone en marcha a modo de súbita tensión. Para que haya conciencia de *ser* debe haber tensión, la misma tensión que llevó a los Fúcares a crear un imperio económico en el siglo XVI, como un antecedente de lo que iba a ocurrir en Europa tres siglos después. Es la tensión que da el *mucho* dinero, que a su vez tiene *mucha* eficacia, cuando se dan *muchas* ciudades con *muchos* mercaderes, o sea que nada tiene que ver con la humilde espera de la cosecha anual o del sueldo mensual. Esto último ya pertenece al *estar* y carece de tensión. Aquí ya se da la ira divina que pueda destruir el fruto de una pequeña parcela cultivada o hacer perder el empleo. Pero esta inmensa diferencia de planos, en que se ubica uno y otro, es falsa, porque el *ser* *necesita* de la tensión y le urge la construcción de una ciudad para formar un mundo superpuesto al mundo original del trueno y el granizo. Por eso el *ser* es débil: es una pura construcción.

La prueba está en occidente. El afán de lograr la eternidad uniforme y el mundo de lo absoluto y esencial, a base de un exceso de tensión, de la exclusión del diablo, de la creación de la ciudad y de los objetos, ha llegado a su culminación y ahora no puede retornar a su mero *estar* para ser absorbido a fin de renovar siquiera sus fuerzas. La guerra de 1939 fue una advertencia seria en ese sentido. Fue una lucha en el plano de la ira del hombre, una lucha entre objetos de ciudad o, mejor, una fricción entre varias tensiones, una especie de lucha por la ciudad total, que se disputaban Berlín, por una parte, y Londres y Nueva York, por la otra. Eso, que se llama el dominio del mercado, pertenece al mito de la ciudad total que esgrimen los mercaderes. Por eso la lucha de 1939 fue una lucha de mercaderes.

Lo peor no fue la destrucción en sí, sino la pérdida del sentido de una vida simple, sin ciudad y sin mercancías. Europa carece del sentido de la vida para los parias, o el uno anónimo o las masas, y sólo conoce la tensión vital de las élites. Por eso no hubo ninguna solución después de la guerra. Por eso, hoy en día, estamos en la misma cosa, porque ahora se trata de la disputa por la ciudad total entre Moscú y Nueva York. Es la carrera hacia lo absoluto, porque es la carrera hacia la tensión consciente y eterna, pero que, dadas las circunstancias, apunta ahora hacia la absoluta inconsciencia, como lo atestigua la posibilidad de una guerra atómica. En última instancia todo esto es un juego de niños, porque se trata de la disputa por los objetos y esto ya es una evidente

crisis del mundo burgués o mejor del mercader veneciano.

Y es que occidente no tiene un mero *estar* donde disolver su tensión. Faltan formas sociales y políticas que permitan esa disolución y la reabsorban transformándola nuevamente en vida. Algunos intentaron entrever una conciencia del *estar*. Lo hizo Klages cuando habla de un retorno a la vida, Jaspers con su sentido de la historia, el mismo Marx a través de su comunismo y Freud que roza uno de los elementos más importantes del mero *estar*.

En verdad fueron estos dos últimos, los que entreveron un retorno al mero *estar*. Los elementos claves del *estar*, como vimos en el yamqui, son el *sexo* y la *comunidad*. Y el comunismo y el psicoanálisis son el síntoma de que la especie vuelve al *sexo* y a la *comunidad*, para prevenir la decadencia de la gran aventura intelectual que había emprendido el occidente. Ambos planteos vuelven a confesar una verdad primaria: la del retorno al fruto, por intermedio del *sexo*, que se ha perdido en el siglo XX, y el retorno a la *comunidad*, que fue sacrificada en el mismo siglo por el individualismo.

Pero si bien se volvió a esgrimir, por intermedio de las dos doctrinas, los planteos profundos del hombre, sin embargo se cuidó esmeradamente, que los mismos fueran malversados en el plano de la afanosidad burguesa de la pequeña historia europea. Así tenemos un psicoanálisis que sólo sirve para adaptar a los rezagados al mundo de los mercaderes y un comunismo que en Ru-

sia está al servicio de una clase media con intenciones profundamente burguesas.¹⁷ Freud y Marx y los discípulos de ambos contribuyeron a traicionar el plano profundo de esos planteos y malversaron así la posibilidad de un efectivo reajuste del hombre occidental al hombre total.

Una prueba evidente del fracaso, lo dan los iniciados en una y otra secta. Es raro encontrar a un comunista reñido con el psicoanálisis o viceversa. Eso indica que estas doctrinas contienen no sólo un "saber científico", sino ante todo un "saber de salvación" según la expresión de Scheler, pero esa misma "salvación" no conduce sino a un simple remiendo de los problemas personales de cada adepto.

Y la verdad es, que estas doctrinas son utilizadas para lograr la adaptación a un estado de cosas creado por la misma burguesía. Por eso dejaron de ser soluciones profundas, para convertirse en simples sucedáneos de un sentimiento o afán de plenitud, frustrado durante los dos últimos siglos de técnica. Si bien son planteos profundos que subyacen al mundo europeo, sin embargo son utilizados para mantener el aspecto dinámico de la

17. Para el caso del psicoanálisis baste comparar a Freud con sus antecesores como Gustavo Carus y Vitalis Troxler. En estos últimos el tema del inconsciente adquiere una dimensión metafísica importante que se perdió con el materialismo de Freud. El problema de reincorporación del paciente al medio ambiente, que plantea Prinzhorn indudablemente se habría facilitado en gran medida, si Freud hubiese mantenido la dimensión profunda de sus antecesores en este tema. Lo mismo ocurre con el comunismo. Baste comparar las ideas de Marx y Engels con las de un Babeuf, o un Rousseau.

cultura occidental y, ante todo, lo que es peor, los aspectos más negativos y antivitales de ésta, especialmente esa cultura del habitante del burgo con ese su hedonismo material y exterior.

Más aún, ambas doctrinas agrandan en cierta manera la distancia que media entre la gran historia, por ejemplo, y la pequeña, haciéndola cada vez más infranqueable, porque traducen experiencias muy antiguas y muy sanas a un terreno material y mecanicista. La contradicción estriba por una parte en el magma irracional en que se mueve el sexo, el fruto y la comunidad y por la otra, el patio de los objetos, en donde se pretende ubicar a aquéllos. El psicoanálisis especialmente, trata de adaptar al paciente a un ámbito opuesto al de sus intereses vitales, porque se trata de incorporarlo al plano intelectual de la ciudad. No advierte en esto el margen de salud que supone una neurosis, sino que la convierte y suprime para que sea útil a lo que llamábamos la dinámica y agresión del *ser*, que es el elemento constitutivo de la realidad occidental.

La neurosis arranca por sobre todo de la imposibilidad de vivir en el plano del *ser*, con su dinámica y sus planteos teóricos. En ese sentido supone una afirmación de lo opuesto o sea del *estar* como contemplación y estatismo, de tal modo que, su aspecto como enfermedad sólo surge en tanto la ciudad quiere imponerse. Neurosis supone entonces la cancelación y el relajo de la dinámica, para la cual el paciente ha perdido tensión y fe. Este tiene fe en su mero darse, en su *estar* aquí, pero no en su *ser* alguien. El mal de

éste sólo consiste en que no adoptó oportunamente una forma expresiva que desahogue su *mero estar*. El lenguaje oficial es indudablemente opuesto al del neurótico, ya que lo habla la élite burguesa, creadora de toda esa dinámica y, para ella, el lenguaje del enfermo es incongruente.

El lenguaje intermedio lo hablan los escritores europeos como Kafka. Este es un neurótico que habla la lengua permitida por la dinámica europea, ya que se expresa en forma sociable y no perturba el plano del mercantilismo en que está la cultura occidental y, por ende, no perturba al *ser* de ésta, sino que al contrario, convierte su agresión en algo heroico y romántico, pero frustrado de antemano. Por eso hay en Kafka algo solapado y cobarde.

Kafka representa entonces una solución tímida, por cuanto no se atreve a disolver el mundo de los objetos. Una solución auténtica ha de darse precisamente por debajo del mundo aquél, ahí donde se oscurece la nitidez que exige el mercader, porque sólo así reaparecen las fuerzas que han dejado de jugar en occidente y que son el sexo, el fruto y la comunidad. Al eliminarse la función concreta y utilitaria de la inteligencia, aparece siempre el viejo mundo irracional donde se afincan el *mero estar*. En este punto las dos doctrinas mencionadas constituyen más bien un simple manoseo intelectual de cosas no intelectuales, como lo es el fruto, el sexo y la comunidad, y quizá en el fondo una manera de afanosidad burguesa convertida en objetividad técnica y aplicada al alma.

En este punto reaparece la fagocitación. No sólo porque psicoanálisis y comunismo retoman los problemas del mero *estar*, sino porque la sociedad europea se halla sobrecargada de elementos que malversan esas dos experiencias. Pero como esto no puede mantenerse hasta el fin, es natural que el mero *estar* se restablezca por otro conducto. Y ese otro conducto ya estaría dado en las revueltas obreras, en el existencialismo o en la misma debilidad de la burguesía actual.

Sin embargo se puede afirmar que la orgía de tensión de los siglos XVIII y XIX europeos, con la creación de fábricas y objetos, ha llegado a su punto final, porque se ha debilitado esa voluntad colocada en la empresa, que llevó a sustituir la ira de dios por la del hombre. Quizá sea Nietzsche el último que le da un empujón al concepto de la voluntad de poderío. Cuando se revisa a los pensadores alemanes se advierte ese heroísmo vacío, impuesto por Nietzsche, que apuntaba únicamente a convertir a los europeos burgueses en una minoría mundial. De ahí entonces la filosofía del mero *estar*, como a la defensiva, según se advierte en Heidegger, cuando hace la fenomenología de la vida inauténtica y de ahí también su urgencia, muy poco filosófica, de hacer una filosofía de vida auténtica. Y he aquí que la cultura occidental que nació en la *polis* griega, que fue heredada por Roma, que coqueteó con el *mero estar* del feudalismo en la edad media y que adquiere toda su fuerza agresiva en la Liga Hanseática, hasta que fuera consagrada por el capitalismo moderno, por intermedio de la Reforma, ya dio su fruto en esta visión de un mundo material de ob-

jetos, en el que sólo se logra la completa adaptación a través de un fino hedonismo. ¿Será por eso que hoy en día el europeo rinde culto a su tradición moral y civilizadora, mientras inconscientemente cree en el diablo, en la teosofía, en el espiritismo y toma ocultamente posición frente a los partidos de izquierda? ¿Será que el europeo busca hoy, su mero *estar*, que nunca planteó y que por lo tanto no llegó a aprehender?

Y la verdad es que el mero *estar* enseña que el *ser* es una simple transición pero no un estado durable. Y esto no es sólo así porque lo sugieren las páginas escritas por el yamqui, sino porque también sucede en un plano ontológico. Todo eso que quiso ser historia y entró en la tensión se convirtió luego en una simple pequeña historia. Por sobre todo se da la gran historia con sus utensilios que nunca varían, y una masa que los utiliza, pero siempre apuntando al hecho verdadero y profundo de la gran importancia del pequeño ciclo del pan por sobre cualquier otra aventura. Esto será mezquino y sin sentido, pero es la verdad media a la que se ajusta todo acontecer humano, y es el motivo por el cual, el mero *estar* está fagocitando al *ser* en occidente y en América.

Pero es indudable que en América no seremos nosotros los que llevemos a la conciencia el mero *estar*, sino que eso está librado a la historia misma por el hecho de que aquí se han topado dos experiencias antagónicas. Por eso no seremos nosotros, sino la masa, la que se encargue de llevar esta fagocitación adelante. ¿Qué pasaría en el caso de que las masas se hagan cargo de las

estructuras importadas por nuestra minoría burguesa? Ese sería indudablemente el impacto evidente de la fagocitación, el punto de evidencia del relajo de las formas del ser. Una experiencia como la del peronismo fue patente, porque éste absorbió a la gente del interior pero no supo usar la estructuras occidentales que se daban aquí. En eso mismo radicaba lo positivo del movimiento: hizo entrever la senda por la cual esas estructuras deben tomar su verdadera forma.¹⁸

Pero la fagocitación se da ante todo al margen del crecimiento material, en esa trampa que es la intimidad de cada uno. Indudablemente la adquisición de objetos, seguirá hasta el infinito, pero es evidente que nunca podrá convertirse en el móvil central de la vida. El objeto no es más que cantidad o cualidad, pero nunca algo sustancial. Más aún, vivir es *estar* firmemente *aquí* y eso se da al margen del objeto: en el terreno de la comunidad, el fruto y la presencia de la ira.

La verdad es que en la interioridad del indio y del mestizo, hay antiguas fuerzas imprevisibles. Es uno mismo que diferencia nuestras ciudades costeras de las del interior, en la misma medida como se opone costa y sierra. Quizá haya reflejado el yamqui aunque pálidamente dichas fuerzas. pero diremos también que el inmigrante, que fracasa en su carrera y que se incorpora a la masa y

18. En este mismo sentido defiende Francisco René Santucho su concepto sobre la "integración de América Latina", porque de esta manera el hombre americano "podrá concretar su presencia" y "defenderse de arbitrarias objetivaciones". (*Integración de América Latina*, Santiago del Estero, 1959).

no a la minoría, lleva también en su inconsciente ese antiguo planteo cuya raíz se remonta a su edad media europea.

Diríamos que América está en los temas que son más odiados: pueblo, masa, analfabetismo, indio, negro. En ellos yace la otra parte de nuestro continente, el del mero *estar* que puede redimirlos.

EL CICLO DEL PAN

El verdadero secreto de la fagocitación está en nosotros mismos, en la trampa de nuestra intimidad y en tanto somos los anónimos, o, mejor, el pueblo de América. Ser anónimo o pueblo consiste en estar siempre por debajo del ciclo del mercader, en ese punto donde se retoma el antiguo ritmo biológico y prehistórico. Es el ciclo del pan, que traduce esa condición profunda del mero *estar* aquí, que no sólo se da en la campaña, sino en el fondo de la ciudad donde también se vuelve a tender un puente con la especie. A él recurrimos inconscientemente cuando ponemos como de soslayo nuestra fe en el Martín Fierro, en Tupac Amaru, en el tango o en el indio, aunque oficialmente proclamemos nuestro orgullo ante el último rascacielo construido en Lima, Buenos Aires o La Paz. Claro que no es un *mero estar* tan sólido como el del indígena. Ha venido debilitándose en los suburbios de Londres, París o Berlín, al margen de la élite creadora y en él se abrevan ahora los partidos de

izquierda, las revueltas obreras o todo ese trasfondo inquietante de la actual Europa.

Ese mero *estar* se ha metido de rondón en esta condición de vivir en una ciudad inmensa, aquí, en América, y se da en el anónimo, en el paria, en el rezagado, como si éstos fueran residuos de la especie, que se amparan detrás de las murallas con un miedo antiguo, que nunca logran definir. Es el anonimato que impone el número de la ciudad y el que nos hace andar también a nosotros, los de la clase media, como parias por sus calles, sintiendo ese lento y monótono correr de la sangre por las venas, dispuestos a sacrificarlo todo con tal de tener nuestro pan diario, nuestro amor y nuestra paz.

Así encontramos en el pozo de la ciudad nuestro ciclo del pan, el amor y la paz, viviendo a hurtadillas y en cierta manera como hedientos, porque eso no es el ciclo puro del mercader, ni tiene la ira del hombre, sino sólo ese constante afán de *estar* simplemente. Quizá nos lavemos apresuradamente el cuello de la camisa para simular nuestra pulcritud de pobres, unos pobres que quieren ser mercaderes y no saben serlo. Y así nos paramos en las plazas, sorbiendo el aire, tanteando en los bolsillos la ración de pan, que nos dieron por hacer los mercaderes y por jugar a la historia de próceres y progresos ilimitados.

Y, así, en la plaza, sumergidos en el mero *estar*, vamos sospechando que toda esa ciudad brota de un simple amor de machos y hembras, que se han juntado para hacer tanta casa y tanta calle, pero que no vale la pena tanta mentira para confesar esa pequeña verdad de nues-

tro pequeño y humilde ciclo del pan que no nos animamos a vivir. Y ahí está el barrio con sus colores y recuerdos y el aire preñado de duendecitos, que recogiéramos en la niñez y la escuela y el primer amor. Y ahí están de nuevo los grandes temas de la vida, el dios y las tinieblas y el diablo con quienes nos codeamos con picardía, para burlar a los mercaderes que no piensan en todo esto sino en el *ser*, como un simple ser alguien. Y es todo como la ira de dios que nos sobreviene y nos hace vivir la necesidad del amparo. Y tenemos miedo de que nos despidan, sólo porque nos pueden frustrar el pequeño ciclo del pan, el amor y la paz.

Y nada más que así somos, en la misma manera como existe el temor al trueno, al relámpago y al rayo del indígena, aunque aquí todo esto lo llamemos de otro modo y no sea más que policía, política, peronismo, accidente o asalto. Lo otro: el mercader y la dinámica de las bolsas de comercio y el fárrago de las calles, llenas de bancos, son secundarios, porque pertenecen al orden de los sucedáneos y de los dioses y nosotros no somos más que una parte del pueblo. Ahí se elaboran la democracia, la bandera, el país, la economía, las matemáticas, la universidad, todo, a manera de pirámides construidas por razones de cálculo, como si se quisiera encubrir la miseria y el hastío con las formas exteriores de la teoría y el prejuicio.

Pero somos como el fogonero que se empeña en alimentar una locomotora, sabiendo que está en una empresa que gastó demasiado para el corto trecho recorrido. No se nos escapa la impresión de que toda esta pom-

posa ciudad no tiene importancia y de que hay una contradicción entre el pequeño ciclo del pan y el ciclo grande del mercader que devora distancias y dioses. Elegimos el ciclo del mercader un poco por lo que dice Schwartzmann, cuando advierte que no logramos entendernos, si no es por intermedio de las máscaras que nos brindan los mismos mercaderes. ¿Tendremos miedo de sentirnos seres vivientes y de fracasar cuando retomemos la vida plenamente? ¿Por qué este secreto afán de destruir todo lo que es espontáneo? ¿Será que queremos ocultar nuestro mero *estar* aquí, como quien oculta su pobreza irremediable?

Por eso somos un poco los libertinos de la limpieza y creamos pomposamente la libertad, la sociedad, la cultura y la ciencia para borrar el miedo de ser hedientos. Y nuestro hedor está en creer solamente en nuestro mero *estar* aquí que es el ciclo del pan, la paz y el amor, como lo piensan los parias, que es lo mismo que ese mero *estar* del hediento indígena. Nuestros padres de la patria quisieron hacer un mundo libre en el que se juegan, por ejemplo, las verdades inestables de la bolsa de comercio, pero henos aquí que descubrimos la vocación por las verdades estables de los miserables. Quizá de ahí se explique nuestro juego oficial, el esmero mestizo por la apariencia, las buenas maneras, la perfecta constitución, el gran arte o las pomposas bibliografías, cuando en verdad nos estamos revolviendo en el banco de la plaza, cautivos en esa vivencia primitiva de *estar* aquí, pidiendo el sueldo para tener pan o el prostíbulo para resolver el amor o la policía para tener paz. Y esto es lo grave, es

la enfermedad de ser pulcro y de tener una ciudad y de ser requeridos por el ciclo del mercader, cuando en verdad asoma por todos los lados el hedor, ya sea porque descubrimos que usamos sucedáneos o porque advertimos que aun no somos ciudadanos perfectos. En esto nos aventaja, indudablemente, el mendigo aquel del Cuzco. El puede vivir plenamente su propio ciclo de paria y agotarlo hasta el fin, porque nadie dirá nada. Y nosotros en cambio nos lavamos el cuello de la camisa para parecer pulcros.

Para remediar esto sólo nos puede salvar al ira de dios, aunque sólo fuera para mostrar lo hedientos que somos. Dios no se fija en el hedor.

Sin embargo es difícil hacerse digno de un dios, porque para ello es preciso una verdadera sabiduría.

SABIDURÍA DE AMÉRICA

Así retornamos a Santa Ana del Cuzco, donde nos topamos con el mendigo y nos encontramos otra vez en el mismo punto de todo turista: buscamos un sentido a esa distancia que media entre nosotros y todo aquello que sentimos tan lejos.

Por eso se hace importante la *objetividad*. Esa misma que utiliza el buen burgués cuando quiere tomar conciencia de una situación política o un problema comercial, o cuando un lector se refiere al criterio empleado por un periódico y alaba su objetividad porque toma en cuenta todos los elementos de cualquier situación. Detrás de todo eso hay un culto al objeto, al mundo exterior, una especie de culto a las piedras.

Esta obsesión ciudadana de la objetividad es indudablemente un prejuicio occidental y es propio de quien está en un patio de los objetos. También en el patio se reúnen los vecinos a hablar mal de los otros, "objetivamente".

Pero en el occidente, como en el patio del conventillo, la objetividad cumple además otra finalidad: permite la salida de sí mismo y fijarse en el mundo exterior, casi como si uno se dedicara a pasear para no estar preocu-

pado. El mundo exterior, y su culto nos permite distraernos de nuestra intimidad. La ciencia, que es el culto al objeto porque cultiva a la naturaleza y a sus leyes, sirve al hombre moderno para escabullir su intimidad y hacerse duro y hasta mecánico. ¿Será que la objetividad ha servido para cancelar la importancia del sujeto? Algo de esto debe haber, porque el occidental necesita recurrir al oriente o al psicoanálisis para hallar su subjetividad.

Y esto es así porque occidente es el creador del objeto. Ni el oriental, ni el indio quichua, ni el papúa tienen ese problema: ve la realidad como pre-objetiva y, ni siquiera ellos mismos son sujetos, sino que son una pura y animal subjetividad. Eso no lo ve el occidental. Pero él está, sin embargo, en la pura subjetividad: los rascacielos, las calles, las ciudades, todos son materializaciones de cosas subjetivas, aun cuando sean pura piedra o acero. Un automóvil es la material subjetividad de un ingeniero, un sueño delirante hecho realidad.

Pero si en el occidental la obsesión de la objetividad es heroica, en nosotros es simplemente gratuita. Con la objetividad tratamos de tapar lo que no queremos ver. La necesidad de construir una fábrica impide ver el potrero que hay debajo. En la misma forma tratamos de no ver lo esencial en las calles de Cuzco. La arqueología y la etnología convierten al indio en una cosa mensurable que situamos en el patio aquel de los objetos. ¿No ocurre lo mismo cuando se habla de "peronismo"? Se lo rechaza objetivamente sin saber que esencialmente forma parte de nuestra subjetividad.

Si no hiciéramos así, tendríamos vergüenza. Por eso

nos esmeramos en afirmar que vemos las cosas tal como son, sólo para ocultar nuestra subjetividad, que es la única manera como vemos todo.

Pero, además, la objetividad nos permite la comodidad de sentirnos turistas en cualquier lugar. Es el caso del Cuzco. El indio pasa ante nosotros y lo vemos como un objeto-indio, que nada tiene que ver con nosotros. Somos en ese sentido turistas espirituales. En todas las situaciones que se nos plantee en América, ya sean económicas, culturales e incluso cotidianas, empleamos la objetividad como una manera de aislar nuestra calidad de sujetos frente a eso que se da afuera. No es más que una manera de no afectarnos, de estar cómodos, como en casa o, mejor dicho, como en el *patio* de la casa, rodeados de nuestros amables vecinos.

Y, en tanto hacemos eso, no somos sujetos vivientes sino sujetos universales y teóricos, ya que nada nos liga al objeto-indio, sino un afán evidente de evitar un compromiso con la realidad y, secretamente, de convertir a ese pobre indio en un mercader. ¿Sería el mercader el secreto de la objetividad?

Pero es curioso como armamos esa objetividad. Está apoyada en el coche que pasa, en la moneda, el recuerdo del viaje acelerado en el tren mecánico y ruidoso, todo eso sostiene y apuntala nuestra impermeabilidad y nuestro turismo espiritual. La calidad artística de un cuadro, la mención de las técnicas pictóricas, los púlpitos tallados y la explicación impresa en algún folleto para turistas, nos hace ver que todo está medido, exacto y previsto, como para mantener la distancia necesaria y salvar

nuestra responsabilidad de sujetos observadores, frente a una realidad que es aparentemente objetiva y lejana.

Pero mentimos. Hemos colgado nuestra responsabilidad de los objetos en vez de llevarla adentro. Así lo hacemos en política y nos salvamos. Es ese "qué me importa" tan argentino: nos sirve para huir, pero dejando en alto la objetividad. Es porque nada tenemos que ver con nada.

Así iniciamos el culto a lo exterior a costa de lo interior. Es el culto del automóvil del nuevo rico, o de la copiosa bibliografía de nuestros pensadores universitarios o del vago progresismo de nuestro buen industrial. Es el afán de quedarnos en el simple automóvil, la bibliografía o el progresismo y ver siempre delante, una realidad lejana y objetiva.

¿Pero cómo hacer para revalidar el margen de subjetividad que necesitamos para reencontrarnos y tratar de despojarnos de esta concreta y práctica objetividad en que nos hallamos embarcados y que nos da este tinte endemoniado de un pueblo exclusivamente mercader?

Dada la situación, sólo nos puede redimir una especie de biblia o escrito mesiánico, porque sólo así habremos de encontrar un escape a todo ese mundo que reprimimos para ser objetivos. Se trata de hacer una operación quirúrgica para introducir la verdad en la mente de nuestros buenos ciudadanos.

Manuscritos como la biblia hicieron algo que nuestra literatura técnica, y menos aun la no-técnica no ha hecho, y es el de escribir desde el punto de vista de la vida y no de la razón. El problema del *mero estar* comprende

la pura vida de un sujeto. Pero nosotros nada sabemos oficialmente de la vida.

En nuestro caso es casi tan absurdo quizá como querer hacer una biblia para ladrones, a fin de que ellos vean reflejada su desnudez de ladrón en un manuscrito santo; cosa ésta que por otra parte sería muy natural y hasta muy útil de hacer. O, mejor, tendríamos que hacer una biblia para renegados o, para reprimidos, que juegan muy mal su papel de advenedizos.

La necesidad de concretar un dogma surge como consecuencia natural del hecho de haber sondeado las cosas de América. Esta supone una forma especial de vida y por lo tanto ha de expresarse en un verbo. Toda forma de vida toma un signo tácito que la expresa, en torno al cual se consolida y gana su salud. Por eso mismo el verbo que exprese a América distará mucho de ser pulcro, porque tendrá una desnudez vergonzante y hedienta.

La toma de conciencia de nosotros mismos como sujetos ha de tener el mismo efecto que, cuando un católico, un judío o un protestante se ven imposibilitados de continuar las prácticas esterotipadas de sus respectivos cultos, y retornan a su antigua fe, bebiéndola nuevamente en sus fuentes originales. Hacer esto en un siglo tan poco creyente como el nuestro, implica una labor penosa que puede incluso avergonzar. Es vergonzoso creer efectivamente en Adán y Eva en medio de tanta técnica y tanta ideología práctica, como las hay hoy en día. Por eso el creyente que retoma las fuentes de su religión terminaría hoy siendo un hediento, aun cuando

ello no fuera en sí mismo reprobable. Y eso ocurre porque las viejas raíces vitales siempre hieden, porque nos afean esa aparatosa pulcritud a que nos hemos acostumbrado.

Y lo mismo habrá de ocurrir si lo hacemos con lo americano. Si elaboráramos una concepción del mundo sobre la base de los elementos recogidos en los primeros capítulos, también terminaríamos avergonzados. Habríamos conseguido la verdad sobre nuestra condición verdadera de *estar* aquí en América, pero nos sentiríamos como despojados y harapientos, porque eso estaría en contradicción con nuestro ideal como argentinos y occidentales, consistente en ser pulcros y aparentemente perfectos.

Sin embargo es preciso intentarlo. Y lo haremos casi como si lo hiciese el viejo yamqui, suponiendo que hubiese ido a la universidad y estuviera entre nosotros y que, escandalizado de tanta soberbia, hubiese volcado su sentimiento americano en los moldes técnicos y *objetivos* que manejamos hoy en día.

Más que sentimiento volcaría una filosofía de la vida nacida en el quehacer diario del pueblo, como ser la que vive el indio que sorprendemos en las callejuelas del Cuzco o la del campesino de nuestra Pampa o, más aún, la del paria que habita al amparo de nuestra gran ciudad, olvidado de todos y con ese su miedo atroz de perder su sueldo o de que lo lleven preso injustamente. Así lo haría el viejo yamqui y haría muy bien, porque sólo así volveríamos a tomar esa antigua savia de la que nos han querido separar.

EL MERO ESTAR PARA EL FRUTO

Una manzana cae porque se reintegra al suelo. Ha sido semilla, ha madurado y luego se ha desprendido del árbol, para reintegrarse al suelo. Esta es una verdad y quizá la primera.

Pero eso ocurre porque la realidad es un animal monstruoso, en donde todo lo que ocurre, sigue las leyes de la vida: nace, madura y muere. Por eso Newton fue un mentiroso. Vio caer una manzana y creyó descubrir las leyes de la gravedad. Mintió porque dijo que la realidad no es un animal, sino un mecanismo. Pero en América sabemos que él no tuvo razón.

Al menos la manzana, entre nosotros, cae porque todavía está dentro de un organismo animal. Podemos ver lo otro, pero eso dependerá de otros factores. Es preciso ser pura inteligencia para ver las cosas mecánicamente. Y no somos capaces: creemos sólo que todo nace, crece y muere.

La realidad no es entonces desmontable, sus detalles no se conjugan de acuerdo con el criterio de causa y efecto, sino con el de la gestación orgánica. Una idea, un sueldo, una casa, un libro, una plataforma política, todo se engendra, madura y muere, igual que la manzana.

Quizá por ello predomina entre nosotros el político. El criterio de la política no sigue la causa y el efecto sino la gestación. Se piensa políticamente en tanto se advierte la organicidad de un planteo político y el político a su vez actúa siempre como sembrador, porque espera que su idea dé su fruto.

En cambio, por eso no tenemos grandes técnicos, porque poco o nada nos interesa la técnica, a no ser que se trata de ganar dinero o simplemente como mito de salvación, como una manera de evadir esta condición biológica en que nos sentimos sumergidos.

Eso mismo pasaba con Aristóteles. El también pensaba que la realidad era un poco orgánica cuando distinguía el ser en potencia del ser en acto. Esto es lo mismo que si dijera que lo que es semilla llegará a ser fruto. La filosofía griega recién salía de un pensar organicista. Empédocles, Anaximenes y muchos más estaban en esa. Aristóteles todavía veía un animal-mundo en el cual las cosas pasaban de potencia a acto.

La dialéctica misma es organicista. En Hegel se advierte un animal mundo que va creciendo progresivamente, hasta reconquistar la idea absoluta. Quizá la unión de los contrarios, de Nicolás de Cusa, responde directamente a una intuición organicista del mundo.

Y América es un mundo de opuestos rotundos y evidentes. El indio se ve a sí mismo frente al trueno y el ciudadano culto se ve a sí mismo frente al comunismo, y el rico frente al pobre y la mujer honorable frente a la prostituta. Siempre se trata de una realidad escindida.

El mal está en que cargamos el opuesto que más nos conviene y por él luchamos. Creemos en la justicia, en la bondad y ocultamos al otro. Pero la verdad está en buscar el opuesto perdido por debajo de la ciudad, en cierta manera cuando nos vamos al suburbio, a un prostíbulo o a una chichería.

Haciendo así recién aparece la posibilidad de conciliar opuestos: se piensa a partir de la vida misma, se ve la realidad-animal, en la cual todo es semilla y debe convertirse en fruto. Entonces recién ni prostitución, ni virginidad, ni rico, ni pobre se oponen ya a sus contrarios.

Sarmiento debió saberlo. Por eso le urgía negarlo. Se había enamorado de uno de los opuestos y quería, por ejemplo, imponer el orden donde no lo había. Así fue que recurrió a afirmaciones absolutas y a estructuras también absolutas.

Pero Sarmiento se olvidaba de que la historia era un animal inmenso, una matriz animal, que engendra héroes a manera de cachorros. Esa matriz puede dar una espléndida república o un infierno. Además el pueblo sabe que San Martín, Bolívar o Perón no eran más que semillas, sembradas en un momento dado y que luego debieron sufrir todo el proceso hasta el momento de su extinción. Ellos no hacían más que conciliar opuestos: es la misión del fruto.

Así, hasta los cohetes interplanetarios, como expresión del progreso técnico, han surgido en el fondo como segregados por esa realidad animal. Son apenas los pseudopodios que la humanidad expande al único efecto de un juego diabólico, pero sin incautar al hombre en sí. Son frutos mecánicos que no se pudren, pero que tampoco viven.

Y quizá se da lo mismo en el plano de la sociedad. El individuo, como tema típico de la gran cultura de ciudad, es una simple abstracción. El individuo pertenece

a un organismo monstruoso, en el cual forzosamente se convierte en una simple partícula. En vez del individuo hay comunidad y ella es la responsable de ampararlo y sostener su vida. En esto América es sana y positiva. Cuando las relaciones ciudadanas no intervienen, se restablece la comunidad.

Por eso mismo no hay valores absolutos, sino valores relativos que dependen del organismo animal dentro del cual se juegan. La comunidad responde por una justicia vital que restituye la *vitalidad*, y no sólo los derechos de cada hombre. Esta es la lección de las comunidades agrarias bolivianas y peruanas y también las comunidades que se ciernen en las villas miserias de nuestra gran ciudad. Y no exageramos si decimos que también se da por debajo de la piel del más democrático de los mestizos. América no enajena la responsabilidad, sino que la sume a ésta en un ámbito más importante: el orgánico, el comunitario. La comunidad nos torna mucho más responsables y no ocurre lo mismo con la justicia ejercida en abstracto.

Que pensemos lo contrario oficialmente, y que digamos que todo es mecánico y que todo está clasificado y pertenece a un orden preestablecido, no es más que una manera práctica de encarar el problema. Lo exige así el exceso de acción desplegado en la gran ciudad, y para lo cual, lógicamente, necesitamos ahorrar energías. Sólo por esto último podemos explicar la aparición de una socioestadística, o la de los economistas recalcitrantes, la de los psicoanalistas o técnicos en general. Necesitan concebir una realidad que carezca de imponderables,

porque solo así se puede mantener una acción práctica y eficiente. Quizá lo exija así el exceso de población.

Lo malo es que ello engendra médicos que extirpan un mal como si se tratara de un objeto molesto o un profesor inculca los datos a su alumno como si se tratara de ladrillos que deben incrustarse en la sustancia viviente de éste. Todo eso responde a la comodidad de resolver los problemas por el menor esfuerzo. Y eso contradice una lección muy sabia, que es la de que todo es orgánico, y debe crecer y nada debe ser sustituido mecánicamente, porque, si no, terminamos en un mundo de sucedáneos que carece de humanidad.

Además, no tenemos fe en lo que hacemos en la ciudad. En todo simulamos a lo más, históricamente, una fe. Es mucho más hermoso el puro hecho de vivir, aunque lo disimulemos. Cuando Schwartzmann anota nuestra peculiar mediatización del prójimo, dice la misma cosa que decimos nosotros. Ponemos una pared entre nosotros y el prójimo porque nos espanta su presencia viviente, su afán de perseguir el fruto, al igual que nosotros. No queremos ver al prójimo para no nivelarnos a la altura del fruto. Eso es todo.

Por todo eso nunca nos referimos al prójimo en lo que tiene de esencial, sino a su simple condición de semilla vital que se da aquí y ahora para dar su fruto y luego morir. De ahí entonces el valor de la apariencia, el vestirse a la manera del doctor, para simular una individualidad que no tenemos y que no nos interesa. De ahí, que ser técnico en electrónica, o artista es en verdad

una apariencia, un mero vestir. Lo importante está en que seamos pura semilla.

Sólo desde este ángulo, entenderemos al mendigo aquel que se nos acercó en la iglesia de Santa Ana del Cuzco, o a aquel otro que no era mendigo pero estaba sentado en la plaza, inmerso aun en su espacio cualitativo, con su cuello y sus puños lavados, para simular su limpieza, y que espera que le caiga el sueldo a fin de mes. Lo mismo ocurre con aquel otro, parado en la esquina o el transeúnte que se nos cruza en algún camino de la sierra con su fardo auestas.

Sus vestimentas raídas, sus rostros, sus manos callosas y sus recuerdos y sus problemas tienen sentido. Quizá se advierta en sus gestos algo más: miseria, hidalguía, pesadumbre, honor, fiereza. No importa. La verdad, es que ellos son diariamente eso mismo que aparentan y con eso se mueven cotidianamente.

Y es muy americano pensar que no hay otra cosa que la mera accidentalidad. El que aquéllos sean callosos, hidalgos, sucios o pulcros sirve en el fondo, para expresar el hecho de que se dan meramente sus vidas. Todos los días son simplemente su accidentalidad. Quizá en la ciudad se miraría por sus esencias como hombres, pero aun en este caso predomina lo accidental: el cuello planchado, la pulcritud del atuendo o la dicción.

Y es que en nuestro pensar americano hay una herejía filosófica: el accidente es tomado como sustancia, porque así lo exige la forma sabia de ver al prójimo. Quizá todo lo sustancial, (el sub-stare, de la escolástica), se reduce a ese *ver* al prójimo o las cosas y dar por conclui-

do lo que podamos registrar al respecto. Y no es que el americano no vea lo esencial sino que esta esencialidad no es platónica, no se refiere al honor, a la profesión sino simplemente al fruto, al mero darse para el fruto, que es la manera de justificar la vida misma. Y como es un destino individual, no hay contacto y por eso no nos entendemos.

Y eso es verdad. Porque si al mendigo o al transeúnte lo volvemos a ver al día siguiente, éstos volverán a mostrar cuidadosa y repetidamente su accidentalidad. Si era mendigo seguirá siendo lo mismo y usará todos los gestos y todas las frases, porque ese es el signo que usa para atestiguar el hecho de que se está dando. El es su propia accidentalidad y aparte vive. Quizá por eso sea tan falso entre nosotros decir a gritos la esencialidad que creemos llevar adentro, el de que estamos escribiendo o somos jefes o tenemos un título. Ello evidencia una actitud sabia. Más aún, llevar anteojos, porque se es médico, constituye una accidentalidad, exactamente como los harapos del mendigo. Interiormente, el médico y el mendigo son la misma cosa, son gérmenes biológicos, he aquí el sentir americano. Y eso es sabio.

Pero como el médico o el mendigo no pueden manejar libremente su apariencia, están atrapados por ella, y deben esgrimirla para darse con los otros, los prójimos, los que también esgrimen sus apariencias. Necesitan obtener el fruto, ya sea como simple alimento o ya sea como un hijo o como un libro: para vivir. Y esa es la verdad, aun cuando busquemos que la razón de ser del mendigo sean opuestas. La apariencia lo es todo y la

esencia es un mito porque el hecho de vivir no apunta sólo a lo que se es, sino al fruto. El fruto es la razón misma del hecho de vivir, le da significado y sentido. Robemos la posibilidad de obtener el fruto a un sujeto y morirá en vida. Carece de sentido, incluso el hecho de manejar su accidentalidad. Eso mismo habría que decirlo en la gran ciudad.

Pero el fruto puede darse sólo si se dan macho y hembra. Son la raíz de los opuestos. Sin ellos no hay fruto. Eso es perfectamente comprensible cuando eso depende de uno mismo. En tanto uno hace intervenir su sexo obtiene el fruto. ¿Pero qué pasa cuando no es así, cuando el fruto es sólo la ganancia en la ruleta o la gloria literaria, o el éxito de un producto?

En lo más íntimo es el equilibrio entre la posibilidad y la imposibilidad de algo, donde surge el fruto. Quizá se trate del equilibrio en general entre fuerzas opuestas. El hecho de que obtenga un título en la universidad y luego tenga éxito con él, depende de que cumpla con mi ritmo biológico. Pero aun así puede oponerse lo nefasto.

Todo se escurre entre los opuestos, y depende de su equilibrio. Si no hay equilibrio es difícil cosechar un fruto. Se diría que la realidad es padre y madre antes que realidad objetiva. En eso entra groseramente lo que ya vimos en política, cuando nuestro pueblo ve a los héroes gemelos en Perón y Evita, el empleado ve al jefe y arroja sospechas sobre la esposa, o esa mitología de los psicoanalistas con sus sustitutos paternos y maternos. En un orden más intelectualizado, es el rojo y negro de la ruleta. Un mundo que juega el azar entre opuestos, y éstos,

como macho y hembra originales, se reparten el mundo y a su vez crean el azar.

Quizá registra Platón el paso de los opuestos sexuales a la oposición intelectualizada de conceptos. La emplea en la división dicotómica. Platón pasa así a mecanizar el mundo porque procedía de un mundo que era viviente y repartía entre el macho y la hembra lo que existía.

En un mundo donde aun los opuestos se unen por azar, predomina el pesimismo. Pero no hay porqué alarmarse. El pesimismo sólo se da en los apresurados, en aquellos que infringieron el mero darse. No saben que los opuestos siguen su juego independiente. Una tormenta o un granizo puede destruir una cosecha y la policía nos puede llevar presos inopinadamente. ¿No es eso creer en un mundo que no depende de nosotros? Es estar en el mismo plano que cuando el yamqui dibujaba su *chacana* o cruz y ésta al rotar podía dar *maíz* o *maleza*. Se requiere mucha serenidad para ver las cosas del mundo así.

EXTERMINIO

Pero una visión del mundo basado sólo en este mero darse para la vida, aun no es realmente una sabiduría. Eso ocurre sólo como resultante natural, cuando nos sentimos inmersos en un mundo orgánico y viviente, en el cual rondan las parejas originales o cuando advertimos de pronto, que la vida puede suspenderse. Es lo

que notamos, cuando ocurre un terremoto, que destruye la ciudad como organismo, o la policía que detiene injustificadamente a un humilde empleado de oficina. Entonces aparece el exterminio de la vida. Es lo mismo cuando se observa a una hormiga y se piensa que alguien puede pisarla y ella muere. Ahí vuelve a ser tremendo el juego de los opuestos porque se juega la vida o la muerte. Ahí es donde advertimos que todo lo que hagamos o construyamos, está en realidad, como una piedra en el agua, igualmente rodeada por el elemento agua y próximo siempre al exterminio.

Sólo así se advierte el peso de las calles de la gran ciudad y se contempla con sorna la hilera de casas que se hace el inmigrante, para no perder su bocado de civilización: una hilera que se hace emporio y que termina construyendo en la luna, siempre acuciado por ese afán de ahorrarlo todo porque todo puede ocurrir. Sólo ahí se siente la crisis de este patio de objetos, que sólo sirve para cubrir el miedo a la vida misma.

Y con esta sensación de sentir la inmersión de la piedra en el agua sitiada por antiguos elementos, se nos escapa el valor de la técnica, la política, la historia, la sociología, que otros cultivan con tanto ahínco. Están en la perspectiva de la hechicería y sirven sólo para conjurar una antigua urgencia, la de que sólo sirven para el fruto. Son pequeños episodios en la totalidad del vivir.

La verdad sabia es que, aun en la ciudad, subsiste el mismo miedo que el indio tiene al granizo, pero esta vez disfrazado bajo el miedo de perder el empleo, el miedo al

robo o a que lo lleven preso injustificadamente. Eso es previo a la política, o a la sociología.

Estamos convencidos de que todo lo ciudadano es sucedáneo y que siempre se da la humilde misión de ser hombre, pero como si estuviese a la intemperie, frente a la ira divina que ya puede destruirlo o ya darle todo lo que necesite para su felicidad. De ahí el tema de Jehová que da los mandamientos a Moisés. Sufrimos siempre la inminencia de recibir los mandamientos. Es la consecuencia de sentirnos como piedra en el agua, como si nada hubiera aun cuando se da la ciudad. Esa es nuestra salud, lo positivo, una consecuencia de la falta de fe en los sucedáneos.

EL AYUNO

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

De ahí entonces el uso del silencio. Pero no se trata del silencio de no decir palabras, sino del silencio que hay aun cuando se habla: el silencio que consiste en no decir cosas esenciales. Se trata de un silencio que impide la entrega al prójimo.

Habitualmente, lo juega el empleado que es sitiado

por el jefe y cuando se calla y se retrae del mundo de éste y busca dentro de sí la solución para hacerle frente. Ya de por sí el silencio expresa algo, especialmente en la ciudad, donde la menor variante exige una explicación. Y la explicación evidente del silencio es que el silencioso ha emprendido, real o ficticiamente, un camino interior para encontrar una solución. Como si subiera al monte Sinaí a encontrarse con Dios para que El le dé los mandamientos a fin de continuar viviendo de acuerdo con un plan divino. Y en la ciudad ascendemos a menudo al monte Sinaí. Una media palabra, un gesto apunta a eso, a esperar la revelación, aunque siempre quedamos a medio camino, sin encontrar nunca la intimidad necesaria.

Y es que diariamente estamos dispuestos a la revelación, a la que, sin embargo, nunca llegamos, porque siempre hay una falla que impide que ese silencio dé todo el fruto necesario. Lo positivo está en que hay un estado permanente de silencio, una especie de ayuno de la fiesta del mundo, tal como lo expresó Salcamayhua, y que nosotros expresamos groseramente cuando no tenemos *ganas* de trabajar. Mejor dicho, es un residuo de una actitud mística mantenida en latencia, y que consiste en una consulta de eso que llevamos en la intimidad, ya sea al hecho brutal de vivir o ya sea a la posibilidad de una revelación imprevista de algún dios o de algún demonio.

De cualquier modo es el principio de un camino interior. En él se abrevaron las religiones en algún momento. Como hoy carecemos de religiones, ha quedado el

principio del camino en el simple silencio del empleado cuando lo reta un jefe. Y eso es pobre, pero fecundo.

Pero en todo esto sabemos que si hiciéramos lo contrario y recurriéramos, como hace el perfecto ciudadano, a resolverlo todo mediante los objetos que hacen sus fábricas y a las fiestas y diversiones que se ha creado para escabullir el bulto a su responsabilidad como ser humano, nos internaríamos en un campo ficticio. Viviríamos como si la vida lo fuera todo y no hubiera muerte, como si viéramos esa pequeña cápsula, que es la ciudad y que siempre sentimos como piedra en el agua, identificada con el mundo y con una vigencia falsamente eterna.

Pero sabemos que siempre estamos frente al caos y de ahí la vigencia constante del ayuno ante la fiesta del mundo. Y este ayuno se fortalece, porque el mundo no puede ser motivo de fe y hay que abandonarlo a su suerte para que la cruz o *chacana*—para hablar en términos indígenas— juegue a *maíz* o a *maleza*. El ayuno es la abstención del mundo, a fin de que cada uno busque su fuerza dentro de sí mismo. Y si creyéramos en la vigencia total y eterna de la ciudad, entraríamos en contradicción con el ayuno. Por eso creemos también que la eternidad se “gasta”, que aunque la ciudad sea eterna, al cabo de un tiempo dejará de serlo.

Este es nuestro trasfondo escéptico, aunque seamos blancos o mestizos progresistas que tienen su gran partido político y aunque pronunciemos brillantes discursos sobre el progreso, la libertad y la democracia. En el fondo sabemos que la vida es otra y que todos estos no

son más que signos que debemos utilizar, porque, si no, nadie nos entendería. De ahí nuestra burla total, de ahí Perón, o de ahí también Benito Juárez cuando hizo fusilar a Maximiliano de Austria en nombre de un liberalismo que él, como caudillo, vivía sólo exteriormente. Había otra ley detrás de Perón y de Benito Juárez. El primero fue demasiado cobarde para implantarla abiertamente, y el segundo, estuvo asediado por su aliado norteamericano. Y sólo porque Perón no creía, como buen criollo, en el fondo, en los objetos de la gran ciudad, pudo fingir una rigurosa occidentalización y, a la vez, promover en su palacio la corrupción, las tacuaras o los descamisados. Es la clave misma de nuestro mestizaje cultural, la "plata dorada" de Benito Lynch y la verdad misma de nuestra historia.

El ayuno es una manera de vivir la oposición a que se reduce el mundo. Es saber que no hay otra alternativa que la sucesión irremediable de vida y muerte, de orden y caos y que, por lo tanto, lo único cierto es el ayuno, en el cual se siente la dimensión exacta de la intimidad, el dominio mágico del mundo, como hiciera Tunupa, cuando estuvo en los Andes de Carabaya y encontró la cruz cósmica en la meditación. Quizá en los resortes íntimos de la psicología del mestizo se juega ese dominio mágico. Quizá de ahí, la corrupción administrativa de nuestros dictadorzuelos. ¡Bienvenida sea! La magia, siempre es la resultante pre-religiosa del ayuno, y ella concilia con el diablo, casi a modo de compensación. El mestizo cree en dios y en el diablo porque es la manera de abarcar al mundo, la única forma de salud mental. Su instinto le

dice que en la ciudad no puede haber diablo, por eso se resiente y por eso corrompe la pureza intelectual del ciudadano. Y eso es sano.

Y eso es sano, en la misma medida como lo es cuando el indio actual recurre a ritos mágicos en el altiplano, o el esquizotímico de la gran ciudad encuentra el mismo poder mágico en su silencio y cree modificar así la realidad nociva que lo rodea. Y eso es americano porque todos somos así.

¿Por qué? Porque no creemos en la continuidad, porque siempre son terceros los que hacen la continuidad de las hermosas cosas. Porque no hacemos sino irnos a la diversión como culpables, para luego, al día siguiente, estar igualmente solos, sin saber nunca cómo remediar esto: eso de estar ajenos a la vida. Pero como seguimos viviendo, dejamos un hijo porque sí, trabajamos porque sí, caminamos porque sí y nunca por nosotros.

Y así estamos, como si hubiésemos devuelto a aquel mercader veneciano todas las mercaderías y nos encontráramos ahora con el almacén abarrotado de cosas y sin saber en qué emplearlas. Ese es el aspecto occidental de América y es el motivo esencial de escándalo de todo inmigrante. Este se vuelca en sus cosas, porque viene de una cultura que las ha creado y vive de eso pero descubre junto con nosotros que, al fin, de nada valen.

Y cuando no se pueden emplear las cosas como se debe, es como si no hubiese nada, como si todo fuera vacío, aunque el almacén esté lleno. Y todo, por este ayuno frente al mundo, esta abstención de entrar en la riqueza de cosas, para preferir la riqueza del camino inte-

rior, aunque se trate de consultar la propia y mísera vida. Sabemos que si hiciésemos lo contrario, terminaríamos en el despilfarro o, lo que es lo mismo, en la guerra por los objetos o en el lanzamiento de cohetes interplanetarios para alcanzar la luna. Pero sabemos que no haremos ese viaje. Al fin y al cabo somos pobres y pertenecemos a es porción de la especie que debe quedarse aquí y continuar en la antigua brega de siempre, luchando con las tormentas y la ira divina.

Por eso encontramos más validez en la gran historia que en la pequeña, más en la especie que en el individuo, y en esa posición vemos lo pobre que somos todos en el fondo. Y precisamente en esa pobreza vuelven a plantearse los grandes temas: bien, alma, dios, muerte, vida. Todos ellos recobran su valor primigenio, porque se dan únicamente en el despojo y adquieren esa riqueza de engendrar cosas interiores, una riqueza potencial, la misma que cuando Jehová descendió y dijo los mandamientos morales al pueblo judío.

FILO ENTRE VIDA Y MUERTE

Pero los mercaderes son indeseables. Nosotros rechazamos las cosas, guardamos silencio y ayunamos de las fiestas del mundo, y el mercader no hace esto. ¿Y eso está bien? Averiguarlo sería comprobar el probable término final del ayuno, y rozar en parte el dogma que alienta en un silencio. En otras palabras, se trata de ver cómo equilibramos los opuestos que dividen al mundo, o sea

cómo resolvemos el antagonismo entre orden y caos, vida y muerte, riqueza y pobreza, a fin de que la vida no sea una víctima exclusiva del mundo.

Indudablemente, esto no lo entenderá el ciudadano perfecto. En la ciudad se vive el problema de la muerte como una simple ausencia de placer, porque los muertos no pueden aprovechar la pulcritud burguesa, ni las últimas novedades técnicas y culturales. El placer sólo se da con la vida y, no dándose ésta, desaparece el placer.

Quizá en ninguna cultura como la occidental se asocia la vida en tal forma con el placer de vivir. Vivir consiste en participar activamente en la 'fiesta del mundo' —para hablar en los términos del yamqui— o sea de los objetos. Para eso fueron creados. El patio de los objetos sirve precisamente para dar una solidez de cosa a la vida, para convertirla en una máquina de placer.

Así encaradas las cosas, es natural que del lado de la vida se dé todo y todo se pierda del lado de la muerte. De ahí que en la gran ciudad la muerte sea repudiable y hasta hedienta y constituya hasta una falta grave, que debe ser remediada de inmediato, mediante el olvido de la persona muerta. Muerte no es más que la suspensión de la continuidad de la vida y ésta debe ser restituida. Por eso resulta tan incomprensible para el buen ciudadano que alguien muera, o que muera una cultura fagocitada por la anticultura y la antipolítica, como ocurrió cuando sobrevinieron Rozas o Perón.

La vida entendida ciudadanamente participa indudablemente de la continuidad de las cosas. Se ha ligado la

vida a la piedra y a la máquina con una ligazón hecha mágicamente para tratar de transferir las cualidades de la piedra a la vida. No está muy lejos esto del motivo por el cual Khefrén construyó su pirámide. No hemos cambiado mucho en esto.

Pero sabemos que la muerte predomina sobre la vida. Es el predominio del exterminio sobre la construcción y, por lo tanto, el de la no-vida sobre la vida. Todo lo que hagamos es endeble y tiene la debilidad que le confiere el ámbito de muerte que lo rodea, como si fuera inminente la posibilidad del exterminio. Ya se trate de una nación, de una empresa o del amor, siempre serán cosas débiles. Estamos convencidos de que, en el fondo, nuestras pomposas naciones, con tremendas fronteras y bien pertrechadas aduanas, carecen de habitantes; que se hacen empresas con papel membretado pero sin ninguna actividad seria; que se vive el amor a base de un juego de muebles y con la mirada puesta en la casa vecina; o se construyen capitales como Lima, a modo de oasis en medio de desiertos áridos y malditos.

Y como sabemos que en América se da la simple oposición entre vida y muerte, advertimos fácilmente esa mística del placer que encierra el pequeño oficio aprendido en la gran ciudad. Hay una mística en el ingeniero que cree exclusivamente en las matemáticas o en el inmigrante, que pone toda su fe, un poco salvacionista, en su negocio o en el político que supone reformar a la humanidad con la plataforma de su partido. Más aún, todo esto se debe a que ellos tienen conciencia de o anti-occidental que es América.

Sólo desde este ángulo se comprende el motivo por el cual el buen ciudadano se rodea de una fuerte coraza y la peculiar desesperación que siente por llenarse de toda clase de cosas. Sólo así se comprende que el ciudadano llene los programas de enseñanza con toda clase de seguridades para lograr generaciones salvadas y triunfantes o importe novedades que cumplen con el mismo fin o que haya poderosos que manejen el estado, ya se trate de caudillejos o de teóricos de la economía, que imprimen un ritmo desesperadamente occidental al país para salvarse a sí mismos y a los otros del vacío y, en lo más hondo, de la muerte.

Nosotros mismos ayudamos a que sean así las cosas, pero no abandonamos, en el caso de cesantía o de cataclismo político, la idea de que todo fue inútil. Es cuando asoma la verdad, lo que realmente debíamos pensar siempre: nada vale la pena.

Y es natural que no creamos en las cosas que se construyen en nuestro suelo. Sabemos que la eternidad "se gasta", pierde su cualidad de tal a medida que transcurre el tiempo y que, al fin y al cabo, es más importante el simple hecho de vivir, que los agregados que se le adjudican. Se puede organizar un estado, una empresa o ser ingeniero, pero eso no tiene ninguna importancia en sí mismo.

Pero no somos nosotros quienes pensamos así. También Dilthey dijo la misma cosa. Tuvo la convicción de esta *gastable* eternidad. Trató de hacerla consciente con su historicismo, y así quedó, aun cuando Scheler —urgido por el mundo burgués que defendía— trató de rectificarlo con el perspectivismo, para mantener siquiera

los restos de esa eternidad que se gasta a cada instante. Los únicos naufragos de una eternidad inmutable son los comunistas o el luchador político en general. Pero si éstos cancelaran su fe en la inmutabilidad, perderían la capacidad de acción, y entonces nada harían sino engordar plácidamente gozando la vida. En todo eso indudablemente hay un error. ¿Será una idea falsa esa de que podemos construir cosas inmutables?

No puede haber inmutabilidad ahí donde hay opuestos y éstos se disputen el dominio del mundo que vemos. No puede haber inmutabilidad donde hay ricos y pobres, blancos y negros, democráticos y totalitarios, y más allá, ya en un orden metafísico, donde hay día y noche, dios y el diablo, cielo y tierra. Es natural y sabio decir entonces que uno reemplazará al otro y éste a aquél hasta el infinito.

ITINERARIO DEL DIOS EN EL VACÍO

Cuando Viracocha crea el mundo lo hace partiendo del orden y avanzando sobre el caos. Posteriormente crea el mundo, pero coloca el orden junto al caos y no destruye ni descarta totalmente a éste. En la mentalidad indígena hay una evidente conciencia de que los opuestos sobreviven siempre y que el orden consiste simplemente en una débil pantalla mágica como los *ceques* del Cuzco, o los ritos mágicos de los hechiceros de Chucuito en el Perú actual. Todos sabemos que el caos puede darse de inmediato y por eso no creemos que pueda hacerse un

mundo con el puro orden. Siempre habrá vida pero junto a la muerte, siempre orden junto al caos, como también dios junto al diablo. Aun hoy en día se adora al diablo en las sierras del Perú como un hermano de Cristo.

Pero para que se dé este equilibrio entre opuestos, es imprescindible que exista la leyenda de un dios que marche en el vacío para establecerlo. En vez de leyenda puede ser la actitud, un simple signo o también alguna actividad que equivalga a esa andanza del dios en el vacío. Entre nosotros la actividad típica, por ejemplo, que equivale a una marcha del dios en el vacío, es la política. Pero no la política pulcra y novísima, sino la otra, la populachera. Las ideas constitucionales, y por lo tanto propias del orden, de un Facundo, un Rozas o un Perón, apuntaban indudablemente a un maridaje entre orden y caos, porque se trataba de constituciones para montoneros o para descamisados, una manera primaria de yuxtaponer orden y caos, tolerando los opuestos y por lo tanto invalidando la perennidad del orden.

Pero esta actitud no responde al deseo de pasarla bien y de acomodarse a una situación, de tal modo de tener una constitución y a la vez contar con el populacho. La verdad es otra. El caudillo enarbola la constitución para emprender un itinerario divino al único efecto de ordenar el caos para que haya vida y no más bien muerte. Y esto al margen de su ambición. Esgrimir a ésta en forma crítica, como lo hacen los historiadores liberales, significa no entender el problema en su profundidad. Lo profundo radica en saber que el americano en ningún mo-

mento considera que el caos, la muerte o el diablo, puedan ser extirpados totalmente. Sólo el inmigrante, o el ciudadano, creen que pueden hacerlo.

El itinerario del dios en el vacío es el papel divino que se asigna el americano, según el cual aporta, con una solución exclusivamente personal —a la manera divina—, la decisión de no excluir lo que hay de negativo en el ámbito. Y eso no es quizá exclusivo de él. Es propio de todo pensar humano antes de someterse a las exigencias del ámbito ciudadano. Cuando estas exigencias se imponen naturalmente será para tergiversar ese sentir natural y simular, entonces sí, la ira del hombre sin dioses, lo cual no deja de ser una burda parodia.

Y para continuar con el ejemplo arriba expuesto, podemos decir que nuestra historia fue dando tumbos, precisamente porque no llegó a ser itinerario, le faltó para ello que le acompañara el sentir americano. Pero la historia es siempre un itinerario divino. Por eso aparece mezclada en sus comienzos con héroes míticos y con dioses. Ahí la historia es, ante todo, un itinerario. Es cuando la historia se hace fundamental, inalienable. Entonces es necesario consultarla para que la comunidad pueda seguir adelante.

Pero entre nosotros no es así. Hay una historia de Sarmiento, otra de Roca y otra de Irigoyen. Son tumbos de la historia en la cual falta continuidad, en la cual todo está aislado y falta el sentido que la conglomere. Cada uno de esos trozos son batallas parciales contra el caos a fin de imponer lo mejor: ya se llame justicia, bien, dios, y creer que así el opuesto no se dará más.

Sarmiento, Roca, Irigoyen estaban muy sumidos en soluciones prácticas en el plano de la burguesía de la época y eso mismo nos ha vuelto afanosos y ciegos. Nos comprometieron con sucedáneos o verdades inestables. Pero no tuvieron la culpa porque tampoco hubo una clara visión de lo que había que hacer aquí. Carecían, como nos pasa hoy a nosotros, de sabiduría. El país o la "nación" fue siempre una empresa de construcción exterior antes que una labor interior.

A las luces de un sentir realmente americano, nuestra historia real sería muy otra cosa. No sería la serie de acontecimientos seleccionados ex profeso para destacar una inconcebible vocación de pulcritud del tipo del siglo XX, ni el de mostrarnos como ciudadanos industrioses y progresistas, sino de poner en evidencia esta simple sobrevivencia de machos y hembras que persiguen su fruto detrás de las murallas de la gran ciudad y muy al margen de todo el atuendo inteligente que solemos utilizar. Indudablemente somos hombres antes de ser mercaderes o ciudadanos. Y ello lleva al americano a advertir que es preciso cancelar, desde ya, esa libertad teórica y abstracta que se proclama en la gran ciudad. Como meros hombres, no somos más que lo que pintaba Salcamayhua en su dibujo, cuando colocaba un varón y una mujer como símbolo de la humanidad, sitiados por antiguos elementos, en esa simple condición de machos y hembras que persiguen un fruto.

El americano ve a la vida como un tanteo de una primera forma diferenciada de la piedra la cual sólo pretende sostenerse con dignidad. Y eso con el miedo del pri-

mer intento y adjudicándose la primera humildad y la pobreza primera de estar en el mundo sin saber porqué. Enfrente estará el mundo. Y el hecho de que se dé la vida y luego el mundo, significa que ambos juegan algo muy hondo. De parte de la vida es certero y evidente que se den macho y hembra. En cambio de parte del mundo es evidente que se plantee el caos, el vacío y por ende el azar.

Pudo no haberse dado la vida. Pero porque se dio, también se dieron, como evidentes, las hembras y los machos. Y la razón de vida de machos y hembras es la obtención del fruto. El fruto es el único término común entre vida y mundo, aunque siempre en el plano del azar. Puede haber fruto o no y eso depende del mundo, del caos o, como decía el yamqui, de la cruz o *chacana*, que caía en *maíz* o en *maleza*.

En base a este mecanismo recién aparece todo como una acción, como un itinerario divino, porque se trata en todos los casos de establecer un equilibrio entre los opuestos. De ahí la precaución con que el americano tantea los márgenes entre los cuales debe extenderse el itinerario. Trata de allanar el camino divino y de tal modo que realmente sea digno de un dios, con la misma solidez y la misma plenitud, a fin de torcer el azar, para que caiga en fruto y no en maleza. De ahí quizá la extraña solidez que tienen en general sus decisiones. Surgen vegetalmente.

Por todo ello la ciudad no es más que una solución material, a modo de cápsula, en la cual se encierra una parte de la especie precisamente para forzar el azar. Pero no deja de ser un juego de hormigas o de niños angus-

tiosos que quieren hacer de la vida un objeto más, a modo de máquina controlable, a fin de no tener miedo.

EL CAMINO INTERIOR

La abstención de la realidad convierte a la intimidad en habitaciones interiores, en las que uno se halla cómodo. A partir de ahí, se ve lo exterior como caos y se plantea la oposición de la intimidad frente a la exterioridad, en la misma forma como le ocurre a Viracocha, cuando él es el orden y afuera está el caos.

Entonces hacemos nacer el orden interior y lo de afuera se convierte en caos. Pero es un orden que surge de un equilibrio con el caos y no es la imposición unilateral de una modalidad. Orden significa entonces, tener una actitud sentimental frente a un empleado a quien debemos echar y no queremos hacerlo porque nos hemos compadecido de él. Un empleado inútil supone un *caos* y si no lo echamos, aunque perjudique el *orden* comercial en que andamos, estamos superando la oposición de *orden* y *caos*. y la acción, o mejor la no-acción de retener al empleado es el *fruto*.

Y esto ocurre porque entramos en contradicción con lo exterior, con el reino del mercader en donde todo debe ser medido, exacto y útil. Y esto es falso, porque la verdad está en el afecto, el amor mesiánico que se quiere llevar hacia afuera, para ayudar a la comunidad. Es el estado de fecundidad o de simiente que no conoce el mercader, y que apunta por sobre de éste, y lo integra a

uno con el fruto, que supera la oposición. Esto es ya consecuencia de una marcha del dios sobre el caos, igual que Viracocha, quien constituye una antigua lección que nos hemos olvidado. Porque hacer lo contrario con aquel empleado y repetir lo que hace el burgués, o sea el de echarlo si es un inútil, es repetir una acción más primitiva que la de Viracocha, porque es más animal, casi como si el burgués se hubiera confundido de especie y en vez de obrar como pide la especie humana —tomada así en su totalidad, en el plano de la gran historia—, lo hiciera como lo indica la especie animal en el plano de la ley del zarpaso que es la ley del más fuerte. Y así uno no sólo se burla del burgués, sino también del intelectual, del político, del militar o del profesional, cuando éstos se dan en estado puro, como pura profesión.

Y ocurre que los de afuera son ficticios, porque están demasiado angustiados y quieren fingir su seguridad con medidas drásticas o con las matemáticas, el psicoanálisis, la política o la espada y temen a la ira divina, en la misma manera como temen a un precipicio. Nada saben de llevar en la intimidad a la ira, ni han sufrido la emoción mesiánica de conciliar con el *fruto*.

Pero no es cuestión de andar odiando lo de afuera como lo haría el esquizotímico. En un plano más amplio, por ejemplo, el caos puede arremeter contra nosotros bajo la forma de la muerte y matarnos un familiar. El caos se venga de nosotros en ese caso con la muerte. Con ella nos quiere limitar. Pero nos da la muerte y sin embargo ahí estamos, como conversando con ella, porque hemos encontrado el orden interior y mesiánico y no

debemos tenerle miedo, si no, a lo más, buscar la conciliación o el fruto para remediar la oposición.

Todo está en volver a vivir los grandes temas como si fueran un nuevo advenimiento, incluso la muerte. Eso sería obrar "como si" la muerte fuera una amiga, y esto sería conversar no sólo con ella sino con el caos que está detrás y nos la envía. Y sería una conversación amable, como entre dioses, porque es el mismo tema de todas las teogonías, como si hablara el dios con el diablo para arreglar el mundo. Orden y caos se vinculan como si fueran amigos, dispuestos a luchar dentro de un drama, en cierto modo, sagrado. Como si los opuestos se dieran cita todas las noches para dar una función, la del equilibrio cósmico.

HEDOR Y SABIDURÍA

Un camino que va del orden al caos y que supone la santidad del diablo, es ante todo un camino hediento, que carece de todo boato. En el fondo se trata de una mística para hedientos, como son hedientos los anónimos de la gran ciudad y lo es el indio. Ellos creen en la vigencia de la ira de dios, ésa que se da en los montes o en las selvas y que sospechamos también aquí en la ciudad cuando, por ejemplo, falta el pequeño sueldo, cuando nos abandonan, cuando nos echan, cuando caminamos por las calles a altas horas de la noche, entre esa fila de todos los miedos de todos los hombres, hechos piedra, con sus casas y sus gestos y sus puertas cerradas.

Es la ira de dios, que nos hace formular antiguas preguntas que siguen diciendo los parias, los que llevan sus cargas en los montes, los que están en sus antiguas tribus y los que están aquí en la ciudad, sin tribus y sin dioses.

Ese es el pueblo que tiene la mística de sobrellevar ese trajín de *estar* simplemente y desde siempre, en ese ritmo de no ser nadie más que alguien sentado en una plaza de la gran ciudad, sorbiendo lentamente su vida y esperando que se lo lleve la muerte. En él se da, como en los otros, los parias de los montes, la mística que encierra ese itinerario sencillo y simple de que la creación del mundo responde a un juego entre lo que es humano y lo que es el mundo, y que considera que el ser de la humanidad es como lo dibujara el yamqui, nada más que un macho y una hembra colocados en el corazón del cosmos, jugando en el terreno del azar la posibilidad de que haya copulación y luego el fruto. E incluye también a ese personaje silencioso que carga con el mundo, porque lleva en la mano la cruz ritual, la de las cuatro zonas, y la lleva así, como un secreto que debemos poner sobre el caos que nos rodea.

Pero nos enseña también que su antagonista, el demonio, el Makuri, el héroe rico y el diablo tienen su parte de dominio que es el dominio del caos. La vida es un equilibrio entre orden y caos, entre lo que es y lo que no es, porque no se puede impedir que el opuesto no exista. El mismo Tunupa pasa de la vida a su opuesto que es la muerte, y se escabulle y va hacia el mar, pero vuelve el año siguiente en ese ritmo implacable de renovación y

muerte. Es un tránsito de tensión y distensión constante, como si fuéramos todos como una planta, que repite inconscientemente ese ritmo. Es la obsesión de mantener el cosmos entero subordinado, con la flor aquella, hallada en el ayuno. Un ayuno de objetos, de utensilios, a fin de sentir la vida de la especie, su ritmo de sangre implacable y antiguo, que se escurre por las laderas y los cerros y los ríos monstruosos.

Todo esto supone un mandamiento. Surge como expresión oral de ese orden descubierto en la intimidad y que debe ser superpuesto al caos a modo de equilibrio. El hecho mismo de que Viracocha descubra el orden para marchar sobre el mundo, indica una conducta y sobrentiende un mandamiento. Es el que apunta a que sobre el caos se tienda el *orden* para obtener el *fruto*. Es un mandamiento tal, que permite que haya vida y no más bien muerte. No es, entonces, un mandamiento moral que separa las cosas de la vida, dejando de un lado la conveniente y del otro lo que no lo es. Es un mandamiento que tolera al diablo o sea al caos, porque éste también contribuye a que se dé *maíz* en vez de *maleza*, como pensaba el yamqui.

En cierta manera es un mandamiento tácito, porque se da en una equiparación total entre vida y muerte, entre orden y caos, como hecho universal. Pertenece a la gran historia y no tiene nada que ver con la historia menor de próceres afanosos, ni con el ciclo del mercader mantenido por el inmigrante.

Por eso, cuando se toma conciencia de este mandamiento tácito, ya se pasa al plano de la acción, porque

entonces, todo esto que estamos pensando —y que es sacado de la sabiduría indígena—, irrumpe en nuestra cómoda vida que llevamos en la ciudad, ya sea como folklore, como política o simplemente en forma etnográfica, cuando vemos al mestizo o al indio en las calles de la gran ciudad. Ya en este punto se reanuda la refriega secular de América, porque vuelve a enfrentarse con toda evidencia *estar* y *ser*, pueblo y minoría, lo pardo y lo blanco.

Ahí mismo tratamos de trasgredir el mandamiento. El indio simplemente lo apaga con el silencio, el mestizo lo reviste de modales y recelos y el blanco lo supera con altanería. Es ahí donde todos tienen vergüenza de ser fagocitados. Saben que existe un mandamiento que consiste en salvar la vida, pero hacen lo posible para que no se cumpla. Esa es la desgracia de haber nacido criollo, máxime si se tiene el pigmento oscuro, porque entonces se vive acosado por la idea de que no le espíen su fe en el mandamiento.

Y es que sería vergonzoso para un mercader reconocer ese mandato. Si lo hiciera, se le crearía, en el plano político por ejemplo, el absurdo de tener que regular su acción como si a cada instante se le pudiera plantear una hipotética revolución del pueblo americano, una revolución total, sin planteos intelectuales y con el único fin de destruir, para renacer luego biológicamente. O también sería como si un presidente pomposo de cualquier república sudamericana, tomara en cuenta la revuelta anodina y sórdida de alguna tribu del chaco argentino o de algún ayllu boliviano o peruano y sacara

una lección de un mero *estar* humano de esa revuelta. Sería entonces como si, en vez de sentirse heredero de una civilización occidental —título éste que sobrelleva airoosamente—, pensara como un maniqueo del siglo IV, en un terreno preindustrial, muy anterior al descubrimiento de la máquina de vapor y de las letras de cambio. Indudablemente el pomposo juego de relaciones e intereses internacionales se lo impediría y él sentiría vergüenza de considerar tamaña lección. También la sentiría nuestro inmigrante si privara a su hijo de los ideales de patria, escudo y progreso y lo enfrentara con su propia sangre, que viene tan cargada de medioevo europeo y, por eso mismo, tan deseosa de tomar por asalto, aquí en la Argentina, a la máquina de vapor. A cada uno le faltaría valor, porque no tendrían los medios expresivos para buscar esa conciliación con el opuesto que es América. Quizá querrían hacerlo. Europa trae en su seno esa posibilidad. Pero será la misma historia la que tendrá que encargarse de borrar la vergüenza de buscar esa conciliación. Total no es otra cosa que tomar conciencia de la fagocitación, ese proceso que hace que, no obstante los ideales de Sarmiento y Alberdi de hacer un país anglosajón, les sale a éstos un país criollo que evoluciona hacia lo pardo. Por ese lado queda en pie la posibilidad de esa revolución total. Lo prueba precisamente ese afán histórico de querer imponer el orden puro a costa del caos por parte de nuestras minorías.

Por eso el destino de América es el de someter al presidente aquél y al inmigrante al vergonzoso mandamiento de que haya vida y no más bien muerte. Al fin y al

cabo es el mandamiento dictado por la gran historia y encontrado en la intimidad, en esa pregunta por uno mismo como simple ser viviente, despojado de toda figuración, bienes y pretensiones, por el simple hecho de que aquí nos volvemos a topar con la ira de dios en los precipicios, en la montaña y en su pueblo, y es ella la que nos despoja. Es el retorno a la gravidez donde torna a pesar el sol, la luna, los nublados. Y como realmente pesan, uno va retomando, con el mandamiento, el viejo sendero que va entre peñascos, accidentado y bordeado de abismos y miserias, donde se junta la pobreza de comer un pan robado, con la riqueza de visiones divinas, junto a ruinas de antiguas culturas, que todavía no fueron superadas por tantas republiquetas. América supone la pesada tarea de ser humano y haber hecho un límite con el caos y con las cosas, para buscar un camino interior que nos conduzca a la verdad primera de la vieja sangre. Como si recordáramos que aquí constituimos una prolongación de la especie, en la que persisten los mismos antiguos problemas de siempre y que América, por su estructura geográfica o humana, no es mejor que otro lugar para hacer el juego de una humanidad de élite, bizantina y pura, constructora de cohetes para fugar. En ese sentido la mística que se puede recoger aquí ha de ser hedienta, pero no sólo porque se la encuentra en el hediento mendigo del Cuzco, o en el pobre indio Salcamayhua, sino porque el hedor se da aquí como un retorno a la interioridad, como quien se asoma al hediento inconsciente para empezar todo de nuevo. En ese sentido el viracochaísmo constituye un signo que palpita aun

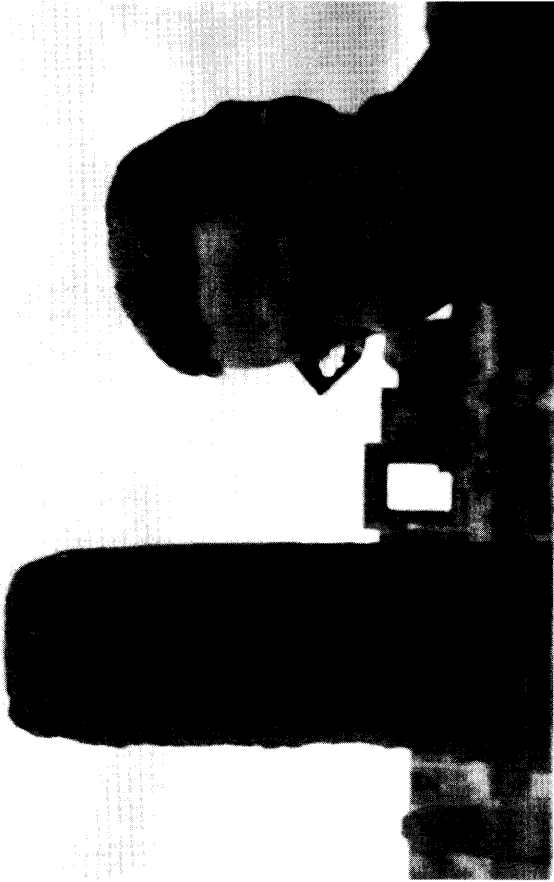
en el indio en forma evidente y en el mestizo en forma encubierta, porque así lo exige la inveterada cobardía de éste de vivir su propia sangre. Y también está en el blanco, claro está que muy a espaldas de su máquina de vapor o de su cohete.

Y ésta es la lección de América. Como si viéramos a la humanidad desde muy lejos, en ese azar primario de haber llegado a ser hombres y preguntarnos todavía, porqué estamos y porqué seguimos estando y somos vida y no más bien muerte. Por este lado nos topamos con el antiguo camino de la humildad, la resignación y el ayuno.

Así lo exigen nuevamente la gravidez de antiguos mandatos de un viejo mundo, en medio de la ira de dios que nos puede destruir y que se da en el interior de nuestras repúblicas. Todo como si viéramos al antiguo camino de la especie desde la lejana prehistoria, que siempre fue el antiguo camino de América, un camino que nunca pierde de vista una humanidad integrada por machos y hembras que persiguen el fruto. Y todo eso dejando el patio de los objetos, porque no es más que un simple accesorio, como un esfuerzo magnífico, pero que, sin embargo, no ha sabido resolver ese problema antiquísimo del hombre, que nos vuelve a plantear América. Quizá sea nuestro destino el de volver a ser aquí hombres sin sucedáneos, porque ese es el destino de América: la comunidad y la reintegración de la especie. Así lo expresa —aunque con otras palabras—, el mismo yamqui Santa Cruz Pachacuti.

EL PENSAMIENTO INDÍGENA Y POPULAR EN AMÉRICA





Fotografía de Rodolfo Kusch junto a monolito en Tiahuanaco, Bolivia.

PRÓLOGO A LA 2ª EDICIÓN

Esta segunda edición responde a un motivo evidente. El año 1973 marca una etapa importante en el país. Argentina ha puesto en marcha la posibilidad de su autenticidad. Entre todas las propuestas económicas y sociales de todo cuño que suelen adoptar fácilmente como solución, surge una clara propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo. Quisiera yo que estas páginas sirvan para entender esa propuesta, a fin de que no sea malversada una vez más.

R. KUSCH

PRÓLOGO

LA BÚSQUEDA de un pensamiento indígena no se debe sólo al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que, según creo, se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas.

Esto responde a una antigua preocupación. Ya en *América Profunda* analicé las ideas religiosas precolombinas, en *De la mala vida porteña* traté de explorar la sobrevivencia de ese estilo de pensar en una gran ciudad como Buenos Aires, y ahora trato de poner en claro el pensar indígena en sí mismo, especialmente a raíz de mi labor de investigación que realicé durante mi último viaje al altiplano en el segundo semestre de 1967, en el cual pude recoger un material significativo.

El rescate de un pensar indígena es importante porque abre la comprensión de esta América poblada últimamente por ideologías dispares. Juzgar nuestros problemas desde el punto de vista supuestamente científico, como es el de los sociólogos, o economistas, como el de ciertas ramas demasiado limitadas del marxismo, o presuponiendo ideales democráticos donde no corres-

ponde, o sino determinando simplemente formas religiosas, todo ello carece de sentido, porque nunca dice realmente la verdad. Son éstos en realidad canales por donde el americano suele escurrir sus opiniones, sin darse cuenta que la orientación que da a su pensamiento constituye el principal impedimento para comprender el estilo de vida real al cual pertenece. Cuestionarios, materialismo dialéctico, educación pública, sufragio universal o valores espirituales son los slogans de una América activa, pero que en el fondo no pasa de ser sino el pensamiento de una clase media emprendedora, situada en las ciudades de la costa del continente. Frente a ellas se da un pueblo relativamente inerte y hostil o un indígena segregado, que pareciera resistir esa acción. Además, los ideales arriba mencionados son distintos aspectos del pensamiento de una burguesía en crisis, en la cual incluyo gustosamente el más extremista de los revolucionarios utópicos, así como el progresista más emprendedor. Uno y otro son segregados —y la historia lo demuestra— por algo que alienta dentro mismo del continente.

Por eso, cuando un campesino no quiere saber nada de marxismo ni tampoco de desarrollo, no será por ignorancia ni por subdesarrollo. La ignorancia la esgrimimos como una especie de cartabón métrico que mide lo que tenemos nosotros como clase media y lo que el campesino no tiene, pero no dice lo que realmente pasa con este último, porque la personalidad del campesino, así como su mundo cultural giran en torno a otro eje.

En el presente trabajo no quise tomar en cuenta tam-

poco los últimos aportes de la antropología y la psicología. Estos, ya se trate del estructuralismo de Lévi-Strauss, o los arquetipos de Jung, por no tomar más que algunos, no son totalmente convincentes. Sólo son útiles recién cuando la observación justifica la utilización de los mismos. Y digo esto porque el primero responde a la visión un poco intelectualista de la cultura francesa que prefiere ver el resultado "claro y distinto" de la estructura, antes que reasumir el penoso y épico avatar que la promueve. La intelectualización de la cultura francesa va pareja a una total ausencia de ideales vitales. Además, Jung esgrime los arquetipos sólo para revitalizar una burguesía europea agotada. Ambos terminan por ser juego de gabinete, en cierto modo inútiles, porque ninguno de ellos restituye la fe en la crisis del ámbito vital y menos el del nuestro. Entretenerse con el estructuralismo o con la psicología profunda, o con sus epígonos como Mircea Eliade y tantos más, es, en estos momentos, en Argentina, uno de los entretenimientos más eficaces, quizá por el hecho de creer que se está jugando con la última explicación del mundo.

Mucho más importante que el instrumental extranjero me pareció el trabajo del mejicano León Portilla sobre la filosofía náhuatl. Considero que este autor brinda un método muy claro, aunque traté de ampliarlo con el trabajo de campo, no solo por la ausencia de textos quechuas y aymarás, sino también para verificar las observaciones hechas a raíz del análisis de los pocos himnos quechuas que se conservan.

Pero no podía quedar el trabajo limitado únicamente

a la exhumación del pensamiento indígena. Considero que este pensamiento nos abre la comprensión de los problemas americanos y, por consiguiente, la segunda parte del libro está dedicada a medir las posibilidades que dicho pensamiento ofrece. Por eso hice especial hincapié en la oposición entre el estilo de pensar del ciudadano indígena hasta el punto de distinguir entre un pensar seminal y otro causal, distinción ésta que no es difícil comprobarla, incluso en el pensamiento filosófico moderno occidental.

A su vez, no podía estar ausente en este trabajo el esbozo de un pensamiento americano que gire en torno al concepto del *estar*. Creo que dicho término logra concretar el verdadero estilo de vida de nuestra América, en la cual entrarían blancos y pardos, y ofrece, desde un punto de vista fenomenológico, una inusitada riqueza. Va implícito en dicho término esa peculiaridad americana a partir de la cual recién habremos de ganar, si cabe, nuestro verdadero lugar, y no esa penosa universalidad que todos pretendemos esgrimir inútilmente.

R. KUSCH

1.— EL PENSAMIENTO AMERICANO

EN MATERIA DE FILOSOFÍA tenemos en América, por una parte, una forma oficial de tratarla y, por la otra, una forma, por decir así, privada de hacerla. Por un lado está la que aprendemos en la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por el otro, un pensar implícito vivido cotidianamente en la calle o en el campo. Ya Félix Schwartzmann había querido resolver este problema en su libro "El sentimiento de lo humano en América", en donde hace notar que una filosofía típicamente americana sólo se da por ahora en la poesía y en la novelística, según él mismo lo demuestra en su análisis de la obra de Pablo Neruda y también en el de la novela brasileña. ⁽¹⁾

Claro está que no se trata de negar la filosofía occidental, pero sí de buscar un planteo más próximo a nuestra vida. Cuando Kant enuncia su teoría del conocimiento, lo hace porque en ese momento era imprescindible. Lo mismo ocurre con Hegel, quien expresa el sentir íntimo de la burguesía alemana de su tiempo. Descartes había

1.— SCHWARTZANN. Félix: *El sentimiento de lo humano en América*. (Editado por la Universidad de Chile). Santiago de Chile, 1952-53, 2 volúmenes. Vol. II págs. 66 y ss.

pensado su *cogito, ergo sum*, porque así lo exigía el siglo de Richelieu con su razón de estado. El pensar europeo, como bien lo demostró Dilthey, siempre se vinculó a un estilo de vida. En este sentido la filosofía tiene el mismo grado de receptividad que el arte y la religión.

Es cierto también que Nicolai Hartmann no estuvo de acuerdo con este criterio. Pero su defensa de una "ciencia" filosófica no pasa de ser sino el ideal de todo profesor de filosofía. La índole misma de la enseñanza se aparea con una doctrina armónica y coherente, es cierto, pero también lo es que cada generación exige, pese a lo que piensa Hartmann, la conceptualización filosófica de su sentido peculiar de la vida.

Pero he aquí lo grave. Para que esa conceptualización se lleve a cabo es preciso, no sólo saber filosofía, sino ante todo, y eso es muy importante, asumir un margen de distorsión que pocos son capaces de lograr. Indagar la vida cotidiana para traducirla al pensamiento constituye una aventura peligrosa, ya que es preciso, especialmente aquí en América, incurrir en la grave falta de contradecir los esquemas a los cuales estamos apegados.

Es lo que ocurre con los coloquios sobre pensamiento indígena, que se suelen realizar en algunas universidades andinas. No se puede iniciar el rescate de un pensamiento incaico, por ejemplo, con una actitud filosófica enredada aún en el sistema de Comte de hace cien años, o con una fenomenología estudiada sólo como para repetirla en la cátedra. De ahí no saldrá sino un pensamiento incaico enredado aún en el temor de los investigadores en superar sus propios prejuicios filosóficos.

Y si, al hecho de que entre nosotros, todavía se está aferrado a la percepción y se suele invocar un cómodo y desteñido positivismo, se le agrega el neopositivismo norteamericano actual, la labor de traducir nuestra vida en filosofía resulta doblemente ingrata.

Y hay algo más. No existe en América un estilo uniforme de vida. En lo que va del indio hasta el ciudadano acomodado, cada uno juega un estilo de vida impermeable. Por un lado el indio detenta la estructura de un pensamiento de antigüedad milenaria, y por el otro la ciudadanía renueva cada diez años su modo de pensar.

Si Europa ha podido concretar una filosofía, ha sido porque desde fines de la Edad Media pudo constituir un cuerpo social relativamente homogéneo, pese a la teoría de los estamentos de Tönnies. Evidentemente ha habido en este terreno una élite que promovía ese pensamiento y que podía oficializarlo sin más. No olvidemos en este sentido la así llamada Escuela de la Sabiduría en la cual figuraban los principales pensadores alemanes de la primera mitad de este siglo.

¿Qué hacer entonces en América? Nunca vi con mayor claridad el radical contraste en que se halla sumido todo lo americano como cuando examiné el curioso mapa del Perú que había trazado el cronista Guaman Poma.⁽²⁾ Tiene la forma de un ovoide, en cuyo centro se dan cuatro parejas regentes de los cuatro puntos cardinales, con un sol y una luna presidiendo el cuadro y una serie de

2. GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe: *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XXIII. París, 1936. Foja 984.

monstruos diseminados en su contorno (fig. 1). Un mapa así es relegado hoy en día sin más como algo "subjetivo" y nada tiene que ver con un mapa moderno del Perú científicamente delimitado de acuerdo a una realidad.

Lo dibujado por Guaman Poma no concuerda con la realidad, pero encierra toda su herencia india e incaica y quiérase o no es su mapa, casi diríamos el hábitat real de su comunidad. En ese sentido sus cuatro parejas regentes, que presiden las cuatro zonas del viejo Tahuantinsuyu, simbolizan el amparo maternal en que se hallaba refugiado el antiguo indio. Al fin de cuentas, el Perú que Guaman Poma había recorrido ha de haber sido ese mismo que está reflejado en su mapa y no el que la ciencia actual ha trazado. Y considerando esto, ¿podemos rechazar sin más esa "subjetividad" que encierra su dibujo? Y es más. Un mapa del Perú elaborado con el instrumental moderno será real, pero nada tiene que ver con lo que cada peruano piensa de su país. Es un mapa impersonal, elaborado por el anonimato de la ciencia, y aceptado estadísticamente por la mayoría, pero no es *mi* país, ése que cada uno vive cotidianamente.

Pero si en geografía se puede trazar un mapa desde el ángulo *científico* y vivir en cambio cotidianamente otro país, eso no se puede hacer en filosofía. Porque la filosofía sólo se da como una traducción de una subjetividad, como la de Guamanl Poma, a nivel conceptual, de acuerdo con una jerga acuñada por la cátedra, y sostenida aún cuando contradiga la supuesta rigidez de las formulaciones científicas. Pienso que América oscila, en gran medida, entre esa franca subjetividad que nos afecta a

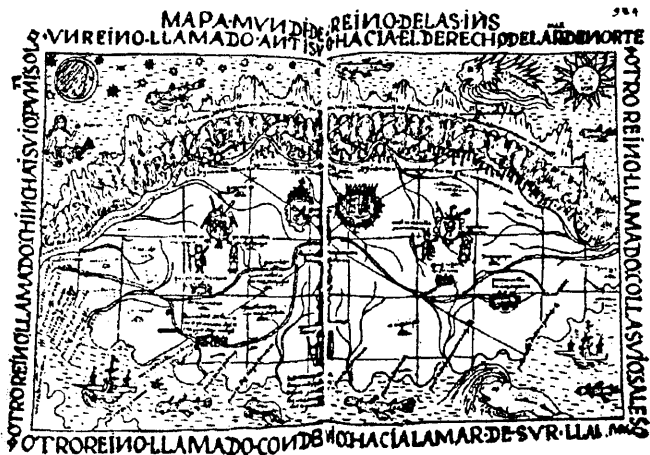


Fig. 1.- Mapa del Perú, según Guaman Poma.

todos, y que desciende a un simple "me parece así", y la actitud científica cuya rigidez es esgrimida precisamente para encubrir en cada uno de nosotros una subjetividad que no logramos canalizar. Pensemos sólo en la presión que una cultura importada ejerce sobre nuestro fuero interno, y la importancia, en cambio, que ese fuero tiene en la elaboración de una cultura propia.

Esa misma presión en Argentina no hace más que perpetuar y legalizar un pensamiento rigurosamente importado, quizá por falta de un pueblo que le haga frente a aquélla con formulaciones propias. Pero otra cosa es en el resto de América. ¿Puede surgir un pensamiento propio en ella, en virtud de la oposición rotunda que existe entre el indígena y el burgués medio?

La distancia real que media entre un pensar indígena y un pensar acorde con la filosofía tradicional, es la misma que media entre el término aymara *utcatha* y el término alemán *Da-sein*. Heidegger toma esta palabra del alemán popular. en primer término porque *Sein* significa ser, con lo cual podía retomar la temática de la ontología tradicional, y en segundo término, porque *Da*, que significa *ahí*, señalaba la *circunstancia* en que había caído el ser. La temática de Heidegger gira entonces en torno a la conciencia de un ser venido a menos o *yecto*. Su mérito consiste en haber retomado en el siglo XX el tema del ser en una dimensión exacta, tal como en realidad la vivía la clase media alemana, la cual siempre sintió como propia esa caída del ser, con todas sus implicaciones angustiosas. Si a ello agregamos los conceptos de tiempo y de autenticidad, advertimos que una temática así hilvanada no dista del pensamiento propio de una burguesía europea que siente la crisis del individuo y que trata de remediarla.

Otra cosa ocurre en el ámbito aymara. Podríamos utilizar un equivalente de *Da-sein* como parece serlo, según Bertonio, el término *cancaña* que significa "asador, el ser o esencia" o que también se vincula con "acontecer".⁽³⁾ Pero mucho más propio del sentir indígena sería el término *utcatha*. Según el mismo autor significa "estar". Además, pareciera llevar en la primera sílaba un

3.—BERTONIO, P Ludovico: *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Chucuito, 1612. Ed. Facsímil por Jullo Platzmann, Leipzig, 1879. 2 volúmenes. En la pg. 35 vol. II, figura "Cancatha: Ser, y acontecer." "Cancaña: el Ser o esencia."

apócope del término *uta* o casa, lo cual lo vincularía con el concepto de *domo*, o sea *domicilio* o *estar en casa*, tan vilipendiado por Heidegger y por Gusdorf. Significa también "estar sentado", lo cual nos lleva paradójicamente al *sedere*, de donde proviene el *ser* castellano. Finalmente, Bertonio menciona la forma *utcaña* "el asiento o silla y también la madre o vientre donde la mujer concibe".⁽⁴⁾ En suma, se trata de un término cuyas acepciones reflejan el concepto de un mero darse o, mejor aun, de un mero *estar*, pero vinculado con el concepto de amparo y de germinación.

Ahora bien, es evidente que el sentir profundo de un indio, cuando está en la calle Buenos Aires de La Paz y decide tomar un camión para ir a su *ayllu*, ha de ser en términos de *utcatha* y no de *Da-sein*, o sea que asumirá su mero estar y, de ningún modo, sentirá la caída de algún ser. ¿Por qué? Porque pareciera que en ese mero *estar* del *utcatha*, se da otro elemento más que Bertonio señala cuando transcribe un término afín, a saber, *ut. ttaatha*, "exponer o sacar las cosas para vender... en la plaza"⁽⁵⁾. Y el concepto de plaza, desde el punto de vista de la psicología profunda, tiene un evidente sentido arquetípico, ya que es el símbolo del centro de un mundo trazado en plan mágico, el mundo *mío*, el mismo que traza Guaman Poma cuando dibuja el mapa del Perú con las cuatro parejas regentes. Se trata del mundo existencial y vital de Guaman Poma y del indio en gene-

4.—BERTONIO, op. cit., pg. 382. vol. II.

5.—BERTONIO, op. cit., pg. 382-383, vol. II.

ral que, por consiguiente, poco o nada tiene que ver con el mundo *real* detectado por la ciencia, pero sí con la *realidad* que cada uno vive cotidianamente. Y ahora cabe una pregunta, esta forma de preferir el ámbito real a partir de un pleno sentimiento de *estar* no más, ¿no es acaso profundamente americano, del cual participan indios y blancos?

Es evidente que un pensamiento que arranca de un término como *utcatha* no habrá de conducir a una filosofía en el sentido como lo entendemos hoy en día, sino antes bien, a un estricto "amor a la sabiduría". Por eso no habrá de dar una teoría del conocimiento, pero sí una doctrina de la contemplación.⁽⁶⁾ Términos como *sasitha*, que Bertonio traduce como "ayuno a modo de gentiles"⁽⁷⁾ o *amuchatha*, "recordar",⁽⁸⁾ cuyo primer término *amu* o *flor* también tiene un hondo significado en

6.—FRANZ CRAHAY en su artículo: *El 'despegue' conceptual: condiciones de una filosofía bantú* (Revista Diógenes, año XIII, oct.-diciembre de 1965, No. 52, Buenos Aires, pág. 57.), crítica el esfuerzo realizado por Tempels y por Kagane, en el ámbito arcano, para elucidar una filosofía bantú. Por ejemplo, exige que se tome en cuenta las innovaciones de la filosofía contemporánea y lo que constituye la originalidad de las grandes tradiciones filosóficas no occidentales", y habla asimismo de "procedimientos universalizables" y del "progreso de la filosofía". La reacción de Crahay es propia de un catedrático. Personalmente no creo que ni la universalidad, ni la filosofía tal como se entiende en Occidente, interesa mucho en este rescate de un pensamiento autóctono. Esto último, por su parte, tiene una finalidad mucho más universal de lo que un catedrático occidentalizado puede suponer.

7.—BERTONIO op. cit., pág. 311, vol. II.

8.—BERTONIO op. cit., pág. 12, vol. I: Acordarse de lo olvidado:... amutaskhatha..."

la psicología del inconsciente, parecieran corroborar que en el pensar indígena predomina una actitud contemplativa frente al mundo.⁽⁹⁾

Ahora bien, si todo esto fuera cierto, cabe plantear la siguiente pregunta: si nuestro papel como clase media intelectual es el de regir el pensamiento de una nación, ¿tenemos realmente la libertad de asumir cualquier filosofía? ¿Cuál es, en suma, nuestra misión? ¿Consistirá en representar y tamizar el sentir profundo de nuestro pueblo o consiste simplemente en incrustarnos en su periferia detentando especialidades que nuestro pueblo no requiere? Evidentemente esta es la paradoja que plantea el quehacer filosófico cuando se lo toma en profundidad. Pero no se trata de proclamar un rabioso folklorismo filosófico, porque si así lo hiciéramos denunciaríamos una grave debilidad. Se trata antes bien, de captar libremente nuestra verdad sudamericana, que para nuestra mentalidad excesivamente esquemática de clase media intelectual, resulta desde todo punto de vista sorprendente e imprevista. Es preciso pensar que la comprensión de un "sentido" de la vida sudamericana debe reba-

9.—C. G. JUNG hace notar que un símbolo así significa que el centro de gravedad de la personalidad no es más el yo, que es un mero centro de conciencia, sino un punto, por así decir virtual entre lo consciente y lo inconsciente, al que cabe designar como *sí-mismo*." (Pág. 61, *El secreto de la flor de oro*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1955.) En otra parte del mismo libro, agrega Jung: "En cierto sentido es el sentimiento de ser sustituido", pero en verdad sin la adición del "ser destituido". Es en verdad un desligamiento de la conciencia, en virtud del cual el yo vivo subjetivo pasa a un objetivo 'me vive'." (Pág. 69.)



Fig. 2.- El filósofo indígena, según Guaman Poma.

sar las barreras que nosotros colocamos para ello. Es preciso pensar al margen de categorías económicas, o de civilización, o de cultura y recobrar, en suma, esa maravillosa ingenuidad de un Guaman Poma cuando describe a su filósofo (fig. 2): "Indios astrólogo-poeta que

sabe del vuelo del sol y de la luna, y clip (eclipse) y de estrellas y cometas —día domingo mes y año de los cuatro vientos del mundo oro para sembrar la comida desde antiguo. Indios que los indios filósofos— astrólogos que saben las oras y domingos y días y meses año para sembrar y recoger las comidas da cada año” ⁽¹⁰⁾. Claro que no será un saber de “eclipse” ni del “vuelo del Sol y de la Luna”, pero sí —y eso es totalmente equivalente— de recobrar una conciencia de unidad entre estas hondas contradicciones que en América nos desgarran en lo político, en lo cultural y en la vida cotidiana.

10.—GUAMAN POMA DE AYALA, op. ctt., foja 883.

2.— CONOCIMIENTO

LA ESTANCIA o caserío indígena Kollana era un *ayllu* o comunidad aymara, que dependía de Toledo, situada cerca de Oruro (Bolivia), en plena puna. Estaba integrada apenas por una casa cuadrada de adobe y dos *putucus* o construcciones cilíndricas del mismo material, todo unido por una *pirca* o pared, también de adobe. Habíamos llegado ahí con unos alumnos para realizar nuestro trabajo de campo, y logramos conectar con la familia Halcón que la habitaba. Estaba compuesta por el abuelo, su hijo, la mujer de éste y tres niños.

Me llamó la atención el abuelo. Estaba acodado sobre la *pirca* de adobe y miraba hacia lo lejos, mientras nosotros lo acosábamos a preguntas. Quien en realidad hablaba con nosotros, era el hijo. Sabía castellano, por cuanto debió cumplir con el servicio militar, y demostraba cierta confianza en sí mismo. La entrevista en sí fue correcta aunque bastante pesada. De vez en cuando el abuelo se daba vuelta y contestaba a nuestras preguntas con cierta sonrisa. Una sonrisa suele ser útil cuando no se quiere decir lo que realmente se piensa y, en general, cuando no se quiere hablar. Pero demostraba buena voluntad. Se diría incluso que, a raíz de nuestras pre-

guntas, él iba penetrando con cierto esfuerzo zonas de olvido de donde sacaba el dato que necesitábamos.

Así nos informó sobre el sistema de prestación o *ayni*, el *ayllu* o comunidad y mil cosas más. Pero en realidad no quería hablar. Al fin comenzaron a aparecer las simplificaciones del caso. Recuerdo su mirada cuando se volvía a acodar sobre la *pirca*. Parecía estar diciendo para sí, con cierto aire de suficiencia, que para qué había que preguntar tanto. Además, le debía obsesionar su propia actividad ahí concretada a la labor en su *estancia*, porque por ejemplo hacía notar que la tierra le daba antes unas papas muy grandes y que eso hoy ya no ocurría" que antes llovía más que ahora y que, antes, todo era mucho mejor. El mundo había envejecido con él.

Realmente no valía la pena seguir preguntando. Tuve la impresión corriente en estos casos. Un indígena, como ese abuelo, no tenía por qué tomar conciencia de sus costumbres, porque ni siquiera sabía de dónde provenían, y pensaría que sólo había que cumplirlas cuando las circunstancias lo requerían. De ahí. entonces, que la entrevista sufriera un natural relajó. El abuelo, como suele ocurrir entre ellos, se fatigó. Es natural, si se piensa que las preguntas lo obligaban además, a un serio esfuerzo.

Pero, en ese momento se planteó una situación peculiar, provocada por algunos integrantes de nuestro grupo. Alguien tomó la ofensiva, y preguntó al abuelo que por qué no compraba una bomba hidráulica. El rostro de aquél se volvió más impenetrable. Había varias instituciones que lo ayudarían. Seguramente poniéndose de

acuerdo con sus vecinos podían entre todos comprar la bomba y, en cómodas cuotas, compartidas por todos, la pagarían a corto plazo.

Miré en torno. La puna era seca y árida, las ovejas flacas. Era una causa suficiente para comprar la bomba. Le decíamos que ella "le va a favorecer" y "le va a engordar los ganados". "Vaya a Oruro y visite la oficina de Extensión Agrícola". El abuelo nada respondía. El hijo, para quedar bien con nosotros, decía un poco entre dientes: "Sí, vamos a ir". Luego, un silencio pesado. El abuelo seguía mirando la puna. ¿Qué miraría?

Ya no quedaba más nada por preguntar, ni qué proponer. Nos fuimos. A lo lejos vimos cómo el cielo pesaba sobre los *putucus*. ¿Qué pensaría el abuelo? Quizá el hijo trataría de convencerlo y le dirá: "Abuelo, estamos en otra época, estas cosas hay que hacerlas. Los *gringos* tienen razón". Pero el abuelo mascaría un poco de coca, challaría su alcohol y no contestaría. Es más, seguramente pensaría que para hacer llover era mucho más barato uno de esos rituales corrientes como la *Gloria Misa* o la *huilancha*, y, además, es mucho más seguro ⁽¹⁾.

Realmente, ¿qué pensar? El abuelo pertenece a un mundo en el cual la bomba hidráulica carece de significado, ya que él contaba con recursos propios como lo es el rito. Ahora bien, si esto es así, la frontera entre él y nosotros pareciera incommovible. Evidentemente, nues-

1.—*Huilancha* proviene de *huilla*, sangre en aymara y designa en general un sacrificio de sangre. Analizaremos más adelante este ritual, así como también el de la *gloria mtsa*.

tros utensilios no pasan así no más al otro lado. Recuerdo que la distancia entre él y nosotros tenía apenas un metro, pero era mucho mayor.

Alguien, escandalizado por la actitud del abuelo, lo calificó de ignorante. Es lo que solemos decir en estos casos. ¿Por qué? Porque es natural que si él conociera o simplemente *viera* la realidad que lo rodea, forzosamente tenía que comprar la bomba. La cuestión para nosotros estriba en *conocer*. De ahí entonces que una buena alfabetización llevaría al abuelo a tomar *conocimiento* de la realidad y, por lo tanto, a comprar la bomba del caso. Pero he aquí que sin embargo el abuelo insistirá en hacer la *Gloria Misa* o la *huilancha* para propiciar el mejoramiento de su tierra y de su ganado.

Evidentemente, el abuelo no cumple entonces con las etapas de todo conocimiento. El problema del conocimiento, según nuestro punto de vista occidental, pareciera tener cuatro etapas. Primero, una *realidad* que se da *afuera*. Segundo, un *conocimiento* de esa realidad. Tercero, un *saber* que resulta de la administración de los conocimientos o ciencia, y cuarto, una *acción* que vuelve sobre la realidad para modificarla ⁽²⁾. Esta es, al fin de cuentas, la actitud occidental desde los siglos XIV y XI, pasando por el *Novum Organum* de Bacon hasta la revolución industrial europea, y es también el sentir de los Estados Unidos en estos momentos, así como el

2.—Esta clasificación es propia del así llamado cientismo, que cundió en las postrimerías del silo XIX, y que hoy rige el pensamiento del ciudadano medio de América.

ideario de cualquier clase media situada en el borde atlántico de Sudamérica. Se trata de cuatro momentos que encierran el ideal de que *afuera* se da todo y nosotros debemos recurrir al mundo *exterior* para resolver nuestros problemas.

Ahora bien, ¿por qué el abuelo no hacía eso? ¿Es que no encontraba la solución *afuera*? Si queremos hacer teoría diríamos que su conocimiento no termina en la acción, o sea que no finaliza en el mundo exterior, porque sustituía la bomba hidráulica por un ritual mágico. No cumple con esos cuatro momentos del problema del conocimiento que enunciamos más arriba. Pero, ¿qué entiende entonces el indio por *realidad*, por *conocimiento*, por *saber* y por *acción*?

Para nosotros la realidad está poblada de objetos. Este término, por su etimología, pareciera vincularse con un *echar delante*, *ob-jacio*, lo cual implica la colocación en cierto modo voluntaria de una realidad delante del sujeto. ¿Y en el mundo indígena? Pareciera que es diferente. Bertonio en su vocabulario aymara del siglo XVI señala como traducción de *cosa*, los términos *yaa* y *cunasa*⁽³⁾. *Cunasa* se refiere a "cualquier cosa". *Yaa* en cambio se vincula con "cosa de Dios, de hombres, etc.". Y es más, se utiliza también cuando es "cosa abominable" *huati yaa*, *yancca yaa*, o "cosa de estima" *haccu yaa*. Se diría entonces que para el indígena no hay cosas propiamente

3.—BERTONIO, op. cit.: "Cosa: cunasa" (pág. 145, vol. I). "Cosa de Dios de hombres, etc.: yaa" (pág. 146, vol. I). "Cunasa, cualquier cosa" (pág. 59, vol. II). "Yaa: cosa, o negocio, o misterio, etc." (pág. 389, vol. II).

te dichas, sino que ellas se refieren siempre al aspecto favorable o desfavorable de las mismas. No interesan los objetos sino sólo los aspectos fastos o nefastos de los mismos. (4)

Y esto no es de extrañar. Pareciera cuadrarle al aymara, al igual que al quechua, lo que el investigador Whorf dice de los hopi, o sea que el idioma de éstos tiende a registrar acontecimientos antes que cosas, mientras que las lenguas europeas registran más bien cosas que acontecimientos. (5) Esto, por su parte, lo confirma Bertonio cuando dice en el prólogo de su primera parte del vocabulario aymara que el indio no mira "tanto el efecto como al modo que se hace". Por ejemplo, la forma del verbo *llevar* en la lengua aymara depende de "si la cosa que se lleva es persona o animal bruto o si la cosa es larga si pesada o ligera". (6)

Ahora bien, ¿qué significa que en un idioma se registre el acontecer antes que las cosas? La mención de Bertonio "al modo que se hace" algo y no al hacer mismo, como concepto abstracto, indica un predominio del

4.—En La Paz recogí el dato de que los aymaras actualmente llaman yaa a los objetos que utilizara el futuro matrimonio.

5.—The SAE microcosm has analyzed reality largely in terms of what it calls things (bodies and quasi-bodies) plus modes of extensional but formless existence that calls substances or matter... The Hopi microcosm seems to have analyzed reality largely in terms of events (or better eventing B. L. Whorf llega a esta conclusión luego del análisis de las lenguas europeas y de la hopi. (Pag. 84 de *The relation of habitual thought and behavior to language, incluido en Language, culture, and personality*, publicado por Sapir Memorial Publication Fund. Menasha, Wisconsin, 1941.)

6.—BERTONIO, op. cit., Introducción a la primera parte.

sentir emocional sobre el ver mismo, de tal modo que *ve* para *sentir*, ya que es la emoción la que da la tónica a seguir frente a la realidad. El indígena toma la realidad no como algo estable y habitada por objetos, sino como una pantalla sin cosas, pero con un intenso movimiento en el cual aquél tiende a advertir, antes bien, el signo fasto o nefasto de cada movimiento ⁽⁷⁾. El registro que el indígena hace de la realidad es la afección que ésta ejerce sobre él, antes que la simple connotación perceptiva.

Ha de ser ese el motivo por el cual el vocablo *conocimiento* no tiene en aymara acepciones similares al nuestro. Bertonio registra como conocimiento el término *ullttatha*, (conocer) pero vincula *ullsutha* con "asomarse fuera", ⁽⁸⁾ y agrega luego *ullattatha* como "conocer algo", y a la vez como "apuntar con arcabuz". Es probable, asimismo, que con este vocablo se vincule *ullinaca*. "El semblante, figura, aspecto, cara, rostro". ⁽⁹⁾ Asimismo, es probable que en el aymara se diera una distinción parecida a la que existe en el náhuatl entre un saber de ros-

7.—José Imbelloni menciona un "aparato clasificatorio" consistente en "casillas *Masculino-Femenino Derecha-/Izquierda, Arriba-Abajo, Blanco-Negro*, cuyo último y más consecuente desarrollo se hace visible en el sistema llamada Taoísmo, aunque sus elaboraciones iniciales fueron realmente tan antiguas como el primer Intento de acumulación 'orientada' de sabiduría elemental, y a ellas se asociaron valoraciones en el sentido de Vigor y Potencia y los de Favor y Desfavor mántico." (Pág 349, *El 'Génesis' de los pueblos protohistóricos de América*, en el Boletín de la Academia Argentina de Letras, tomo X, Buenos Aires, 1942.)

8.—BERTONIO, op. cit., pág. 374, vol. II.

9.—Ibidem, pág. 373, vol. II.

tro y otro de corazón. ⁽¹⁰⁾ Así parece ocurrir también con el quechua. Holguín registra en su vocabulario el término *riccini*, referido generalmente a un conocimiento de personas, antes que a un conocer de cosas. ⁽¹¹⁾ Como si se tratara de un conocer de *publicidad*, como diría Heidegger, referido a la comunidad, lo cual es cierto, dado que el indígena está siempre profundamente ligado a ésta. Pero es natural que donde no hay un orden conceptual para los objetos, tampoco hay un conocer con todas las implicaciones del caso, tal como ocurre en el pensar occidental. Esto nos lleva a advertir que los momentos arriba señalados que forman parte de la parábola del conocimiento dentro de una problemática occidental, es propia de ésta y no se da en el mundo indígena. El indio no es, entonces, un sujeto fotográfico, como diría Waelens, sino que interviene, en mayor medida que nosotros, en

10.—Dice Miguel León Portilla en su libro *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (Ed. del Instituto Indigenista Interamericano, México, 1956): "Puede concluirse... que *in t̄xt̄l̄, in yóllotl* (cara, corazón) es un clásico *difrasismo náhuatl* forjado para connotar lo que es exclusivo del hombre: un *yo* bien definido, con rasgos peculiares (*t̄xt̄l̄*: rostro) y con un dinamismo (*yóllotl*: corazón) que lo hace ir en pos de las cosas, en busca de algo que lo colme, a veces sin rumbo, (ahuitcpa) y a veces hasta dar con 'lo único verdadero, en la tierra' *la poesía, flor y canto*". (Pág. 202.) Cita más adelante un texto náhuatl que dice: "El hombre maduro:/un corazón firme como la piedra./un rostro sabio/dueño de una cara, un corazón,/hábil y comprensivo." (Pág. 240.)

11.— GONZALEZ HOLGUIN, Diego: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*. Ed. del Instituto de Historia de la Universidad de San Marcos.) Lima, 1952. En la pág. 316 dice: "Riccini. Conocer a otro" y "Riccichacuni. Conocer a todos los que se trata, o a los de una casa".

el conocimiento. Su saber no es el de una realidad constituida por objetos, sino llena de movimientos o aconteceres.

El indígena conocerá la sementera, la enfermedad de la llama, el granizo que se desata, pero la consecuencia de ese conocer es otra. Y esto mismo, que se debe a un estilo propio de vida, lo lleva a no participar de la irrupción en la realidad, ni a utilizar en primer plano, y a nivel de su sentido de la vida, la voluntad. Por eso, aquel abuelo no quería ir a la Oficina de Extensión Agrícola a comprar la bomba hidráulica. No ve afuera la solución de sus problemas. Es indudable. ¿Y en nuestro caso qué ocurre? ¿Por qué vemos realmente la solución de nuestros problemas *afuera*? ¿Qué es lo que se da fuera?

Examinemos una vez más nuestro punto de vista occidental sobre el *conocer*. En lo que va desde Kant hasta Nicolai Hartmann hubo una seria preocupación en torno al problema del conocimiento, lo que llevó a magnificar el problema en sí, pero siempre de acuerdo con el verdadero sentido que nuestro estilo de vida le asignaba. Ante todo, la verdad del problema filosófico del conocimiento está en que, detrás de él, ya desde Kant, se daba la incipiente revolución industrial, la cual consiste en la instalación y movilización de un mundo de objetos que se dan *afuera* de un sujeto. Por eso, desde la simple enfermedad hasta los avatares de nuestra vida física y espiritual, siempre encontramos la solución o el *porqué en ese afuera*. Y *afuera* se da desde el simple *porqué* que me explica la causa de mi pena hasta una gran administración que podría concretarse en una oficina de Extensión

Agrícola. Vivimos como si junto a nuestra vida se diera el *plus* de una realidad plagada de causas y de administraciones. Y nuestro quehacer ciudadano consiste en compensar, por el lado de *afuera*, con el *plus*, cualquier desequilibrio que se produzca *dentro* de nosotros. Es más, cualquier desequilibrio interior se debe seguramente a que falla lo de afuera. Por eso, cuando hay alguien como el abuelo que no quiere eso que se da *afuera*, experimentamos cierta depresión.

Y es más. El conocimiento ni siquiera consiste ya en recobrar afuera los datos de un objeto sino que se reduce a un género de compensación por el lado de *afuera*, que no se refiere a la realidad de la ciencia sino sólo a la administración de los remedios para nuestras necesidades personales. Conocer lo que se ve y ver lo que necesitamos es un poco el enigma de nuestra vida en el mundo ciudadano de Sudamérica. Por eso, no se trata de conocer al mundo, como dice Whaelens, como si fuera un inmenso espectáculo, porque ni siquiera se trata del mundo en general, sino sólo de los aparatos, drogas y administraciones que nos han de salvar. Conocer es abrirse hacia un mundo específico a fin de buscar una compensación a nuestros males, y la acción sólo sirve para construir ese mundo específico y de ningún modo *modificar* al mundo.

Ahora bien. El abuelo no trabaja por *afuera* y nosotros sí. ¿Y qué hacemos entonces nosotros si nuestros utensilios no son aceptados? Recuerdo la sensación que experimentamos cuando el abuelo nos contestaba con evasivas. Nuestra cualidad de investigadores no nos permitía tomar en cuenta esta actitud. Pero, lo cierto es que

nos invadió cierta sensación de despojo. ¿Por qué? Porque el abuelo nos obligó a pasar del nivel de un yo, —que ofrece objetos y encuentra un sistema de compensación con lo que se da afuera y que sabe de la administración del plus compensatorio para la propia vida—, a un nivel inferior en el cual nos sentimos sencillamente desamparados.

Es, al fin de cuentas, la experiencia corriente en el altiplano, que genera ese clima de irremediabilidad ante el indio. Ante eso, sólo nos queda como último recurso calificar al abuelo de *analfabeto*. Pero aún así estamos en déficit. Un calificativo peyorativo como éste, ¿no es acaso un recurso mágico para avasallar al indígena? Al advertir nuestro despojo, no somos nosotros los que modificamos la realidad, sino que la realidad, encarnada en el indio, nos modifica a nosotros y entonces, el insulto es el último recurso para restablecer el sentido de nuestro mundo. Pero esto ocurre cuando nos sentimos atrapados, casi como un retorno a una matriz. Ahí, decir *analfabeto* es como si dijéramos en el fondo “Mire, abuelo, nos han enseñado que las bombas hidráulicas son importantes. Le ruego que las acepte. Piense no más, ¿qué haríamos si no?”.

Ahí descendemos muchos años de historia atrás, casi como si no hubiera habido evolución, por la curiosa fuerza que pone el indígena al reducir nuestros ofrecimientos a la nada. Y es inútil que digamos que los cuatrocientos años de dominio colonial primero, y luego republicano, lo han llevado a él a ese plano. El también nos podría preguntar a su vez, ¿qué han logrado ustedes en estos

cuatrocientos años? ¿Acaso dominan realmente a la realidad? Y tendría razón. Al fin de cuentas no hemos resuelto un problema de conocimiento sino un problema de administración. Sólo hemos administrado los conocimientos europeos y los hemos convertido en un *plus exterior* para que nos compensen. Y, oficinas y objetos y profesionales crean la posibilidad de encontrar nuestro equilibrio. Pensamos que todo eso pertenece a una épica de la humanidad, pero con ésta tenemos poco que ver. Sólo la usamos.

La prueba está en que a ninguno de los que estaban reunidos en el trabajo de campo realmente se le ocurrió alguna vez modificar la realidad, ya que, al fin de cuentas, ninguno de nosotros había inventado la bomba hidráulica. Peor aun, simplemente habíamos usado la referencia a una oficina que pareciera tener a su cargo dicha modificación de la realidad. Con esa referencia conseguíamos la paz. Pero, no pasaba de ser una simple referencia. Al fin de cuentas, la misma que hacía el abuelo. El recurría al ritual acuñado por su propia cultura. Nosotros a un utensilio acuñado por occidente. En ese sentido, la *huilancha* y la bomba hidráulica se equivalían.

Pero nuestra referencia era un poco más *impersonal*: una simple oficina. La del abuelo, en cambio, era *personal*. Un ritual compromete al hombre, la oficina, no. El remedio propuesto por nosotros dependía de la manera impersonal del técnico para colocar la bomba. Ahora bien, a los efectos de justificar una vida, ¿qué era mejor? ¿Usar formas que comprometían mi yo o las otras que no lo comprometían?

En esto se vislumbra la crisis, ya no del indio sino la nuestra. El abuelo removía su intimidad en la realización del ritual, pero no aprovecha la solución externa. Nosotros nos volvíamos a casa a disponer lo que la civilización nos ha brindado, pero difícilmente íbamos a remover nuestra intimidad. No la conocemos por otra parte.

3.— LÍMITE

SI UNO TIENE un campo, y este campo es árido, y no quiere comprar una bomba hidráulica para remediar su sequedad, entonces, lo sabemos bien, entra en el caos, o sea en un pozo social y económico de imprevistas desgracias. Ahí se produce la miseria, el abandono, en suma, la muerte civil. Y para soslayar esto es imprescindible asumir una actitud *límite*, que consiste en hacer una apreciación de la *situación objetiva*, como ser, la de la sequedad del campo, a fin de lograr la solución. Se trata de llegar a ese momento en que uno, una vez *vista* la aridez del campo, diga: "Evidentemente, esto lo remedio con la bomba hidráulica".

En este punto logro el equilibrio, una especie de remanso en el cual digo así es, con lo cual me ubico y, por lo tanto, procedo, y acudo a la oficina de Extensión Agrícola. Mi *límite*, en suma, está en la situación objetiva y a partir de ahí modifico la realidad.

Ahora bien, ¿por qué el abuelo en vez de modificar la realidad, sin embargo recurre a un ritual? La experiencia nos dice que un ritual no sirve para modificar la realidad objetiva. En este caso tendemos a creer que el abuelo debe tener otra experiencia según la cual la realidad

se puede modificar con rituales. Es curioso que siempre atribuyamos a terceros el conocimiento de una experiencia, consistente en un manipuleo de elementos *externos*. ¿Acaso se dio esto realmente en el caso del abuelo? Pero, pensemos sólo que si decimos que el abuelo no hizo experiencias, ¿cómo explicar entonces su actitud? Aquí se abre la siguiente perspectiva: ¿será que la situación *límite* a la cual él arriba, una vez vista la sequedad del campo, es diferente al límite un poco visual, objetivo y realista que nosotros utilizamos?

Se trata de saber qué resortes juega el abuelo indigena cuando se conforma, una vez vista la sequedad, con el simple ritual. ¿En dónde encuentra la base para afirmar *así es*, o sea el es afirmativo de la fórmula? ¿Encontrará el abuelo indio ese *es* en función de otra facultad que la que usamos nosotros? Nosotros en una situación así invocamos la *razón* y ella nos lleva a la bomba hidráulica. ¿Y el abuelo indio qué invoca? Seguramente no será la razón.

Cuando le pregunté cierta vez a un indio de Kollana, una comunidad situada cerca de La Paz, si utilizaban en sus rituales mágicos las así llamadas *mesas*, tuve una extraña respuesta. Las *mesas* son ciertos preparados rituales característicos y muy comunes en todo el altiplano y consisten, entre otras cosas, en azúcares, yerbas de distinta índole, generalmente con propiedades mágicas, piedras molidas y otros elementos. ⁽¹⁾ Este in-

1.—Figuran numerosos datos al respecto, así como otros muy importantes con referencia a otros temas, en el *Curso de Filosofía Indígena* (Publicación mimeografiada de la Universidad Técnica de

dio, que según el maestro de la comunidad era un *yatiri*, o sea el brujo de la misma, me contestó con aire de suficiencia que usaban mesas pero me señala una que había en la habitación. Indudablemente me cambió el sentido de la palabra y, en vez del utensilio mágico, se refirió al mueble.

Adoptó como es natural una actitud capciosa. ¿Cómo entenderla? Pienso que de esta manera habrá querido mantener la distancia entre mi cualidad de *gringo* entrometido y él. Es preciso recordar que se trataba de una comunidad que había cambiado bruscamente sus costumbres a mediados de este siglo. Si antes se mantenía rígidamente cerrada, hasta el punto de que los forasteros eran recibidos a punta de fusil y luego echados, aho-

Oruro y de la H. Alcaldía Municipal, Oruro, 1967) . Contiene los trabajos de campo realizados por los alumnos que asistieron al curso homónimo dictado por mí en los meses de agosto y septiembre de 1967 en dicha Universidad. Se incluyen los siguientes trabajos: RODOLFO KUSCH, *Discurso inaugural* HUGO SALVATIERRA, *División política del departamento de Oruro*; ANTONIO A. DE LA QUINTANA N. y DAVID SEGUNDO GONZALEZ C., *El ayni*, EDUARDO ARCE DURAN, ARTURO ALESSANDRI, GUILLERMINA CAMACHO y CARLOTA BUSTOS, *Toledo*; HUGO SALVATIERRA OPORTO y JAIME SALVATIERRA O., Breves apuntes ALDINA FERNANDEZ CH., CARLOTA BUSTOS y GUILLERMINA CAMACHO, *Fiesta y vestimenta*; FLORA HERBAS DE VERDUGUEZ y OLIMPIA QUIÑONEZ, *Mitos, supersticiones y leyendas*, Lic. MACRINA QUIROZ S., *Medicina*; ADELA A. DE VARGAS, Lic. MACRINA QUIROZ S. y EDITH LOREDO, *Medicina*; JUAN DIAZ ARREAÑO, *Medicina*, MARCELINO ALCONZ MENDOZA, *Costumbres y ritos de las diferentes provincias al oeste de Oruro* FRANCISCO CRUZ R., *Fiesta y Música*; MARTIRIAN RAMIREZ, *Ayni y ayllu*; OTTO SAUCEDO *Organización política administrativa de la comunidad de Toledo*, FREDDY ESPINOSA T., *Datos recogidos de la poblaciones más antiguas de Oruro*; LUIS MORALES, *Économía e industria artesanal*.

ra ya no ocurría lo mismo. ⁽²⁾ Cualquiera que llegaba era recibido, aunque en este nivel curioso de cambiar, por ejemplo, el sentido de la palabra *mesa*. Y no está mal. Este indio se sentía aculturado y había adquirido ante todo una *objetividad* tal como la entendemos nosotros, de tal modo que un término como *mesa* no puede significar otra cosa que ese mueble que todos usamos. Un paso más y el indio evidentemente ya dejaba de serlo y estaría apto para estudiar lógica simbólica. Pero, es indudable que todo esto era una máscara, y que él sustraía a nuestra vista lo que aquel abuelo indio usaba a cara descubierta.

Otra cosa fue en Copacabana, una estancia o caserío cerca de Toledo. Un indio anciano nos había invitado a entrar en la capilla con que suelen contar estos caseríos, a fin de *presentarnos* a la Virgen. Cuando nos sentamos para hablar y, ante las preguntas que le hacíamos, prefirió que saliéramos “para que la Mama no oyera y no se molestara”. Al cabo de un rato de hablar con nosotros con toda naturalidad, introdujo la mano en la bolsa de coca que le habíamos obsequiado, y saca un puñado. Luego de examinarla, nos dice “ustedes tienen una *pena*”. ⁽³⁾ Nos aclaró que tuviéramos cuidado con “el autito”, un Citroen, en el cual habíamos llegado. De más está decir que, efectivamente, al volver tuvimos un pequeño percance.

2.—PAREDES, M. Rigoberto: *La Paz y la Provincia El Cercado*. La Paz, 1955. Pág. 83.

3.—*La pena*, que en aymara se dice *yaquí*, constituye un concepto fundamental en la concepción del mundo indígena, como veremos mas adelante.

Me pareció que este indio jugaba una actitud más libre que el de Kollana y más próxima al abuelo. Mientras aquél en cierta medida simulaba una objetividad, de la cual se sentía ajeno, éste, sin más, recurría a un registro de otro orden. Aquél era más preciso, más perceptivo, más intelectual, si se quiere, en cambio éste hacía girar su personalidad sobre un registro diferente y hasta cierto punto opuesto.

Ahora bien, ¿cómo connotar este registro? Desde el punto de vista de una psicología analítica su actitud no era del todo racional y podría hablarse de un recargo de afectividad. Pero esto trae sus consecuencias. Por ejemplo, Lévi-Strauss no lo calificaría así, ya que está empeñado en demostrar que el primitivo es capaz de emplear esquemas de clasificación que resultan perfectamente aptos, casi en igual medida, si no en más, para *saber* de la realidad que lo rodea. ⁽⁴⁾ Pero no es cosa de demostrar la capacidad del indígena en funciones similares a las nuestras. Todo su acervo cultural pareciera indicar que su *capacidad* puede radicar quizá en la utilización de una función mental que nuestro estilo de vida occidental no acostumbra utilizar.

La afectividad, por ejemplo, pareciera ser esa función que, desde nuestro ángulo, es siempre vista con un tono peyorativo. Investigadores de vieja escuela suelen hacer

4.—CLAUDE LEVI-STRAUSS dice al respecto: "El indígena es un atesorador lógico: sin cesar reanuda los hilos, repliega incansablemente sobre sí mismo a todos los aspectos de lo real, sean estos físicos, sociales o mentales". *El pensamiento salvaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1964. Pág. 386.)

hincapié en ella. Bandelier, por ejemplo, señala el miedo que afecta al aymara. Gasta varias páginas para indicar cómo el miedo sitia la personalidad del indio. ⁽⁵⁾ Rigoberto Paredes hace también una referencia expresa a la misma cualidad. ⁽⁶⁾ Tschopik extrema en este sentido las cosas y como buen norteamericano hace notar la *anxiety* que afecta al aymara de Chucuito, y la clasifica minuciosamente, dando, por consiguiente, un cuadro peyorativo de la psicología del indígena. ⁽⁷⁾ Es cierto, asimismo, que un test de Rorschach tomado a los indios otomíes de México, destaca el fondo emocional sobre el cual se desplaza la personalidad del indio. Sin embargo, me parece que estas observaciones no hacen resaltar la peculiaridad de su psicología, sino que ponen en evidencia el prejuicio que en Occidente se tiene de la emocionalidad. Este prurito de encasillar la emocionalidad se debe a una falta total de conocimiento de este aspecto de la psique. Ya Scheler señala que desde Descartes hasta el siglo XVIII, la vida emocional era considerada como una etapa confusa de la vida intelectual. Kant considera que los actos afectivos son simples estados sensuales o caó-

5.—BANDELIER, Adolph Francis: *The islands of Titticaca and Koati* (The Hispanic society of America). New York, 1910. (Pág. 59 y ss; y 100 y ss.)

6.—PAREDES, M. Rigoberto: *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. (Ed. Arno Hermanos) La Paz, 1920. (Págs. 1 a 24).

7.—TSCHOPIK, Harry, Jr.: *The aymara of Chucuito, Perú* (Ed. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 44, part. 2) . New York, 1951. Pág. 174 y ss.

ticos ⁽⁸⁾. Aún el mismo Scheler termina por esquivar el tema de la emocionalidad en su sentido profundo, por cuanto le preocupa la intencionalidad de 'la emoción a fin de apuntalar el tema de la personalidad. Casi todo el romanticismo alemán había ya retomado el tema de la emoción, pero nada más que en el sentido de Scheler. Cuando Heidegger roza el tema del miedo, hace distinción entre éste y la angustia, indicando que aquél lleva a

8.—MAX SCHELER se refiere a un prejuicio existente en la mayoría de los pensadores modernos según el cual toda nuestra vida emocional —y para la mayoría de los filósofos modernos nuestra vida apetitiva incluso— ha de atribuirse a la sensibilidad incluso el amor y el odio. Al mismo tiempo conforme a esa división *todo lo que es alógico* en el espíritu: intuir, sentir, tender, amar, odiar, depende de la organización psicofísica del hombre, su formación es función de la variación real de la organización dentro de la evolución de la vida y de la historia y depende de la peculiaridad del contorno y sus efectos (pág. 24 tomo II de su *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Ed. Revista de Occidente Argentina Buenos Aires 1948 2 tomos.) Véase también GEORGES GURVITCH: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*. Ed. Losada. Buenos Aires 1944 pág. 93 y ss. Éste autor también pone en evidencia ese mismo prejuicio con suma claridad, cuando resume la posición de Scheler frente a Husserl. Para Husserl la intuición esencial, la *Wesenschau*, consiste en el acto de adecuación perfecta entre una significación y su efectuación entre aquello a que se apunta y aquello que se da. Sin embargo, observa Scheler, pueden observarse casos en el flujo puro de lo vivido en que se presentan contenidos que no tienen *significaciones directas* y que no obstante son actos Intencionales precisos claros y comprensibles". (Págs. 89 y 90.) Teodoro Celms por su parte, hace notar que "los momentos de vivencia como las sensaciones y los momentos sensibles del sentimiento y de la voluntad son llamados por Husserl datos sensoriales o hyléticos" que se oponen a los noéticos, los cuales comprenden los actos de significación, de efectuación, etc. en suma se refiere estrictamente a la conciencia, lo cual no ocurre con los hyléticos (*El idealismo fenomenológico de Husserl*, Ed. Revista de Occidente Madrid 1931 pág. 80 y ss.)

la fuga ante algo que se había hecho temible por *des-alejarse* en el espacio mundano ⁽⁹⁾.

Agreguemos a esto que ni aun en el campo de la psicología se conoce la vida emocional. Por ejemplo, cuando el psiquiatra Wolff quiere definir a la vida emocional, sólo hace mención de lo que ella provoca o sea de la paralización del control de la vida racional, pero no la define o, mejor dicho, produce una definición por la negativa ⁽¹⁰⁾. Todo el psicoanálisis freudiano apunta a canalizar la vida emocional a fin de restituir la libre actividad de la inteligencia del paciente. Se diría que la cultura

9.—HEIDEGGER Martín: *Ser y tiempo*. (Ed. Fondo de Cultura Económica) México 1951, pág. 163. Es curioso como Heidegger hace su análisis siempre regido por el criterio de connotación en cierto modo intelectual como lo indican las expresiones *a-la-mano* y *ante-los-ojos*. Ocurre lo mismo cuando afirma que "el temor desemboza siempre, aunque de manera más o menos expresa, al *ser-ahí*, en el ser de su ahí." Tomar el ser y no el *ahí* ha de ser el rasgo distintivo que distancia una visión americana de la existencia de otra occidental. Sartre por su arte, volviendo al tema de la vida emocional, dice algo similar a lo dicho por Heidegger cuando afirma que "l'émotion est une réalisation d'essence de la réalité-humaine en tant qu'elle est *affection*." (*Esquisse d'une Théorie des émotions*, Ed. Hermann y Cia, París, 1948, pág. 52.)

10.—WOLFF, Werner: *Introducción a la psicología* (Ed. Fondo de Cultura Económica) México, 1962, pág. 146: "La emoción es un desequilibrio... parece deberse a que una situación coherente queda rota..." Lo mismo ocurre con James Drever quien en su *Diccionario de psicología* (Ed. Escuela, Buenos Aires, 1967, pág. 98) dice de la emoción, entre otras cosas, que es "un estado complejo del organismo que comprende cambios corporales de carácter amplio... y en el plano mental un estado de excitación o *perturbación*". Jung dice del afecto que se caracteriza "por una peculiar *perturbación* del proceso representativo". (*Tipos psicológicos*, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1963, pág. 196, tomo II.) (El subrayado en los dos últimos casos es nuestro.)

occidental se erigió sobre el escamoteo y no sobre la superación de la vida emocional, ya sea para evitar el problema, o ya sea para producir, como en el caso del psicoanálisis, una deflación de la emocionalidad a fin de restituir la libre acción de la inteligencia.

Ahora bien, ¿en qué forma enfrenta el indígena su vida emocional? Mejor dicho, ¿podría mostrarnos otros aspectos de la misma, especialmente cuando se trata de los casos extremos del miedo?

Sayres, en un artículo publicado en "América Indígena" ⁽¹¹⁾, señala los problema psíquicos que sobrelleva la primera generación de mestizos de padres indígenas, ya que aquéllos parecieran sufrir, en mayor medida que éstos, el *miedo mágico* a la infracción de las normas tradicionales, hasta el punto de que se incrementa entre ellos, por ejemplo, los rituales del *asustamiento* que en el altiplano andino se llama *mancharisca*. *Mancharisca* proviene de *manchay*, que significa en quechua "tener miedo", el cual, en este caso, es atribuido a la pérdida del ánimo.

A esto se refiere la señora Valda de Jaimes Freyne cuando menciona la doctrina aymara sobre el alma. Según ella, el indígena concibe un alma propiamente dicha, (*jachcha ajayu*), un ánimo (*jiska ajayu*) que va quedando prendida de todas las cosas y que de esta manera se gasta, y finalmente un *kamasa* o sombra, o también

11.— SAYRES, William C.: *Status transition and magical fright*. (En América Indígena. Volumen XV, N° 4. Octubre de 1955. Pág. 292-300. México.).

llamado *coraje* que generalmente está representada por un animal ⁽¹²⁾, Cuando un sujeto tiene un susto y sufre ciertas manifestaciones, como fiebre, o delirios o lo que fuera, se dice de él que ha perdido el *kamasa* o el *coraje*, como se me informara en Tiahuanaco. En ese caso es preciso recurrir a un ritual.

Morote Best lo describe para el mundo quechua de la siguiente manera. Si el asustamiento no es grave, se toma una pizca de tierra del lugar donde ha caído la persona y mientras se la come se dice "*hampuy, animo... hampuy*" (vuélvete, ánimo, vuélvete). Pero si la enfermedad es grave, entonces se la cura con un *despacho*. Este consiste en incinerar un envoltorio en el cual se incluyen cerca de quince productos, entre otros, piezas de plomo diminutas, plumas de cóndor, papeles de color, etc. Una vez terminado el *despacho* "un paciente debe conducir por el suelo y con la mano derecha el gorro, como si fuera una persona que camina, ya que le sirven de pies las orejeras del mismo. En la mano izquierda porta un poco de tierra del lugar en el cual se produjo la incineración y una moneda de un sol 9/10." Hace esto, mientras "marcha musitando estas palabras *hampuy... hampuy... ánimo*. Por detrás le sigue el ayudante con un tiesto lleno de brasas donde quema incienso". Y lo curioso es que, mientras tanto, "en la casa del enfermo la luz debe estar apagada y todos los hombres en silencio... En la oscuridad de la morada se podría ver, si la luz se enciende —lo

12.—VALDA DE JAIMES FREYRE Lutsa: *Costumbres y curiosidades de los aymaras*. La Paz. 1964. Pág. 25 y ss.

que no debe hacerse—, a un varón que aprisiona la frente del enfermo y a otro que hace lo mismo con los dedos de los pies, mientras se produce el retorno del alma.”⁽¹³⁾ También es significativa la descripción que hace un médico peruano del mismo ritual, el Dr. Olano⁽¹⁴⁾. Este relata que en su juventud había sufrido un *asustamiento* según el diagnóstico de un médico indígena. Para curarlo le hablaba con cariño y mientras lo acariciaba, le decía los siguientes versos en quechua, a los efectos de hacer retornar su ánimo: “A qué vas a esa mansión oscura; donde no llega el Sol; donde no existe el agua! Regrésate! No te asustes! Tus padres sienten pena!”

Ahora bien, si la observación que hace Sayres respecto al miedo mágico la entendemos como una consecuencia natural del paso de una “cultura primitiva” hacia una “cultura superior”, debemos calificar a dicho miedo como un simple problema psíquico, con lo cual, en el fondo, nada explicamos.

Otra sería la consecuencia si consideramos que la cultura indígena constituye una entidad autónoma y paralela a la cultura occidental. En ese caso cabe afirmar que el indígena tiene soluciones rituales frente a las manifestaciones extremas de su vida emocional que el mundo occidental desconoce. Es más, la primera generación estudiada por Sayres, que sufre la aculturación,

13—MOROTE BEST, Efraín: *La vivienda campesina de Sallaq con un panorama de la cultura total*, en *Revista Tradición*, año II vol. III, agosto de 1951. No. 7-10. Cuzco. Pág. 96 y ss.

14.—OLANO, Guillermo: *La medicina en el idioma incaico*. Lima, 1913. Págs. 16-18.

se somete a la penosa transición de una cultura que, como la indígena, se desempeña en un nivel afectivo hacia otra cultura que, como la occidental, se desenvuelve en un nivel preferentemente intelectual.

Ante todo, es evidente que el indígena no ve en la vida afectiva la sensualidad o el caos que veía Kant, ni la paralización del control de la vida racional como cree el psiquiatra, ni tampoco le urge la superación de la vida emocional, por cuanto no la ve en términos de desintegración como en cambio le ocurre al hombre de formación Occidental, sino que sencillamente realiza algo que este último no hace por cuanto enfrenta y ritualiza su miedo.

Ahora bien, si la cultura indígena pareciera estructurarse sobre la afección, ¿cuál es su acervo conceptual? O, mejor dicho, ¿en torno a qué conceptos gira una cultura cuya base está entendida como un enfrentamiento o ritualización de la afectividad? ¿Se dará dicho acervo conceptual en términos de total oposición al de la cultura occidental del ciudadano medio de Sudamérica? No cabe duda que aquel indio de Kollana enfrentaba su afectividad, y me ocultaba sus rituales porque estaría ya en ese proceso que menciona Sayres. El indígena de Copacabana, en cambio, seguía en la vieja actitud de enfrentar sin más su antiguo miedo, como lo demostraba su manipuleo de la coca. Y lo mismo pasaría con el abuelo indígena cuando sustituía la bomba hidráulica por el sacrificio sangriento. Seguramente estos últimos estarían entonces profundamente vinculados con su vieja cultura indígena, aun cuando, como en el caso del indio

de Copacabana, estén operando con un contenido cultural heterogéneo, como lo es la capilla y el tema de la Virgen.

Si la cultura indígena es autónoma y paralela a la cultura occidental, es de esperar que debe tener su coherencia interna, surgida precisamente del fondo afectivo en el cual se desempeña. O dicho en otras palabras, por volver a un caso concreto, ¿cuál fue el motivo profundo o límite que brindó seguridad a aquel abuelo indio cuando rechazaba la bomba hidráulica? Ante todo no puede ser un motivo intelectual sino irracional, y una irracionalidad francamente aceptada.

Holguín registra en su vocabulario quechua de 1608 el término *ucurunanchic* que traduce por "el hombre interior o el alma", y lo opone a renglón seguido a *hahuarunanchic*, "el cuerpo, o el hombre exterior" ⁽¹⁵⁾. También Bertonio trae una oposición similar en aymara entre *manqhue haquessa* y *alakha haquessa* respectivamente ⁽¹⁶⁾.

Ahora bien, el primer término, en el caso de Holguín, ha de ser seguramente *uk'u-runa-nchej* o sea "nuestro hombre interior" y el otro *hahua-runa-nchej*, "nuestro hombre exterior". Aparentemente esta oposición pareciera vincularse a la conducta de un sujeto según oculte o no sus decisiones.

15.— GONZALEZ HOLGUIN, op. cit. pág. 350. Es curioso que ambas palabras figuren juntas, incluso a costa del orden alfabético. ¿Eran utilizadas como opuestas?

16.—BERTONIO, op. cit., "Alakha haque: Hombre claro que nada finge. no doblado." (Pág. 2. vol. II); "Manqhue: Profundidad, o profundo del agua, tierra y otras cosas". (Pág. 215, vol. II.)

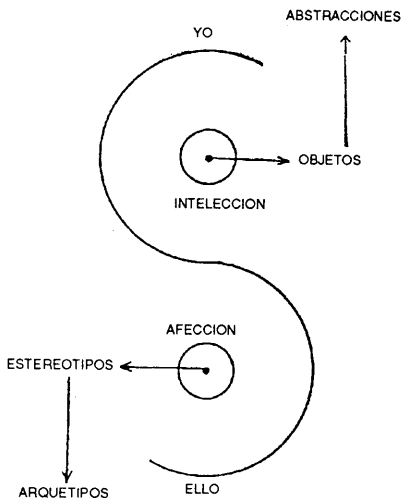


Gráfico N° 1.- Muestra la correlación entre los aspectos de entrada y salida de la psique.

Pero, ¿por qué Holguin registra expresamente, y juntas, estas palabras? Podríamos pensar que consigna especialmente la primera porque le servía para dar otra acepción en quechua a la palabra *alma*, con vistas seguramente a la catéquesis. Sin embargo cabe pensar también que ambas debieron ser acuñadas en el habla de la élite intelectual de los quechuas de su tiempo, no sólo porque indicaban dos formas de conducta, sino porque hacían referencia a una oposición de lo que hoy denominaríamos "vida interior" y "vida exterior". Lo parece indicar ese término *uk'u*, que no sólo significa *adentro*, sino también *cavidad* y, ante todo, *cuerpo*, casi como si hiciera

referencia a la afectividad que alentaba en esa cavidad ⁽¹⁷⁾.

Si así fuera, cabe pensar que la cultura quechua, así como la aymara, valoraba la *interioridad* del hombre tomada en forma global, como simple *adentro* (*uk'u*). Ahora bien, esto mismo ¿comprenderá además un conocimiento más profundo de ciertos aspectos de la psique que a nosotros se nos escapan? ¿Se mueve el indígena sobre funciones diferentes a las nuestras?

Ante todo, el término *uk'u* implica una apertura hacia aspectos irracionales de la personalidad, los cuales son francamente aceptados en una dimensión equiparable a lo racional. Quizá haga una equiparación similar William Stern, ya en el campo de la psicología, cuando considera que estos aspectos emocionales de la personalidad son la contrapartida o *entrancia* de los aspectos intelectuales o de *saliencia* de una personalidad, y constituye además el intermediario entre esa *saliencia* y la vida profunda del inconsciente ⁽¹⁸⁾. Esta forma de ver, a la cual llega Stern desde su punto de vista estructuralista y personalístico de la psique, se aproxima en mucho a la psicología implícita en el mundo indígena y abre la comprensión del problema.

17.— GONZALEZ HOLGUIN, op. cit. "Vku. El cuerpo del animal o persona". "Vcupicak, o vcun. Lo de adentro" (Pág. 349).

18.— STERN, William: *Psicología general desde el punto de vista personalístico*. (Ed. Paidós.) Buenos Aires, 1951. 2 volúmenes. "La separación de entrancia y saliencia sólo es posible en virtud de una abstracción... Lo importante son las tensiones entre entrancia y saliencia, es decir, las relaciones dinámicas de la esfera de la emoción, con el sector del intelecto y de la voluntad. Mas al propio tiempo, el sentimiento... demuestra ser el *mediador*; está especialmente próximo a las regiones inconscientes de la persona". (Pág. 435, vol. II).

Sólo por un motivo de *entrancia* se comprende la subjetividad del indio. Esta, por su parte, se contradice con el ideal de *objetividad* y *saliencia* al cual estamos acostumbrados, ya que tiene soluciones propias ignoradas por nosotros como la del enfrentamiento ritual con el miedo. Sólo desde ahí se entiende también la estructura total de la cultura precolombina. Un monolito Bennet no puede ser comprendido sobre la base de una *salida* hacia un mundo de objetos, y menos como creación de objetos o sea como una *saliencia* de la personalidad, sino como una *entrancia* o enfrentamiento de la vida emocional en sus dimensiones más profundas, hasta ahí donde roza el inconsciente con sus arquetipos.

Ocurre lo mismo que con el Códice Borgia que siempre ha de resultar, ante el juicio de un psiquiatra, por ejemplo, como algo estrictamente subjetivo y lindante con la esquizofrenia, lo cual no impide que posea para nuestra mentalidad, ciertos ribetes numinosos que no se dan comúnmente en los elementos culturales que se usan a nivel occidental.

Ahora bien, según lo visto cabe afirmar que el problema del *límite*, donde la decisión mágica se afirma y logra su conformidad, no ha de darse en el indígena en el aspecto saliente sino en el entrante de la personalidad. En este sentido es curioso advertir que no existen ni en Holguín ni en Bertonio muchos términos que equivalgan a *inteligencia* y, en cambio, abundan las acepciones relacionadas con decisiones inteligentes, pero que se traducen en expresiones en que interviene el término *corazón*. Pensemos sólo que el cuerpo, como ya vimos, es concebido como una cavidad interior y en ella se sostiene

ne, casi como símbolo, el corazón. Corazón se dice en quechua *soncco* y Holguín lo traduce como “coraçon y entrañas, y el estómago y la conciencia, y el juicio o la razón, y la memoria, el corazón de la madera y la voluntad y el entendimiento” (19). Bertonio, por su parte, traduce el equivalente aymara *chuyma* por “los bofes propiamente, se lo aplica al corazón y al estómago y a casi todo el interior del cuerpo. Todo lo perteneciente al estado interior del ánimo bueno o malo, virtud o vicio según lo que precediere”. Pero trae luego el término *chuymahasitha* que traduce por “comenzar a tener entendimiento y discreción”; *chuymarochatha*, por “encomendar a la memoria”; *chuymakhtara* por “sabio o entendido”; y, finalmente *chuymatatha* por “trazar en su pensamiento” (20). Agreguemos a ello el dato que me había proporcionado la señora Macrina Quiróz Sánchez en Oruro según el cual, cuando un paciente aymara exponía su dolencia, solía decir que “le dolía el *chuyma*”, o corazón, aunque no se trate específicamente de este órgano. El médico peruano Olano hace notar asimismo la curiosa insistencia en el quechua del término *corazón*, elevado casi a nivel de facultad psíquica (21). Evidentemente, el corazón

19.—GONZALEZ HOLGUIN, op. cit., pág. 328 y ss.

20.—BERTONIO, op. cit., pág. 94, vol. II.

21.—OLANO, op. cit.: “*Soncco*. Quiere decir el centro del organismo o quizá órgano profundo. *Soncco* es también el tejido central o medular del tallo; *soncco* es la migaja del pan; *soncco* es sinónimo de sentimiento oculto; ¿chaychu sonccoymi? ¿eso siente?...” (pág. 9. op. cit.).

ha sido desde antiguo el órgano que, a la vez, ve y siente. Tiene el valor de un regulador intuitivo del juicio. El juicio emitido a partir del corazón es a la vez racional e irracional, por una parte dice lo que ve, o sea que participa del mundo intelectual de la percepción, y por la otra siente la fe en lo que se está viendo, casi a manera de un registro profundo, como una afirmación de toda la psiquis ante la situación objetiva. Se trata de una especie de coordinación entre sujeto y objeto, con el predominio de un sujeto total. Por eso, todo lo indígena aparece con ese matiz del "porque sí", casi irracional, con el cual él acompaña sus afirmaciones. Pero, lo hace así porque esa actitud le brinda una seguridad interna como no la tiene el ciudadano medio de Sudamérica.

Ahora bien, ¿el tema del corazón tendrá algo que ver con el símbolo que lleva la figura central de la Puerta del Sol de Tiahuanaco en el pecho? Se trata de una especie de larva con cabeza felínica [fig.3]. Asimismo, ¿coincidi-

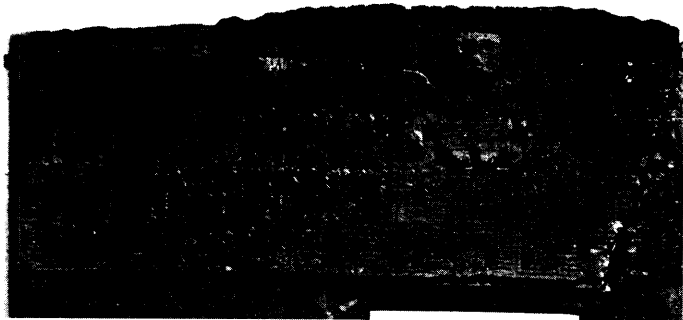


Figura 3.- Detalle de la Puerta del Sol de Tiahuanaco.

rá la significación de este símbolo con el que lleva la figura central del dorso del monolito Bennett, consistente en una prolongación que parte del rostro de dicha figura y llega a situarse en el pecho mismo, entre las dos mamas? Signos muy curiosos se dan también en las figuras menores de dicho monolito, que Posnansky interpreta como casetas o ganchos pero que más adelante habremos de interpretar en su justo significado ⁽²²⁾,

Guaman Poma trae en su manuscrito, con referencia a la adivinación, la escena en que un hechicero arranca el corazón a una llama a los efectos de vaticinar el futuro ⁽²³⁾, Pensemos, asimismo, que los *huatapurichi* actualmente, según datos que me han llegado de Charazani ⁽²⁴⁾ consiguen su cargo o sea el de vaticinador del tiempo y del año con fines agrícolas, a raíz de la destreza demostrada cuando arrancan el corazón de un animal y lo mantienen palpitando entre sus manos. Con este manipuleo del corazón se convierte entonces en un símbolo visual equiparable a una especie de centro mágico. El corazón ha constituido siempre el quinto elemento de todo ser viviente, un símbolo de integración o equilibrio, que puede darse a nivel de la adivinación, como también en la estructura de su imperio, como en el caso de las cuatro zonas establecidas por el Inca con su ciudad

22.—POSNASKY, A.: *Tiahuanacu, La cuna del hombre de las Américas*, La Paz, 1945.

23.—GUAMAN POMA DE AYALA, op. cit., F. 880.

24.—Dato proporcionado por Gabriel Martínez, director de teatro chileno, quien efectuaba en Charazani experiencias teatrales con el indígena, bajo los auspicios de la Universidad Técnica de Oruro.

ombbligo, el Cuzco, seguramente concebido también en términos de corazón o, en su defecto, como semilla ⁽²⁵⁾. Pero, un pensamiento como el indígena debe apuntar a otros límites más profundos. Si el proceso de aquel abuelo indígena consistió en utilizar la *entrancia* de su personalidad para apuntar al "hombre interior" y elaborar sus juicios a partir del *chuyma* o corazón, ha de haber a su vez un trasfondo también *interior* que habrá de garantizar, en última instancia, la absoluta seguridad de todo su proceder. Sólo en esta última faz el abuelo encontraría el es del "así es", la conformidad, la seguridad y la verdadera y única salvación dentro de su mundo tradicional, aunque éste se mueva sólo a nivel de la simple enseñanza de los *Achachilas*, o picos nevados o Abuelos.

Pero recién con el análisis del saber indígena habremos de encontrar ese segundo límite más profundo del pensamiento indígena.

25.—ELIADE, Mircea: *Tratado de historia de las religiones*. (Ed. Instituto de Estudios Políticos) Madrid, 1954. Pág. 352 y ss.

4.— SABER

SI EL PENSAR INDIGENA no parece seguir la cadena, para nosotros habitual, que va de la realidad, pasa por el conocimiento, se acumula en el saber, y retorna sobre la realidad, cabe preguntar ¿en qué consiste su saber y de dónde proviene?

Un brujo ciego de Tiahuanaco, llamado Apaza Rimachi [fig.4], nos recomendó cierta vez un ritual consistente en quemar incienso. Le requerimos entonces el nom-



*Figura 4.- El brujo o yatiri
Apaza Rimachi de
Tiahuanaco, Bolivia.
(Fotografía del autor)*

bre de los dioses a quienes había que ofrendar, y dijo que eran cuatro, a saber: 1) el *achachila* o abuelo que se refiere generalmente a los picas nevados; 2) el rayo o *Kejo-kejo*; 3) la *huak'a* o ruina, seguramente las existentes en dicha localidad; y 4) la tierra. Me llamó la atención que tres de estos términos mantuvieran cierta relación. Decía el *yatiri* que el *achachila* nos crea, porque nos envía la lluvia, pero que, sin embargo, también nos crea el Ak'apana y el *Puma Punku*, o sea dos *huak'as* que son dos ruinas importantes distantes unos pocos metros del lugar. Según lo dicho, el *achachila* deriva en las *huak'as* la virtud de crear.

Pero luego agregó lo siguiente, según traducción del doctor Vilela: "El *kejo-kejo*, el rayo, dice, que es el *achachila*"; y que, a los efectos del ritual "vamos a decir (la oración) al *Puma Punku*". Le pregunté si era el rayo o el *Puma Punku* el que nos creaba, y el *yatiri* contestó en aymara que era el *Puma Punku*. Evidentemente se planteaba una contradicción, y para remediarla, pensamos que se trataba de un problema de proximidad.

Sin embargo el *yatiri* volvió a insistir en que el *achachila* es el rayo o *kejo-kejo*. ¿Es que las tres divinidades, el *achachila*, el rayo y las *huak'as* eran la misma cosa? ¿Se trataba de una trinidad desdoblada en la cual el *achachila* correspondía al orden del cielo o de lo que estaba arriba, la *huak'a* a lo que estaba abajo y que seguramente tenía características infernales, y el rayo servía de intermediario entre ambos? Sólo así se entendería la contradicción en que había incurrido el brujo según la cual el *achachila* nos crea y la *huak'a* también.

Además de estas tres deidades, estaba la tierra que había sido mencionada como algo separado. ¿Se trataba entonces de una cuaternidad según la fórmula $3 + 1$, en la cual el cuarto elemento adquiriría cierta autonomía? ⁽¹⁾ Confirmé esto en el manipuleo mágico que había hecho otro brujo de Tiahuanaco, de nombre Ceferino Choque, cuando realizaba una *gloria misa*. Esta consiste en un ritual propiciatorio para el buen viaje, la buena suerte y otros motivos más. Se dividía en dos partes, la primera se limitaba a la preparación de dos *mesas* u ofrendas constituidas por dos cajitas elaboradas por el mismo brujo.

La primera estaba dedicada a la *Gloria*, la cual por su parte pareciera encarnar la divinidad máxima para el indígena y ha de ser un equivalente del Dios católico, aunque denominado en esta forma vaga, casi como si se tratara de un dios innombrable. Según el otro brujo, Apaza Rimachi, ésta consistía en doce santos, seis varones y seis mujeres con los siguientes nombres: Santiago San Jerónimo, Santiago San Felipe, Santiago *Pacha-paya*, Santiago *Pacha-lajari*, Santiago *Pacha-llallagua*, Santia-

1.—Dice Jung que "mientras algo se queda demorado en el inconsciente no tiene ninguna propiedad cognoscible, y por eso forma parte de lo desconocido en general, de lo inconsciente que esta en todas partes y en ninguna parte... Pero cuando se manifiesta el contenido Inconsciente, es decir cuando entra en el campo de la conciencia, entonces ya está dividido en cuatro . . ." Señala más adelante, que la estructura corriente de este símbolo de totalidad es $3+1$, y que cuando se da en forma triádica adopta la forma de $4-1$ en la cual "la cuarta función es la función indiferenciada o interior (opuesta a la primera y fundamental), que caracteriza el aspecto de la personalidad que está en la sombra". *Sobre cosas que se ven en el cielo* (Ed. Sur) Buenos Aires, 1961. Pág. 161 y ss.

go Rayo Capitana, y luego Santa Cármina, Santa Bárbara-*mama*, Santa Concepción, Santa Elena, Santa Catalina y Santa Cecilia.

Para cumplir con cada uno de estos santos, Choque había confeccionado además pequeñas *tacitas*, según expresión utilizada por él, hechas con algodón e hilos colorados, y llenadas con incienso v con unas ramitas verdes llamadas *pachankilli*. Las mismas eran colocadas dentro de la primera caja.

La otra cajita estaba dedicada al Rayo-*achachila*. Contenía un gran *plato* hecho también con algodón e hilos colorados, dentro del cual colocó doce hierbas *pachankilli*, de acuerdo con el número de los apóstoles, según dijo, y le agregó incienso.

Las dos cajas eran incineradas luego en un brasero especial, mientras el brujo lo sostenía sobre la cabeza de cada uno de los presentes, y decía sus cánticos y oraciones. Es interesante hacer notar que la primera de las cajas, dedicada a la *Gloria* debía ser *ch'allada* o sea asperjada con alcohol, no así la segunda, porque "no vale la pena", según me dijo una informante en La Paz. *Ch'allar* al rayo podría traer mala suerte.

La segunda parte del ritual consistía en la elaboración de cuatro cajas más. Una de ellas llena de dulces, dedicada a los *yanccas* o malos. Los *yanccas* son también llamados *tíos*, que es la denominación que equivale al *supay* o diablo, quien rige las minas y que es motivo de especial adoración por parte de los mineros. Figuraban entre los *tíos*, según el rezo de Choque, el *anchanchu*, que es una cabeza que rueda por la puna, el arco iris (*curumini*), como también la mención de un patio lleno

de oro y otro lleno de plata, y otros términos como *cahuallani*, *majarini*, *antahuallani*, *sirinuni*, etc. las cuales han de vincularse seguramente con fuerzas infernales.

Las otras tres cajas estaban dedicadas a motivos diversos, como ser, a los *mallkus* o picos nevados en general, luego a los *mallkus* de la Argentina, y, finalmente a la casa. Las tres cajitas eran llenadas con hojas de coca en número determinado (cuarenta) y, encima de ellos, eran depositados los dulces. Según Cobo, la ofrenda con coca era destinada a la tierra o Pachamama. Si así fuera, las tres cajas eran destinadas a la tierra. ⁽²⁾

En suma, se trataba de cuatro tipos de cajas dedicadas a la *Gloria*, al Rayo-*achachila*, a las deidades infernales y a la tierra, o sea aproximadamente las mismas deidades que mencionaba Apaza. Esto quiere decir que en la *Gloria Misa* se unen también tres órdenes del universo, el mundo de arriba, el mundo del medio y el mundo de abajo y, además, había un cuarto excluido. Esto coincide con la división del universo que dan los cronistas, según la cual había un *hanan-pacha* o cielo o suelo de arriba, un *kaypacha* un suelo de aquí o medio, y un *uk'u-pacha* o suelo de adentro que los cronistas creían identificar erróneamente con el infierno cristiano. ⁽³⁾

2.—Sacrificaban a la tierra derramando en ella coca, chicha y otras cosas ... (pág. 203, tomo II, BERNABE COBO, *Historia del Nuevo Mundo*. Ed. Atlas, Madrid, 1956.)

3.—JOSE IMBELLONI hace mención del "*Hananpacha*, el plano superpuesto ... *Urtipacha*, llamado también *Kaypacha*, o "este suelo" que coincide con la superficie terrestre... En lo profundo de la subtierra colocaban el plano o "piso interior" denominado *Ukupacha*. Sus hondas cavidades fueron la sede de entidades poderosas en el dominio de la naturaleza, como lo demuestra la cerámica mochica,

Tanto Apaza como Choque estaban utilizando un saber sometido a un principio de ordenación *a-priori* que no dependía de datos sensibles y que consistía en un esquema estereotipado de cuatro casilleros, tres formando una trinidad y un cuarto segregado. Este último pareciera a su vez desplegarse en otras tres unidades, como si la *mesa* dedicada a la tierra integrara otra trinidad. En suma, seis cajas organizadas de acuerdo con una cuaternidad de fondo, como si se tratara de un saber antes bien rítmico que de cosas.

Pero un saber así no es exclusivo de los indios actuales de Tiahuanaco. Por ejemplo, cuando Guaman Poma menciona la leyenda de las cuatro edades, anota a raíz de la segunda que los indios de esta edad, o sea los *uariruna*, creían en una trinidad denominada *yayanruna muchochic*, o sea padre justiciero, *churin runa cuya payac*, o sea hijo caritativo y, por último "el menor hijo q. daua y aumentaua- salud y daua de comer y embiaua agua - del cielo para darnos de comer y sustento" (*sullca churin causaycoc micoycoc runap altinnincap*). Y acota a renglón seguido que al primero le llamaban también *yayan illapa*, padre resplandeciente o rayo, al segundo *chaupi churin yllapa*, hijo intermedio resplandeciente, y al tercero *sullka churin yllapa*, hijo menor resplandeciente o

en la que aparece con insistencia una divinidad ctónica, a menudo acompañada por o transformada en el tigre americano. En el sincretismo de los tiempos cristianos estas entidades se transforman en "diablos" . . ." (*La Weltanschauung de los Amautas reconstruida: formas peruanas del pensamiento templario* en Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 1943. pp. 245-271.)

rayo. Indica, asimismo, que esta trinidad señalaba que “tenían los ynos antiguos conocimiento de que abia un solo, dios tres personas” (4). ¿Significa esto que el padre o *yayan* equivale al padre de la trinidad católica, el *chaupt churin*, o sea el hijo medio o mediano, equivale al hijo o Cristo de la misma trinidad y *sullka churin*, hijo menor, al Espíritu Santo?

Si así fuera, consiste en una trinidad concebida en forma casi cronológica. Los opuestos en primer término, y el término conciliador, tercero, citado al final como hijo menor, pero tomado en un sentido sensible, visual, por eso brinda el alimento y la vida al hombre, en la misma dimensión quizá como cuando Apaza Rimachi menciona al *kejo-kejo* en su función de intermediario.

Pero podríamos ir más lejos. En los *ceques* del Cuzco se advierte el mismo principio de organización. Los *ceques* eran unos senderos o líneas, en total cuarenta y uno, en los cuales se daban trescientos veintiocho adoratorios. Uno de ellos, llamado *Chuquipalta*, consiste en tres piedras, y cada una de éstas es dedicada, según Bernabé Cobo, una a *Pachayachachic* (el maestro del pacha), la otra a *Intillapa* (el rayo del sol) y la tercera a *Punchau* (el día) (5). ¿Podría aplicarse a esto lo mismo que observa-

4.—GUAMAN POMA, op. cit., F. 55-56.

5.— COBO, op. cit., pág. 171: “La octava y última guaca deste ceque era un cerro alto llamado Chuquipalta, que está junto a la fortaleza, en el cual estaban puestas tres piedras en representación del Pachayachachic, Intullapa y Punchau: y en este cerro se hacía sacrificio universal de niños y niñas y figuras pequeñas de lo mismo hechas de oro; y quemábanse ropa y carneros, porque era éste tenido por adoratorio muy solemne”.

mos en Guaman Poma, en el sentido de tratarse de padre, hijo mayor o medio e hijo menor, de tal modo que *Inti illapa*, el rayo, podría ser la consecuencia de la existencia de un *Pacha yachachic* y de un *Punchau*, o sol o día? Pensemos en la importancia de este adoratorio. Estas tres divinidades no sólo estaban presentes en las fiestas de los incas, sino que también debieron estar representadas quizá en los numerosos grupos de tres piedras que figuran en los *ceques*. En el suyu opuesto al arriba citado, en el Qolla-suyu, había 16 distribuidos armoniosamente alrededor del *ceque* quinto o medio, a izquierda y derecha, y sólo figuran 2 en Conti-suyu y 2 en Anti-suyu.

Una rara asociación de concepción trina con concepción cuaterna.

Los mismos *ceques* llevan calificativos, de tal modo que cada uno de ellos puede ser *callao*, *payan* o *collana*. El análisis de estos términos hace notar que *callao* se asocia a *principio*, *collana* a *principal* y *pallan* a *fruto*. ¿Será que el principio de organización de los *ceques* era trino y de tal modo que el *ceque callao* es iniciación de un grupo, en el cual *collana* es el opuesto de aquél y *pallan* el fruto intermedio resultante de los anteriores? No se puede comprobar esto en los adoratorios, pero es curioso que las diez familias descendientes de cada uno de los diez incas tenían adjudicadas un *ceque*, y generalmente coincidía con el que era calificado como *callao* o *principio*.⁽⁶⁾

6.—La combinación de *callao*, *pallan* y *collana*, es la de mayor frecuencia ya que se da nueve veces.

Con respecto a la forma de cuaternidad de 3 + 1, se da también entre los indios chipayas. Pertenecen éstos a una cultura anterior a quechuas y aymaras y habitan la zona de Carangas, cerca del lago de Coipasa. Cuentan en su población con cuatro capillas distribuidas hacia los cuatro puntos cardinales, pero orientadas en forma peculiar. Las que están al Norte, Este y Oeste de la población se orientan a su vez hacia el Este, y en cambio la que está al Sur se orienta hacia el Norte.

Cabe indicar además que las del Este y Oeste están dedicadas, respectivamente, a San Jerónimo y a Santiago, o sea a dos santos, las del Sur y Norte, en cambio corresponden a personajes femeninos, la Virgen del Rosario y Santa Ana. Asimismo, las de Santiago y San Jerónimo tienen delante pequeños calvarios cuadrangulares con un cono encima y cruces de paja. La de Santa Ana, asimismo, cuenta con una *pirca*, o pared de adobe, cuadrangular con pequeños repositorios en las esquinas. La del Rosario, que está orientada hacia el Norte y situada al Sur, tiene un solo calvario colocado asimétricamente sobre un costado de la iglesia. Esto hace recordar la rara distribución de los adoratorios en el Cuzco. Hacia la zona del Chinchaysuyu se dan nueve *ceques* o hileras, hacia el Anti-suyu otras nueve, hacia Qolla-suyu también nueve, no así hacia el Sur, el Conti-suyu, donde se dan catorce. Sé trata de un ritmo de 3 + 1, similar al que usan los chipayas, pero también parecido al empleado por Choque y Apaza Rimachi en Tiahuanaco. En todos los casos se advierte el mismo saber rítmico.

Ahora bien, decir que un saber es rítmico significa que ese saber no pareciera tener origen sensible o exterior, como lo requiere el nuestro, sino que participa de la reminiscencia y que ha de consistir en un estereotipo. Esto nos confirma que el saber indígena no hace hincapié en el contenido real, como ser el pico nevado o el llano o el fetiche, como tampoco en el material concreto que manipulea en sus rituales, sino en los aspectos fascinantes y numinosos del estereotipo. Así, por ejemplo, no es tan importante para Apaza el rayo o el trueno en sí, sino la trinidad que agrupa y conecta entre sí al *achachila*, al rayo y a la *huak'a*. La trinidad, o en su defecto la cuaternidad de 3 + 1, funcionan como casilleros vacíos anteriores a cualquier experiencia sensible, los cuales recién a *posteriori* reciben contenidos provenientes de la realidad. (7)

Es más, pareciera que hubo alguna conciencia de esto antes de la conquista, según se advierte en la utilización del término *unanchani*, señalar en quechua, y que Bertonio traduce, del correlativo en aymara, *unanchatha*,

7.—El aspecto numinoso y fascinante del arquetipo se debe a que el mismo proviene del inconsciente colectivo, y es considerado por el indígena como algo revelado. El arquetipo funciona a su vez, según JUNG, como un principio de organización de la psique. Puede rebasar a la psique y abarcar a un grupo social. Por eso no hay mucha diferencia entre la *estructura* de LEVI-STRAUSS y el arquetipo. La distinción entre ambos se debe, en todo caso, al distinto ámbito cultural al cual pertenece un autor y el otro. La concepción del arquetipo es propia del neo-romanticismo alemán, y en cambio la estructura es propia del intelectualismo sociológico de los franceses.

como saber, lo cual hace pensar que su significado debió ser el de *saber de señales*.⁽⁸⁾ En el vocabulario quechua de Holguín *unanchani* se vincula con *unancha*, señal, y este término, a su vez, con *una* o *cosa duradera*⁽⁹⁾. ¿Duradera como las cosas divinas?

Unanchani es mencionado por Santacruz Pachacuti en el himno, donde figuran varias formas verbales para expresar la idea de buscar a Viracocha y utiliza entre otros verbos, la forma *unanchaply*. Asimismo, en la oración ritual que transcribe en la parte superior de su esquema, que él dice corresponder al altar mayor del Coricancha del Cuzco, se repiten cinco *unanchan* pero en el sentido de señales de Viracocha.⁽¹⁰⁾ Se trata evidentemente de un saber revelado y que consiste en un estereotipo fascinante y numinoso.

El saber indígena no es entonces un saber del *porqué* o causas sino del *cómo* o modalidades. Tampoco es un saber disponible que pudiera ser encerrado o almacenado, y menos enajenado de un sujeto, sino que exige el

8.—BERTONIO, op. cit., pág. 419, vol. I: "Saber: Yatitha, unanchatha"

9.—GONZALEZ HOLGUIN, op. cit., pág. 355.

10.—SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan de: *Relación de Antigüedades deste rayno del Pirú* (en *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas* de Marcos Jimenez de la Espada. Ed. Guarania. Buenos Aires 1950). El primer himno dice en una parte referida a Viracocha *ricuptly, yachaptly unanchaptly hamuttaptly ricucanquim yachavanquim ...* (pág. 220) JOSE MARIA ARGUEDAS en su *Estudio preliminar a himnos quechuas católicos cuzqueños* (En *Folklore Americano*, año III, No. 3) traduce este mismo pasaje de esta manera: "... cuando pueda ver cuando pueda saber cuando sepa señalar / cuando sepa reflexionar me verás, / me entenderás . . .

compromiso del sujeto que lo manipulea. En el pensamiento indígena existe una estrecha relación entre saber y rito.

Así parece señalarlo el término aymara *yatiri* con que se denomina al brujo, que significa “dueño del saber”. Este pareciera, por una parte, ser el depositario de un saber rítmico y tradicional, y, por la otra, es un promotor del ritual. Lo primero se advierte en la palabra *yacha*, saber en quechua. La primera partícula *ya* indica, según Holguín, “assí es verdad es que es eso assi”, ⁽¹¹⁾ y *cha* indica idea de hacer. Esto confirma que *yacha* señala un saber, ya no adquirido sino determinado, ya existente. Middendorf traduce por su cuenta *yachacu* como “se sabe, se conoce, se acostumbra, o es costumbre”. ⁽¹²⁾

Lo segundo se comprueba en el aymara de Bertonio quien hace una curiosa traducción de un término emparentado que es *yataatha*, como “criar que es propio de Dios”. ⁽¹³⁾ Lo mismo ocurre en quechua. El término *yacha*, saber, parece haber sufrido una significativa transformación semántica. Rowe, en la traducción que hace de los himnos de Cristóbal de Molina, señala que la forma *yachacuni* es traducida por el cronista como *acrecentar*. Hace notar Rowe que en el vocabulario de Santo

11.—GONZALEZ HOLGUIN, op. cit., pág. 360.

12.—MIDDENDORF, E. W.: *Wörterbuch der Runa-Simi oder der Keshua Sprache*. Leipzig. 190. Pag. 103.

13.—BERTONIO, op. cit., pág. 394: *Yataatha*, vel *Huacaatha*: *Hazer* o *adereçar*, o *componer alguna cosa*, y *criar, que es propio de Dios.*”

Tomás, del siglo XVI, aparece *yachacuni* como “multiplicar como sementera”⁽¹⁴⁾. No figura así en Holguín, que pertenece al principio del siglo XVII. Sin embargo este autor traduce *yachacuni* por “deprender, ejercitar”, y la forma *yachacu* por *poder*, la de *yachacuchini* por “dejar efectuar” y, finalmente, *yacha chik* por “el que la hace o *hacedor*”.⁽¹⁵⁾

¿Es que el saber indígena no sólo apunta a determinar las cosas duraderas o *una*, sino que también tiene un sentido propiciatorio que tiende a “multiplicar como sementera” o a relacionarse con el *hacedor*? Es lo que se sospecha en el caso de Apaza Rimachi. Su informe no podía ser tomado como un saber adocenado, sino que tenía un trasfondo que comprometía al sujeto, en el sentido de hacer *crecer* algo en él. Asimismo, la contradicción implícita en dicho dato, no se debía sólo a que pensaba en términos de trinidad —lo cual sería una explicación superficial— sino a que el saber tenía que darse en forma abierta, para promover dicho crecimiento. Al enfrentar fuerzas antagónicas como ser *achachila*, rayo y *huak'a* se requería el ritual para consumir la eficiencia del saber. Sólo mediante el ritual se integraba en el suje-

14.—ROWE, John Howland: *Eleven inca prayers from the Zithuwu ritual*. (Reprinted from the Kroeber Anthropological Society Papers. No. 8 and 9), BERKELEY. 1953. Pág. 88. Véase también DOMINGO DE SANTO TOMAS: *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*. (Francisco Fernández de Cordoua, Valladolid, 1560). Facsimile reimpresso por el Instituto de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1951. Multiplicar como sementera-yachacuni...” (F. 78).

15—GONÇALEZ OLGUIN, op. cit., pág. 361.

to un desgarramiento del cosmos o sea que, recién entonces, se “multiplicaba como sementera”. Apaza, al comunicar su saber, anunciaba sólo la primera parte de un drama cuya segunda parte estaba en la ceremonia.

Esto da, por su parte, una peculiaridad del saber indígena por cuanto lo limita a cierta esfera. No es un saber científico de la realidad, porque esta última no la entiende el indígena en la forma como la concebimos nosotros, sino que es un saber referido exclusivamente al hecho puro de vivir. Así lo prueba el análisis del ritual. Veamos en qué consiste.

5.— RITUAL

EN LUPIKUNKA, una comunidad indígena situada en Chuquichambi, distante unas cuatro horas del oeste de Oruro, el *yatiri* o brujo, un viejo harapiento con los dientes ennegrecidos, nos adivinaba la suerte. Introducía la mano en la bolsa con coca que le habíamos obsequiado según se acostumbra en estos casos y sacaba de ella un puñado de hojas, que examinaba sin moverlas. Repetía esta operación constantemente. ⁽¹⁾

Le había tomado inquina a uno de los presentes, quizá porque le pareció que este último no demostraba el suficiente respeto por la ceremonia, y me llamó la atención que el brujo, según la traducción que me hiciera de la versión fonomagnética el señor Alconz Mendoza, dije-

1.— Esta forma de adivinar con la coca, me pareció la más generalizada en esa zona. A veces alternaba con otras aunque menos frecuente. una de éstas consistía en la colocación de un billete doblado y encima dos hojas en cruz, como se describirá más adelante. Otra, observada en Tiahuanaco, se reducía a doblar la manta sobre el montón de coca, y luego tomarla con ambas manos de tal modo que se aprisionaran algunas hojas, las cuales eran observadas una vez desdoblada la manta. Un brujo ciego, también de Tiahuanaco, pasaba las hojas de una mano a otra, manteniendo estas una corta distancia entre sí.

ra al descortés asistente: "Tienes mucha pena. Tienes un poquito que *cumplirte*. Tienes que hacerte algunas abluciones. Recordate bien". Alconz me hizo el siguiente comentario textual referente al problema: "Tiene que *recordarse* a lo que camina él".

Para expresar la idea de *recordar*, el brujo había empleado el término aymara *amtaña*. Bertonio escribe la misma palabra en la forma *amutatha*, y en otra parte de su vocabulario, traduce la primera parte, *amu*, por "botón de flor".⁽²⁾ A su vez el brujo para decir *cumplir* había utilizado el verbo aymara *pukhachari*. El mismo autor dice al respecto *phuccasitha* que traduce por *pagar*, cumplir todas las deudas y agrega *phucca*, lleno. Según el vocabulario aymara de los pastores baptistas canadienses, *phokha* significa *lleno*, completo, y *phokhaña* llenar, completar, cumplir.⁽³⁾ Ahora bien ¿en qué sentido el ritual recomendado por el brujo, o sea las abluciones, podían *llenar* al sujeto? A su vez, ¿este *llenar* significa lograr el "botón de flor", *amu*, a que hace referencia el *recuerdo*? Si fuera así el lenguaje utilizado resulta altamente simbólico, ya que el "botón de flor" haría referencia a la integración del desgarramiento original del cosmos que concibe el saber indígena, y además da el significado exacto del término *yachacuni* en tanto el sa-

2.— BERTONIO, op. cit., en la pág. 17, vol. II traduce "amu" por "botón de la flor".

3. CHOQUE CH., Ignacio; QUISPE CH., Justino; CHOQUE G., Gregorio, y ROSA H., Helena: *Rudimentos de Gramática Aymara*. (Ed. The Canadian Baptist Mission, reproduced by the Peace Corps). La Paz, 1963. Pág. 224.

ber pareciera apuntar a “multiplicar como sementera” pero a través del ritual y recién al cabo del mismo. Veamos en qué términos se realiza un ritual.

El señor Alconz Mendoza de Oruro, quien había nacido en Turco, cerca de la frontera con Chile, me hizo la siguiente descripción de la *qharira*, un sacrificio de sangre que se realiza en vísperas de una fiesta “para abastecer de carne a los invitados” [fig.5]. Comienza por la mañana y dura todo el día, y durante todo su transcurso se insiste en el *recuerdo*. De esa manera *recuerdan* los *huihuiris* o cría y mencionan a una trinidad del orden de *padre, madre e hijo*, compuesta por el *huihuiri mallku*, la *huihuiri tayka*, o sea el señor y la señora de la cría, respectivamen-



Figura 5.- El degüello de una oveja negra durante una *qharira* en Toledo, Bolivia. (Fotografía del autor).

te, para que ambos den el *huachu huihuiri* o la cría como fruto, y que sea buena cría, *asqui huihuiri*. Se incita durante el ritual a que “todo se realice con todo *corazón*”.

Las aspersiones se hacen siempre *recordando* los picos nevados y los lugares sagrados, y para ello se los agrupa en tres círculos: uno grande que se dedica a los *apus*, como el Illimani, el Mururata, el Tres Cruces, el Sajama, el Huayna Potosí, el Tata Sabaya, en suma las montañas más importantes; un segundo círculo, el menor, comprende los *apus* más chicos, y finalmente el tercer círculo con los *apus* locales. Durante el ritual se utiliza una *guitarrilla*, así llamada por el informante, que es una guitarra rústica, bastante alta, con clavijas de madera y encordada con tripa, con la cual cantan coplas en aymara.

En otra versión, me decía el mismo Alconz, que la dedicación se hace en el círculo grande, en el medio y en el *fondo* o centro. Conviene recordar sólo al pasar, que en quechua el *fondo* se denomina *pacha*, según Lira, ⁽⁴⁾ pero que también significa, como veremos más adelante el aquí y ahora de la vida cotidiana.

Y volviendo al ritual, después de la dedicación cada hombre se encarga de degollar una llama. El *yatiri* o brujo recoge la sangre en una fuente grande y en otras más pequeñas, y luego las asperja en el sentido de los tres círculos. A

4.— LIRA, Jorge A.: *Diccionario kkechuwa-Español*. (Ed. Universidad Nacional de Tucumán.) Tucumán, 1944. “PACHAN y también PACHA, m. Fondo, parte más baja de una cosa vacía o hueca. Lo que queda debajo de alguna cosa. Honduras. Lo más profundo de una cavidad considerable.” (Pág. 722.) Como es de entender este autor trae además las otras acepciones corrientes del mismo término.

todo esto los presentes preparan una *mezcla* en la cual entran los elementos rituales corrientes, que sirven luego para *cuscachar* —según Bertonio *cuscata* significa *igualar*—, o sea para *convidar* a los *apus* o *compartir* con ellos de la misma manera como lo han hecho con la sangre.

También *recuerdan*, según dijo el informante, a las *illas*. Según Bertonio son “cualquier cosa que uno guarda para provisión de su casa como Chuño, Mayz, Plata, Ropa y aun Joyas, etc.”⁽⁵⁾ Actualmente son lugares votivos, donde se realizan ceremonias y donde se entierran ofrendas propiciatorias. parecen estar situadas en dirección de los cuatro puntos cardinales, alrededor de una *estancia* o sede de un *ayllu* o comunidad, y se vincula con los *samiris*, cuya traducción literal es “para la suerte o dicha”. Cabe señalar el paso que a estos *illas*, según parece, se dedica las *huilanchas*, que son también sacrificios de sangre, en los cuales a veces se arranca el corazón del animal, operación que es realizada por el *yatiri*. Los presentes en este último caso comen luego la carne asada de algunas partes del animal sin sal y queman o entierran el resto.

La *qharira*, por su parte, continúa con la operación del desuello de los animales y con la colocación ritual, unas junto a otras de las patas y de las cabezas. Luego se realiza la *sajsa*.⁽⁶⁾ Los hombres y las mujeres se colo-

5.— BERTONIO. op. cit., pág. 173, vol. II. Además cabe hacer notar que las cholas de Oruro denominan *illa* también a las monedas antiguas. Tschopik traduce la misma palabra por amuletos (op. cit., pág. 238.)

6.— GONÇALES OLGUIN, op. cit., hace figurar en la pág. 74 lo siguiente: çacsa. Vestido deshilado por las orillas de gastado

can los cueros a manera de mantas, y danzan imitando las costumbres de los animales. Se acosan como cuando las llamas están en celo, e imitan el gesto de las mismas, que consiste en adelantar el labio inferior y hasta simulan echar el bolo alimenticio. Mientras tanto, con la guitarrilla se cantan los siguientes versos al animal: "Que sea en buena hora; que se sacudan (¿o resuciten?) como si no hubieran sido sacrificados; que sean bien *recordados*, como si no hubieran sido sacrificados; tú eres el que nos creas: ¿yo, para qué soy? ¿yo para qué existo?; sólo soy el que *represento*, el que está parado aquí; ahora ustedes atenderán a los invitados y de todo lo que ellos se han de servir". Luego, el maestro toca la guitarrilla y ejecuta los *huayños* del caso, de acuerdo con el animal sacrificado, según se trate de oveja, vaca, mula, burro, etc.

El ejemplo habla por sí mismo. El *yatiri* de Chuquichambi, así como el de Tiahuanaco, recomendaban un *saber* tradicional, referido a los abuelos, pero entendido en términos de *cosas duraderas*, una, a fin de *llenar el vacío* existencial de alguien. Asimismo, el carácter tradicional de dicho saber tenía el rango de un *recuerdo*, o sea que se trataba de una reminiscencia, con estructuras arquetípicas, que nada tenían que ver con la realidad, pero que en su carácter de "botón de flor", *amu*, integraba el sentimiento vital del sujeto a través del ritual, a fin de no *andar vacío*.

Un saber de esta índole se distancia entonces de lo que

handrajosso" y Cacçani Hartarse moderado, satisfacerse de todo en comer o beber".

corrientemente entendemos como tal. En nuestro caso, en vez de reminiscencia se da un saber netamente adquirido y, en vez de tomar en cuenta el sentimiento vital, tiende a concretarse a una rigurosa objetividad, al margen de toda valoración existencial. A esto se agrega, en nuestro caso, una ausencia total de rituales y también de toda apreciación en términos de una totalidad llena o vacía. ¿Podrá afirmarse entonces que la distancia que media entre el saber indígena y el nuestro es similar a la que existe entre un saber de salvación y un saber de dominio, por utilizar la dualidad creada por Max Scheler? ⁽⁷⁾.

Cuando los participantes del ritual formulan durante la *saisa* la pregunta "¿Yo para qué soy?", ha de ser el momento en que culmina el *pukhachari* o *relleno*, reco-

7.— Lo expone este autor en *El saber y la cultura* (pág. 20 y ss.). Distingue además entre un saber culto, implicado en mayor medida que aquellos dos con la persona. En *Sociología del saber* (Revista de occidente, Buenos Aires, 1947. Pág. 69 y ss.) hace una distinción similar: "Hay, primero, el incesante afán que lleva ante todo al grupo entero, sólo secundariamente a la persona individual, a "asegurar" a "salvar" su ser, su destino, y a ponerse en relación de saber con una realidad intuida como "sobrepuerosa y santa" y estimada como el bien supremo y la razón de ser de "todo". Esta es la duradera raíz emocional de toda busca de un saber *religioso*... Hay, segundo, el sentimiento intencional de la *admiraación*" seguramente vinculado al saber culto. Y finalmente "la tercera emoción... es el *deseo de poder y de dominio* sobre la marcha de la naturaleza, los hombres y los procesos sociales, el curso de los procesos psíquicos y orgánicos, y, en la técnica mágica, incluso el intento de derivar las "fuerzas" sobrenaturales o que tales nos parecen, adueñarse de ellas y *en su virtud* prever los fenómenos". También este último deriva en un afán de saber de dominio. No cabe duda que esta clasificación entra dentro de la concepción del mundo europeo y que no comprende la problemática de un ámbito como el nuestro. Pero de cualquier manera permite caracterizar de alguna manera el saber indígena.

mendado por el yatiri. ¿Pero qué sentido tiene ese *relle-*
no en este caso? El término *sajsa* no parece ser aymara
sino quechua y significa en esta última lengua *harapo* y,
a la vez, *satisfacción*. ¿Se trata de una satisfacción por
la ausencia? Si fuera así, ha de ser una ausencia de
cosas visibles y, por consiguiente, marcará ese límite,
especialmente en el momento mencionado del ritual, en
el que lo visible es sustituido por la presión de la divini-
dad. Presión ésta que, en suma, ya se da en el punto
inicial, el de la concepción del saber, como cuando Apaza
Rimachi oponía las fuerzas divinas, y que llega a su pleni-
tud sólo mediante el ritual, pero con algo así como el
harapo de la *sajsa*, casi como si se pusiera en vigencia
una ausencia absoluta.

Algo parecido ocurre en el juego de la adivinación por
la coca. El *yatiri* exige primero un peso boliviano al cual
denomina *nayrajja*. Literalmente, *nayrajja* en Bertonio
significa "sin tiempo" o "antes de tiempo".⁽⁸⁾ Se relaciona
también con el ordinal *primero*, con *ojo* y con "un grano
de alguna semilla". Entre los indígenas peruanos, el ojo
o *ñawi* de la papa está vinculado al crecimiento de la
planta. Evidentemente *nayra* significa algo así como cen-
tro seminal, que tiene el rango del centro del mundo, y
que en el caso del juego adivinatorio se concreta al bille-
te en cuestión⁽⁹⁾.

8.— BERTONIO, op. cit. En la pág. 231, vol. II, traduce *nayra* por
"Ojo, o ojos de la cara" y también por "Primero, o Primeramente". En la
pág. 232, vol. II dice, además: "Nayra; Un grano de alguna semilla".

9.— ELIADE, op. cit.: "El acceso al "Centro" equivale a una consa-
gración, a una iniciación. A la existencia anterior, profana e ilusoria,
sucede una nueva existencia real, duradera y eficaz" (pág. 358). Si

Sobre él se coloca una cruz formada por dos hojas de coca que se denomina, según los *yatiri*, Tata Lindo o el Señor Jesucristo. Dicha cruz sacraliza el paño donde se ha de trabajar. El *yatiri* dispone luego alrededor, simbolizados también con hojas, los problemas y los personajes que se vinculan con aquéllos (fig. 6). Luego procede a



Fig. 6.- El momento tricial de un ritual de adivinación con hojas de coca, efectuado por Ceferino Choque en Tiahuanaco (Bolivia). Sobre el billete doblado o naira]]a figura una cruz hecha con dos hojas, el Señor Jesucristo o Tata Lindo. A la izquierda de la misma una hoja simboliza el "estado de vtudez" de la consultante, la de la derecha, el personaje por el cual se pregunta, y debajo, ocultado por la mano, la consultante. Luego Choque agregó una hoja más dada vuelta sobre la base de la cruz para simbolizar la pena. (Fotografía del autor).

bien esto se refiere a rituales mayores, que los de la simple adivinación, sin embargo encierra el mismo simbolismo.

la adivinación propiamente dicha que consiste en echar hojas de coca sobre las anteriores, y según caigan del lado verde o claro, y según la forma, posición o dirección de las mismas respecto al Tata Lindo, irá diciendo el vaticinio. Durante todo el ritual asperja con alcohol puro las hojas y el lugar y casi siempre en forma de círculo, invocando constantemente las deidades del cielo y también las infernales. El juego se desarrolla como si consistiera en una exploración de la pena o *yaqui*, o sino también en la localización de la *huak'a* que significa en este caso "darse la contra". ⁽¹⁰⁾

La disposición de los elementos hace pensar como es natural en un microcosmos centrado en torno al Tata Lindo y a la *nayrajja*, y éstos, por su parte, habrán de crear ese *relleno* en negativo, donde presiona la divinidad a fin de mostrar la pena o *yaqui*. Constituye por ese motivo un ritual inverso al de la *qharira*. Porque mientras en el juego adivinatorio la presión de la divinidad es requerida al principio del ritual, y a partir de ahí se explora la dualidad, en el caso del sacrificio de sangre se parte de la dualidad para alcanzar recién, al cabo del ritual, la misma finalidad. El juego de la coca se efectúa a partir de la creación, la *qharira* en cambio parte de la dualidad desgarrante para retornar hacia ella.

Ahora bien, si el saber del indígena apunta al ritual es porque no se trata de un saber connotativo sino de un saber como lo expresa el término *yachacuni* que se relaciona como vimos, con *criar*, *multiplicar*, *dejar efectuar*, en

10.- GONÇALEZ HOLGUIN, pág. ya citada.

suma un saber para vivir. No es entonces un saber de objeto, como ser un arado, sino que trasciende al objeto. Entra en el trasfondo religioso que yace detrás del objeto y pareciera vincularse con la razón última de que los haya, o mejor aun, de que haya comunidad y vida en general.

Por eso culmina en el ritual. Este por su parte manipulea los extremos invisibles de un mundo trascendente y sagrado. No sólo es el medio para *rellenar* el vacío de un sujeto, sino que trasciende a éste y equilibra el *yaqui* y el *hisqui*, lo nefasto y lo fasto, en el caso de la coca por ejemplo, pero como componentes del cosmos. El cosmos indígena consiste en una totalidad orgánica, cuyo centro no está en el yo de cada uno, si no en un lugar ignoto que a veces se puede visualizar transitoriamente en la piedra tocada por el rayo, o en el lugar sagrado, o en la *nayrajja*. En torno a él gira lo viviente. Su símbolo ha de ser como uno de los personajes que acompañan a Viracocha según Gamboa, el *Tahuapaca* 4-águila, que sugiere la centralización de cuatro zonas en torno a un centro seminal y, con respecto al cual el imperio incaico sería un ejemplo manifiesto. ⁽¹¹⁾

11.— "VIRACOCHA PACHAYACHI, cuando destruyó esta tierra, como se ha contado, guardó consigo tres hombres, el uno de los cuales se llamó Taguapácac, para que le sirviesen y ayudasen a criar las nuevas gentes que había de hacer en la segunda edad, después del diluvio". Luego se creó el Sol y la Luna y finalmente "como Viracocha mandase algunas cosas a sus criados, el Taguapaca, fue inobediente"... y aquél, entonces, "Mandó a los otros dos que lo tomasen, y, atado de pies y manos, lo echaron en una balsa en la laguna"... "y fue llevado del agua por el desagadero de la misma laguna". (Pedro Sarmiento de Gamboa, Historia de los Incas. Ed. Emecé.) Buenos Aires, 1947. Págs. 105 y 106.)

En un universo así, tomado como algo orgánico, total, diríamos un cosmos-animal, no cabe la distinción entre sus componentes sino que vale ante todo, su equilibrio interno. Lo fasto y nefasto predomina sobre cualquier objeto. De ahí la continuidad de saber en el ritual. Uno y otro concurren a equilibrar el cosmos. Por eso un saber así se distancia del nuestro en la misma forma como diferencia Scheler entre saber de salvación y saber de dominio. Aunque con una aclaración. Este autor ve la salvación tal como se daba en la Edad Media, pero vista entonces por un europeo, marcando siempre la diferencia con respecto al saber científico. El europeo ve el mundo como un espectáculo, el indígena en cambio como un organismo cuyo equilibrio interno depende personalmente de cada uno.

Por eso el saber es casi siempre de un ritual para mantener el equilibrio cósmico, un saber revelado, según el cual lo contrario, el no saber o ignorancia ha de ser concebido como en la filosofía oriental: como ausencia de revelación. Es difícil probar esto último, pero de cualquier manera cabe destacar que revelar, según Holguín, se dice "Reuelar. Suticharcuni mastararcuni paca simictan tocyachicuni". En otra parte agrega: "Simicta ttokyachicuni. Descubrir lo secreto, soltarse la palabra sin querer". Pero a su vez traduce *ttokyani* por "rebentar brotar el árbol abrirse la flor". ⁽¹²⁾ Se diría que revelación en quechua se relaciona con flor, igual que el *amu* del aymara. ¿Se trata de la flor cósmica que concilia opuestos?

12.— GONÇALEZ HOLGUIN, op. cit., pág. 344.

¿Entrarán en esta revelación, a su vez, los extraños trozos de algodón pintado que llevaban en la boca las momias según Wiener?⁽¹³⁾ Consisten éstos en una figura con los brazos abiertos al estilo de la figura central de la Puerta del Sol, y alrededor una especie de greca consistente en lo que Posnasky llama signos escalonados. Pero lo curioso es que estos signos se suceden en ritmos opuestos y parecieran engancharse, a veces en forma evidente y otra dando el signo opuesto por ausencia o en negativo. El dibujo simboliza entonces un cosmos orgánico que se reparte entre lo fasto y lo nefasto, de tal modo que la figura central sería la divinidad que concilia el desgarramiento original, como *amu* o flor.

Según esto no hay otra finalidad del conocer más que aprehender esta flor que equilibra la dualidad. Y no hay manera de lograr esto si no en términos de “reventar borotar”, o sea con una irrupción violenta de lo sagrado que sólo puede lograrse con el ritual o, en el caso de la momia, cuando el muerto logró la mutación definitiva hacia lo sagrado.⁽¹⁴⁾

13.— WIENER, Carlos: *Pérou et Bolivie. Récit de voyage suivi d'étude archéologiques et de notes sur l'écritures et les langues des populations indiennes*. Paris, 1880. Pág. 770 y ss.)

14.— GONÇALEZ HOLGUIN (op. cit., pág. 179) traduce “Huañuni. Morir, o espirar, o desmayarse”. Pero agrega luego “Huañuy, o millay. Son adjetivos de adjetivo que siempre se ponen ante otro adjetivo, o nombre que diga calidad, y significan aquello entera, o perfectamente aun en las cosas contrarias”. Se puede hacer entonces “huañuy allin, huañuy mana allin. Bonissimo, o “malissimo” (pág. 180). *Huañuy* tomado entonces en esta última acepción significa una especie de límite. ¿Será entonces que la muerte también se da como la limitación de un proceso? ¿Será maduración?

6.— LA TEORIA DEL VUELCO

EL ANALISIS DEL SABER nos ha conducido al ritual y por consiguiente al motivo central del pensamiento indígena como lo es el requerimiento de la presión de la divinidad. Pero el camino que hemos seguido ha sido demasiado directo y muy poco indígena, quizá motivado por un prejuicio netamente occidental cual es el de examinar su pensamiento desde el ángulo de una teoría del conocimiento.

Falta entonces otro aspecto mucho más importante, el de determinar las categorías que seguramente intervienen o condicionan además dicho pensar. Recién éstas nos habrán de introducir en el punto de vista exclusivamente indígena.

Cuando se le preguntó a Ceferino Choque [fig. 7] sobre el sentido del mundo, este hizo referencia a la trinidad católica, al cielo, a la tierra y a los sembrados, y cuando se lo apremió, se limitó a decir en aymara: *ucamahua mundajja*, que traducido significa "el mundo es así".

Ahora bien, un mundo tomado por su así es visto como un puro acontecer y no como un escenario poblado de cosas. Ahí interesa mucho más la tonalidad favorable o

Figura 7.- El yatiri Ceferino Choque durante el ritual de la adivinación con hojas de coca de Tiahuanaco, Bolivia. (Fotografía del autor).



desfavorable de las cosas, que la solidez material de éstas. Además dicha tonalidad se ha corporizado y creó un mundo paralelo a las cosas con un comportamiento y leyes propias, casi como una red de relaciones que adquieren una solidez similar a la materia.

Bertonio registra en su vocabulario de principios del siglo XVII el término *yancca* como suceso aciago.⁽¹⁾ Cuando Choque realizaba su *Gloria Misa* y procedió a incinerar las *mesas*, u ofrendas, dedicadas a los *malos*, también llamados *yanccas*, indicó que nadie debía mirar,

1.— BERTONIO, op. cit.: "Yancca. Nombre adjetivo, y Aduerbio. Malo, y mal". (pág. 391, vol. II.)

porque éstos podían aparecer y arrebatarse al mirón. Es el mismo grado de solidez que adquirió el mundo de los *achachilas* o abuelos o picos nevados. Decía el mismo Choque que, si él no cumpliera correctamente con el ritual, los *achachilas* podrían *amarrarlo*, y que entonces para evitar esto era preciso siempre *pagar al Señor*. El padre Monast cita abundantes ejemplos en este sentido, como aquel muy frecuente según el cual, cuando se pregunta a un indígena por qué hace el sacrificio de sangre, contesta éste que es para dar un *comer a los achachilas*.⁽²⁾

Estas respuestas, dichas en términos excesivamente visuales, no son de ningún modo explicaciones, sino sólo para el que pregunta, pero no para el indígena, a quien no le interesa pensarlas como tales. Pero señalan el grado de solidez adquirido por el mundo de relaciones mágicas, e indican además el grado de presencia de ese *así* del mundo. Un mundo que es *así*, no puede ser pensado si no es con el *así* de los sentidos, en ese margen de inmediatez sensible que trae consigo la vida cotidiana.⁽³⁾ En aquella expresión de Choque, de un mundo que *así*

2.— MONAST, O. M. I. Jacques, *L'univers religieux des aymaras de Bolivie*. (Ed. L'Institut de Missiologie de l'Université d'Ottawa.) Ottawa, 1965.

3.— El *así* se puede vincular con el *que*, sin acento, que García Bacca relaciona con la existencia. Este se opondría al *qué*, acentuado, que pregunta por la esencia. En el orden del *que* entraría el Absoluto de Plotino, la teología, la dialéctica, así como la realidad sensible. El *qué* en cambio corresponde al de la ciencia. (Juan David García Bacca: *Introducción General a las Enéadas*, (Ed. Losada. Buenos Aires, 1948. Pág. 49.)

es, se esconde la verdadera actitud del indígena y por consiguiente la razón de ser de su pensamiento. Confirma ante todo una franca disponibilidad del sujeto y por consiguiente hace sospechar un constante temor ante el vuelco o vaivén de ese *así* del mundo. Esto, a su vez, lo atestigua un término, a la vez quechua y aymara de viejo cuño, como lo es la palabra *kuty*, que significa *trocar, volver, revolucionar*. Tratemos de analizar su significado. ⁽⁴⁾

En la calle Linares, en La Paz, un callejón típico en el cual las *chifleras* venden toda clase de brujerías, conocí a Elvira Gutiérrez. Era una anciana sumamente simpática que hablaba correctamente el castellano, y me hizo una descripción interesante de la así llamada *mesa negra* que sirve para hacer *volver* los maleficios, una vez que uno la hierve y se lava con el agua.

Estaba compuesta por los siguientes elementos: dos de origen mineral, uno llamado *maza*, que sirve además para los *asustamientos*, y otro rojizo seguramente un óxido de hierro, denominado *macaye tacu* que puede ser utilizado también como remedio; un trozo seco de estrella de mar; dos *misterios* o tabletas de azúcar que suelen llevar impresos diversos símbolos como santos católicos, animales, episodios corrientes de la vida indígena referentes al viaje, a las minas, al juzgado, etc., y que en este caso representaban a la Virgen de Copacabana y

4.— BERTONIO, op. cit. págs. 61 y ss., vol. II. Además González Holguín, op. cit. pág. 57 y ss. Existe un buen resumen de la acepción del término en José Imbelloni: *Pachakuti IX (El inkario crítico)*. Ed. Nova. Buenos Aires, 1946. Pág. 121 y ss.

una mesa en perspectiva con dos vasos altos y una jarra; una pequeña piedra gris azulada, parecida a las utilizadas por los indígenas para masticar la coca, que según la informante era de ceniza; una especie de semilla llamada *margarida*; un trozo de algarrobo, *chaq'eri* que según parece es el estiércol de un animal que no puede precisar; ajo del monte que "era bueno para el estómago"; *k'uru*, cuatro pequeños trozos de raíz seca provenientes de Puerto Acosta, dos de ellos grises y los otros dos amarillos; *mashi*, un tronco que servía para el *aire*; *pujlulo* que se utilizaba los martes y los viernes y que debía ser tomado antes de la noche porque si no hacía mal y servía para evitar las enfermedades; otro elemento no especificado y que consistía en cinco semillas pequeñas; un trozo de incienso negro; una *calaverita* que era una semilla con pequeños puntos oscuros que parecían los ojos y la boca de una calavera; y, finalmente, dos semillas grandes, una llamada *kuti-avilla* que servía para "hacer volver la enfermedad" y otra llamada simplemente *kuty* que había que hervir y luego peinarse con ella y era propicia "contra la mala voluntad".

El padre Lira incluye en su diccionario quechua, a raíz de la palabra *kuti*, la siguiente referencia: "Consiste en un sistema curativo mediante ciertas hierbas llamadas a su vez *kuti* que generalmente son trece". Señala más adelante que *kutichi* es "la contraposición que se practica para contrarrestar los efectos del hechizo o brujería para que los fines pretendidos no tengan efecto". También indica que *k'uru kuti* y *pacha kuti* son dos vege-

tales vinculados con el *kutichi*.⁽⁵⁾ No es difícil pensar que los trece últimos elementos de origen vegetal de *mesa negra* coincidan con la observación hecha por el padre Lira para el mundo quechua.

La folklorista Flora H. de Verduguez había localizado también varias piezas que llevaban el nombre *kuty*, y que eran incluidas en *mesas* dedicadas a la Pachamama (*kuty ch'uru*) y al mal viento (las llamadas *kuty waynitu* y *kuty-k'elluyana-yuraj*). Es curioso que en todos estos casos el término utilizado sea *kuty* y no otro que signifique simplemente alejamiento.⁽⁶⁾

Esto lleva a pensar en la forma como es concebida la enfermedad. Ella no consiste en una alteración del cuerpo, sino que más bien es resultante de un vuelco de la realidad, de una inversión de lo fasto en lo ne-fasto. Cuando un aymara, según R. Paredes, decide hacer un viaje y, al emprender su camino, se le cruza un zorro por el lado izquierdo, aquél desiste⁽⁷⁾. ¿Cómo interpretar esto? Acostumbramos decir en estos casos que el indígena tuvo una superstición motivada por el objeto zorro, lo cual es propio de nuestra manera de concebir un mundo, a modo de un espectáculo. Pero para el indígena no hay espectáculo sino una realidad comprometida con el viaje, en suma, una realidad-para-viajar, que pende de un débil hilo, de tal modo que, el menor acontecimiento la puede trocar de

5.— LIRA, op. cit. pág. 342.

6.— En *Curso de Filosofía Indígena*, ya citado. Págs. 12 y 13.

7.— R. Paredes, (1920), op. cit. pág. 129.

fasta en nefasta. Mucho más importante que el zorro, es el temor al trueque de la realidad, en suma al *kuty*.

Pero donde el término *kuty* adquiere una real importancia conceptual es en el mundo precolombino, especialmente en el compuesto *pacha-kuty*. El sentido del término *pacha* es sumamente complicado, aunque a primera vista pareciera vincularse con el tiempo, según se desprende de la crónica de Montesinos.⁽⁸⁾ Este trae una lista de 104 nombres de reyes, de los cuales nueve llevan el calificativo de *pachacuti*. Los mismos se hallan distribuidos simétricamente en la lista, y cuatro de ellos, según Imbelloni, coincidían con el cambio de un milenio y los otros cuatro con la terminación de un período de quinientos años. En el caso de los *Pachacuti* milenarios ocurrían además cataclismos como ser terremotos, aparición de luminarias en el cielo, monstruos o si no enfermedades, como también guerras.

El tiempo histórico estaba concebido en forma estrictamente simétrica, como si la lista se desplazara sobre un panel. Por ejemplo el nombre Huanacauri, como título de un rey, se repite en los casilleros 3, 42 y 73. Nombres como Cayo ocupan los lugares 20, 25, 48, 62 y 68. El tiempo indígena, en este caso no es vacío sino calificado, y concretado en parte a un espacio visual. En este sentido el relato de las edades generalmente consiste en cuatro segmentos con un quinto, en el cual situaban los indígenas la edad histórica.

8.— MONTESINOS, Licenciado Fernando de: *Memorias antiguas históricas y políticas del Perú*, etc. (Publicado por Don Marcos Jiménez de la Espada en la Colección de libros raros y curiosos que tratan de América.) Tomo XVI. Madrid, 1882.

Imbelloni hace notar que *Pachacuti* significa revolver el tiempo, "en el doble sentido de perderse el tiempo viejo y renovarse el tiempo nuevo". Generalmente un personaje, denominado Yupanqui, o sea un héroe joven vence a los enemigos y lucha contra una misteriosa raza, la de los chancas, e inicia así el nuevo tiempo, para lo cual reforma el calendario e instala nuevos adoratorios.

En Meso-América este mito de la renovación del tiempo es conservado en una forma más primitiva. La leyenda se concreta casi siempre a cuatro grandes edades, en las cuales se crean cuatro humanidades que son destruidas por cada uno de los elementos, agua, tierra, fuego y aire. A su vez, antes de iniciarse la quinta edad se describe la historia de ciertos héroes gemelos, nacidos de una hierogamia o sea de un casamiento de cielo e infierno, los cuales descienden a éste para equilibrar los opuestos y crean recién la quinta humanidad que, en el caso de los mayas por ejemplo, es hecha con cuatro especies de maíz, cada uno con un color diferente. ⁽⁹⁾

Esa misma concepción del tiempo en cinco edades se da en Guaman Poma. ⁽¹⁰⁾ Relata en su crónica que hubo varias generaciones de indios antes de los incas, todos ellos descendientes de Noé. Son ellos *uariviracocharuna*, los *uariruna*, los *purunruna* y los *aucaruna*, cada una de estas edades o humanidades con lapsos de tiempo de-

9.— IMBELLONI, José: *El 'Génesis' de los pueblos protohistóricos de América*. (Segunda Sección, Las fuentes de México). En Boletín de la Academia Argentina de Letras, tomo IX. Buenos Aires, 1941. Pág. 251 y ss.

10.— GUAMAN POMA DE AYALA, op. cit. Fs. 49 a 78.

terminados [fig. 8]. Se denominan *viracocha* porque éste era el calificativo que recibían los extranjeros y como eran descendientes de Noé, tenían barbas y la tez blanca, según el autor.

En la primera edad, la de los *uariuiracocharuna*, agrega un dibujo con una pareja vestida con hojas. El hombre maneja una *taklla* o arado indígena mientras la mujer le asiste. En ese tiempo las mujeres “parían de a dos” y todos adoraban un dios único.

En la segunda edad, la de los *uariruna*, éstos aparecen vestidos con pieles y construyen *pucullus* o sea chozas circulares de piedra. Los habitantes de la tercera edad, la de los *purunruna* están representados como una pareja que hila, y detrás una casa de estilo inca con el techo a dos aguas. Al final de esta edad ocurre un cataclismo que consiste en una peste, y todas las características que enumera el cronista indígena parecieran referirse a los así llamados *chullpas*, que son ciertas tumbas de adobe que abundan en el altiplano y que generalmente son considerados por los indígenas como construidos por antepasados remotos.

Los de la cuarta edad son los *aucaruna* u hombres de guerra y aparecen en el dibujo divididos en dos grupos uno sobre un *pucara* o fortaleza y el otro que lo ataca desde abajo. No obstante el nombre de esta generación, pareciera que no era tan guerrera, sino que vivió una edad feliz, ya que Guaman Poma hace notar el desarrollo a que había llegado. Finalmente la quinta edad es la de los *incaprunan* o sea la de los incas y coincide con el dominio de los mismos.



Fig. 8 (a).- La primera edad de los uariutracocharuna, según Guaman Poma.



Fig. 8 (b).- La segunda edad de los uariutina, según Guaman Poma.



Fig. 8 (c).- La tercera edad de los purunruna, según Guaman Poma.

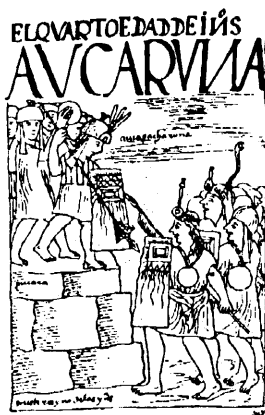


Fig. 8 (d).- La cuarta edad de los aucaruna, según Guaman Poma.

Ahora bien, Guaman Poma le da al relato una curiosa estructura por decir así, romboidal, por cuanto señala que los *uariviracocaruna* dieron nacimiento a dos linajes, que fueron origen a su vez de grandes señores nobles y principales de este reino, pero también de hijos bastardos y menores que engendraron a la gente común y se multiplicaron rápidamente y fueron llamados *uariruna* y *purunruna*. ¿Es que la segunda y tercera edad son concebidas en la misma forma como los indígenas estructuran aún hoy en día a sus pueblos en un barrio de arriba y un barrio de abajo? Si fuera así ¿se vinculará la cuarta edad, los *aucaruna* con las luchas rituales que anualmente se efectúan entre ambas parcialidades hoy en día? La concepción de las edades en Guaman Poma pareciera tener cierta dimensión espacial, lo cual no sería extraño si se piensa que cada una de las cinco edades en Meso-América no sólo comprende un segmento temporal sino también está vinculada a un sector del espacio. ⁽¹¹⁾

Asimismo Guaman Poma asigna a las primeras tres edades una lista de 10 reyes y para la cuarta, otra de 28. La suma de los mismos da 38, lo cual no está muy lejos

11.— “Se cuentan, en efecto, 4 edades que están íntimamente conexas con los 4 puntos cardinales, y su conjunto cronológico llena el gran vacío del tiempo transcurrido; además una quinta edad, correlacionada en sentido espacial con la concepción del Centro, es la Edad histórica, que el pueblo respectivo está viviendo actualmente... en la espera del final definitivo”. “Este ‘final de Edad’ es siempre un aniquilamiento... Pero, al lado del aniquilamiento puro y simple, se evidencia también el sentido del ‘castigo’, lo que implica la admisión de una culpa y de la respectiva sanción”. (Imbelloni, 1946, pág. 103.)

del 36 que resulta del producto de cuatro por nueve. El nueve es tan significativo como el diez según el uso que los incas hacían de estos símbolos numéricos. Recordemos por ejemplo que los adoratorios del Cuzco estaban agrupados en 41 hileras. Estas a su vez se reagrupaban en 4 zonas, 3 de las cuales contaban con 9 hileras cada una.

Es probable que la concepción de Guaman Poma sea dual y no cuaterna. Se advierte esto en la ubicación del único *Pachacuti* de las listas citadas. Se da una sola vez y al cabo de una serie de cuatro por nueve nombres, casi coincidiendo con los *aucaruna*. ¿Hará coincidir el “volver del tiempo” con los “hombres de guerra”? También Betanzos hace referencia a sólo dos creaciones realizadas por el dios Illa Ticci Viracocha. ⁽¹²⁾

Algo así se recoge además hoy en día en el altiplano. Ibarra Grasso da varios ejemplos de una concepción dual del tiempo entre los indígenas del Sur Lipez, Bolivia. Yo mismo pude recoger el relato de la creación del mundo que me hiciera el hechicero Huarachi de la comunidad de los chipayas de Carangas. Se refirió a dos edades, la primera era la de los abuelos de los chipayas, que se identificaban también con los *chullpas*, como en el caso de Guaman Poma. Eran veinte individuos, diez hombres y diez mujeres que trabajaban de noche y que de día se escondían en el agua. Luego se inicia la edad actual,

12.— BETANZOS, Juan de: *Suma y narración de los Incas que los indios llamaron Capaccuna*. (En Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo VIII de la 2ª serie.) Lima, 1924.

cuando aparece Cristo y ellos son bautizados. Para lograr esto el padre los "enlaza" y los introduce en un ancho cuadrilátero y luego prende fuego en los cuatro costados. ⁽¹³⁾

Pero sea dual o cuaterna la división del tiempo según Guaman Poma, lo cierto es que el concepto de *pachacuti*, como revolución del tiempo, adquiere en sus manos su exacta dimensión. Por una parte Guaman Poma adopta una actitud agresiva y dinámica, con fines polémicos frente a los españoles, y por la otra utiliza su herencia indígena, con un saber acumulado a partir de un ver *así* el mundo en una actitud totalmente contraria, pasiva y contemplativa. El entrecruzamiento entre las dos concepciones hace que Poma quiera perder el tono indígena como veremos más adelante, pero no logra sin embargo la necesaria eficiencia occidental en su actitud polémica. Así se advierte en el uso que hace del término *pachacuti*, en cuanto figura como calificativo de un rey situado recién al final del relato de las cuatro edades, o en que el mismo Poma hace notar que él descendía de esos reyes anteriores a los incas, y que la quinta edad, la de éstos, se produjo porque ellos usurparon el poder, o también en que, además, asume una actitud netamente mesiánica simplemente porque ve en los españoles a revolvedores del tiempo. Todo esto es indígena y entra en la concepción del *pachacuti*. Incluso esgrime todo lo referente a la

13.— LA BARRE, Weston: *The uru-chipayas*. (Handbook of South American Indians, vol. 2. The Andean Civilisations. Bull. Bur. Amer. Ethnol. No. 143) 1946. La versión que transcribe este autor es similar a la que pude recoger en Chipayas. (Pág. 535.)

leyenda de las cuatro edades, como si se tratara del mismo concepto. Es probable entonces que el *pachacuti* constituye en Guaman Poma una estructura, que consiste en que la *realidad-en-que-vivo* tiende a volver, en el sentido del *kuty*, ya sea a causa de los españoles, o ya sea tal como había ocurrido cuando el advenimiento de los incas. A su vez esta *realidad-en-que-vivo* es el hábitat como habremos de ver en el capítulo siguiente, concretado a una visión global del *aquí y ahora*, y que es acuñado por la tradición a partir de un simple *así* ante el mundo, y sostenido con una extraordinaria estabilidad, que sin embargo puede volcarse en la misma medida como se le vuelca la *realidad-para-viajar* a aquel aymara mencionado por Paredes.

Claro es que el *kuty* de Poma, carece ya de miedo, como en cambio debió darse en el mundo precolombino. Pensemos que por ejemplo los aztecas sacrificaban constantemente seres humanos para arrancarles el corazón, sólo para mantener la quinta edad, a fin de que ésta no se *vuelva*. Lo hacen aún hoy, aunque no con seres humanos, los indios de Carangas en Bolivia cuando proceden a la *huilancha*.

Pero la verdadera dimensión angustiosa del *kuty*, tal como se vivía antes de la conquista, se refleja en la leyenda del personaje rojo relatada por Fray de Morúa. Se refiere a "una persona vestida de colorado... con una trompeta en la mano y un bordón en la otra y que antes que pareciese había llovido mucho en un mes arreo sin cesar de noche y de día y temieron que se quería volver la tierra, que ellos llaman pachacuti, y que esta persona

había venido sobre el agua y que empieza a cuatro leguas del Cuzco le salió este infante (el Inca Yupanqui) donde se conformaron, el cual le pidió que no tocara la trompeta, porque temieron que si la tocaba, se había de volver la tierra y que serían hermanos. ⁽¹⁴⁾ Este personaje, según el cronista aparece en Chacataca, también llamado Sapi en Cuzco, o sea un lugar que era adoratorio y que, según Cobo, "era una raíz muy grande de quinua, la cual, decían los hechiceros que era la raíz de donde procedía el Cuzco y que mediante aquella se conservaba". ⁽¹⁵⁾

Es curioso que en la Puerta del Sol de Tiahuanaco figure en la cuarta hilera inferior de la decoración, una especie de greca con nueve cabezas o máscaras, cada una con un símbolo encima. Se diría que todas ellas tienen un movimiento que va de izquierda a derecha y retorna en sentido contrario, y en ambos extremos, tanto a la izquierda como a la derecha, aparece un pequeño personaje con una trompeta muy parecida a la que publica Jiménez Borja como procedente de Nazca. ⁽¹⁶⁾ ¿Será el mismo personaje que cita Morúa? Es más ¿será que la corporización del *pachakuty* se había convertido en un

14.— MORUA. Fray Martín de: *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*. (En Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, tomos IV y V de la 2ª serie). Lima, 1925. (Lib. II, cap. 1º.) Cobo (op. cit. pág. 197, T. II), entre las versiones que menciona sobre la construcción de Tiahuanaco, dice lo siguiente: "Otros, que las piedras grandes que aquí vemos fueron traídas por el aire al sonido de una trompeta que tocaba un hombre".

15.— COBO, op. cit., pág. 172, tomo II.

16.— JIMENEZ BORJA, Arturo. *Instrumentos musicales peruanos*. (En Revista del Museo Nacional, tomos XIX-XX, 1950-51, págs. 37-80.)

personaje con un hábito rojo en el cual se encontraba el terror ante la mutación del *kuty*? [fig. 9].

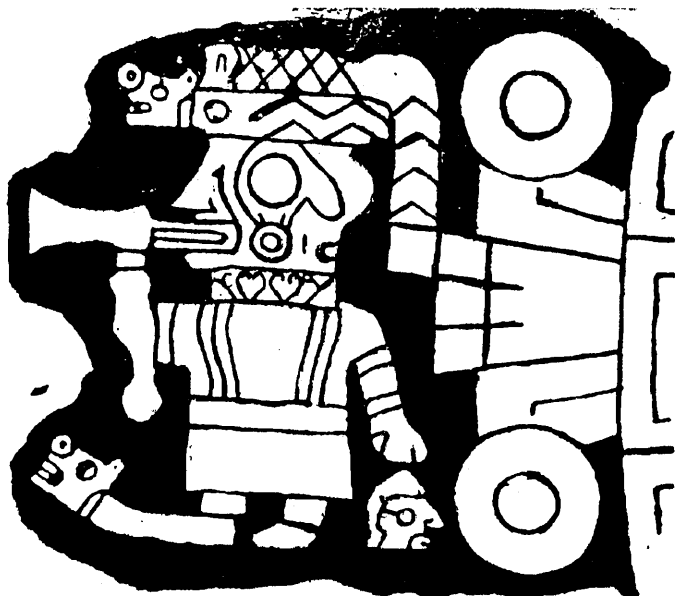


Fig. 9.- Personaje que figura a ambos lados de la greca de la parte inferior de la puerta del sol de Tiahuanaco, Bolivia.

En los himnos incaicos publicados por Cristóbal de Molina, y que habían sido recopilados por este cronista en el Cuzco, figura también la referencia a un hechicero rojo que vive en el mundo de abajo *uk'u-pacha*. ¿Estaba relacionado también con el temor al *pachakuty*? Si así fuera tenía una gran importancia, ya que se daba nada menos que en la capital del imperio inca, o sea en el

“ombligo del mundo”, con lo cual se relacionaba íntimamente con la concepción del mundo indígena.

Había en el Cuzco numerosos adoratorios que parecieran referirse al *pachakuty*. En la zona dedicada a Chinchay existía la referencia a un adoratorio consistente en un llano llamado *cutirsaqpampa*, “en que alcanzó el inca cierta victoria y por sólo esto fue este lugar hecho adoratorio”. A renglón seguido aparece otro llamado *Queachili*, “el cual está entre dos cerros a manera de puerta en que se acabó de conseguir la victoria dicha y por eso era venerado”.⁽¹⁷⁾ ¿Se refiere al Inca Yupanqui que, según Morúa, hizo frente al personaje del hábito rojo? *Cutirsaq* pareciera estar compuesto por *cutiri*, más el sufijo *sa* y la terminación *j*, lo cual podría significar “estado de volver” o “el que está volviendo”. Cerca de ahí había otro adoratorio llamado *Cutimanco*, que consistía en la sepultura de un señor principal y al cual se sacrificaban niños.

Morúa agrega al final de su relato, que el personaje rojo no tocó la trompeta y “a cabo de ciertos días se volvió piedra y por esa causa se llamó Pachacuti que quiere decir volver la tierra”. Hay varios adoratorios de personajes convertidos en piedra en el Cuzco. Uno de ellos se llama *Omanaman* que “era una piedra larga que decían ser de los pururaucas”, y a la cual se le hacía un “sacrificio universal por la salud del inca”. *Omanaman* podría ser *umanpamanta*, que traducido podría significar “puesto al revés”, “de la cabeza”, “con la cabeza hacia abajo”.

17.— COBO, op. cit., pág. 174, tomo II.

Y no es difícil que en vez de *uma* se trate de *umu* que según Holguín es hechicero. Sarmiento de Gamboa por su parte, menciona un personaje llamado Humanamean que había tenido cierta vinculación con Manco Capac. ⁽¹⁸⁾ No hace ninguna mención de lo que estamos tratando, pero es probable que la actitud excesivamente concreta de este cronista le haya impedido recoger la leyenda del *pachakuty*. No cabe duda que si el hechicero rojo se ha convertido en piedra, debe haber sido adorado en alguno de los lugares píos del Cuzco, o si no, todos los adoratorios estarían vinculados con el miedo ante el *vuelco*.

Cabe señalar aun que existen otros adoratorios probablemente vinculados al concepto del *pachakuty* en el Cuzco. Cinco de ellos se denominan *cuipan* y que Jijón y Caamaño traduce por *quepan*, o sea "trompeta de caracol". Dos de ellos se encuentran en Anti-suyu, dos en Qollasuyu y uno en Conti-suyu, distribuidos siempre con extraordinaria simetría y uno de ellos con sacrificios de niños.

A estos se agregan los llamados *churucana*, que son cuatro, y que según Jijón y Caamaño significa en aymara "el que restituyó". Todos ellos recibían sacrificios abundantes y se asocian con deidades importantes del panteón incaico.

Ahora bien, es evidente que el término *kuty* se da abundantemente no sólo en el mundo precolombino sino

18.— SARMIENTO DE GAMBOA, op. cit., pág. 132: "Demás éstos había otras parcialidades... y sobre todos a uno que vivía junto a Hindicancha, en la cuadra más cercana, que se llamaba Humanamean, que vivía entre Indicancha y Cayocache..."

también, como vimos al principio, en el indígena moderno. Esto hace pensar que no se trata sólo de un simple vocablo sino que refleja un mecanismo que forma parte íntimamente del pensamiento indígena, casi a modo de categoría. No cabe duda tampoco que dicho *kuty* se relaciona con ver el *así* del mundo. Es el principal motivo que distancia el pensar indígena del nuestro. Pero resulta difícil comprender el *kuty* y el *así* del indígena si no analizamos el concepto *pacha*.

7.— ENSEÑANZA DIVINA

HABIAMOS DICHO que *Pachakuty* significa el vuelco o trueque del *pacha*. Pero no sabremos qué es lo que se vuelca o se trueca si no analizamos el concepto *pacha* en otro vocablo como *pachayachachic*, que significa “el que enseña el *pacha*” o “el maestro del *pacha*”. Un análisis primario y comparativo entre *pachakuty* y *pachayachachic* hace notar que, por un lado el *pacha* podía ser *revuelto* o *trocado* y, por el otro, podía ser *enseñado*. *Pacha*, entonces, no ha de significar solamente tiempo ni tampoco suelo, como se suele traducir, sino algo mucho más comprometido con la vida misma del indígena.

Santacruz Pachacuti utiliza el término *pachayachachic* para calificar la máxima deidad, la cual por su parte, según se desprende de los himnos incaicos citados por él, y también de los trascritos por Cristóbal de Molina, era inalcanzable y además innombrable.

Bernabé Cobo menciona también el mismo término y lo vincula confusamente con Viracocha en las formas *Ticci viracocha* (Viracocha del fundamento) y *Viracocha yachachic* (el que enseña sobre Viracocha). Esto nos sir-

ve para sospechar que debió haber una relación entre el Maestro del *pacha* (*Pachayachachic*) y Viracocha. ⁽¹⁾

Pero recién en los *ceques* encontraremos toda la arquitectura teológica vinculada con Pachayachachic o Maestro del *pacha*. En el Cuzco, como ya vimos, había trescientos cincuenta adoratorios o más, divididos en cuatro grandes zonas que coincidían con las del imperio, y que estaban alineados desde el Coricancha en forma radiada y orientados hacia los cuatro puntos cardinales.



Figura 10.- La iglesia de Santo Domingo del Cuzco que fuera construída sobre el Coricancha. En la parte inferior, que es incaica, ha de estar uno de los 328 adoratorios que menciona Cobo, cuando se refiere a "una piedra dicha subaraura, que estaba donde ahora es el mirador de Santo Domingo, la cual tenían creído era un principal de los puraurucas".

1.—COBO, op. cit., pág. 155, tomo II.

nales [fig. 10]. Dice Cobo al respecto: "Del templo del sol salían, como de centro, ciertas líneas que los indios llaman *Ceques*; y hacíanse cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco; y en cada uno de aquellos ceques estaban por su orden las *guacas* y adoratorios que había en el Cuzco y su comarca, como estaciones de lugares píos, cuya veneración era general a todos; y cada *ceque* estaba a cargo de las parcialidades y familias de la dicha ciudad del Cuzco, de las cuales, salían los ministros y sirvientes que cuidaban de las *guacas* de su *ceque* y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos". (2)

Entre estas *guacas* o adoratorios figuraba una de la cual dice Cobo que "se llamaba Pucamarca: era una casa o templo diputado para los sacrificios del Pachayachichic, en el cual se sacrificaban niños y todo lo demás". Pero no se concretaba dicha divinidad a este único templo, sino que pareciera como si todas las *guacas* eran a su vez un despliegue del Maestro del *pacha*. Por su parte dicho despliegue se efectuaba por triadas, en la misma forma como Apaza Rimachi unía lo del cielo y lo de abajo con un intermediario, o como Guaman Poma menciona el ritmo descendente de Padre Justiciero, el Hijo y el Hijo menor como depositario del alimento, la salud y la fecundidad. Lo expresa Cobo cuando habla del agrupamiento de tres de las divinidades de acuerdo con el esquema de Padre, Hijo (medio, *chaupi*) y Her-

2.—*Ibidem*, pág. 169, tomo II.

mano (*guauque*, o Hijo menor, *sullca*). Veamos en qué forma. ⁽³⁾

El Maestro del *pacha* aparece integrando una trinidad junto con el día (*punchau*) y el rayo (*inti-illapa*), representados cada uno por una piedra en la fortaleza o Sacsayhuaman. Si le aplicamos el esquema trino podríamos afirmar que el primero tendría el rango del Padre, el segundo seguramente el del Hijo mayor, y el tercero el del Hijo menor con la función de mediador, como si fuera el aspecto visible de la divinidad a nivel de la vida cotidiana. Pero vimos que el Pachayachachic o Maestro del *pacha* es innombrable, y entonces seguramente debe desplegarse a su vez con un dios nombrable y ese debió ser Viracocha, pero como Ticci Viracocha o sea "Viracocha del Fundamento o Fundamental". Cobo observa que, cuando el indio impetraba una fuente, invocaba previamente a Viracocha, como si este dios figurara en todos los adoratorios ⁽⁴⁾.

Viracocha del Fundamento es entonces la primera

3.— COBO, op. cit. pág. 157, tomo II: Unos cuentan que se hicieron estas tres figuras (referentes al sol), porque una vez se vieron en el cielo tres soles; otros, que la una era por el mismo sol, la otra por el día, y la tercera por la virtud de criar. También habla opinión entre ellos que la principal estatua representaba al sol, y las otras dos eran guardas suyas. Tenía su nombre distinto cada una: la primera se decía Apu-Inti, la segunda Churi-Inti y la tercera Inti-Gauqui. En la pág. 160, tomo II agrega: "Llamaban al trueno con tres nombres: el primero y principal era chuquilla que significa resplandor de oro; el segundo catuilla, y el tercero, Intiillapa. De cada nombre de estos hicieron una estatua de mantas de la misma forma que las del sol, porque decían que el trueno, tenía hijo y hermano".

4.— Aunque dirigiesen el sacrificio a cualquiera dios de los particulares, hablaban primero con el Viracocha que tenían por Criador." (Cobo, op. cit. pág. 200, tomo II.)

emanación del Maestro del *pacha* e integra, a su vez, una triada. Se lo adoraba como tal en un cerro del Este del valle, frontero a Angostura, además en un cerro redondo del Oeste, encima de Carmenga—al borde del Cuzco antiguo— y, finalmente aparece como *guauque* o hermano del Viracocha del Fundamento en el centro del Cuzco en “una piedra casi redonda la que estaba junto al dicho templo del sol en una ventana”, al cual le hacían “sacrificio universal por todas las *necesidades* que ocurrían” (5). Se ligaba con este adoratorio “un cercado que estaba junto al templo del sol en el cual se hacía sacrificio por la salud universal de los indios”, cercado éste, que a su vez, llevaba el nombre de Chiquinapampa o sea “pampa de la desgracia” (6). ¿Será entonces que todo lo referente al Pachayachachic, el Maestro del *pacha*, se volcaba en un *fundamento* (*ticcí*) con el cual se relacionaba Viracocha, y éste, por su parte, atendía las *necesidades* y las *desgracias*? Si fuera así, ¿cómo cumplía el dios innombrable con estas *necesidades*?

Cobo menciona que el Maestro del *pacha* “había dado

5.—“La séptima guaca se decía Churuncana: es un cerro redondo que esta encima de Carmenga, donde se parte el camino real de Chinchero del de Yucay. Deste ese cerro se hacían los sacrificios a Ticciviracocha. (Pág. 173. II). Era un cerro llamado Llulpacturo, que está frontero de la Angostura el cual está diputado para ofrecer en él al Ticciviracocha” (pág. 180 II). La segunda guaca se llamaba Turuca: era una piedra casi redonda que estaba junto al dicho templo del sol, en una ventana, la cual decían que era *guauque* de Ticciviracocha” (pág. 175. II). La tres citas son de Cobo, op. cit.

6.— “La primera guaca (de Antisuyu) se decía Chiquinapampa: era un cercado que estaba junto al templo del sol, en el cual se hacía el sacrificio por la salud universal de los indios” (Cobo op: cit. pág. 174 y 175. II).

al Sol virtud para criar toda la comida juntamente con la tierra". El sol, por su parte, no era concebido como una unidad sino como otra tríada cuyo primer miembro era el *sol* propiamente dicho (*Apu-Inti*), el segundo era el *día* (*Churi-Inti* o *Punchau*) y el tercero era el *hermano* (*Inti-Guauqui*) que tenía "la virtud de criar". Este debió estar representado en el templo del Sol como una figura humana, cuyo vientre se llenaba con el polvo de oro amasado con los corazones de los Incas.

Es curioso que los adoratorios relacionados a su vez con los tres ya mencionados sean nueve, y que se organicen a su vez en tres grupos de tres, probablemente también según el ritmo de Padre, Hijo e Hijo Menor. El primer grupo consiste en un adoratorio de tres piedras que se adoraba "para que no pierda fuerza el sol", un paredón "que el sol había hecho" y una quebrada.

El siguiente grupo consistía en tres casas o templos "donde bajaba a dormir el sol", por lo cual es probable que se vinculara al día o *Punchau*, el segundo término de la tríada. El tercer grupo ha de relacionarse con la "virtud de criar" del sol y, efectivamente, se trata de tres adoratorios consistentes en mojones adonde "cuando llegaba el sol era la época de sembrar". En suma, el segundo desdoblamiento de la divinidad innombrable que correspondía al sol pareciera cumplir entonces con la *necesidad* del indígena en tanto daba la señal para sembrar ⁽⁷⁾.

7.—Es probable que la vinculación del sol con la siembra podría ser rastreada en otros nueve adoratorios, cuyos nombres, *Sayba*, *Turo*, y *Mudca* hacen referencia, en quechua, a la idea de mojones. Estos, sumados a los otros tres mojones constituirían quizá los doce

El tercer miembro del despliegue trino del dios innombrable ha de ser el trueno. Según Cobo, integraba una trinidad que agrupaba al relámpago, al trueno y al rayo, o sea *Chuquilla*, *Catuilla* e *Intillapa*. A *Chuquilla* se lo adoraba en el mismo Pucamarca que contenía el adoratorio del Maestro del *pacha* o Pachayachachic. El segundo miembro de la trinidad aparece en la plaza principal, Aucaypata “cerca del Cabildo donde el trueno se bañaba”, y el tercer miembro figuraba como una estatua de oro impuesta por el inca Yupanqui como *guauque* o hermano de él. *Guauque* está usado aquí como doble y era la estatua que cada inca se hacía esculpir.

Con el trueno se ligan los adoratorios afines, como el granizo, el viento, los temporales, distribuidos simétricamente en la roseta de adoratorios que rodeaban al templo del sol. Ahora bien, ¿cuál es el significado del trueno? Todo lo dicho hasta aquí corresponde en realidad al despliegue o emanación del Maestro del *pacha* en su aspecto más benigno, pero en cuanto el trueno se relaciona con el granizo, el viento y los temporales, éste pareciera tomar otro aspecto. No cabe duda que el trueno es una emanación intermediaria entre la parte del cielo, referida al Viracocha del fundamento, y la parte del sol, visualizado en los mojones. El trueno con sus relampagueos y su incidencia del rayo es el indiscutible intermediario entre cielo y tierra.

denunciados por Inca Garcilaso y que, según este cronista servían para medir la posición del sol.

Para el indígena el trueno, por su relación con el granizo, los temporales, el viento y los temblores, constituye un factor de tensión y de perturbación. Recordemos, por ejemplo, que hoy en día no se *ch'alla* o asperja la ofrenda dedicada al rayo porque traería mala suerte. ¿Es que todo lo referente al trueno era el despliegue desgraciado de la divinidad, como si ésta fuera perturbada por una fuerza antagónica?

Si existiera esta última fuerza, ha de radicar en la tercera parte del mundo indígena, el *uk'upacha* o "suelo de adentro", que se diferencia de los otros dos suelos, el *cay-pacha* y el *hanan-pacha*, y que representa el nivel oculto, en cierto modo infernal, aunque sin las características del infierno cristiano. Se trata de un equivalente de la *huak'a* que me mencionaban los brujos de Tiahuanaco, Apaza Rimachi y Francisco Cruz, o de los *yanccas* de Choque, como generadores de la pena o *yaqui*. Se hace necesario entonces ubicar el principal promotor del *chiqui* de esa "pampa de la desgracia" mencionada más arriba.

Los himnos incaicos, citados por Cristóbal de Molina, pueden servir para localizar ese factor de tensión, que proviene del *uk'u-pacha*.⁽⁸⁾ Esto se advierte, no sólo en el contenido de dichos himnos, sino ante todo en el ritmo con que mencionan a las divinidades. Desde el primer himno hasta el último parecieran seguir cierta dialéctica descendente, que va desde Viracocha, pasa por la Pachamama hasta terminar, en el himno once, con la mención de un misterioso personaje, un Hechicero rojo,

8.— ROWE, op. cit.

que habita en "el mundo de adentro". Asimismo, los himnos mantienen entre si una correlación también rítmica. Es curioso que el quinto esté dedicado a los frutos y el décimo a los incas. ¿Son los resultantes de cada una de las series respectivas? Si esto fuera así, el himno once concretaría las dos series de cinco himnos anteriores, casi como si reflejara el punto final del descenso de la divinidad. Está dedicado a la *huak'a*, o adoratorio, en donde lo sagrado y lo profano se mezclan y en donde, además, la presión de la divinidad se hace angustiosa, como lo expresa la traducción que hace Tschudi del término *huak'a*, "lugar del llanto" ⁽⁹⁾.

Este himno es uno de los más enigmáticos. Menciona, en primer término un calificativo de Viracocha que, para Urteaga, significa "gran anciano creador nuestro, de nuestras constantes necesidades". ⁽¹⁰⁾ ¿Coincidirá con el *guaque* o hermano del Viracocha del fundamento adorado en una piedra del templo del Sol, como ya vimos y dedicado precisamente a las necesidades y al cual se le hacían solemnes sacrificios por la salud universal de los indios?

Más interesante es la segunda parte de dicho himno. Habla de la necesidad de vivir en paz y a salvo con alimentos, los cuales son especificados como maíz, llama y

9.—LIRA traduce *wáka* por Dios familiar o doméstico e Idolillo que lo representa. penates". (pág. 1076). Más adelante da *wákka* como "lloro, llanto, acción de llorar, lágrimas" (pág. 1080, op. cit.)

10.— Observación que hace Urteaga en la edición peruana de la crónica de Cristóbal de Molina. (Relación de las fábulas y ritos de los Incas. En Colección de libros y documentos referentes a la historia del - Perú, tomo I, Lima, 1916.)

todas las cosas. Pero agrega simultáneamente que Viracocha los libre de la fuerza de la hechicería. ¿Es que ésta se relaciona con la necesidad o con la desgracia (recordemos lo de *Chiquina pampa* o “pampa de las desgracias”)? ¿Es que lo favorable, señalado como maíz, llama, y todas las cosas se opone a lo desfavorable que, en cambio, se concreta en la hechicería? Lo dice el himno cuando le pide a Viracocha: “Tú que has puesto al Hechicero rojo en el mundo de abajo”. ¿Será este hechicero el que provoca el desfavor?

Cuando Rowe comenta los himnos de Cristóbal de Molina, se asombra de que en los mismos no figure una oración dedicada al Guanacauri. Pero todo lo que, según las leyendas, ocurre en este cerro, pareciera estar vinculado con ciertas fuerzas demoníacas muy propias de un “hechicero rojo del mundo de abajo”. Según Sarmiento de Gamboa, Manco Capac acude a dicho cerro porque había visto encima de su cumbre al arcoiris. Cuando Manco Capac llega con sus hermanos hasta él, uno de ellos, según Cobo, se convierte en piedra, lo cual constituye el motivo principal por el cual se adoraba a dicho cerro.

Veamos los detalles del episodio en Gamboa. Los hermanos trataban de llegar á lo alto donde estaba el arcoiris cuando “vieron una guaca, ques oratorio de bulto de persona, junto al arco... Llegado Ayar Ucho a la estatua o guaca, con grande ánimo se asentó sobrella, preguntándole que hacía allí. A las cuales palabras la guaca volvió la cabeza por quien le hablaba, mas como lo tenía oprimido con el peso, no le pudo ver. Ayar Ucho luego

queriéndose desviar, no pudo, porque se halló pegadas las plantas de los pies a las espaldas de la guaca". Luego Ayar Ucho se convierte en piedra, no sin antes pedir a sus hermanos que "sea yo el primero a quien ofrendéis, pues quedo aquí por vosotros, y cuando hiciéredes *guarachico*, a mí como a su padre, que acá por todos queda, me adoréis." (11) Santacruz Pachacuti atribuye probablemente a la misma *huak'a* las siguientes palabras cuando ve al hermano de Manco Capac: "Muy bien abeis benido en mi busca, al fin me hallasteis, que yo también os andaba en busca vuestro, al *fin estais ya en mi mano*". (12)

La importancia del Guanacauri a raíz de este episodio fue muy grande, ya que constituía uno de los oráculos importantes que compartía su fama con el de Pachacamac y, además, era el principal adoratorio de los jóvenes que se iniciaban en el clan de los guerreros. Pero si bien su significado siempre fue incierto, cabe inferir que la transformación en piedra de un personaje tiende a ser un acto de hechicería y, además es probable que se vincule con el orden del rayo, quizá por el episodio del arco iris.

Además la primera parte del nombre, *guana*, que puede ser *huana* o *wana*, significa, según Lira, escarmiento, pena, ejemplo, castigo, corrección o represión. (13) Y es extraño que *cau* en aymara, según Bertonio, se refiera a "a las orillas de la manta" o manto con hilo *colora-*

11.—SARMIENTO DE GAMBOA, op. cit. pág. 124.

12.—SANTACRUZ PACHACUTI, op. cit. pág. 215.

13.—LIRA, op. cit. pág. 1093. Agrega en otra parte *kault*: dicese del que nada tiene, pobre o vacío". Según esto ¿Guanacauri significaría entonces "vacío de culpa"?

do".⁽¹⁴⁾ De acuerdo con esto el Guanacauri estaría relacionado, por un lado, con la culpa y, por la otra, con la transformación en piedra de ciertos personajes, casi como si él detuviera el tiempo vital de un sujeto en términos de *kuty* o cambio de estructura o trueque, lo que por su parte, seguramente, debe coincidir con un sentir esencial de lo que es la hechicería en el mundo indígena. El rayo siempre se ha relacionado con la hechicería. Dice al respecto Valda de Jaimes Freyre que hoy en día los aymaras creen que "cuando el rayo ha caído sobre una persona en el primer golpe la mata, en el segundo la hace desaparecer en pedazos y en el tercero, si ningún ser humano se hace presente en el lugar del suceso, reúne los pedazos y le devuelve la vida; entonces esta persona adquiere videncia, don de adivinación y de premonición", y que causa la desgracia a personas "que le causan lágrimas o sufrimientos" y que son llamados "hijos de Santiago".⁽¹⁵⁾

14.—Kau: orilla de las mantas, o mantas de hilo colorado' (BERTONIO, op. cit. pág. 48, II.)

15.—VALDA de Jaimes Freyre. op. cit. pág. 53. COBO dice que el *Villac-umu*, que era el "adivino o el hechicero que dice" y que residía en el Coricancha, era elegido de esta manera "si nacía en el campo algún varón en tiempo de tempestad y truenos, tenían cuenta con él, y después que era ya viejo, le mandaban que entendiese en esto. Llamábanlo desde que nacía "hijo del trueno", y tenían creído que el sacrificio hecho por mano deste era más aceptado a sus guacas que de otro ninguno." (Op. cit. pág. 224.). Asimismo MIRCEA ELIADE hace notar que "puede uno volverse igualmente chamán como consecuencia de un accidente o de un acontecimiento insólito: así ocurre entre los burlatos, entre los soyotes y entre los esquimales cuando un rayo los hiere o cuando caen de un árbol"... (*Mitos sueños y misterios*, Ed. Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1961, Pág. 96.)

Si hubiera entonces relación entre el hechicero rojo y el Guanacauri, éste sería una deidad, o si no una fuerza antagónica, que correspondería al "suelo de adentro" o sea al *uk'u-pacha*, al tercer orden del cosmos indígena, y se enfrentaría en cierta medida a los dioses del *hanan-pacha* o "suelo de arriba", en suma, al Pachayachachic o Maestro del *pacha*. Además el trueno sería el intermediario de ambos, como si conciliara lo demoníaco con lo celestial.

Una prueba de este enfrentamiento pareciera radicar en que, tanto el Guanacauri como el sol, tenían sus respectivas chacras, cuyos productos eran dedicados a cada uno de ellos. La del Guanacauri estaba en Chinchay, al Oeste, la del sol en Qolla, al Este, o sea situados ambos dentro de la zona que es propia de su opuesto. Además existen cuatro adoratorios que son *Cumpuguanacauri*, *Ataguanacauri*, *Chacaguanacauri* y *Maychaguanacauri*, que se distribuyen en todos los *suyus* menos en el de Chinchay, en forma aparentemente paralela y correlativa con otros cuatro adoratorios, quizá no muy significativos, que llevan el nombre de Viracocha. ¿Integrarán dos estructuras paralelas entre sí y opuestas?

Con el Guanacauri debe vincularse todo aquello que se relaciona con la culpa, la piedra y la hechicería. En ese sentido no es difícil que se asocien también una serie de otros adoratorios, como la gran cantidad de *pururaucas* o guerreros convertidos en piedra que habían ayudado a los incas en la lucha contra una raza legendaria, los chancas, y las numerosas sepulturas que están distribuidas simétricamente en las cuatro zonas.

Pero antes de continuar cabe averiguar ¿cuál era la

posición de la tierra dentro de este esquema? La única referencia a *Pachamama* se halla en un adoratorio que consistía en un llano, del Anti-suyu, situado relativamente cerca del templo del sol, denominado Aylli-pampa, que seguramente es *hayllipampa*, o sea "el llano del triunfo".⁽¹⁶⁾ El relativo aislamiento de este llano con respecto a las otras *huak'as* hace pensar que representaba un cuarto elemento de una cuaternidad, cuyos otros tres estarían constituidos por el Viracocha del Fundamento, el trueno y el día. No es difícil además que estas tres deidades pertenezcan al orden del *hanan-pacha* o cielo, y que *Pachamama* pertenezca al orden del *kay-pacha* o sea "el suelo de aquí", y que uno y otro plano del cosmos mantuvieran una conexión entre sí que seguramente habría de concretarse en los mojones, ya mencionados, que señalaban el momento de la siembra y de la cosecha.

Con esta *huak'a* se relacionaría el grupo *collca* o granero, de los cuales hay cuatro menciones. Ellos son *Collca-pata*, que corresponde al mismo lugar donde se dice que Manco Capac había edificado su palacio: *Collca-pampa*, una plaza al Sur del Cuzco; una fuente llamada *Collca* y finalmente, *Mama-collca*, en Membilla, un pueblo situado también al Sur de la ciudad.

El maíz, por su parte, que debe también entrar en este grupo relacionado con *Pachamama*, es citado varias veces, tres referidas al sol y a la siembra, una cuarta con referencia al cerro de Mantocalla, al Norte de la ciudad, donde en el momento de desgranar el maíz se

16.—COBO. op. cit. pág 177 y 178. II.

realizaban grandes fiestas, y otra en Lima-pampa, donde después de la cosecha se efectuaba una fiesta para que “dure y no se pudra” y que se prolongaba durante diez días. ⁽¹⁷⁾

Según esto, las trescientas cincuenta y más *huak'as* existentes en el Cuzco alrededor del templo del sol o Coricancha median entonces el grado de favor que brindaban el Maestro del *pacha* para atender las *necesidades* de los indios mediante el sol y el maíz, pero también median el desfavor a que se exponía dicha divinidad a instancias del Guanacauri.

El esquema de la religión incaica, según los ceques, pareciera consistir en dos polos opuestos, en uno de ellos un dios positivo innombrable, calificado como simple Maestro del *pacha*, y en el otro otra deidad también innombrable, el Guanacauri, como provocador del *kuty* o vuelco del *pacha*. En medio pareciera darse el trueno como un intermediario ambiguo ya que con el temblor, el granizo y el temporal *volcaba* el favor y provocaba las *necesidades*. Pero como el orden de éste ya es visible, se reagrupa en otra trinidad consistente en el Viracocha del Fundamento, el rayo y el sol y un cuarto elemento, la tierra que mantiene cierta autonomía frente a los anteriores. (gráfico 2).

No está muy lejos esto del esquema religioso de los brujos Apaza y Choque, según pude observar en Tiahuanaco. La Gloria de Apaza, compuesta de seis santos y seis santas, corresponde al extremo innombrable

17. — COBO, op. cit. pág. 179, II.

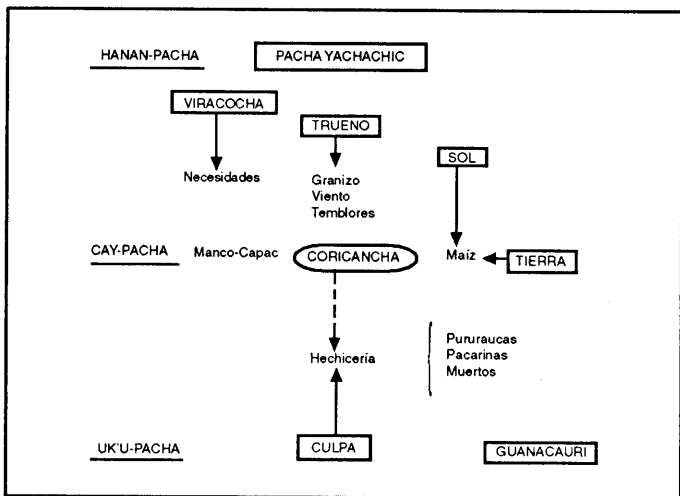


Gráfico N° 2.- Los conceptos fundamentales y las estructuras trídicas de la religión precolombina, según se infiere del análisis de la lista de adoratorios del Cuzco citada por Cobo.

del panteón incaico, el Pachayachachic, o Maestro del *pacha*, aunque pareciera que se mantiene segregado en el caso del brujo aymara. Además no es difícil determinar una clara equivalencia entre el Guanacauri y los *yanccas* de Choque o la *huak'a* de Apaza Rimachi y de otro brujo, Francisco Cruz, también de Tiahuanaco. Estos últimos también promueven el *kuty* y constituyen el extremo inferior de la trinidad que integran con el *achachila* y el rayo. Es curiosa también la autonomía que mantiene la tierra en ambos esquemas. Persiste entonces hoy en día en el altiplano el mismo modo de pensar del pasado, aunque la doctrina se halla empobrecida

considerablemente, por ausencia de un sacerdocio, en el caso de los brujos. Las diferencias consisten en que el Viracocha del Fundamento es reemplazado por los *achachilas*, y además desaparece el sol como trinidad menor y, con ella, se pierde la sutileza teológica que se advierte en el concepto de un "sol que cría". (gráfico 3)

Apaza	Choque	ceques	Bennet	Guaman Poma
Gloria	Gloria	Pacha Yachachic	Aguila	Padre Justiciero
Achachilla	Rayo Achachilla	Ticci Viracocha		
Rayo		TRUENO (Sol que cría)	Felino	Hijo mayor que da vida
Huak'a	yancas	Guanacauri	Pez	Hijo mayor
Tierra	MALLKUS Argentina casa	Tierra		

Gráfico N° 3.- Comparación entre las ideas religiosas de los yatris (brujos) actuales del altiplano con las estructuras triádicas de la religión incaica, los símbolos del monolito Bennet y la trinidad de Guaman Poma.

Ahora bien, falta finalmente determinar en qué consiste el *pacha* que debía ser enseñado por el Maestro, o el Pachayachachic, con lo cual llegamos al punto central del pensamiento indígena.

A raíz del análisis de los *ceques* comprendemos recién el verdadero sentido de la leyenda de Manco Capac. Es el iniciador de la dinastía incaica, y además integra un grupo de ocho personajes, cuatro mujeres y cuatro varones, que sufren, según vimos en las citas arriba efec-

tuadas, serias vicisitudes en el Guanacauri, las cuales se repiten a medida que se aproximan al centro del Cuzco, en donde Manco Capac instala el templo del sol.

Este personaje figura en numerosos adoratorios, según la lista de Cobo, y se puede rastrear su paso por Qollasuyu, pasando por el Conti-suyu hasta el Inti-cancha, situado en la huerta de Santo Domingo, precisamente el punto central del cosmos incaico, desde donde partían todos los *ceques* que alineaban a los adoratorios. La dramática conversión en piedra de los integrantes del grupo y la instalación del templo del sol, todo ello apunta a conciliar lo que es del *hanan-pacha* o "suelo de arriba", con lo que pertenece al *uk'u-pacha* o "suelo de adentro", casi a modo de encuentro de los dos extremos innombrables de la teología incaica. Esto se consuma en tanto Manco Capac y sus descendientes residen durante mucho tiempo en el Coricancha, según Sarmiento de Gamboa.

¿Es que Manco Capac es el depositario del *pacha* que enseñaba el Maestro o Pachayachachic? Imbelloni traduce *pacha* por "vida humana y del universo en su expresión genérica espacial y temporal", pero según los *ceques* y también según lo visto en los brujos analizados más arriba, significa más bien *estado de cosas* o *hábitat*, un *aquí y ahora* vital, en el cual entra además el alimento. Esto es lo dado. A su vez todo esto puede sufrir el trueque o vuelco, el *kuty* en suma, lo cual requiere un personaje sacralizado como Manco Capac, quien vinculado con el símbolo del centro, sacraliza a su vez dicho estado de cosas o *pacha*, proponiendo un ritual. Con el ritual se evita la zozobra o *kuty* del estado de cosas ya

sea como mala cosecha, como acontecimiento nefasto o como conversión en piedra ⁽¹⁸⁾.

Pero el ritual por su parte no debe servir sólo como una solución para conseguir la paz, sino que debe ser realizado mediante un enfrentamiento del miedo, casi una inmersión en el mismo ámbito del *kuty*, para asumir las fuerzas demoníacas que lo promueven. Así se logra cruzar cierta línea de mutación para llegar a una catarsis vital a fin de alcanzar la totalidad del hombre y asumir todo su misterio, en tanto se concilia el bajo mundo con el mundo de arriba, los dos extremos innombrables: lo del Pachayachachic, y lo del Guanacauri, el *pacha* y el *kuty* a la vez.

Por eso, Manco Capac no se limita sólo a la instalación del templo de la piedra o del idolo sino ante todo de instaurar lo numinoso en general. Es eso mismo que convierte a los adoratorios en una épica mística de la conciencia. A través de elementos, como piedras, fuentes, cerros o quebradas, se dan entonces las escalas que conducen hacia la salvación, al cabo de una lucha arquetípica entre los opuestos, pero enfrentando el miedo para lograr el estereotipo y llegar al punto donde se produce la integración psíquica y se gana la paz. Manco Capac representa en este sentido la *gnosis* del mundo incaico o sea el *yachacuni*, como un saber de promoción y de salvación, un saber que asume ese otro sentido que tiene el término *pacha*, como lo da el padre Lira, "el fondo" de la existencia.

18.— El pensamiento oriental, así como el pre-Industrial europeo parten siempre de un concepto global de la vida, antes que de una teoría del conocimiento.

Este concepto es confirmado por la vinculación que cada una de las familias de los incas mantenía con los *ceques*. Cada *ayllu* o familia, a la muerte del inca fundador, debía hacerse cargo de un *ceque*. Los *ayllus* de los primeros incas, los de Manco Capac y de Cinchi Roca se hicieron cargo de los *ceques* del Contisuyu, y los de los tres siguientes reyes, en cambio, de ciertas hileras del Qollasuyu. El *ayllu* del sexto inca, quizá porque inicia la segunda serie de cinco, recibe un *ceque* del Chinchaysuyu, o sea que la dinastía cruza la línea que separaba el barrio de abajo, o Hurin-Cuzco, en el cual estaban el Contisuyu y el Qolla-suyu, del Hanan-Cuzco o Cuzco de arriba. ¿Será para conciliar simbólicamente los opuestos, precisamente lo que es del Guanacauri con lo que es del *Pachayachachic*? Las familias del séptimo y del octavo inca reciben hileras del Anti-suyu, y las del noveno y décimo, del Chinchaysuyu. Los diez *ayllus* se hacen cargo entonces de diez *ceques* dispuestos en forma radiada y abarcan así las cuatro zonas del cosmos indígena. Asimismo, tienden a ocupar un *ceque* que se llama generalmente *callao* o principio, con lo cual pareciera que promoviera cada uno de ellos un grupo de tres hileras con cierta unidad estructural si se toman en cuenta los adyacentes denominados *collana* y *payan*.

La distribución de los *ayllus* entre los *ceques* conforma una especie de unidad seminal, que iniciada por Manco Capac termina en el penúltimo rey, lo cual da a la pluralidad de adoratorios una cierta coherencia, incluso, una distribución dentro del tiempo indi-

gena en forma de cuatro segmentos, ya que los reyes se distribuyen en las cuatro zonas. Desde el centro, instalado por Manco Capac, la dinastía se desplaza en forma de espiral hasta ocupar el Chiuchay-suyu que es el ámbito del Maestro del *pacha*. La historia se mezcla así con el rito, quizá para mantener el quinto segmento a fin de que no se produzca el *pachacuti* y no aparezca el Hechicero Rojo y se mantenga el sentido profundo del *pacha* como hábitat *aquí y ahora*, o mejor, el *fondo* de la existencia.

Ahora bien, ¿implica el concepto de *pacha* una forma de comprensión peculiar para el hecho puro de vivir? La vida, según se desprende del análisis de los *ceques*, está asediada entre dos extremos innombrables, el Maestro del *pacha*, por un lado, y la *Culpa*, por el otro. Entonces no logra ninguna satisfacción en volcarse en una realidad cotidiana inmediata y nominable. Lograr la conformidad en decir *mi casa*, *mi trabajo*, o *piedra*, *árbol* o *sembrado* pareciera implicar un reposo que es propio de un ciudadano, pero no del indígena, porque el asedio de lo innombrable arroja un margen de relatividad constante sobre eso que rodea a cada uno. Ya lo expresa el *ucamahua*, el así del mundo, en tanto hace notar el mero acontecer de éste y frente al cual no cabe el reposo. Si el indígena dice *mi trabajo* no expresa una posesión reposada, sino que hace una conjuración mágica mediante la palabra, o sea que expresa la urgencia de que realmente ese trabajo siga siendo mío. *Mi trabajo* entra en el así del mundo y es entonces

relativo, de tal modo que puede perderse por enfermedad, muerte o despido. No hay entonces fe en la nominación porque ésta sería inútil, ya que siempre desemboca en los extremos innombrables, el *pacha* o el *kuty*, y siempre es preciso apelar a dichos extremos ritualmente para fijar alguna línea de comprensión. De ahí entonces el saber conciliador de opuestos que se abre siempre a nuevas contradicciones, como en el caso de Apaza Rimachi, en el cual *achachila*, rayo y *huak'a* no hacían más que referirse al desgarramiento original del cosmos, el misterio incluso de que los tres existan. Decir que no hay más que *pacha* o *kuty*, es lo mismo que decir que no hay más que un Maestro del *pacha* y el ámbito negro de la *Culpa*.

El hecho puro de vivir esta reducido a su mínima posibilidad. El indigena no puede afirmar, por eso, sin más el concepto de hombre, porque sabe, igual que los existencialistas occidentales de hoy en día, que no lo hay. Lo prueba Bertonio cuando traduce la palabra *haque* por hombre, pero también por "los tantos en el juego", y es curioso que también trae esa misma traducción Holguín para la palabra *runa* que significa "persona, hombre, o mûger y el baron" pero también "los tantos en el juego, como chuncam runay . . . tengo diez tantos". ¿Significa que falta fe en el hombre?. No. Sencillamente se trata de una concepción desgarrada del hombre, que no dista mucho de lo que se piensa al respecto en Occidente hoy en día. También aquí se llegó al mismo punto al cabo de la euforia provocada por la revolución industrial. Hoy, en Occidente, se apela al antagonismo de los

innombrables, como veremos más adelante, y la crisis consiste en que no se los llega a comprender por un excesivo afán de nominarlo todo ⁽¹⁹⁾.

Un pensamiento que apunta constantemente a un absoluto desgarramiento del cosmos, ha de tener sin embargo algún concepto donde reposa siquiera transitoriamente. Me pareció que lo reflejaba Santacruz Pachacuti. En el dibujo que incluye en su crónica figuran los elementos corrientes de la concepción del mundo indígena según lo demostré en mi libro "América Profunda". Ahí se da el hombre desdoblado en una pareja y vestido a la usanza del siglo XVI, encima los cuatro elementos, agua, tierra, fuego y aire, y si esto fuera poco le agrega más arriba la cruz del azar cósmico con la "olla de maíz" y la "olla de maleza" (*saramanca* y *coramanca*) como símbolos de la escasez y la abundancia o, lo que es equivalente, el *pacha* y el *kuty* [fig. 11]. Es el mismo concepto de hombre que consignan Holguín y Bertonio. Pero es curioso que a su vez inscriba toda la figura en un marco que pareciera representar una casa de dos aguas. Y hay más.

19.—Ya en LAO-TSE se advierte la vinculación entre la nominación y la existencia. Lo que se nombra se convierte en realidad, con lo cual seguramente hará referencia a que se vuelve consciente. En general este pensamiento es propio de las culturas protohistóricas. En casi todos los mitos americanos de creación, ésta se efectúa por nominación. LEENHARDT dice al respecto: "La palabra, como tal es un objeto. El objeto procede del hombre y el hombre se apoya en él, y sin objeto se extravía y el grupo se disuelve" (pág. 186, *Do Kamo*, Eudeba, Buenos Aires, 1961.)

...ciudad era mas alta, como alio hacian
 y solo aqui lo pintare como estaba por
 haber sido por tres años y el o bange lo
 solo, por el color de la falda. comprendiendo
 porque el color era y no lo a bñi hacado. Lo
 recuerdo la falda de color azul y en phando. pero
 como alio como trayes, y con todo en un
 todo via el table pato. en nes la dos a del
 la g r a jun del sol que adia y esto, hay
 ta bagat, que es como este.

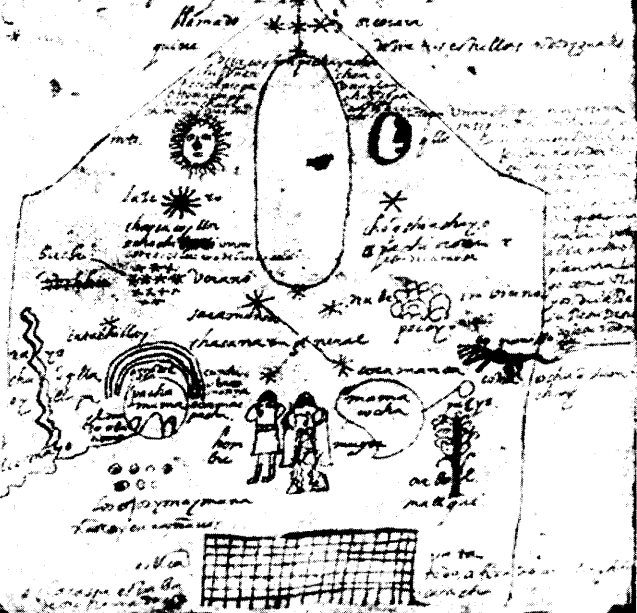


Fig. 11.- El presunto altar del templo, denominado Coricancha del Cuzco, según Santacruz Pachacuti.

El nombre de los antiguos sabios del mundo precolumbino era *amauta*. Según Middendorf proviene del verbo aymara 'hamuta-ña', que este autor traduce por pensar, orden, manera o modo. Pero seguramente no es del todo exacta esta traducción y cabe mencionar en este sentido lo que trae Bertonio. Ante todo da la grafía *amaotta*, lo cual sugiere una palabra compuesta por *ama* y *otta*. La partícula *ama* vincula con *amajasiña*, que se relaciona con amar, querer, recordar y con muerto, pero también con la idea de adivinación, lo cual no es extraño ya que, según Garcilaso, en el saber del *amauta* entraba por ejemplo la astrología. A su vez *otta* debe ser *uta* que en aymara significa casa. Si así fuera, ¿se vincularía con el domicilio cósmico que el *amauta* debía brindar a su discípulo, y a su vez, tendrá esto el mismo sentido que cuando Santacruz dibuja la casa?

La misma raíz *uta* pareciera entrar en el vocablo aymara *utcata*. a segunda partícula *ca* tiene un valor demostrativo, de tal modo que, si el vocablo en cuestión fuera *uta-ca-tha* podría significar "así de casa", en el sentido de habitabilidad, lo cual no está lejos de la traducción como estar, que da Bertonio, de dicho término. Veamos otras acepciones. *Utcaña* es asiento o silla, pero "también la madre o vientre donde la mujer concibe". *Utkhatatatha* se refiere a "hacer mita guardando casas, o acudiendo al servicio de alguno" y *ut.ttaatha* "exponer o sacar las cosas para vender, como hacen los mercachifles, o los que venden pan o otras cosas en la plaza".

El equivalente de este término en quechua es *tiyani*. En los textos quechuas dados por Farfán, consistentes en versiones fonomagnéticas recogidas en el habla indígena actual, llama la atención la frecuencia de este verbo, aunque lógicamente referido a su acepción de habitar o domiciliarse en algún lado ⁽²⁰⁾, Cuando este verbo forma *tiyachicuni*, según Holguin, significa "estar vendiendo", y en el caso de *tiya* se traduce por *brassero*. ⁽²¹⁾

El primer vocablo, *utcatha* se asocia con estar en el sentido de habitar, además con asiento, vientre, mita o sea trabajo comunitario y, finalmente, con plaza o centro de comunidad. Lo mismo da el segundo vocablo, *tiyani*, aunque con menor riqueza. ¿Encierran ambos un sentimiento básico de la vida indígena, eso que habíamos denominado *pacha* más arriba? Porque no es difícil que a ese último término se lo vinculara con la idea de crecimiento (vientre), comunidad (*mita* plaza) y, primordialmente, con el de domicilio pero en el sentido de aquella casa cósmica que dibujara Santacruz.

Es natural que a esta visión llegue el indígena después de ver sólo el *así* del mundo. Esto se comprueba en los verbos *cancaña* del aymara y *cani* del quechua. Según Bertonio y Holguin respectivamente, podrían tradu-

20.—FARFAN A., J. M. B.: *Colección de textos quechuas del Perú Central* (En Revista del Museo Nacional tomo 16, 1947 (pág. 85-122); tomo 17, 1948 (págs. 120-150); y tomo 19-20, 1950-51 (págs. 191-269). Lima.

21.—GONÇALEZ HOLGUIN, op. cit. pág. 340.

cirse por "ser o esencia", pero sin embargo estos verbos no definen sino que simplemente señalan, según lo da especialmente para el quechua la raíz *ca*.⁽²²⁾ Es lo mismo que decía Choque cuando se refería al así del mundo.

¿Pero con este domicilio en el mundo encontrado ante el *así*, se agota la finalidad del pensamiento indígena? Pareciera que no. Entre las acepciones que trae Bertonio sobre el concepto de sabio, figura *chuymani*, que traducido significa "dueño del corazón". Asimismo trae *achankhara chuymani*, expresión ésta cuya primera palabra se refiere a "una flor de varios colores", y también *chuymakhtara* en donde vuelve a aparecer el término corazón.

Un mundo desgarrado entre el buen y el mal suceso es indudablemente un mundo inhabitable, pero su habitabilidad no habrá de encontrarse sólo con un *estar*, *utcatha*, sin más, sino ante todo con ser dueño del corazón, *chuymani*, o si no también, como vimos páginas atrás, poniendo la *nayra* antes del juego adivinatorio con la cosa, o recordando, *amutatha*, pero con vistas a lograr el *amu* o botón de flor, siempre rastreando los *una* o señales divinas.

Es curioso notar que, aun cuando se logre el *amu*, los *una*, o *nayra*, al final del proceso siempre ha de quedar un domicilio expuesto aun al vuelco o *kuty*, ya que siempre ocurrirá como lo expresa el himno incaico transcrito por Guaman Poma, que pregunta por la divinidad innombrable e inubicable:

22.— Ver nota capítulo I.

Viracocha del fundamento y del límite

¿Dónde estás?

¿En el *suelo* de arriba,

en este *suelo*,

en el *suelo* de adentro,

en el *suelo* límite?

Creador de este *suelo*,

hacedor del hombre,

¿dónde estás?

¡Oyeme! ⁽²³⁾

Este poema resume admirablemente el esquema del cosmos indígena. Traduje el término *pacha* por *suelo* para hacerlo más inteligible. Pero es evidente que este término es pensado como hábitat o residencia. Hay entonces cuatro *pacha*, el de arriba, el de aquí o este, el de adentro y el del límite. Además, el dios innombrable crea el *kay pacha* o sea este *pacha*.

La filosofía indígena no discrimina el saber por separado de su vida, sino que gira en torno a este mismo vivir. Es lo que llamamos el *pacha*. A su vez, *pacha*, como *kay pacha*, no es existencia, sino eso que rechaza Heidegger como "no más que vivir", pero a su vez vinculado con las cosas nombrables, lo que llamamos hábitat, en un aquí y ahora del cual no está lejos la preocupación del alimento. A esto se agrega que el *pacha* se sostiene entre un desgarramiento de dos extremos innombrables, uno fasto y el otro nefasto, el *pacha* de arriba y el de adentro, caracterizados en el caso de la religión como

23.— GUAMAN POMA, op. cit. F. 54.

Pachayachachic, Maestro del *pacha*, por un lado, y Guanacauri, por el otro.

A su vez, en cualquier momento puede volcarse este *pacha* porque así es la ley del cosmos. De ahí entonces el concepto del hombre como azar y también la necesidad del ritual para mantener la estabilidad del hábitat. En este sentido no está lejos de un pensar pre-occidental, como se da en el budismo. La teoría de las causaciones volcada en la Rueda de la Vida significa también una concepción del *pacha*, pero entremezclado con otros conceptos, como el de la reencarnación. El budismo igual que la religión incaica hace en el fondo una fenomenología de la vida diaria, a partir de donde recién se estructura la religión.

Seguramente el hombre común del imperio no llegaba a esta clase de gnosis, sino que sólo debían lograrla determinados personajes. El Jesuita Anónimo, y también Fray de Morúa, mencionan a los así llamados *huancaquilli* que “se daban a la adivinanza o filosofía”, y que “desde que salía el sol hasta que se ponía miran con mucha firmeza la rueda del sol por encendido que estuviese, sin mover los ojos, y decían que en aquella rueda resplandeciente y encendida veían ellos y alcanzaban grandes secretos, y todo el día se estaban en un pie sobre las arenas que hierven de calor, y no sienten dolor”.⁽²⁴⁾ Hace referencia luego a la frugalidad de estos hombres, a su salud y al ascetismo de los mismos.

24.—FRAY DE MORUA, op. cit. pág. 43. También existen referencias a estos personajes en el Jesuita Anónimo (En Tres relaciones peruanas, ya citado, pág. 165 y ss.)

Todo esto da la impresión de una concepción ascética y desgarrante. Pero parece que no era totalmente así. Cerca de Chiquinapampa, la “llanura de la desgracia”, en el Cuzco, estaba Cusipampa, la “llanura de la alegría”, en la cual había una casa donde nació el inca Yupanqui titulado Pachacuti, o sea el que coincidía con la revolución del *pacha* y que había instaurado nuevos rituales y adoratorios.

Es curiosa la proximidad del *chiqui*, o desgracia, con el *custi* o alegría. ¿Había entonces alguna posibilidad de enfrentar el simple acontecer del mundo con alegría? Esto no está lejos de la sabiduría indígena. El brujo Ceferino Choque me decía lo mismo. La coca no sólo le servía para adivinar sino también para aconsejar. Recuerdo la vez en que uno de los nuestros le consultó sobre cómo le iba a ir en Estados Unidos. Choque le dijo: “¿Para qué vas a ir?” Y le recomendaba que “aquiete su corazón, aquí no más siempre va estar bien”. Al cabo de un rato volvió a referirse a la misma persona, y dijo: “No quiere ir, pero no quiere quedarse acá; está doblado su corazón, está dividido su pensamiento”.

Ese mismo día le habíamos regalado demasiado alcohol. Todavía no le había hecho mucho efecto, cuando nos relató que dentro de diez años iba a morir. En un momento dado mostró la hoja que simbolizaba la muerte mientras nos decía: “Les va a ir bien, pero cuando yo haya muerto”, y reía: “Es así, *ucamahua*”, agregó. Con su muerte habría de culminar su *pacha*, ella trocaría el *aquí* y *ahora* de su vida, pero también su choza, su comunidad, en suma, todo eso que era *para-su-vida*. Se diría que no había muerte, sino sólo un simple vuelco.

8.— LOGICA INDIGENA

Los *chiuchis* ⁽¹⁾ se compran en cualquier mercado boliviano y consisten en pequeñas figuritas de plomo. Estas suman, según pude comprobar en las distintas muestras, arriba de cincuenta. Las figuras más importantes parecieran ser: *sol, luna, estrella, sirena, Santiago, pareja, arco, plaza, torre, águila, ave, gallina, león, llama, comadreja, toro, vaca, oveja, llave, onda, bastón, músico, trompeta, charango, palma, ánfora, tenedor, cuchara, cuchillo, botella, cáliz, plato, silla, mesa, fuente u olla* [fig. 12]. A ellos se agregan a veces, hilos o papeles plateados o dorados y también pequeños azúcares y alfileres. La presentación y las formas de las figuras varían según provengan de Oruro, La Paz, Puno, Sicuani o Cuzco. En este mismo orden se producen también variantes en la repetición de las figuras. Por ejemplo, la muestra de Oruro pareciera mantener una mayor coherencia interna. En La Paz se disminuye el número, aunque se agregan otras y además, tienen todas cierto estilo que se diría popular, de formas alargadas y simplificadas. En Puno tornan a

1.— El padre LIRA traduce *chtucht* por "pollito, pollo, ave recién nacida o de algunas semanas". (Pág. 133, op. cit.)

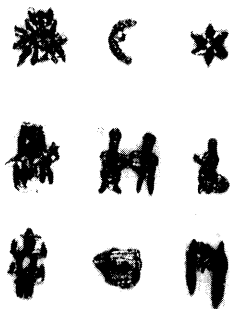


Fig. 12(a).- Los chüchüts o piezas de plomo que se venden en los mercados del altiplano. Figuran de izquierda a derecha en cada hilera: sol, luna, estrella, Santiago, pareja, sirena, torre, plaza y arco.

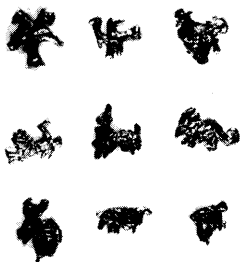


Fig. 12(b).- Los chüchüts o piezas de plomo que se venden en los mercados del Altiplano. Figuran de izquierda a derecha: águila, ave, gallina, león, llama, comadreja, toro, vaca y oveja.

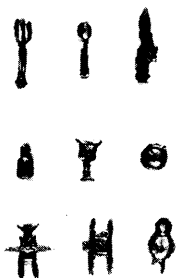


Fig. 12(c).- Los chüchüts o piezas de plomo que se venden en los mercados del antiplano. Figuran de izquierda a derecha: tenedor, cuchara, cuchillo, botella, cáliz, plato, silla, mesa y fuente u olla.



Fig. 12(d).- Los chüchüts o piezas de plomo que se venden en los mercados del altiplano. Figuran de izquierda a derecha: bastón, onda, llave, charango, trompeta, músico, ánfora, huayruru y palma.

ser parecidas a las de Oruro. Ya en Sicuani y en Cuzco, quizá más en aquella ciudad que en ésta, las formas adquieren suma perfección.

En Oruro pude comprobar algunos aspectos de su fabricación. Las chifleras utilizan moldes por incisión en láminas de pizarra, en los cuales cada forma se repite cuatro o cinco veces. Las de La Paz parecían ser fabricadas de otra manera, ya que a veces toda una serie se encuentra pegada entre sí, por lo que, seguramente, se usará un solo molde para una serie entera. Cabe señalar que éstas tienen formas alargadas, como hechas a punzón, quizá para facilitar su fabricación. En todos los casos se hace el vaciado volcando el estaño en las matrices. Se venden luego en pequeños paquetitos que se dividen en dos clases, según sean *chiuchis simples*, cuando incluye una sola serie de figuras que tienden a no repetirse entre sí y, otros, los *chiuchis dobles*, con dos ejemplares de cada figura, pero simétricamente opuestas. Es natural que, en este caso, deben emplearse nuevos moldes. El precio de cada sobre es de 500 bolivianos para los *simples* y 1.000 para los *dobles*.

Tschopik señala que en las ceremonias de Chucuito el *yatiri* o brujo coloca una figura delante de la simétrica, y la operación dura un largo rato. Una informante de La Paz me decía que en Copacabana el *yatiri* untaba los *chiuchis* con sebo y luego, con un palito sacaba uno tras otro a los efectos de adivinar la suerte.

Choque, el brujo de Tiahuanaco no conocía con exactitud ni el nombre ni el significado de cada una de las figuras, pero afirmó que con ellas se trataba de "dar de

comer" a los *yanccas* o tíos. Y agregaba "es para hombres", como dando a entender que, por ejemplo, no se los ofrenda a divinidades como la tierra. Lo mismo me informaba una chola de La Paz.

Un análisis estadístico sobre la frecuencia de cada figura por zona hace notar que, a medida que las muestras son más próximas al Cuzco, se pierden algunas figuras pero quedan, en suma, algunas muy significativas como ser: *animal, ave, cuchillo, tenedor, cuchara, plato* u *olla* y, además el grupo sagrado: *sol, luna, estrella, sirena, pareja, Santiago, torre, plaza y arco*.

Evidentemente pareciera ser una ofrenda para deidades infernales como los *tíos*, ya que éstos suelen comer metales. Los *tíos* son las deidades de las minas. El minero los representa con una pequeña estatua antropomorfa de barro en el primer corredor de la mina y le ofrenda (*ch'alla*) a menudo. En general, como también me informaba un *callahuaya* en Oruro, suelen ser utilizados en rituales negativos, o sea de magia negra, y no debían ser mezclados con las ofrendas de magia blanca. Se los utiliza para hacer mal y también traen desgracias a quien los tiene en su poder, aunque pueden servir para la suerte, según nota Oblitas Poblete. ⁽²⁾

El uso debe ser muy antiguo. Algunos adoratorios del Cuzco, según Bernabé Cobo, recibían como ofrenda figuritas humanas de oro y plata, representando a adul-

2.— Según OBLITAS POBLETE los callawayas confeccionan *ch'uchi*-recados "combinando unas figuritas con otras" (pág. 233, *Cultura Callawayá*, La Paz, 1963).

tos o niños, o también a animales. Es el caso de *wak'as* muy importantes, como ser la de *Chuquipalta*, que estaba dedicada a la trinidad del *Pachayachachic*, según vimos, integrada por *Pachayachachic*, *Intiillapa* y *Punchau*. También recibían esa ofrenda las de *Guamansari*, seguramente una divinidad del norte del Perú, *Catongue*, *Pururauca*, *Saucero*, la chacra de *Huanacauri* y los mojones dedicados al sol. ⁽³⁾ Bandelier reproduce algunas de ellas procedentes de la cuenca del Titicaca. ⁽⁴⁾

Ahora bien, el pensamiento que debe acompañar al indígena cuando utiliza esta clase de figuras debe ser diferente al nuestro, por lo cual, se plantea el problema de ver hasta qué punto es posible determinar dichas diferencias.

El grupo que se presta a un análisis interesante es el de Oruro. Las figuras se distribuyen de a tres y, a su vez, forman cuatro grandes grupos, para constituir un total de treinta y cinco figuras, más la semilla roja y negra, llamada *huayruru*. Si a esto se agrega la organización eventual de a dos, como en el caso de los *chiuchis* dobles, podría afirmarse que siguen el esquema numérico siguiente: 2 X 3 X 4.

Este principio de organización numérica, es seguido por todos los productos indígenas según sendas incluso imprevisibles. Si reunimos por una parte los *ceques*, cuyo

3.— Según COBO, en cada una de éstas se ofrendaban "muy de ordinario plata y oro, unas veces en pedacillos de diferentes formas y tamaños y otras figuradas destos metales imágenes pequeñas y grandes de hombres y animales" (pág. 203, II, op. cit.)

4.— BANDELIER, op. cit. págs. 271-2.

número de adoratorios es múltiplo de cinco, y luego, por separado, los que son múltiples de cuatro, y finalmente todo el resto, obtenemos también tres grupos de catorce *ceques* cada uno. Además los *ceques* con adoratorios pares e impares se agrupan en forma eminentemente rítmica. En Chinchay-suyu hay seis *ceques* con un número de adoratorios pares y tres impares; en Anti-suyu, al revés: tres pares y seis impares; en Qolla-suyu seis pares y tres impares, y en Consti-suyu seis pares y ocho impares.

Veamos ahora qué ocurre con la agrupación de a tres de los *chtuchis*. Ya hemos tratado el concepto de trinidad en Apaza Rimachi y en Choque y en parte el que trae Guaman Poma. Cabe ver ahora si en estas agrupaciones se da una especie de dialéctica. Es el caso de *águila, ave, gallina, o sol, luna, estrella* o si no *iglesia, plaza y arco*. El *arco*, por ejemplo tiene una alta significación en las fiestas indígenas, ya que en los mismos el indio cuelga las ofrendas al santo. ¿En qué sentido se realiza el enlace dialéctico para que de *iglesia y plaza*, resulte *arco*?

Santo Tomás menciona un dato que permite profundizar este punto. Hace notar este autor que el "trueno sonido" era *curaca yllapa*, el "trueno algo menor" *chaupi yllapa*, y el "trueno con rayo" *sullca yllapa*, o sea respectivamente el trueno *jefe*, el del *medio* y el *menor*.⁽⁵⁾ Se trata de tres casilleros ordenados según un orden de visibilidad creciente. *Curaca* (jefe) o *chaupi* (medio) es lo que se escucha pero que no se ve, y en cambio *sullca*

5.— DOMINGO DE SANTO TOMAS, op. cit. F. 102.

(menor) es lo que se ve como rayo. El tercer término de la divinidad pertenece al orden visible de la realidad.

Guaman Poma agrega al tercer término la palabra *churin*, hijo, y da *sullca churin yllapa*, o sea *yllapa hijo menor*. En general los dos últimos términos de la trinidad son considerados como hijos del primero. Así se desprende también de Cobo. Lira menciona a propósito de *churi*, hijo, *churiyakk* que traduce por engendrador o que engendra, progenitor engendrante, y a raíz del mismo *churi* hace notar que debe entenderse sólo en relación con el progenitor.⁽⁶⁾ También en Cobo padre e hijo aparecen en una total dependencia, e incluso oposición, como si entraran en dos órdenes del cosmos indígena. Cabe pensar entonces que la trinidad, en tanto pasa de padre a hijo, implica una caída de la divinidad hasta un orden visible. La oposición radica en que el orden menos visible se opone al más visible casi como si cielo se opusiera a tierra.

A su vez el orden de caída de la divinidad hasta lo visible trae consigo la asignación al tercer término de funciones más enredadas con la existencia cotidiana. Cobo menciona que el tercer término de la trinidad del sol (*inti guauqui*) era hermano (*guauqui*) del segundo y además "tenía la virtud de criar" según ya vimos. En Guaman Poma dice del tercer personaje que era "el menor hijo q. daua y aumentaua salud y daua de comer y embiaua agua del cielo para darnos de comer y sustento".

Asimismo el tercer término era considerado como

6.— Padre LIRA, op. cit. pág. 148.

guauque (hermano) como vimos. Pero Jesús Lara sostiene que los cronistas confundieron *guauque*, hermano, por *huanqui*, estatua. ⁽⁷⁾ Cuando Cobo refiere que el *guauque* de Ticci-Viracocha era una simple piedra ¿habrá que entender esto como *estatua* o como *hermano*? En Chinchay-suyu figura un “idolo de oro macizo, llamado *Intillapa*... Hizolo Inca-Yupanqui, y tomolo por *guauque* o hermano”. Agrega el mismo cronista que “usaban en vida todos los reyes y señores de la casta de los incas hacer cada uno su estatua que representase su misma persona y con cierta solemnidad y ceremonias la tomaba por hermano, llamándola *guauque*, que significa eso. ⁽⁸⁾ Evidentemente se confunde el orden visible de una estatua con el del tercer término de la trinidad. Sea como fuere, ya se trate de estatua o de hermano, ambos se dan en el mismo orden y con el mismo significado hierofántico.

Holguín traduce el término *guauque* por “hermanos varones y todos varones”, pero también por “primo o primo segundo o tercero o a su sobrino cuando es igual o mayor que él”. Y agrega más adelante que *huaoque* se dice al “conocido o amigo” y lo relaciona con el *ayllu*. ⁽⁹⁾ El concepto de *guauque* encierra entonces no sólo la idea de hermandad, sino también la de amistad y la de comunidad. Resumiendo, el tercer término es visible, promueve la fecundidad y además se relaciona con la co-

7.— LARA, Jesús: *La cultura de los incas*. (Ed. Los Amigos del libro.) La Paz-Cochabamba, 1966,67, 2 volúmenes. (Pág. 247, vol. II).

8.— COBO, op. cit. pág. 162, II.

9.— GONÇALEZ HOLGUIN, op. cit. pág. 190.

munidad, en suma, entra en el *pacha*, o sea el aquí y ahora de la existencia. El *guauque* es, entonces, la presencia visual de lo divino en el plano manual del ídolo o del objeto sagrado.

Pero el *guauque* no es tal si no lo preceden sus dos casilleros anteriores que son padre e hijo mayor o medio. El *guauque* de Ticci Viracocha se relaciona con otros dos adoratorios según vimos. El sol, según Cobo, está precedido por *Apu-Inti*, Señor Sol, y *Churi Inti*, sol hijo, y así podríamos citar más ejemplos. ¿Quiere decir esto que todo lo que es visible, es precedido por dos términos, uno de ellos equivalente a un padre, que coincide con lo de arriba, y otro a un hijo medio o mayor, que corresponde en general a lo de abajo, y que estos dos últimos son considerados como opuestos, resultantes a su vez de una divinidad que descende y se compromete, o se enreda, o se desgarrá en una oposición en que en el fondo se halla el cosmos? ¿Constituye una categoría del pensamiento indígena el hecho de que detrás de todo lo que existe, o se ve, ha de darse un telón de fondo en el que obra una dualidad original, que luego, al cabo de una reflexión, recién es pensada como divinidad caída en tríadas?

No es difícil probar que este esquema se da en todos los casos. El indígena primero advierte una desazón mucho antes que un objeto. Este último no es más que un símbolo a modo de *guauque*. Luego se da la referencia al desgarramiento original del cosmos, que va de la simple posibilidad de que alterne lo favorable y lo desfavorable, *yanoca* o *hisqui* en aymara, hasta la concepción

de un Pachayachahic y un Guanacauri, como extremos innombrables que desgarran el cosmos. Tanto un simple brujo como Apaza Rimachi, o un sacerdocio como el que ordenó los *ceques* del Cuzco, han utilizado ambos el mismo esquema.

Esto se refleja incluso en los relatos. Santacruz Pachacuti transcribe en su crónica un relato muy común a varios autores de la época. Cuenta que Tunupa llegó a "un pueblo llamado Tiyaguanaco, que en ella dicen que estaban la gente de aquel pueblo entendiendo en sus borracheras y bayles, adonde dicho Tunapa, á la despedida, lo han llegado y predicarles como solían hazer, el qual no fueron oydos; y dicen que de puro enojo les dijo, alsando los ojos al cielo en la lengua de aquella tierra. Y como se partió de aquel lugar, toda la gente questauan baylando se quedó hechas piedras, conbertiendose, que hasta el dia de oy se echa de ber." ⁽¹⁰⁾

En este relato se da una restitución o compensación de opuestos. Tunupa es el intermediario de una dualidad cósmica que lo trasciende. El maltrato del cual es objeto, y que constituye una injusticia, es compensado con la petrificación de los asistentes a la fiesta. Detrás del relato existe una balanza cósmica que se encarga del equilibrio del mundo cotidiano. Cabe pensar entonces que aquellos dos polos innombrables cumplen una función que consiste en ajustar lo que el hombre desajusta y también a la inversa.

Esto se advierte también en otra leyenda, referente a

10.— SANTACRUZ PACHACUTI, op. cit. pág. 213.

un personaje denominado Inkarrí. Fue transcripto por Arguedas y Bourricoud de una versión fonomagnética tomada entre los indígenas peruanos. ⁽¹¹⁾ Inkarrí, que equivale a Inka-rey, es un personaje que había encerrado al viento en un monte. Al mismo monte amarra también al sol, "para que durara el tiempo, para que durara el día". A Inkarrí se le atribuye también la fundación del Cuzco, pero es apresado por los españoles: "Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe, desde la cabeza está creciendo hacia abajo, dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá Inkarrí cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta hoy. Ha de volver si Dios da su consentimiento. Pero no sabemos dicen si Dios ha de convenir en que vuelva". En otro relato sobre el mismo personaje, otro indígena de la siguiente versión: "Llevaron su cabeza (la de Inkarrí) sólo su cabeza (al Cuzco) y así dicen que su cabellera está creciendo, su cuerpecito está creciendo hacia abajo. Cuando se haya reconstituido habrá de realizarse quizá el juicio". Este relato consiste en un símbolo visual qué es el Inkarrí, el cual debe contener seguramente todo lo que el indígena siente respecto a su raza. Por eso, su cabeza crece hasta el día del juicio, seguramente para restituir algo que se le había escamoteado al indígena. Ahora bien, ¿por qué crece? Esto sólo se entiende si se toma a Inkarrí como una visualización sacralizada, equivalente a un *guauque*, que hace referencia a un telón de fondo, consistente éste en

11.— Citado por François Bourricaud: *El mito de Inkarrí*, en *Folklore Americano*, año IV, N° 4, Lima, 1956. (Págs. 178 y ss.)

un cosmos dualizado, el cual se encargará de restituir el equilibrio entre los opuestos, ése que había sido desgarrado originalmente por los extranjeros.

La estructura del pensamiento es la misma que la de los *chiuchis* o la de los *ceques*, con la diferencia de que en vez de seguir una lógica descendente, que va del Padre al Hijo mayor y termina en el Hijo menor, el relato parte de la divinidad caída a nivel de Hijo menor o *guaunque* y apela a la dualidad numinosa desgarrada entre los extremos innombrables y opuestos. Asimismo, esa dualidad incide en la concepción del tiempo que en el relato termina en un juicio, casi a modo de un ciclo que depende también de dicha dualidad.

Este desgarramiento no lo sufre exclusivamente lo que es susceptible de ser visualizado como en el caso de los personajes citados, sino que le ocurre también a todo lo que puede ser entendido incluso los conceptos. Por ejemplo, es curioso que el término *hatha*, según Bertonio, signifique casta, familia o *ayllo*, pero también significa *semilla de las plantas y los hombres y todos los animales*.⁽¹²⁾ *Hathasina* se vincula a semen. *Haccu*, según el mismo autor, se traduce por *cosa de estima o valor*, pero también significa *innumerable*, o sino, cuando se le agrega *maa*, o en la forma de *haccutatha* implica concebir la mujer. También *utcatha*, estar sentado, significa matriz. *Hila*, por su parte, que se traduce por hermano mayor, se asocia a *hilaatha*, cría como las madres, o sino a *hilatha*, crecer, hacerse mayor. *Viñaya* significa, según

12.— BERTONIO, op. cit. pág. 124, II.

Bertonio, *siempre*, pero se asocia a una mata o árbol, y en quechua, según Holguín, es traducido por crecimiento. En los rezalipiches, los rezos pintados en cueros por los indígenas, el término eternidad es representado por un árbol. ⁽¹³⁾

Otros conceptos son aun más significativos. *Nayra*, como ya vimos, significa ojo, pero también antigüedad y, ocurre con él lo que con el término *ñawi* del quechua, que según Kuzcinsky Goddard es símbolo de germinación, o fuente de *mana* como agrega Valcárcel. Son muy importantes los ojos de la papa. El mismo Valcárcel menciona además la palabra *pacarina* o lugar de nacimiento, como fuente germinal del favor y desfavor para un sujeto. Agreguemos a esto la flexibilidad del aymara y del mismo quechua para convertir sustantivos en verbos y viceversa, o la abundancia de partículas que dan idea de realización o acabamiento. No cabe duda que para explicar esto podremos recurrir a lo que dice Whorf para el *hopi*, según vimos, o sea que son idiomas que reflejan acontecimientos y no objetos. Pero con ello no

13.— Dice IBARRA GRASSO (Dick Edgar) refiriéndose al quechua: "*Huñay* es "eternidad", pero no una eternidad inmóvil como la concebimos nosotros, sino en movimiento de aumento, de crecer y multiplicarse, de lo que resulta el futuro" (*Argentina indígena y prehistoria americana*. Ed. Tea, Buenos Aires, 1967, pág. 473.) Los rezos indígenas a que hago referencia están en otro libro del mismo autor: *La escritura indígena andina*, Ed. Alcaldía Municipal, La Paz, 1953, págs. 178 y 190. Estos conceptos no distan mucho de lo que relata RENOUE (*El hinduismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1960, pág. 33) cuando se refiere a que el tantrismo utiliza "silabas más o menos arbitrarias, llamadas *bija* o *gérmenes*, porque contienen en germen la forma física del dios".

diríamos nada, porque la explicación es exterior y superficial.

¿De dónde proviene entonces esta vinculación entre los conceptos y la idea del crecimiento? Ha de ser del hecho de que un concepto, en tanto se concreta en una palabra, en el sentido que le da Leenhardt para el punto primitivo, pertenece al orden de lo inteligible, connotable o nominable, o sea en suma al orden del *guauque*. Pero como no ha caído definitivamente en el orden visible, roza aun el ámbito de lo numinoso, y adquiere el mismo rango y la misma función que posee el tercer elemento de la trinidad, eso que vimos en Cobo como lo *que cría*, con referencia al sol, o en Guaman Poma, como "lo que daua o aumentaua salud", en suma la función generadora, propia del *sullca churin*.

Es más, todo lo que pertenece al *kay-pacha*, o suelo de aquí, y que tiene que ver con el *pacha*, como lo que enseña el Maestro innombrable, el aquí y ahora de nuestra vida, en suma lo cotidiano, todo ello tiene como cualidad primordial la posibilidad de crecer, simplemente porque pertenece al orden del *guauque*.

Ahora bien, ¿de dónde proviene a su vez esta insistencia obsesiva en el crecimiento? Esto nos lleva al esquema de la caída de la divinidad. Evidentemente el orden del *guauque* se da en tanto la divinidad cruza una barrera de mutación que va de lo terrible o trascendente hacia lo inteligible o cotidiano. Lo terrible estriba a su vez en el juego monstruoso e inhumano, pero trascendente, de los opuestos. ¿El crecimiento se debe entonces a una compensación inteligible y perceptible para un juego cósmico que es ininteligible e innombrable?

Tuve esa impresión en un relato recogido en versión fonomagnética en Oruro y que era similar al del Inkarrí ya citado. Dijo el informante que los aymaras de Carangas consideran que "el inca se ha convertido en dinero, en plata. Entonces dicen, rey inca, sin cuerpo, como dinero... como un tesoro... como una cosa poderosa".⁽¹⁴⁾ Agregó que había escuchado a un *chango* cantar una canción que mencionaba a menudo el dinero asociado con el inca y que los presentes inmediatamente se la prohibieron.

Este concepto del inca está concebido en el orden que llamamos del *guauque*, como si rozara el trasfondo numinoso y terrible de lo innombrable. A su vez, el crecimiento, centrado en "lo poderoso" es el extremo inteligible de un trasfondo que lo trasciende.

Cabe preguntar finalmente ¿hacia dónde y con qué límite crece todo lo del orden del *guauque*? Evidentemente no hay un crecimiento ilimitado, ni tampoco un crecimiento en general, sino que puede darse lo contrario, un decrecimiento. Se advierte esto en el concepto de *huiñay*, que señala crecimiento, según Ibarra Grasso, pero también decrecimiento o gasto.⁽¹⁵⁾ Esto lleva a pensar que quizá no se trate del concepto de crecimiento sino más bien de movilidad entre opuestos y que ésta pareciera depender en gran medida de lo que ocurre con

14.— Los datos me fueron proporcionados por MARCELINO ALCONZ MENDOZA.

15.— IBARRA GRASSO la correlaciona con *tucuy*, en quechua, que "significa "todo", pero en un sentido de que "ya está todo", en lo cual automáticamente hay un pasado" (pág. 473, op. cit. 1967).

el juego de los opuestos en el transfondo cósmico. Es lo que expresa el símbolo de la olla de coca y la olla de maleza que Santacruz coloca debajo del círculo fundamental creador de Viracocha.

En ese sentido cabe destacar la gran importancia que tiene para el indígena los símbolos más bien seminales como *nayra* o el mismo *amu* ya comentado. ¿Serán una especie de manifestaciones de lo numinoso a nivel de lo inteligible, en suma, señales o *una* del trasfondo cósmico, los cuales por su estructura centrada sugieren la idea de un equilibrio entre opuestos?

El criterio con que el indígena alcanza a intuir el mecanismo peculiar de su concepción del mundo, a su vez, no ha de estar muy lejos de lo que expresa el término *chamakani* con que denomina a los brujos máximos, y cuya traducción es "dueño de la oscuridad".⁽¹⁶⁾ Detrás del ver claro y distinto de la percepción, se da el telón de fondo de la oscuridad en el que se deposita seguramente el margen demoníaco que condiciona al mundo. La visión indígena no se concreta entonces al simple árbol, sino al margen numinoso que rodea al árbol, ese marco de anti-objeto que torna relativa la existencia del objeto. Hay en suma un ver por la ausencia, como una inmersión de lo existente en lo no-existente, como si viera la realidad en negativo.

Esto se confirma en la organización de los *chiuchis* en cuatro grupos. Cada uno pareciera corresponder a un

16.— BANDELIER señala la importancia religiosa y política de los *chamacanis*. (Op. cit.)

orden de la realidad. Dos de ellos integran, por una parte, los símbolos sagrados, y por la otra, los animales. Los dos restantes no mantienen una marcada coherencia interna, aunque podría decirse que uno reúne los símbolos hogareños, y el otro los referentes a la comunidad (mando, diversión y propiciación.)

Faltan sin embargo los símbolos vinculados a la actividad agraria, y es curiosa la ausencia de la Virgen, por ejemplo, y de otros símbolos más. ¿Se trata también de un caso de ese ver por ausencia de que hablábamos recién? Porque es evidente que falta un quinto grupo que completaría el círculo que abarcan los *chiuchis*, precisamente los símbolos referentes al *pacha* del indígena.

Dicha ausencia es explicable, en parte, por cuanto las figuritas en cuestión se ofrendan a los dioses infernales "para que coman" y esto se hace para salvar el *pacha*, el hábitat o estado de cosas. Pero de cualquier modo el pensamiento indígena obró en este caso también por sustracción. ¿Cuál ha de ser el sentido de ésta? O mejor, ¿a qué se debe este ver por la ausencia?

Se basa seguramente en aquel *ucamahua* de que hablaba Choque. Ver el *así es* del mundo es convertirlo en un puro acontecer, o sea colocarlo a nivel de *guauque* como víctima de dioses innombrables. De esta manera se conjuga materia y anti-materia, porque junto a las cosas se da siempre la presión de la divinidad que a su vez juega con ellas. Es lo que llamamos el enfrentamiento del miedo, o también la apertura hacia otra dimensión del hombre, donde pesan los imponderables, y por donde el pensamiento, quierase o no, trasciende la percep-

ción, y se escapa en búsqueda de términos innombrables. Cabe señalar, como al pasar, que sólo por eso, el indígena concebía un mundo perceptible, el *kaypacha* o suelo de aquí, y detrás, como en un trasfondo desgarrado, el *hanan-pacha* o “suelo de arriba”, y el *uk'u-pacha* o “suelo de adentro”. También por la misma razón, Apaza Rimachi coloca detrás del orden visible del rayo, el *achachila* y la *huak'a*, o Choque distinguía entre Gloria y *yanccas*.

Pero cabe una última pregunta, ¿cuál es en todo esto la situación real de *Pacha-mama*, que se vincula generalmente con la tierra? Su traducción literal es sugestiva, se trata de “madre o señora del *pacha*”. ¿Dependía entonces de esta divinidad la generación del *pacha* o hábitat? Seguramente se trata de ese hábitat, pero a nivel perceptivo, como lo visible, como lo que *se ve crecer*. Y por ser lo visible o cotidiano, estaba segregada de las trinidades mayores. Era el microcosmos, en suma, ubicable en el *kay-pacha* o “suelo de aquí”, según dijimos a raíz de los *ceques*. Correspondía al orden del *así es*, o *ucamahua* de Choque, y requería un pensar en tres términos para lograr un explicación trascendente. El *así es* entraba en la lógica del *guaunque*, entonces detrás del *pacha* en tanto hábitat en crecimiento, según expresa el término *pacha-mama*, debía darse el desgarramiento del cosmos en los opuestos del *fas* y el *ne-fas*. El pensar trino le ofrecía al indígena una comprensión más profunda de su vida que la simple percepción de la realidad no le podía dar.

Esto coincide con lo mencionado en la cita del himno

transcripto por Guaman Poma en el capítulo anterior. Menciona cuatro *pacha*, a saber: primero, el de arriba; segundo, el de adentro; tercero el de aquí o éste, y cuarto, el del límite o también cercano, según reza la otra acepción de *cailla*. Son cuatro casilleros, tres de los cuales están ordenados en forma trina y un cuarto considerado como cercano o límite. Los tres primeros corresponden al cosmos dividido en opuestos, con su conciliación dialéctica y el cuarto al así es perceptible, el del *guauque*. El pensamiento indígena pasa entonces de este último hacia el grupo trino, en donde se da la explicación última y trascendente de todo acontecer.

9.— SIMETRÍA Y VERDAD

A PRIMERA VISTA la decoración del monolito Bennet pareciera seguir el criterio de la simetría, la cual desde el punto de vista plástico no parece consistir sino en dos formas paralelas e invertidas. Pero detrás del concepto de simetría debe haber mucho más.

El Cuzco estaba dividido, como vimos, simétricamente en una parcialidad de arriba, el Hanan-Cuzco, y una parcialidad de abajo, el Hurin-Cuzco. Los cronistas insisten en que la división no se debía a categorías sociales sino religiosas. Estas por su parte nos la da el aymara, donde podemos rastrear el verdadero sentido de esta opción.

Según Bertonio la parcialidad de arriba suele llamarse *alasa* y la de abajo *maasa*. *Ala* debe estar vinculado con *alakh*, que significa arriba, ya que unido al vocablo *pacha* se traduce por “el cielo, morada de los santos”. *Maa* significa el número “uno cuando se habla de otras cosas que no son hombres, ni ángeles ni Dios”. *Saa*, por su parte, se traduce por “estatura o tamaño de un hombre”. Cabe pensar entonces que *alasa*, o sea la parcialidad de arriba, tiene el sentido de un cielo reducido a la estatura de hombre, y *maasa* es el mundo del

acontecer, poblado de cosas, también reducido a la estatura de hombre.

Cada parcialidad se opone a la otra como el cielo a la tierra, o más aun, como si se reuniera en una unidad la dualidad original del cosmos. De ahí el sentido ritual de la lucha, *t'inku* en quechua, que se realiza anualmente entre las dos parcialidades en todo el altiplano, y que suele terminar en forma sangrienta. Pero también de ahí el sentido que adquiere la vida cotidiana ante el simple hecho de habitar una aldea estructurada según ese modelo en cierto modo cósmico.

Pero más significativa es la simetría en Santacruz Pachacuti. Todo lo que pertenece en su dibujo a la izquierda, se vincula con lo masculino, como ser el sol, o Imaymana Viracocha, y todo lo que es de la derecha a lo femenino, como la luna o Tocapo Viracocha. Pero a su vez, si a la izquierda figura escrita la idea de la abundancia de todas las cosas (*ymaymana*), también le agregó el cronista la enfermedad, *usu* en aymara. Y si a la derecha figura el símbolo de Tunupa, como despojo, también figura la lluvia, que es al fin de cuentas un símbolo de fecundidad. ⁽¹⁾

Ahora bien, izquierda y derecha no se identifican sin más con lo fasto y lo nefasto, sino que estos últimos se dan simultáneamente en un mismo lado. Se diría que el pensamiento de Santacruz entrecruza elementos antagónicos, de tal modo que cada elemento vinculado con hábitat o *pacha*, se relaciona a su vez con alguna forma de su opuesto el vuelco, o *kuty*. Se trata evidentemente

1.— SANTACRUZ PACHACUTI, op. cit. véase mi trabajo sobre este tema en *América profunda*, Ed. Hachette. Buenos Aires, 1963.

de esa inmersión en la oscuridad de la cual hablábamos en el capítulo anterior.

La simetría no habrá de entenderse entonces como formas invertidas e iguales, sino como una monstruosa visión en la cual se da simultáneamente el *fas* y el *ne-fas*, el *pacha* y el *kuti*, o peor aun, la polaridad innombrable del cosmos.

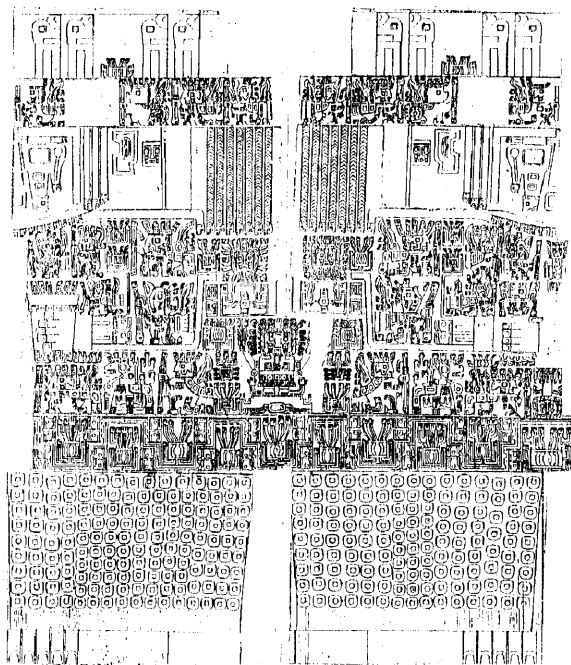


Figura 13.- Decoración desdoblada del monolito descubierto por Wendell C. Bennett en Tiahuanaco (Bolivia).

Y volviendo al monolito Bennett ¿podremos afirmar sin más que en su decoración se refleja la visión del cosmos indígena? ⁽²⁾ En ese caso tendríamos que despojarnos del prejuicio de ver en el monolito un simple bloque de piedra estático. Veamos [fig. 13].

A la altura del torax se dan tres grandes planos, uno superior, otro medio y otro inferior. ¿Se identifican estas tres franjas con el *hanan-pacha* el *uk'u-pacha* y el *kay-pacha*, y es más, contendrán símbolos equivalentes al Pachayachachic y al Guanacauri, o sea los extremos innombrables?

Algo de esto pareciera indicar la franja de abajo, especialmente a los costados del monolito. Ahí se advierte un esqueleto con una planta de maíz en la grupa. ¿Se refiere al *uku-pacha* o mundo de abajo, el del Guanacauri? Otro aspecto importante es la figura central de la espalda que levanta los brazos, los cuales apuntan hacia dos caras opuestas, rodeadas una con felinos y la otra con águilas. A izquierda y derecha de esta figura aparece una cabeza colgada de un tridente, que recuerda el símbolo del "sol que cae" de la cultura maya. Además toda la decoración de la espalda mantiene un alto grado de integración frente a la dispersión que en cambio presenta el frente del monolito. ¿Será entonces que en el frente se abre un problema, y que el mismo se encierra hacia la espalda? En este sentido me pareció que el proceso descrito en el monolito no debe estar muy lejos, desde el punto de vista estructural de lo que relata el PopolVuh

2.— A. Posnansky, op. cit.

especialmente con respecto a la leyenda de los héroes gemelos que se intercala antes de la creación de la quinta edad, o sea la edad-flor. Consiste en el descenso de dos personajes con cualidades celestiales, por cuanto son buenos músicos, pero que cometen la torpeza de no resolver los enigmas que se les pregunta a la entrada del infierno, el reino de Xibalbá. Por este motivo uno es sacrificado y su cabeza queda colgada a modo de fruto de un árbol.

Un personaje infernal se presenta ante dicho árbol y recibe un salivazo de la calavera, mientras ésta dice: "En mi saliva y mi baba te he dado mi descendencia". De esta unión nacen dos héroes gemelos, los cuales, entre otras cosas, tienen virtudes mágicas, como ser la de despedazar a un hombre y volverlo a integrar. Ellos son los que crean a su vez con el maíz al quinto hombre, el cual, por su exceso de sabiduría, debió ser cegado para ver sólo las cosas que están cerca.

Ahora bien, ¿los tres planos que figuran en el monolito Bennet fueron representados para señalar una especie de descenso al infierno, a fin de lograr la integración última, algo así como una quinta humanidad hecha de maíz o, en todo caso, la simple creación del maíz? Seguramente no estará dado como se menciona en el Popol-Vuh, pero sí como se da en el Códice Borgia.

En el Códice se relata, en dos series, el descenso de Quetzalcóatl al infierno. En la primera, después de su muerte, nace el maíz joven. En la segunda, más significativa, por cuanto denuncia una mayor elaboración por parte de un sacerdocio, Quetzalcóatl es sacrificado a la mane-

ra como los aymaras realizan su *huilancha*, sacando el corazón. A su vez, una vez muerto Quetzalcóatl, éste se liga con símbolos femeninos, ya sea la así llamada diosa del pecado, o las *tzitzimime*, que son demonios femeninos que aparecerán cuando la quinta edad se acabe. Luego se liga la muerte de Quetzalcóatl con su transfiguración, lo cual coincide con la consiguiente aparición del maíz.

En la última lámina se lo identifica con el dios Nana-huatzin, ya que Quetzalcóatl está metido en una olla, y asistido por cuatro personajes femeninos. Señala Seler que el héroe inicia su itinerario en el Este y marcha hacia el Oeste, donde se encuentra con las madres originales, de las cuales depende a su vez el crecimiento de las plantas.

Ahora bien, en el monolito Bennet no aparece un personaje central, pero sí el proceso general por el cual aparece el maíz. El personaje central de la espalda no parece ser un guerrero, sino femenino, ya que tiene marcados los pechos. Asimismo, a izquierda y derecha aparece el tema del sol que cae, como vimos, y vinculado a plantas de maíz, las cuales brotan, por su parte, de los pies del personaje central. Si así fuera, el monolito no es un mero objeto, sino un cubo cósmico en el cual se simbolizan los tres suelos del cosmos indígena y con un "mundo de abajo" vinculado con el maíz. En la espalda se da entonces la consagración de este proceso. Además el dorso del monolito pertenece al orden divino, mientras que el frente al orden humano, el del simple acontecer.

Pero más significativa es aun la decoración. Consiste ésta en tres elementos, cóndor pez y felino. Seguramente el cóndor se vincula al cielo, y el pez al mundo de abajo.

Estos son distribuidos en las figuras a modo de opuestos, ya que cóndores y peces aparecen en la cara anterior, y en el lado izquierdo y derecho. En la espalda en cambio disminuye el número de peces y predomina el de los felinos. ¿Será que los felinos representan el punto de unión de los opuestos innombrables, del cielo y del infierno?

A los elementos anteriores se agregan otros dos signos. Uno consiste en un cuadrado con otros inscriptos, y el segundo está representado por dos ganchos engarzados. El primero, seguramente ha de representar *centro* en el sentido mandálico, o sea que es un símbolo de integración, ya que se asocia primordialmente al cóndor y se da en el pecho de la figura central de la Puerta del Sol. El otro pareciera representar oposición, o revolución en el sentido del *kuty* y suele estar vinculado con el pez. Se da cuatro veces en la espalda, rodeando estratégicamente la figura central. Llamaremos al primero símbolo del *centro* y al segundo símbolo de la *dualidad*.

Existen además en el monolito veintiocho personajes sosteniendo estólicas o cetros, unos representando aves, los otros hombres, casi todos en actitud de adoración, ya sea arrodillados o ya sea parados. A cada uno de ellos se le agregan según determinado criterio diversos símbolos, que pueden ser caracol, ave, pez, etc. Sin embargo, los símbolos del centro y de la dualidad se dan sólo en dos partes, que son el pecho y el centro de la estólica o cetro. Los diez personajes dibujados en el turbante del monolito llevan en el pecho y en la estólica signos de dualidad. A los de la primera hilera del torso les ocurre otro tanto, excepto dos personajes próximos a la espalda

que, en cambio, tienen en el pecho el signo del centro. En la línea intermedia siguen los cuatro personajes que llevan signos de dualidad en ambos lados, excepto el que está próximo a la espalda de la derecha, en cuyo cetro o estólica se da el símbolo de centro. En cambio, los cuatro personajes aparentemente humanos de la parte baja tienen los cetros con signos de centro y dos de ellos, próximos a la espalda, el signo también de centro.

Ahora bien, ¿podría interpretarse el símbolo del pecho como asociado al corazón, en el sentido como lo vimos a propósito del *chuyma* o *soncco* como integrador de opuestos? Recordemos lo que dice Wilson respecto a los atributos de Ptah en la mitología egipcia ⁽³⁾. ¿Será entonces que el símbolo de la estólica o cetro estará asociado a mando o palabra, o sea al *aro* o *suti* aborigen en su acepción de mandamiento? Si así fuera, los dibujos del monolito Bennet adquieren una fuerte significación. Se diría que los personajes ahí representados se dividen, según lleven el símbolo *centro* o *dualidad*, respectivamente, en personajes *revolvedores de tiempo* y en *personajes conciliadores o integradores*. ¿Se tratará de algo así como Siva y Vichnú? ⁽⁴⁾ Agreguemos que a lo largo del

3.— FRANKFORT, Wilson y Jacobsen: *El pensamiento prefilosófico (I. Egipto y Mesopotamia)*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1958, Pág. 82 y 8S.

4.— Una oposición parecida, la señalé en mi libro *América Profunda* cuando analizo la leyenda relatada por Cristóbal de Molina, referentes a Imaymana Viracocha y Tocado Viracocha. Imaymana se relaciona con la idea de abundancia de todas las cosas y Tocado con la de austeridad o escasez. RENOUE (op. cit. pág. 20) califica a Vichnú como conservador del mundo y a Siva como destructor, y además identifica a este último con la muerte, el tiempo, con el que quita y con el espanto.

cuerpo, excluyendo el turbante, siete personajes llevan únicamente el símbolo de dualidad y, otros siete, ya sea en el corazón o en el cetro, el símbolo de integración. El ritmo seguido en las tres franjas del cuerpo, tendría un significado muy parecido al de Guaman Poma. La primera franja representaría la premisa del *padre*, la intermedia la del *hijo justiciero* y la última la del *dador de vida*, ya que los personajes que se dan tienden a llevar el símbolo de integración o centro. Y si pensamos que un cetro con símbolo de centro representa algo así como una palabra integradora, podríamos referirnos al Popol-Vuh en el cual las sucesivas humanidades habían sido destruidas porque no sabían *hablar* con los dioses.

Aun mismo, el tema del pez tal como aparece en el cinturón, y que acompaña precisamente el símbolo del centro en cinco casos, hace pensar de alguna manera en el tema del *chamacani*, o sea el dueño de la oscuridad, como símbolo ritual por excelencia, casi a modo de unión radical de opuestos, algo equivalente al Quetzalcóatl como unión de *quetzal*, lo referente al cielo y *cóatl* lo referente a la tierra.

El cetro que sostiene el monolito se opone al *k'ero* o vasija. La mano izquierda está representada en forma correcta, la derecha, en cambio, pareciera estar revertida. Ya esto podría significar que no hay derecha, sino que tiene que ser la misma mano izquierda pero revertida la que sostiene el símbolo del cetro, lo cual entraría, desde ya, en la sabiduría del primitivo. Además, el *k'ero* pareciera desintegrador, revolvedor, por la abundancia de peces. En cambio, en el cetro aparece un pequeño símbolo, probablemente de centro, con seis cóndores ro-

deados por cinco peces. ¿Será un símbolo integrador, mandálico, dentro del pensar tiahuanacota? El tema del monolito ha de ser, seguramente, el de conseguir una unidad integradora, que haya pasado previamente por el mundo del pez. Cabe advertir además, que el símbolo de centro con sus águilas aparece precisamente en las esquinas del monolito y junto a las dos cabezas ya descriptas, que están en la espalda, y otros dos junto a la cabeza del personaje principal, que está situado un poco más abajo.

Toda la decoración pareciera consistir en un relato en el cual el tema del cóndor se enfrenta con el tema del pez, y luego se da hacia la espalda el tema del felino como conciliador de opuestos y como resultante de la energía nefasta del pez unido a las virtudes inherentes al cóndor, todo ello entrelazado con los temas de la revolución del tiempo y la integración. En suma, quizá no exprese más que la idea de cómo el mundo del cóndor debe pasar por el mundo del pez para lograr el plano del felino, casi como si se tratara del relato de la hierogamia. Esto podría estar corroborado por el monolito Ponce, en cuya espalda aparece un ave con cabeza de felino asistido por dos personajes [fig. 14]. El felino es entonces el símbolo de una unión de opuestos, como si sobrelleva la magia y el poder.

El monolito Ponce y el Bennet transmiten una enseñanza sobre el juego de los opuestos, mezclado con un estilo de pensar que tiende, exclusivamente, a mostrar dónde está la salvación, y todo esto sometido a un ritmo de reversión. No es estático entonces el monolito Bennet



Figura 14.- Detalle de la espalda del Monolito, descubierto por Carlos Ponce Sanginés en Tiahuanaco, Bolivia. (Fotografía del autor).

sino dinámico, y participa de la misma movilidad que el Inkarrí, o que el relato de Tunupa de Santacruz Pachacuti y Guaman Poma. Pero, en el monolito Bennet se explicitan los puntos primordiales de una teología. Esta por su parte serviría para que el hombre, como ente desamparado, sumido en el vivir cotidiano y consumido por la desazón, pueda alcanzar la magnitud del felino. Detrás de la realidad alienta la oposición del cosmos, desgarrado entre cóndores y peces. Lo mismo pasa con los relatos. El de Inkarrí o el de Tunupa, nos coloca en el plano del felino y nos *abre* hacia el mundo del desgarramiento original del cosmos, aunque no mencione ni al pez ni al felino. Y también ocurre con los *chiuchis*, donde cóndor y pez son los equivalentes del sol y la luna, y el lucero tendrá se-

guramente la virtud del felino, pero ya esto, sin el aliento de un sacerdocio que construya monolitos u organice un imperio.

La imponente visión del monolito y, ante todo, esa solidez conceptual con que debió haber sido elaborado, hace pensar en el concepto de la verdad en el mundo quechua. Holguín trae en su vocabulario el término *sullull*, "verdad o cosa verdadera". Pero, posteriormente anota *sullu* "abortada criatura muerta". Hoy en día se llama *sullu* en el altiplano a los fetos de llama disecados que se venden para las brujerías.

Recuerdo la vez que asistí a una *qharira* en Toledo. Sobre una mesita, ritualmente dispuesta, yacía el feto de una llama recientemente sacrificada. Tenía mucho de *verdad* en el sentido quechua.

Nuestra verdad es de origen aristotélico y consiste en la coincidencia del juicio con la situación objetiva. Pero la verdad quechua era otra, diría más bien de tipo seminal, arrancada así como ese feto desde el fondo del sujeto y puesto delante como a nivel de *pacha*, aquí y ahora, con una sinceridad envidiable, aun con la sangre humeante. Es, al fin de cuentas, la razón profunda que alentó siempre su pensar. Un cosmos sometido a una constante reversión no puede sino incitar a que cada sujeto logre, a nivel *sullu*, su integración. Veamos ahora hasta qué punto se puede comprobar esto en la economía indígena.

10.— SALVACIÓN Y ECONOMÍA

EN TOLEDO, cerca de Oruro en Bolivia, un vecino caracterizado y muy culto y, según me confesó, de extracción netamente indígena, calificó al indio de analfabeto por cuanto éste no lograba acostumbrarse a un sistema cooperativista. Fincó su idea en que, si bien el mismo entraba gustosamente en una cooperativa, sin embargo, cuando las cosas andaban mal, solía exigir terminantemente la devolución de sus ganancias o, al menos, la del capital invertido. Por ese motivo, según este informante —quien había trabajado en cierta oficina de las Naciones Unidas en La Paz— toda cooperativa a nivel indígena fracasa. Cabe hacer notar que lo mismo deben estar pensando los integrantes de varias empresas norteamericanas cuya finalidad era la de cooperativizar a los indígenas bolivianos, pero que, ante la esterilidad de su esfuerzo han debido suspender su actividad en 1967.

Todo esto es sumamente grave si se considera que el indígena del altiplano utiliza un sistema de prestación llamado *ayni*, que tiene varios milenios de antigüedad, y cuya similitud con la cooperativa es muy grande. Consiste en una relación económica anterior a una economía del dinero. Se basa en la propiedad común de la

tierra y de los utensilios. Los trabajos son emprendidos en forma colectiva, de tal modo que, aun hoy en día, según informes, cuando alguien quiere construir una casa, toda la comunidad ayuda en dicha empresa. La siembra y la cosecha se realizan también en común.

Pero si la cooperativa dentro de una economía liberal constituye el sistema más próximo al sistema de prestación indígena, y sin embargo el indígena se resiste a ella, es comprensible entonces la desilusión del vecino aquel y también la de toda la izquierda del altiplano. Se cree contar con formas flexibles de economía, pero he aquí que nada se logra con ellas.

Lo ocurrido en Toledo, se viene repitiendo con la misma curiosa persistencia desde el momento mismo de la conquista. Veamos lo que nos dice .al respecto Garcí Diez de San Miguel en una visita realizada en el año 1567 a la provincia de Chucuito situada a orillas del lago Titicaca. ⁽¹⁾

Ahí sobrevivía el antiguo reino de los Lupaca que aun conservaba, en esa época, sus antiguas costumbres ya que, dada su prosperidad, la corona le había concedido ciertos privilegios. El reino agrupaba siete ciudades, a saber, Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Zepita y de éstas dependían una gran cantidad de pueblos menores. La población estaba agrupada además en dos grandes parcialidades, como era costumbre en el

1.— *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garcí Diez de San Miguel en el año 1567*. Ed. Casa de la Cultura del Perú. Lima, 1964. El mismo tomo contiene además de otros trabajos, uno de John Murra, titulado *Una apreciación etnológica de la visita*.

altiplano, denominadas Hanansaya y Urinsaya, al frente de cada una de las cuales figuraba un *mallku* o jefe. Regía en este reino un sistema de prestación que consistía en que, a pedido del *mallku* las comunidades le cedían a éste cierta cantidad de *tupus* o parcelas de terreno y, además, mano de obra. Los indígenas que realizaban el trabajo no recibían nada en cambio, sino apenas “de comer coca y chuño y maíz y algunas veces carne y lo que han menester para comer”.

Ahora bien. Es curioso que Garci Diez, quien expone minuciosamente todo lo que ocurre en estas comunidades, no hace hincapié en esta prestación casi gratuita, en la cual el indígena, al fin de cuentas, no recibía una remuneración conveniente. Será, seguramente, porque la producción resultante, si bien pareció ir en exclusivo beneficio de los *mallku*, sin embargo era empleada, como dice John Murra, “para satisfacer las demandas del clero dominico residente, de la construcción de iglesias y la compra de ornamentos”. (2)

Pero, la exposición objetiva y serena de Garci Diez se turba cuando encara el problema de los tejedores. Ante todo, refiere este cronista que los hombres “están mes y medio o dos meses en hacer una pieza” y que “en hacer de vestir una mujer para sí y para sus casas y en ocuparse en sus chacaras y sementeras y en ir a guardar y criar sus ganados que no tienen otra hacienda y en ir por comida a los yungas cuarenta y cincuenta y sesenta leguas una o dos veces cada año en que se ocupan dos o

2.— GARCÍ DIEZ, op. cit. pág. 438.

tres meses cada año y en traer madera para sus casas otras tantas leguas en que andan de ordinario fuera de la dicha provincia la mitad de los indios".⁽³⁾ Ahora bien, estos indígenas, no obstante todas estas dificultades, realizaban sus tejidos únicamente a pedido de los *mallkus*, no así cuando lo solicitaba un español. Y lo que es peor, y ahí se indigna Garci Diez, "es que jamás hasta hoy los dichos indios llevaron cosa alguna de este trabajo porque todo se lo han llevado los caciques (o *mallkus*) como parece por las averiguaciones de la visita y sus declaraciones de los propios caciques que lo confiesan de plano (sic) aunque se descargan con decir que todo esto que han recibido de la hechura de esta ropa y de los jornales de los indios que también han cobrado y no han dado cosa ninguna de ellos a los indios lo han gastado en las obras de las iglesias y ornamentos y vistas las obras tan suntuosas como se han hecho me parece que se descargaron bastante". La indignación de Garci Diez se desahoga informando que "debería Vuestra Señoría mandar que ningún cacique se obligase a hacer ropa... sino que el que quisiera hacer ropa (un español, por ejemplo) se fuese a concertar con el indio o indios que lo han de hacer y se lo pagasen a ellos en sus manos".⁽⁴⁾

El problema es comprensible. Garci Diez quiere que el tejedor gane lo justo, y de ahí entonces la proposición de que arregle directamente con los españoles. Su reacción entra, al fin de cuentas, en nuestra forma moderna

3.—Ibidem, pág. 216 y 217.

4.—Ibidem, pág. 217.

de concebir la economía. El producto manufacturado por el obrero tiene que ser pagado. Esta constituye una de las cuestiones más importantes de nuestra época. En torno a él y, sobre todo en torno a cuánto hay que pagar, giran casi todos los problemas del mundo moderno.

La prueba está que Garci Diez no hace mucho hincapié en la prestación de la mano de obra al *mallku*, ni tampoco en que se retribuya al indigena apenas con la comida. Su irritación se debe más que nada a un objeto, el tejido, ya que recién entonces invoca la retribución en dinero y se fija en la importancia del tiempo de que dispone el indio. El dinero y la producción, y ante todo los objetos producidos, son los puntales de las ciencias económicas.

Pero he aquí que el tejedor se resistía a tratar directamente con el europeo. ¿Por qué? La resistencia nos parece irracional. Tan irracional como cuando Guaman Poma, en su diatriba constante contra los españoles, pretende afirmar el derecho de vida y de propiedad de sus coterráneos, invocando el antiguo mito de las cinco edades con las siguientes palabras: “que los dichos indios cristianos an prendido una ley tan falsa por que la ley antigua fue de dios y de la Sta buena obra de misericordia de los indios que fue desde el tiempo —de *uariuiracocharuna*— y de *uariruna* y de *purunruna* —*aucaruna*— *yncapacharuna* han tenido hasta este tiempo la ley de misericordia que ninguna generación de español cristianos —moros— y turcos franceses judios yngles indios de mexico y de la china paraguay tucuman jamás comieron en publico plaza ni tuvieron fiestas en

ellas como los indios de este reino y que todos sus parientes de aquel aylo o parcialidad— a de dalle de comer a los pobres”. (5)

Nos tienta calificar a la reacción del tejedor así como la de Guaman Poma como simple “costumbre”. Pero decir “costumbre” significa hacer una descripción exterior del fenómeno que no computa la raíz que sostiene tales reacciones y tales afirmaciones.

Cuando Jesús Lara, por ejemplo, en “La cultura de los Incas” (6), nos hace una detallada y muy bien documentada exposición del sistema de prestación, y menciona cerca de diez formas del mismo, sin embargo todo lo expuesto por él permanece alejado de nuestra actitud de clase media estudiosa, a nivel de costumbres indígenas, ya que no se advierten los mecanismos íntimos y profundos que debieron sostener un sistema de esta índole.

Desde esa posición es inútil que se quiera remediar la irracionalidad de la costumbre y afirmar, por ejemplo, que “había una distribución racional del trabajo”, o también que “el llamamiento para las prestaciones se hacía en atención a las necesidades y conveniencias del estado”. (7) Usar términos como “racional” o “estado”, responde a un criterio propio de nuestra cultura occidental, sin el cual no entenderíamos a la “costumbre”, ya que la racionalidad de la organización incaica era sólo aparente, y, sin más, irracional, como veremos. Además no había tal “estado”, ya que este término era propio del

5.— GUAMAN POMA DE AYALA, op. cit: F. 898.

6.— JESUS LARA, op. cit. pág. 285 y ss., tomo I.

7— Ibidem, pág. 284 y 285, tomo I.

racionalismo de Richelieu, o sea que corresponde a un momento típico de la evolución europea, precisamente aquél por el cual se objetiva el concepto de estado y se lo aleja del trasfondo religioso en que se hallaba sumido, todo lo contrario de lo que pasaba con el sistema incaico de gobierno.

Es evidente que conviene entonces encarar las su-puestas "costumbres" del mundo precolombino a las luces de las categorías de un ciclo cultural paralelo al nuestro, y considerar que se desplazaba en un plano estrictamente irracional pero, claro está, sin atribuirle a este término la acepción de caos original, como se suele hacer. Sólo así podremos comprender el sistema de prestación indígena, así como también esa aparente "ingenuidad" de Guaman Poma cuando invoca las cuatro edades, donde nosotros invocaríamos la economía moderna.

El concepto de prestación tiene en el vocabulario de Bertonio, su equivalente aymara en el vocablo *ayni*, que significa "el obligado a trabajar por otro que trabajo por el".⁽⁸⁾ Esto implica, por su parte, un criterio de compensación y también de obligación. Si a esto agregamos el significado de *maytha* o "pedido" o sea el que formula el *mallku* para que entre a funcionar el sistema de prestación, el concepto se amplía. *Maytha* es traducido por Bertonio como "dar y prestar cualquier cosa que sea", y agrega *maysitha* como "pedir dado o prestado". Y lo curioso es que el mismo Bertonio agrega más abajo el término *mayhuatha* como "hacer bien, acudir a la necesi-

8.— BERTONIO, op. cit. pág. 29, II

dad ajena”, con lo cual pareciera que la prestación era regida por una especie de canon moral que obligaba al indígena a prestar su mano de obra.⁽⁹⁾

En suma, la prestación se realizaba sobre un margen irracional, pero entendiendo el concepto de “irracional”, ante todo, como un sistema implícito en la vida incaica. Es natural entonces inferir que la prestación no se debía a una coacción del estado, ni a un contrato tácito entre el estado y el individuo, sino que se realizaba dentro de esa libertad que se logra, según Hegel, cuando el sujeto se identifica o se subordina a una ley moral. Por sobre la prestación, y en el mismo plano moral, estaba la obligación del inca de no afectar la despensa de la unidad doméstica. Dice Murra al respecto que “los ingresos tradicionales de los señores consistían fundamentalmente en el acceso a la *energía* de los campesinos... quienes cultivaban tierras del estado, pastoreaban sus rebaños, tejían las telas de la corona y cumplían con su *mita* en las obras públicas, pero no se tocaba la despensa campesina”⁽¹⁰⁾. El inca evidentemente disponía sólo de un elemento irracional, como lo era la simple energía de la comunidad.

El mismo autor afirma que “en los Andes las tierra sin gentes no tenían valor, eran estructuralmente inexistentes”,⁽¹¹⁾ y agrega una importante definición de

9.— Ibidem, pág. 220, II. Es curioso que antes haga notar que “Mayni: Vno. de cosas racionales como vn hombre, Angel, Dios, etc. No cabe duda que la prestación pertenecía al orden racional del indígena, porque según Jung, lo racional es simplemente lo tradicional.

10.— GARCÍ DIEZ, op. cit. pág. 430.

11.— Ibidem, pág. 435.

la prestación cuando la enuncia “como un conjunto de “favores” mutuos en vida, tomando como modelo el patrón de reciprocidad existente a nivel *hatha* o de la aldea”.⁽¹²⁾

Estos nuevos conceptos nos llevan al telón de fondo que ya vimos, sobre el cual se desarrollaba el sistema de prestación. Vimos que el término *hatha* es traducido por Bertonio como “casta familia ayllu”, pero también como “semilla de las plantas y los hombres y todos los animales”. Agreguemos ahora *hathasitha* como “engendrar”, y *hathasiña* como “semen”. Es evidente entonces que la comunidad sobre la cual se desarrollaba la prestación era entendida, ya no en términos contractuales o estadísticos como suma de individuos, sino estrictamente como organismo viviente, un hábitat donde fructificaba la actividad del hombre y todo lo viviente. Por su parte, esa comunidad debía concretar el *pacha* que, según vimos, parece referirse a un concepto que es anterior a lo que nosotros, analíticamente, hemos separado en dos categorías, las de tiempo y espacio, y que se sitúa antes de un mundo “objetivado” o de tercera persona, algo más propio de lo que llamamos sujeto, y en un terreno previo al de la percepción de las cosas. Se trata de un tiempo y de un espacio subjetivizado, o sea privado, que se refiere a un hábitat vital, en donde *nuestro* tiempo y *nuestro* espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora cuando involucra el tiempo de *mi* vida, *mi* oficio, *mi* familia, y en este lugar, el de *mi* comunidad. Todo esto

12.— Ibídem, pág. 438.

implica naturalmente una visión indiscriminada de la realidad exterior, la cual, por su parte, es incorporada al sentimiento vital quizá en ese nivel tan usado en filosofía alemana como lo es el "Gefühl" que, traducido, significa algo así como sentimiento. Por eso el indígena, según dijimos, tendía a *sentir* la realidad antes que a *ver* esa misma realidad.

Era la razón por la cual en un mundo poblado de cualidades antes que de objetos, por ejemplo no podía haber una eternidad fija sino, como vimos, una eternidad que crece, o sea *huiñay*, una eternidad enredada en el sentimiento vital subjetivo, o sea pensada o, más bien, sentida a nivel afectivo. La eternidad es comprendida como una duración limitada por los aspectos nefastos del mundo. No de otra manera se entiende la obsesión del indígena por los presagios nefastos, o la reglamentación del comportamiento que esa obsesión trae consigo. Y lo mismo ocurre con el espacio, que no es más que el espacio vital, donde habita (*utcatka*) la vida, el del *hatha* o comunidad, considerado como semilla mágica, centro del cosmos, fuente de todo sustento.

Esto explica en parte la natural confianza que supone un sistema de prestación. Pareciera como si el trabajo fuera puesto como una semilla en la tierra a fin de que dé su fruto, como una causa seminal que crece y germina orgánicamente hacia el efecto.

Y volviendo al problema del tejedor, diremos que es natural que en un ámbito cultural así, regido por un criterio seminal, éste no cumpliera con los españoles, pero sí con el *mallku*, pese a la supuesta "explotación" a

que estaba sometido. Predominaba en el tejedor el lazo que lo unía, al *mallku*, o sea la prestación y su cumplimiento, muy por sobre el objeto mismo. ¿Por qué? Porque era imprescindible mantener la organicidad de su grupo comunitario, sin que ello implique que tuviera realmente conciencia de lo que estaba haciendo.

Ahora bien, ¿en qué términos pensaba en cambio Garci Diez? Pues en términos de causalidad, dentro de un mundo cuantificado. El pertenecía ya a la España del Siglo de Oro, y había pasado el proceso según el cual se sustituía un mundo de base religiosa por otro mundo movido por la mecánica. La divinidad, ya en Italia, se había convertido en un simple primer motor como anota Alfredo Weber⁽¹³⁾. Ahí, en vez de una visión religiosa del mundo, empezaba a cundir una visión de mercaderes. Se trataba ya de una Europa burguesa, que iniciaba entonces su épica, con su culto al trabajo, con la cuantificación del hombre y la consiguiente reducción de su imagen, y una Reforma que en el Norte de Europa, trataba de traducir ese nuevo ideario nuevamente a nivel de religión, pero con vistas, como dicen algunos autores, a dar las bases del capitalismo y la revolución industrial que ya se cristalizaba a partir de las ideas de Bacon.

Claro que el buen Garci Diez no estaba totalmente identificado con estas nuevas ideas. España misma habría de quedarse al margen de este proceso. Pero el esta-

13.— WEBER, Alfred: *Historia de la cultura*. (Ed. Fondo de Cultura Económica). México, 1960.

do no podía evitar que algunos funcionarios como éste, “un visitador de su majestad”, pensara de alguna manera según la nueva concepción, siquiera en lo que se refiere a una rígida economía del dinero. Es el único papel que le quedaba a la pobre clase media española, en virtud del subdesarrollo que ya entonces se cierne sobre España. ⁽¹⁴⁾

En suma, la diferencia entre el tejedor y Garci Diez estribaba en que aquél partía de un planteo en cierto modo afectivo, mientras que éste defendía ya un punto de vista intelectual y mecanicista. Uno requería una apertura interior volcada en un ardiente deseo de *sentir* la realidad y verla en términos de semilla. El otro realizaba una apertura exterior, volcada en los objetos y en el patrón cuantitativo del dinero. Uno era entonces irracional, y el otro racional, si queremos extremar las diferencias.

Pero veamos algo más sobre la irracionalidad del tejedor. Estamos acostumbrados, insisto, en ver la irracionalidad como una forma de caos original, cuando en verdad no parece ser así, según se advierte precisamente cuando averiguamos la relación que pareció haber entre la curiosa organización dual, en dos parcialidades, Hanansaya y Urinsaya, de la comunidad y el sistema de prestación.

Ya hicimos referencia a la tonalidad predominantemente afectiva que el indígena pone en el mundo. Cuando aquél de Copacabana, al cabo de conversar con noso-

14.— HAMILTON, J. Earl: *El florecimiento del capitalismo y otros ensayos de historia económica*. (Ed. Revista de Occidente). Madrid, 1948. Véase págs. 51 y ss., La inflación monetaria en Castilla.

tros por un largo rato, consultaba asiduamente la coca y nos advierte súbitamente que teníamos una "pena", evidentemente no le interesaba ya nuestra presencia visual sino, ante todo, el tinte afectivo fasto o nefasto que ella le provocaba. [fig. 15]. Y diría más, se trataba en realidad, de estar al acecho de ese aspecto negativo o nefasto en general, como si la entrevista se estuviera desplazando en un nivel excesivamente visual y consciente. La repetición de esta reacción en otras ocasiones, me hizo pensar que no sería aventurado afirmar que la tendencia natural del indígena es la de sustraerse a una actitud estrictamente consciente, para acechar en cambio lo que no es consciente. Se trata de un factor no cons-



Figura 15.- Dos informantes campesinos de la comunidad de Copacabana de Toledo, Bolivia. (Fotografía del autor). Al de la izquierda se hace referencia en el texto.

ciente que se encubre en el presagio o en el vaticinio y que resulta de una cierta falta de censura, casi como de un comercio constante del indígena con la dualidad desgarrada del cosmos repartido entre lo fasto y lo nefasto, casi a modo de balanza en la cual predomina sucesivamente un platillo u otro, en la misma medida como se suceden el día y la noche, el invierno y el verano, o fijada, incluso, a nivel de comunidad, cuando se divide ésta en dos parcelas, el *hanansaya* y el *urinsaya*.

Pero vimos también que el indígena no sólo vive en el desequilibrio entre el favor, sino que se siente acosado por un afán casi angustioso y obsesivo de alcanzar el equilibrio, o sea el centro que remedie la angustia en la partición del mundo. Este afán se debe cristalizar ya mismo en una forma peculiar de concebir la acción. La acción que yo realizo tiene que estar equilibrada por una compensación. Y si queremos entenderlo a nivel psicológico y más próximo a nosotros, diría que la acción que yo entrego supone una energía disponible, o sea la rotura de un equilibrio, y el desnivel resultante tiene que ser renivelado, porque así lo debe exigir alguna ley antigua. ¿Qué ley? He aquí el problema.

En nombre de esa *ley* se organizaba una comunidad en parcialidades, cada una con su *mallku*, casi como un equilibrio de opuestos, pero fijado como algo estático y atrapado mágicamente, siempre y cuando se cumpla interiormente con todo aquello que contribuye a sostener su organicidad, la prestación entre otras cosas.

Morote Best describe en un trabajo sobre la comunidad de Sallaq una curiosa fiesta. Consiste en que las

dos parcialidades lidian entre sí tironeando una de un extremo, y la otra del otro de una larga sogá, a los efectos de vaticinar el año agrícola. Y lo curioso es que el triunfo de una de las partes habrá de acarrear malestares, no así cuando gana la otra ⁽¹⁵⁾. Se trata evidentemente de una comunidad organizada según el modelo que debió tener desde antiguo el cosmos. Esa es una parte de la ley.

La otra debió ser el inca. Este, en virtud de la sacralidad de su persona y por ser intermediario entre el cielo y la tierra, mucho antes que un simple jefe de estado, fue el símbolo visual del equilibrio entre los opuestos. Coincidió, a nivel religioso con el extraño signo que Santacruz Pachacuti coloca en la cúspide del supuesto altar de Coricancha, a modo de autofecundación de Viracocha ⁽¹⁶⁾. Ya vimos que la vieja concepción del mundo de los amautas consistía en un descenso de la divinidad, pero concebido como un paso de la unidad o equilibrio al desequilibrio o desintegración del mundo diario, y que en todo esto el hombre tenía la misión de reintegrar la unidad del dios dentro de su propio nivel.

La concepción china, según Granet, era similar ⁽¹⁷⁾. La acción era considerada también como una rotura de

15.— MOROTE BEST, op. cit.

16.— Ya tratado en mi libro *América Profunda*. La androginia de la divinidad es concepto corriente especialmente en Jung y Eliade.

17.— "Las acciones más reales son acciones sin contacto y sin desperdicio de energía". Existe además un principio según el cual "las actividades, las pasiones y las sensaciones usan el ser y disminuyen en él substancia y potencia". GRANET, Marcel: *El pensamiento chino*. Ed. Uteha. México, 1959. Págs. 269 y ss.

equilibrio entre los opuestos en que se hallaba repartido el mundo y, sólo la etiqueta, o sea una riturosa reglamentación de la conducta podía restituir la armonía. El hombre era considerado como una forma en miniatura del cosmos y, cualquier cosa que él hiciera, repercutía en el universo. se diría que se trata de la misma ley que la de los incas.

¿Pero en qué consistía esa ley? Ha de ser seguramente la que resulte de ver el así del mundo, su presencia a nivel de *guauque* y que lleva a advertir el juego de los innombrables y, por ende, el estereotipo enseñado por la divinidad, y que seguramente se reduce a la visión por parcialidades, a un inca que une los opuestos y a los rituales que frenan el caos.

En un mundo organizado por una *ley* así, un tejedor prefiere tratar directamente con su *mallku* antes que con los europeos, aun cuando pierda tiempo y gaste energías en la elaboración de sus tejidos y no reciba nada en cambio sino un poco de comida. ¿Por qué? Ha de ser por la satisfacción que logra obrando así en medio de ese mundo, seguramente porque la "ley" garantiza el logro de un límite en el que se alcanza la plenitud del hecho de vivir, el *pacha*, ese punto donde un tejedor siente, desde el *soncco*, que lo que está haciendo está bien. Se trata de una ley divina, en suma, que siempre es advertida por "revelación" y regulada por amautas y sacerdotes.

Por eso el indígena sentía que había una meta fija para su acción, un punto donde su labor se enredaba con el misterio del mundo, donde ella adquiría toda su sacralidad y consagración, por más humilde que fuera.

Era el mismo sentir de Guaman Poma. El comete la ingenuidad de invocar las cinco edades en que seguramente todavía creían sus coterráneos, porque ese mito era el tema central de esa concepción del mundo, porque mostraba precisamente el heroico avatar de una humanidad manufacturada por dioses, pero que fracasaba siempre porque no conseguía “hablar con los dioses”, o sea no había logrado capturar toda la organización que se requiere para vivir de acuerdo con la ley.

El Popol-Vuh, la biblia maya-quiché, lo dice mejor que Guaman Poma. Después de relatar la creación y destrucción de las cuatro humanidades que “no hablaban” con los dioses, describe la quinta humanidad, que es creada con el maíz. Tan perfecta en ésta que, como dice el texto, “veía demasiado lejos”, y debió ser cegada para ver sólo las cosas cercanas. Se diría que la sabiduría maya hace notar que el hombre en su esfuerzo de ver nuevamente lo lejano, habrá de rozar cada día el verbo divino que consiste, precisamente, en mantener en pie el principio organizador que le es implícito, el que permite que un tejedor culmine su vida entregando el tejido a su *mallku* en un ámbito de fe y plenitud. Agreguemos que Bertonio registra, igual que Holguín, el término vida como asociado a alimento o sustento, por lo cual comprenderemos que en el altiplano se concebía el mundo de la misma manera ⁽¹⁸⁾. Es lógico además, que vida y sustento sean la misma cosa, y no es tan lógico enton-

18.— “Cauçay, el sustento necesario a la vida” (pág. 51). “Caucay. La vida” (pág. 52 González Holguín, op. cit.)

ces, que Garci Diez separe analíticamente una cosa de otra y se vea necesitado de recomendar a la autoridad que remunere el producto del trabajo.

Esta es una de las causas más importantes por la que Garci Diez se distancia del mundo indígena. Porque implica una discriminación minuciosa entre el sujeto productor y el objeto producido y, en lo más profundo también, una división analítica entre el hombre y el alimento, división esta última que constituye el eje de nuestras ideas económicas modernas.

Ha de ser seguramente el mismo problema que plantea Murra, aunque en otro terreno, cuando se refiere a la unidad que integran las tierras con la gente que las labora y que le hace afirmar que "la tierra y la gente para trabajarla sobre una base recíproca formaban una sola unidad, que los estudiosos de la ciencias sociales pueden separar con fines analíticos pero que nosotros debemos volver a unir si deseamos comprenderla según el criterio andino" ⁽¹⁹⁾. ¿En qué consistía este "criterio andino"? Pues no puede consistir sino en ése que eligió el indígena para su pensar, eso que vimos como *soncco* en quechua o *chuyma* en aymara en suma, el corazón.

Sólo desde aquí se entiende, por ejemplo, que tierra y hombre constituían una unidad, que el tejedor cumpliera con el *mallku* y no con los españoles, y también que el *tupu* o parcela de tierra antiguamente careciera de medidas, ya que era limitado, como diríamos hoy, "a ojo", al

19.— GARCIA DIEZ, op. cit. pág. 435.

único efecto de satisfacer las necesidades de una unidad doméstica ⁽²⁰⁾.

Cuando Holguín traduce el término "justiciero" por *muchuchik soncco apu* ⁽²¹⁾ se advierte precisamente el símbolo psicológico que representaba el término *soncco*, en tanto indicaba un uso peculiar de funciones a la vez conscientes e inconscientes. El "corazón" era el punto donde se juega la verdad, en la doble acepción que toda verdad tiene, como connotación intelectual y a la vez como fe, o sea como una amalgama entre la claridad intelectual del juicio y la fe necesaria que confiere certeza al mismo.

Desde este punto de vista es evidente que Garci Diez debió enfrentar un mundo que estaba estructurado de otra manera que el suyo. Y es natural también que Murra advierta el margen de incomprensión que aquél manifiesta cuando hace su proposición a la autoridad. Pero se trata en realidad de la misma incomprensión que aun adolece hoy en día un vecino como aquel de Toledo quien, en virtud de la complejidad de nuestro mundo moderno, piensa que ese mundo del indio es en el fondo irredimible. Pero el indio redime a su manera su vieja concepción del mundo. La prueba la tenemos en el *ayni* tal como se lo practica hoy en día en el altiplano a nivel mestizo. Consiste en que el pasante de una fiesta requiere de los presentes, y también del pasante siguiente, una retribución

20.— Ibidem. pág. 432-433: "Antes de 1532 el *tupu* expresaba equivalencias en una agricultura recíproca que contemplaba las necesidades mínimas culturalmente aceptadas de cada unidad doméstica, comprendiendo criterios variables de previsión agrícola y productividad".

21.— GONÇALEZ HOLGUIN, op. cit. pág. 247.

doble de lo que él había invertido. Entonces confecciona, como lo vi en Untavi, un largo collar con una gran cantidad de billetes y se presenta con él ante los asistentes a fin de cumplir con el *ayni* y reembolsar el dinero gastado en la fiesta.

Pareciera que esta costumbre se distancia de un sistema de prestación, pero en realidad no es más que la traducción del mismo a una economía del dinero. Funcionan en esta costumbre los mismos criterios de compensación y equilibrio, aunque ya no en el plano de fe, sino en el de la cantidad. Es más, si antes la costumbre disponía del individuo y ella era el móvil principal de un tejedor, en cambio ahora el individuo disponía de la costumbre. Es una inversión natural que tiene que darse en una capa social como la mestiza que, por usar la expresión de Kuzscinsky Goddard, no quiere vivir ya "a lo indio", pero que, evidentemente, no obstante sentirse incorporada a una economía de ciudad, no logra desprenderse de la costumbre en sí, con lo cual violenta su conciencia y se le incrementa la censura, con la consiguiente neurosis de resentimiento y susceptibilidad. El mestizo ha ingresado a lo que se entiende por una economía moderna, pero su incorporación es marginal y retorcida. Está actuando como si fuera un ciudadano occidental, pero reprime un fondo que está aún en eso que hemos dado en llamar *ley* o límite que da satisfacción en el trabajo y que implica un saber profundo de para qué se trabaja, ese mismo que movió a un tejedor a cumplir con su *mallku*, aunque perdiera una enorme cantidad de tiempo.

¿Pero esto no es acaso el problema de toda la clase media sudamericana? Tratándose de un continente ubicado en una zona cultural liminal, en la cual incide, por una parte, marginalmente no más, una economía cuantitativa, elaborada en Estados Unidos y en Europa, e impuesta por eso con todo el rigor y desarraigo que precisamente le conceden nuestros economistas, y por la otra, recibe a las puertas de la ciudad, los impactos de una economía cualitativa como la de aquel tejedor, ¿qué cabe esperar de esta contradicción? ¿No surge de esto naturalmente una actitud mestiza según la cual, por un lado no sólo se magnifica la economía “moderna”, sino que también, simultáneamente, se quiera voltearla sin más?

Aquí cabe una pregunta. ¿El sistema de prestación indígena incide realmente sobre la economía actual en Sudamérica? ¿Qué podrá resultar del impacto de una economía cualitativa, basada en verdades de *sullu*, o *soncco*, propia de una organización de extraña irracionalidad, sobre una economía cuantitativa, en una sociedad aparentemente contractual, con individuos propietarios, como en el fondo lo pensaba Rousseau, y rigurosamente analítica? Este roce de dos modalidades, ¿únicamente habrá de dar ese episodio aparentemente superado de un Willca que —como atestigua Ramiro Condarco—⁽²²⁾ a principio de siglo, cuando en toda Amé-

22.— CONDARCO MORALES, Ramiro: *El “temible” Willca*. La Paz, 1965. Dice en la pág. 388 que Zárate Willka “aseguró haber observado riguroso respeto a la “propiedad ajena”, pero esta afirmación se encuentra puesta en duda por las declaraciones de Francisco Catari...

rica se vivía la “belle époque”, había pretendido abolir la propiedad? ¿Cuál es el verdadero sentido de la actual agitación revolucionaria en toda América? ¿Nada más que un problema de infiltración? Volveremos sobre esto más adelante, después de cotejar los dos estilos de pensar que cubren a América.

quien aseveró que el caudillo... ordenó a sus parciales trasladar... 3.000 cabezas de ganado ovino pertenecientes a la hacienda de Pongo.” La acusación decía que levantó el jefe indígena “la bandera de exterminio y destrucción contra los propietarios”.

11.— SALVACIÓN Y SOLUCIÓN

LO DICHO EN EL CAPITULO ANTERIOR nos lleva a comparar el estilo de vida y de pensamiento indígena con el nuestro, aun cuando esto pareciera no tener sentido. El indígena acude hoy en día, en Bolivia y en Perú, a las instituciones públicas para gestionar la solución de sus problemas agrarios, y esto mismo pareciera aculturarlo plenamente. El indígena tiende a actuar como si fuera un occidental.

En la ya citada comunidad de Kollana, advertí la actitud mental de estos indígenas que hace apenas treinta años eran totalmente hostiles al blanco y que hoy muestran, en cambio, un alto grado de aculturación. La actitud, el uso del castellano, así como la concepción general del estilo de vida, hacían pensar que el indio realmente dejó de ser tal.

Y es natural que se crea que el indígena está cerca de lo que se quiere hacer con él. Se considera la aculturación como una simple utilización de las fuerzas indígenas, ya sea como mercado de consumo, o ya, como concripto. El criterio que se usa en estos casos responde a la utilización que cualquier burguesía, especialmente la del altiplano, hace del indígena, pero no responde a una real

comprensión del problema. Porque cuando se escarba un poco se advierte que ni el indígena se acultura totalmente, ni el blanco es realmente dueño de la situación. De cualquier modo veamos en qué consiste la oposición entre uno y otro.

La podemos rastrear en la lengua. Ya vimos que cuando Holguín quiere encontrar un equivalente en quechua del concepto de *ser* y *esencia*, da el término *cani*. También Bertonio trae en aymara *cancaña*, que Ibarra Grasso considera que fue prestado del quechua. Pero estos dos términos, de ninguna manera describen totalmente lo que ocurre con el indígena. El término que más se aproxima a su estilo de vida, como sabemos, es *utcatha*, estar sentado. Agreguemos a ello que aun los mismos términos *cani* en quechua y *cancaña* en aymara, a su vez se vinculan, en el caso del quechua, con el demostrativo *ca*, el cual, más que un término que hace referencia a definiciones, pareciera, antes bien, tener funciones demostrativas o sea que se limita simplemente a señalar la existencia de las cosas. Además, ambos términos, en las dos lenguas, se relacionan curiosamente con *asador* o *asado*, o sea que hacen referencia a un habitar o a un *domicilio* en el sentido filosófico, como un sentirse *amparado* en el mundo en la misma medida que *utcatha* y *tiyani*, que es el equivalente en quechua de este último verbo.

Insisto en que no cabe duda que el concepto básico sobre el cual pareciera descansar la visión del mundo indígena o, al menos, expresar esa misma visión, está muy lejos de señalar la existencia de una actitud pareci-

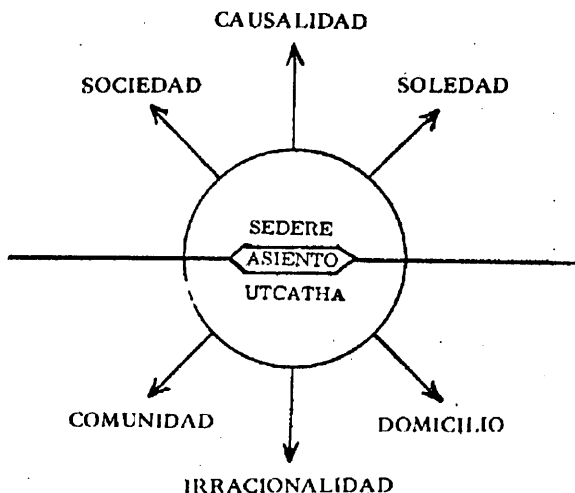


Gráfico N° 4.- comparación entre los principios básicos del pensamiento occidental y el indígena.

da a la occidental. Es lo que, por otra parte, estuvimos demostrando a través del libro. La ausencia de objetos en su concepción del mundo trae consigo la utilización de un pensamiento peculiar, ahí donde nosotros utilizamos un pensamiento conceptualizado y abstracto. Apuntamos en nuestra cultura occidental a definir y no a señalar.

Pero la oposición pareciera ser mucho más drástica. Podemos volver a resumir el sentido del *utcatha* y del *tiyani* en tres términos, que son *irracionalidad*, *comunidad* y *domicilio*. Ahora bien, si así fuera el estilo de vida

del indígena, éste se opondría a nuestra manera de concebir la vida. Porque uno de los motivos más profundos que distancian a la clase media boliviana y peruana del indígena es que aquélla esgrime los puntos contrarios a éste, a saber: opone a la *comunidad*, el *individualismo*, al *domicilio*, la *soledad* y, a la *irracionalidad* la *racionalidad*. *Individualismo*, *soledad* y *racionalidad* son abstracciones que, evidentemente, culminan el pensamiento europeo al cabo de su evolución, quizá influido más que nada por el individualismo económico. Los que se oponen a este liberalismo, o sea la izquierda, por su parte no están muy lejos del mismo planteo.

Además, Heidegger en el mundo europeo, ha sabido cristalizar perfectamente nuestro estilo de vida oficial y público en la cual entra la izquierda y la derecha. El enunciado de un ser vacío, la necesidad de enfrentar el tiempo como única solución; y el rechazo de un pensar irracional, encara, al fin de cuentas, la esencia misma de ese estilo actual de nuestra concepción del mundo. Agreguemos a ello que los enfoques económicos, sociales y políticos americanos apuntan precisamente a magnificar de alguna manera estos conceptos. Procuran restituir en el hombre su individualidad, su capacidad intelectual y su enfrentamiento con un cierto concepto de la soledad. Son las bases de nuestra sociedad contractual, sociedad ésta que no habría podido ser sobrellevada si no se hubieran esgrimido parecidos ideales. Concebimos a la comunidad en términos de contrato, y suponemos que una decisión libre habrá de ubicar a cada uno en dicha sociedad. No habría posibilidad de un go-

bierno en Argentina, si esa actitud no fuera esgrimida públicamente, aun en el caso de una tiranía. Constituye, en suma, la base misma de nuestra nacionalidad y pertenece al orden convencional con el cual se consigue un cargo de profesor o un empleo público. Es la convención que fue esmeradamente apuntalada desde Mitre, pasando por Martínez Estrada y hasta los novísimos ensayistas, quienes detentan precisamente ese margen de lucidez mental y de casuística a la que somos tan afectos.

Claro está que esgrimimos los términos arriba citados de un modo exterior. La exaltación del individuo se hace siempre dentro de ese límite del orgullo típico de toda clase media de mantener una actitud de aislamiento honorable y caballeresco frente a los otros. La misma racionalidad es vista en muchos sentidos como un dogma que usamos especialmente a nivel de vida cotidiana frente a todos los problemas. Y en lo que se refiere al domicilio en el sentido existencial de habitar un mundo amable, también en este caso esgrimimos una soledad impregnada en lo más hondo con un cierto romanticismo, heredado quizá de las viejas generaciones, y enredado incluso en el origen romántico de nuestras repúblicas. Pero es indudable que el ideal de una cultura basada en la individualidad, la racionalidad y la soledad, se afianza cuando intervienen aspectos económicos, como ser la disputa de tierras laborables en el altiplano o la relación entre patrón y obrero no calificado en la gran ciudad. Ahí se abre irremediamente el abismo entre nosotros y el mundo indígena. Además, la industria y el comercio

esgrimidos por el Brasil y la Argentina fomentan una actitud que vuelve la espalda a una América autóctona. Ya sólo la invasión del campesinado en la época de Perón, reactualizó, aunque temporariamente, este antagonismo. La *praxis* en América lleva a un distanciamiento de las raíces de nuestra nacionalidad. Pero esto, ¿no agranda acaso la contradicción en la cual se halla América?

Algo hace pensar que es inútil que se resuelva el problema por segregación, como cuando Martínez Estrada piensa que todo se concreta, en el caso de la Argentina, a la pampa, y que lo otro son los Balcanes, o que un sociólogo mida el problema con el patrón estadístico y reduzca el mundo indígena a una simple cifra, con lo cual evita la relación de antagonismo que hay respecto a ellos, o, como piensan los novísimos técnicos en antropología, que el indígena se está aculturando y que no habrá más problemas en el futuro. Esto podría no ser cierto. Lo único cierto es que en 1968, después de cuatro siglos, la contradicción subsiste, sin que haya un debilitamiento muy marcado de la otra parte. Todo hace prever que, ni el desarrollo de una burguesía capitalista, ni el de una izquierda redentorista habrán de resolver esa oposición, porque no sabemos qué ocurrirá con esa burguesía ni con esta izquierda una vez triunfantes. Y ni siquiera sabemos si nuestra posición tiene alguna consistencia. Ante todo, es evidente que el mundo indígena ofrece resistencia, de tal modo que la asimilación del mismo no es tan fácil y que, durante los cuatrocientos años que van de la conquista hasta ahora, nuestras naciones no han logrado el nivel que se cree que debe lo-

grar toda república democrática. En todo esto se hace notar que no están muy claras ni la oposición, ni la similitud entre ambas culturas. Pero quizá obtengamos mejores resultados al examinar lo indio y lo blanco a las luces, ya no de un punto de vista excesivamente nivelador de la economía o de la sociología, sino como una oposición entre dos estilos de pensar.

Tuve una experiencia directa de esta oposición cuando visité la localidad de Chipayas, en la zona de Carangas. En esa ocasión el brujo, Huarachi, nos llevó a su choza. Esta era cilíndrica y tenía el techo en forma de cúpula. Un integrante de nuestro grupo preguntó al brujo el motivo por el cual ellos construían las chozas en esa forma [fig.16]. El brujo iba a responder, pero aquél se anticipó y dijo que, seguramente se debía a que en la zona había mucho viento, y que por lo tanto una casa circular era más abrigada porque ofrecía menos resistencia al mismo. El brujo asintió. Se diría que confirmaba la opinión. Nuestro acompañante había formulado una *causa* que se superponía al objeto, la choza circular, y es más, vio esto último en el plano de la solución correcta.

Ahora bien, ¿la actitud del brujo se debía a que él estaba realmente de acuerdo y que aceptaba que fuera ésa la causa y no otra? La verdad parece ser muy otra. Ponce Sangines ha realizado excavaciones en Huancarani y había comprobado que esa misma cultura, a la cual pertenecen los chipayas, construía desde hace mil quinientos años las chozas de la misma manera. Le llamaba la atención la persistencia de ese tipo de construc-



Fig. 16.- Chozas en planta circular de los chipayas, Bolivia. (Fotografía del autor).

ción ⁽¹⁾. Según esto, el motivo de la construcción circular no se debía a una razón de utilidad, sino que, sin más, era tradicional, o sea que tenía raíces irracionales. Si hubiéramos apremiado al brujo, quizá habría respondido que “es costumbre”, con lo cual tampoco habría dicho nada sino que simplemente habría ocultado ante el preguntón, el hecho irracional de construir chozas circulares. Está diciendo, en verdad, que su cultura no se detiene en causas, sino en un mundo que es así, como el *ucamahua* de Choque.

1.— PONCE SANGINES, Carlos: *Importancia de la cuenca paceña en el período precolombino*. (En Rev. Khana, año XI, vol. 11, N° 39. La Paz, 1967. Pág. 210).

Ahora bien, ¿qué distancia media entre ver el *así* y ver *causas*? Desde el punto de vista de Jung podría considerarse lo primero como una consecuencia del *concretismo* del mundo primitivo, ya que, como dice este autor, “el pensar del primitivo carece de independencia desembarazada” (2). Pero cabe hacer notar que la “independencia desembarazada” condujo en el caso mencionado a crear causas donde no son necesarias. ¿Se puede considerar como saludable y evolucionada esta insistencia un poco obsesiva en ver causas? Además, si las causas obseden, ¿no será porque el *concretismo* se da en una forma inferior e inmadura entre nosotros y que, por lo tanto, es mucho más evolucionado en el indígena? ¿Es que pueden haber formas superiores de *concretismo* al cual no se llega como civilizado? Pensemos que, en tanto el *concretismo* consiste en estar “siempre a remolque de la percepción”, esto mismo, la percepción, que comprende el *así* de la realidad puede abrir dos caminos: o se inventan causas y, por consiguiente, se tergiversa o se simplifica excesivamente la realidad, o, como en el caso del indígena, lo concreto se convierte en *presencia* del *así* de las cosas y, por consiguiente, se crea la apertura hacia un camino interior, ese mismo que no se resuelve con abstracciones, ni con causas y por el cual se canaliza un fuerte afán de salvación.

Pero ni aun mismo la abstracción se logra, si no es por esa misma senda interior, que arranca de una presencia concreta del mundo. La geometría de Euclides,

2.— *Tipos psicológicos*, ya citado. Pág. 212, tomo II.

aparecida en la época helenística, o sea en la decadencia griega, no fue una abstracción sino después de haber sido durante varios siglos, desde la época de Pitágoras, un medio para canalizar una forma de salvación, que partía de un *así* del mundo. En ese sentido, Euclides no *supera* a Pitágoras, sino que es el representante de la deflación de una actitud mística. Como el concretismo acepta la *presencia* de un mundo que *así es*, constituye el punto de arranque inalienable para lograr la salvación, siquiera en cuanto diferencia lo humano de lo que no lo es. Debió ser la actitud primordial que diferenció al hombre de Neanderthal del animal. La ciencia en sí, como sistema de abstracciones, no es más que el epílogo de dicha diferenciación y que entronca, por agotamiento, nuevamente con el animal, aunque en un plano superior si seguimos a Ibarra Grasso⁽³⁾. Se advierte esto en la forma como se esgrime la ciencia a nivel popular en el mundo occidental, especialmente en lo que constituye la postrimería de dicho mundo, en el ámbito norteamericano, donde a través de un autor como Gordon Childe, recobra el nivel primario del animal que quiere sobrevivir.

Esto último coincide con una experiencia, si bien subjetiva, pero no menos cierta, que se recoge en el trabajo de campo en el altiplano. Ahí se tiene la sensación de que el hombre de clase media ciudadana, ya sea de Oruro o de Buenos Aires, vive sometido a reflejos mucho más

3.— Esto se desprende de su concepción de las razas. Las clasifica en dos grupos, H. y F. y a su vez cada uno tiene 8 divisiones. El octavo es un "nuevo renacimiento" del tipo primero, aunque superado. 1967, pág. 69.

biológicos o animales, aun cuando pareciera disponer libremente de abstracciones y causas, que las que uno observa en el indígena, aunque se trate de un brujo como Huarachi, perteneciente a la antiquísima cultura de los uru-chipayas. Baste recordar, sólo al pasar, la cortesía aymara, la actitud circunspecta de los funcionarios indígenas, ese extraño aire de honorabilidad que tenían los chipayas cuando les inquiríamos los datos.

Es probable que cuando Jung formula la oposición entre concretismo y abstracción, hace una concesión a una supuesta ganancia acuñada por el europeo ⁽⁴⁾. ¿Es que el mundo europeo, circunscripto a Francia, Inglaterra y Alemania y también Italia, vive realmente un mundo de abstracciones, de causas y efectos, y de ninguna manera un mundo que *así es*?

El pensamiento occidental parece estar acosado por un miedo a perder el sentido de la acción y del progreso, y teme caer en la invaginación. No de otra manera se entiende ese pregonar contradictorio de un Gurdorf sobre la ausencia de domicilio en el mundo moderno, el pensamiento de Eliade sobre la irremediable falta de sacralidad del trabajo cotidiano en el mundo actual, o la pomposa afirmación de la inmersión del ser en el tiempo de un Heidegger. Cuando Jung, por ejemplo, define el sí-

4.— Dijo LEVI-STRAUSS en un reportaje que "el pensamiento humano no es manifiesta nunca en absoluto o, sino, siempre en relación con cierto número de constricciones que son en primer lugar constricciones externas". (Lévi-Strauss, Ricoeur, Pacl, Verstraeten y otros: *Problemas del estructuralismo*. Editorial Universitaria de Córdoba, 1967. Pág. 189).

mismo como algo que objetivamente *me vive* frente a un subjetivo *yo vivo*, para hacer notar la importancia que este proceso tiene para la integración de la psique, en cambio un Henderson, discípulo de él, esquematiza prejuiciosamente la idea y señala que los navajos, por ejemplo, hacen sus ritos a los efectos de lograr "un estado de *reposo permanente* donde los dos aspectos contradictorios de la naturaleza humana encuentran su equilibrio" (5). Evidentemente Henderson ha rebajado el valor del concepto. El *sí-mismo* es visto por él como un simple *reposo permanente*. ¿Será un *reposo* que no se permite vivir el europeo? Si así fuera, el mundo primitivo es utilizado para hacer una crítica social.

Porque cuando Choque pedía la *nayrajja*, evidentemente lograba un punto de reposo, pero éste era tomado en términos de un *me vive* y no *yo vivo*. Choque hacía algo que el occidental medio no hace ni, según parece, debe hacer. ¿Por qué? Aquí caben dos observaciones, una es la de que existe un evidente temor a que los beneficios elaborados por un largo esfuerzo de la élite burguesa occidental durante ciento cincuenta años, sean despilfarrados por una *masa* que ella trata de desconocer, y la otra es la de que la tensión vital que requiere mantener esos beneficios ha llegado a su límite, según el cual el europeo está tanteando ahora la posibilidad contraria de recurrir a un pensamiento salvacionista, pero carece de formas vitales para asumirlo. Sólo por eso ve

5.— JUNG, VON FRANZ, HENDERSON, JACOBI, JAFFRE: *L'homme et ses symboles*. Paris, 1964. Pág. 114.

lo contrario como una regresión uterina. El desconocimiento de Jung en materia de mentalidad primitiva, por ejemplo, como ya lo denunciara Radin, ⁽⁶⁾ es una prueba de la ausencia de una comprensión que se da naturalmente en el occidental frente a lo que nos aflige en Sudamérica. Es curioso además que el pensar occidental se base, en gran medida, y más en estos momentos, en una supuesta exaltación de la evolución del hombre, que, como en el caso de Neumann, cuando habla de los cinco mil años de conciencia, no hace en el fondo sino la defensa de un estado de cosas.

El miedo a la invaginación, que denuncia el pensamiento occidental, responde al miedo de perder las ganancias de una revolución industrial. Por eso existe el temor de emprender un camino inverso al de las cosas, y tocar un límite en donde la materia y la anti-materia se alternan, en donde el hombre se encuentra con su experiencia de ser puro hombre. De ahí las jerarquías de evolución psicológica, que va del *concretismo* a la *abstracción*, o el afán de sustraer el *domicilio* en el mundo, o el planteo de una absorción del hombre por el tiempo. Pero no puede haber hombre, ni siquiera objetos, si no hay un margen de seguridad interna que lo *domicilie* a éste en el mundo para sustraerlo a los acontecimientos. Le falta al occidental una fuente seminal que le brinde di-

6.— Hace notar que en el hombre occidental existe un preconceito inconsciente de que falta en el primitivo la diferenciación y la integración. (*El hombre primitivo como filósofo*. Ed. Eudeba. Buenos Aires, 1960. Pág. 88 y 89).

cha seguridad, siquiera ésa que le hace decir a un indígena "es costumbre", y no importarle las causas.

La prueba de la crisis occidental está en que Hartman plantea el concepto de lo transinteligible, como una zona en la cual se dan los límites del conocimiento. Con ello abre el camino de la mutación hacia el contrario, pero carece lamentablemente de la fe necesaria para poder prever una superación de la contradicción, a nivel del *así* del mundo.

Pensemos sólo que la Reforma en el norte de Europa significó revitalizar la religión a nivel del estilo de vida nórdico, y que esta misma apuntaba a restituir el *así* del mundo, o sea a adquirir las bases tradicionales a partir de las cuales recién podía adquirir sentido la abstracción de una ciencia. No se puede explicar la actitud científica del europeo sin tomar en cuenta el drenaje religioso sufrido por él durante siglos. La élite europea no cree en religión, pero no puede pensar muy lejos de la masa en tanto ésta ha estabilizado una visión coherente de un mundo que *así es*. Sólo sobre esta base cabe la experiencia de la abstracción, incluso cuando ésta se esmera en demostrar en nombre de las soluciones el fracaso de la aceptación de un mundo que se da en términos de salvación o sea de un simple *así es* religioso.

Todo conduce a pensar que no puede darse una cultura en términos de meras abstracciones con esquemas que apunten exclusivamente a soluciones, sin tener asimismo grandes faces donde el mundo es aceptado en su simple *así es* con vistas a la salvación. Si así fuera, el problema no radicaría, en América, sólo en el indígena,

sino también, en el ciudadano. ¿Será que nuestra crisis consiste en un desarrollo macromegálico del sistema de abstracciones y un déficit casi infantil de su opuesto: la visión concreta de un mundo que *así se da*?

Aquella vez en Carangas, habría sido muy difícil, para cualquier integrante del grupo, aceptar el mundo sin causas del brujo Huarachi. La ausencia de abstracciones del mundo indígena, conduce, como es natural, a poblarlo de contradicciones, y eso choca al monismo racional que exige todo ciudadano medio. Existe por parte de este último un voluntarismo del cual carece el indígena. Y una voluntad orientada hacia la acción se disuelve si llega a tomar en cuenta la contradicción.

Podríamos esquematizar esta oposición, diciendo que el indígena rechaza el principio lógico del tercero excluido de Aristóteles, mientras que el ciudadano lo acepta. Cuando Apaza Rimachi nos decía que nos criaba simultáneamente el *Achachila* o abuelo y la *huak'a*, se contradecía con un desparpajo envidiable. Con el mismo desparpajo afirmaría que una montaña es un *achachila* o abuelo. Porque entre el juicio "la montaña es de piedra" y su contradictorio "La montaña no es de piedra", no niega a ninguno, sino que acepta a ambos como verdaderos y se queda con el tercero excluido: "la montaña es un abuelo".

Ahora bien, la aceptación o el rechazo del tercero, no es sólo un problema lógico, sino ante todo vital, y además, cultural. Detrás del problema del tercero excluido está el pensamiento público del hombre medio occidental, que rechazaba una inteligencia contemplativa y se

adhiera a una inteligencia práctica, como diría Scheler, y está la necesidad de actuar, en suma, ese voluntarismo propio de una clase media progresista. Porque en el caso de que el ciudadano medio aceptara la tercera posibilidad, la de que un objeto de piedra sea además un abuelo, perdería su objetividad, y con ello el sentido de la libertad, tan volcada sobre objetos exteriores, y se sentiría sometido a una comunidad excesivamente reglamentada por la etiqueta. Y es más. Tomaría estado público la verdadera faz de su existencia, esa de que no siempre excluye al tercero, sino que también lo acepta en su vida cotidiana, en esa zona donde, en Buenos Aires, se mueve la opinión, el hogar, el amor, el lunfardo, el tango o la mitología diaria. ¿Es que América está constituida sobre el principio de la tercera posibilidad? Algo se advierte de esto en Guaman Poma, o sea ya en los primeros años de la conquista, aunque por motivos diferentes al del ciudadano.

Guaman Poma había sido un funcionario de la administración española en el Perú. Sus padres eran probablemente indígenas y vivía aun en el hábitat, aunque bastante descalabrado, de sus antepasados precolombinos. Dice escribir su crónica para mostrar la historia de su gente y para denunciar además los abusos de los conquistadores, pero, como no cuenta con otras argumentaciones que no sean las tradicionales de su tierra, manifiesta una hibridez notable. No puede impedir que su pensamiento indígena aparezca en forma evidente a través de todo el escrito.

Una prueba de ello lo constituye el sentido progresis-

ta que imprime a su leyenda de las cuatro edades. Ya vimos que en los relatos más primitivos, especialmente los de Meso-América, dicha leyenda nunca es concebida como una progresiva evolución de la humanidad, las cuales son destruidas por motivos religiosos.

La palabra en el mundo primitivo es un fluido mágico, que está cargado de *mana* y supone sabiduría. Entre los aztecas se representaba la palabra como una voluta de humo, para hacer notar el discurso sagrado de algún personaje. El mismo Guaman Poma, dibuja como una voluta el rezo católico de algunos personajes.

Además, la quinta humanidad no muestra en los mitos un perfeccionamiento técnico frente a las cuatro anteriores, sino un grado mayor de integración y de sabiduría que los asemejaba a la divinidad, y de ahí entonces el episodio según el cual ésta debía cegarlos para no que vean demasiado.

El mismo Huarachi, cuando me relataba la creación del mundo según los chipayas, no hacía diferencias entre la primera generación de los *chullpas* y la segunda de los chipayas, sino que entre ambas mediaba simplemente el bautismo. No había entonces progreso de una edad a otra, sino simplemente una mayor sabiduría.

Pero, ¿de dónde proviene entonces el concepto del progreso que esgrime Guaman Poma? Se debió seguramente a ese "racionalismo incipiente" que atribuye Imbelloni a los conquistadores del 1600 influidos por el Renacimiento que invade a España. Este lleva al consiguiente *evhemerismo*, según el cual se interpretan los hechos históricos a la luz de la conciencia y se descarta por con-

siguiente toda explicación irracional o mítica. ⁽⁷⁾ Recordemos cómo el cronista español Montesinos convierte a Manco Capac en un caudillo maligno que maquina su política con un racionalismo envidiable, como sólo lo pudiera hacer un francés de la época de Richelieu.

Por otra parte el concepto del progreso responde a un esquematismo elemental. Se limita a tomar en cuenta la acumulación cuantitativa de objetos que le sirve de pauta para una concepción de la historia, según la cual el pasado consistirá en la ausencia de dichos objetos, y el futuro en un incremento de los mismos. Este esquematismo permite que una mentalidad no desarrollada intelectualmente como la de Guaman Poma pueda esgrimirlo sin más. Sólo por eso las cuatro edades están concebidas como un progreso en el sentido del iluminismo francés.

Pero su pensamiento sigue siendo en el fondo profundamente indígena. Cumple minuciosamente con todo el saber introducido por los conquistadores, porque cita la Biblia, habla de la redondez de la tierra, simula ser un buen católico, y dice horrores de los ídolos porque a través de ellos hablaba el demonio. Pero cuando dibuja al dios católico lo representa como un anciano barbudo que levanta los brazos y de sus manos salen el sol y la luna. ¿Es que el dios está generando los opuestos? Además en la base del dibujo agrega cuatro pequeños animalitos que caminan de derecha a izquierda [fig. 17]. ¿Será re-

7.— En *Pachakutt* IX, ya citado. Pág. 267.



Fig. 17.- La Creación del mundo según Guaman Poma.

miniscencia del *amutaña* aymara con los cuatro pétalos de la flor cósmica? ⁽⁸⁾

Cuando traza el mapa del Perú dibuja un gran óvalo donde distribuye los detalles geográficos tal como se solía hacer con los mapas europeos de la época, pero en el centro coloca cuatro parejas distribuidas hacia los cuatro puntos cardinales. Cuando al principio de su Crónica representa la Santísima Trinidad, agrega la Virgen María en la parte inferior, como si segregara la tierra. Además, coloca al Padre a la derecha, el Cristo a la izquierda, y arriba la paloma. ¿No será una cuaternidad del tipo de 3 más 1 como la que utilizaba Apaza Rimachi? ⁽⁹⁾ En la representación de la ciudad de Potosí coloca arriba el emblema de la ciudad, sostenido por cuatro personajes. ⁽¹⁰⁾ Son curiosas además las series rítmicas que le sirven de principio de organización para relatar, por ejemplo, las formas de enterrar a los muertos en el Perú, ya que no puede evitar la división en cuatro zonas de los incas. Pero el resabio indígena se da incluso en la falta de lucidez y de coordinación sintáctica del texto. Es natural entonces que un magnífico investigador como Ramiro Condarco exclame perentoriamente que Guaman Poma "no tuvo la posibilidad de entrenar por lo menos medianamente sus facultades discursivas". ⁽¹¹⁾

8.— GUAMAN POMA, op. cit. F. 910.

9.— Ibidem. F. 2.

10.— Ibidem. F. 1157.

11.— CONDARCO MORALES, Ramiro: *Protohistoria andina, Propedéutica*. (Ed. Universidad Técnica de Oruro). Oruro, 1967. Pág. 297.

Condarco tiene razón, pero su punto de vista es propio de Occidente. Guaman Poma sufre la limitación de no poder ser objetivo, y ésta es la causa principal de la extraña índole de su manuscrito. Pero ¿no será que esta incapacidad se debe a que la real cualidad de su pensar es otra? Es más, ¿será que nosotros sufrimos también una limitación, aunque inversa, la de la objetividad, o sea de requerir siempre una crónica instalada como objeto discursivo y parlante?

Hay entre nosotros y Guaman Poma como una diferente concepción de la palabra. La nuestra es informativa e impersonal, y encierra realmente todo lo que se quiere decir, es en suma una palabra-objeto. Pero la de Guaman Poma se dibuja con una voluta, porque todavía se desplaza sobre la oposición desgarrada entre divinidades innombrables, como lo prueba el mesianismo que alienta a lo largo de toda su crónica. Se diría que su pensamiento indígena no requería una crónica, sino que habría bastado con los dibujos, o con una acción como la de Túpac Amaru.

Pareciera que la diferencia entre Guaman Poma y un cronista español como, por ejemplo, Montesinos, puede verse de dos maneras: o aquél es inferior a éste, o uno y otro utilizan dos estilos de pensar que, en el caso de Guaman Poma, por imitar demasiado a los conquistadores, no logra dar de sí lo mejor del pensar indígena. Si fuera así, cabe señalar que habría dos líneas de pensar en Sudamérica, una que va desde Guaman Poma hasta Apaza Rimachi pasando por Huarachi, y que analizamos en los capítulos anteriores, y otro pensar que puebla a América desde la época de la conquista hasta hoy en día, y que encuentra en la ciudad sudamericana su

máximo baluarte. Este último excluye la tercera posibilidad, aquél, en cambio, la incluye.

Ahora bien, el hecho de tomar en cuenta una escisión en las formas de pensar no habrá de causar extrañeza. Al fin de cuentas se trata del mismo fenómeno como cuando Jung distingue entre introvertidos y extravertidos y denuncia que la vida occidental estaba montada sobre un ideal de tipo extravertido y que el introvertido era considerado como negativo e insocial. ⁽¹²⁾

Otro tanto hace Ibarra Grasso quien plantea una nueva clasificación de las razas en dos grupos signados según las letras H y F. Señala en un pasaje interesante de su trabajo que los antropólogos son siempre del tipo H y que, por lo tanto, todos los ejemplos que ellos fotografían y publican son siempre del mismo tipo, lo cual no impide hablar de la existencia de un tipo F.

Por eso, si distinguimos dos estilos de pensar, no se debe sólo a una dicotomía fácil, sino a la probable exclusión de uno de ellos, debido a que nuestra cultura lo segrega por inepto, quizá porque perjudica la actividad que se debe enfrentar en la vida ciudadana.

Aceptemos entonces la hipótesis, aunque sin hacer una correlación con clasificaciones citadas, que, frente a un pensar como el nuestro, se da un pensar indígena, y que ambos coexisten en Sudamérica. Y es más, pensemos que la supuesta ingenuidad, y que el primitivismo que atribuimos a un Guaman Poma se debe seguramente a que en el fondo rechazamos un tipo de pensar como el suyo. Ahora bien, ¿en qué medida se continúa ese pensar en nuestro pueblo, y cuál es, además, su verdadera índole?

12.— Tipos psicológicos, ya citado.

12.— PENSAMIENTO POPULAR

EL PROBLEMA DE LO INDIGENA como estilo de pensar —tal como lo tratamos hasta ahora— asume en América dos aspectos. Por una parte, puede estar vinculado a un grupo étnico con lo cual se relaciona con siete millones de indios según la estadística dada por Rosenblat. ⁽¹⁾ Pero, por otra, cabe tomar en cuenta una población así llamada criolla, la cual ya sea por su físico o ya sea por su estilo de vida se vincula de alguna manera con la primera. Esta última trasciende los siete millones de habitantes y abarca una cantidad mucho mayor y llega, por lo tanto, al centro mismo de la gran ciudad. Lo que se ha dado en llamar *cabecita negra* en Argentina, *roto* en Chile o *cholo* en Bolivia y Perú, no tiene una vinculación directa con el mundo indígena, pero sobrelleva de alguna manera características que vienen arrastrando de un lejano pasado, las cuales, en momentos dados, le sirven a esa masa de cohesión política, social y cultural en oposición abierta a peculiaridades netamente occidentales.

1.— ROSENBLAT, Angel: *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires, 1954. 2 vol.

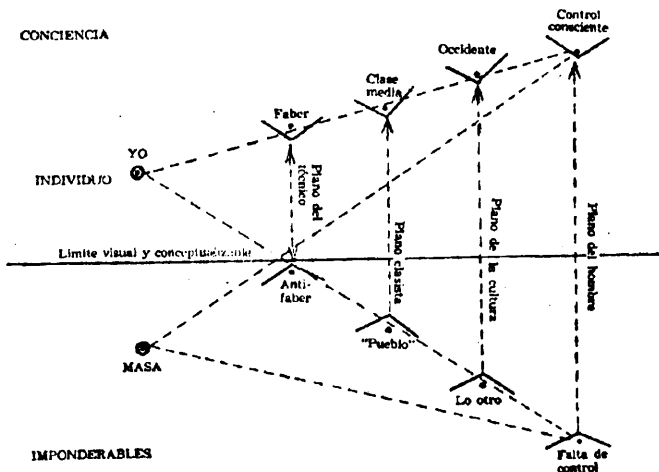


Gráfico N° 5.- Los cuatro planos de contradicción sobre los cuales se desplazan las afirmaciones científicas, especialmente las sociológicas.

Se trata de esa población que, por ejemplo, describe Lewis en "Los hijos de Sánchez", la cual es presentada como una población política, social y económicamente disponible, segregada a su vez de un estilo de vida de clase media ⁽²⁾. Es también la población considerada por la sociología argentina como resultante de una migración interna que, en momentos dados, en cuanto se incorpora a la gran ciudad, se aglutina, por ejemplo, en el peronismo, y da muestras de una fuerte cohesión inter-

2.— LEWIS, Oscar: *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana.* (Ed. Joaquín Moritz). México, 1968.

na. ⁽³⁾ Al tomar en cuenta esta población se trasciende evidentemente lo indígena y se pasa a considerar la característica propia del así llamado "pueblo americano".

¿Qué pasa con este pueblo? ¿Se da en él un pensar similar al indígena? O mejor ¿nos sirve lo observado hasta ahora para comprenderlo? Examinaremos un diálogo que grabé hace dos años en lo suburbios de Buenos Aires. En esa oportunidad conversaban dos criollos, uno, un folklorista jujeño y otro, un campesino entrerriano de 77 años. El alcohol había incrementado un estilo de pensar, basado en una tonalidad afectiva y comprometía a sus interlocutores en mayor medida de lo acostumbrado a raíz de determinados temas. Flotaba, ante todo, en el diálogo una desazón, que se advertía en frases como "Nosotros somos una gran familia", "Nosotros estamos compuestos por una familia criolla". "Estamos hablando todos amigablemente" o que "todos somos hermanos". Pero, cierta disposición analítica, seguramente impuesta por la vida que ambos habían llevado en la gran ciudad, destruía la posibilidad de la afirmación de un concepto de una unidad. Fue así que decían: "Puede preguntarme cómo es Jujuy, cómo es Salta, el señor cómo es Entre Ríos. Aquí el señor que nació en Buenos Aires, cómo es Buenos Aires". Y se agregaba a esto: "El señor es hijo de un criollo, lo mismo que yo soy hijo de gallego, también soy buen criollo". Pero esta actitud analítica no calmaba la desazón. Asomaban entonces referencias

3.— GRACIARENA, Jorge: *Poder y Clases sociales en el desarrollo de América Latina*. (Ed. Paidós) Buenos Aires, 1967. Pág. 107 y ss.

ásperas dirigidas a la ciudad: "¿Cómo (un pueblero) se va a dar con un campesino como nosotros?" o "Cuando vine de Entre Ríos no sabía p'ande iba a agarrar". Esto mismo culminaba a veces en aquello de "la persona con que yo me doy me parece que yo no tengo diferencias".

Pero el afán de unidad traducida en una comunidad salvadora no se lograba y era inútil que se dijera "Nuestra familia argetina es una sola, tenemos que pensar que estamos cobijados todos bajo nuestra azul y blanca". "Hay extranjeros nobles que vienen a convivir con nosotros", "Nosotros tenemos solamente un corazón, no tenemos dos", o "Toda esa grandeza de nuestra patria está formada por nuestros antepasados grandes". La desazón original se resolvía en el sentimiento de una ausencia total de comunidad y era inútil que hicieran referencia a los "antepasados grandes" o a "la azul y blanca". ¿Esto último expresaba comunidad o, más bien, obligaba a nivel de un objeto a reprimir un pensar emocional enredado con un prócer que, precisamente, movilizaba la posibilidad de un pensamiento y una actitud contraria al de los criollos? Y, si esto fuera así, ¿cuál sería el pensamiento de estos últimos? Evidentemente, la comunidad buscada debía darse en otros términos que, ningún análisis ni símbolo concreto podía cumplimentar. ¿Es que debía expresarse, ya no en términos visuales, de saliencia, sino en términos interiores, de entrancia? ¿Buscaban solapadamente una unidad que los salvara y rechazaban en lo profundo ese telón de soluciones que les ofrecía la ciudad? Es indudable que alentaba en ellos un afán de salvación que se da a nivel diario, en ese plano

menor de estar expuesto al sufrimiento o al placer, ahí donde asoma el miedo, o donde se debe ser valiente para no sucumbir. Estaban, en suma, al borde del *así* de la realidad, del *ucamawa* de Choque y con una misma apertura hacia extremos innombrables. Y es curioso cómo incluso aceptaban, resignadamente, su derrota. Se diría que sabían que era inútil que manotearan para comprender ese pequeño margen de salvación que el medio ambiente y la cultura oficial o, mejor dicho, la nación, en ningún momento les podía ofrecer. ¿Sobrellevaban éstos un estilo de pensar opuesto al del ciudadano o se mantenían en un evidente y simple atraso?

Para ver esto es importante despejar el prejuicio acuñado por la actitud así llamada científica que no tiende a ver el problema como lo venimos exponiendo hasta aquí. El prejuicio se manifiesta con toda evidencia en la sociología como, por ejemplo, cuando nuestros sociólogos están empeñados en demostrar que hay una "transición" de una sociedad tradicional hacia una sociedad industrial. La sociedad industrial, según ellos, esgrime racionalidad, la tradicional, afectividad. En esa racionalidad entra una ciencia con conceptos abstractos que todo el mundo puede utilizar, una libertad, o decisión deliberativa, en el sentido de que se puede elegir el destino y, esto mismo volcado en una especie de magnificación del concepto de voluntad.⁽⁴⁾ La voluntad, o sea el esfuerzo cotidiano personal es el que habrá de resolver

4.— GERMANI, Gino: *Política y sociedad en una época de transición*. (Ed. Paidós). Buenos Aires, 1968. Pág. 154 y ss.

todos los problemas. Se sabe lo que se quiere, lo que se decide, se tiene injerencia en la voluntad general, más aun, en el caso de que así no fuera, en el día de mañana ello será posible. Media en todo esto la idea de una humanidad que progresa en un sentido acumulativo, adocenando libertades, objetos y puliendo cada vez más las actitudes racionales. Frente a esto es natural que dos criollos como los mencionados más arriba resultan pasivos, por cuanto no ejercen su voluntad para mejorar sus condiciones de vida y, en vez de utilizar abstracciones y adoptar actitudes impersonales, se enredan en una realidad tomada simplemente como un *así*, con lo cual carecen de "decisiones deliberativas", o recurren a "*decisiones prescriptas*" y están sumidos en una gran desazón que los lleva a no participar del progreso. Gino Germani advierte, incluso, que una sociedad industrial exige una creciente capacidad de "autodeterminación" y, además, "elevar el poder de su razón frente a la aceptación irreflexiva de los dictados de la tradición y del pasado".⁽⁵⁾ Pero todo esto es demasiado simple. Veamos por qué.

La actitud del sociólogo se desplaza sobre cuatro grandes planos de contradicción. El primero resulta de afirmar que existe una transición de una sociedad tradicional a una sociedad industrial. Para decir esto es preciso emplear un criterio de utilidad que, unido a la estadística, tiende a nivelar el aporte profundo que cada habitante hace al criterio de vida de su sociedad. Y, además,

5.— *Ibidem*, pág. 312.

debe nivelar también cualquier contradicción que exista en la sociedad en estudio. Incorre entonces en una estricta simplificación de la realidad aunque cumple, como es evidente, con el sentido común que la clase media, a la cual pertenece el sociólogo, tiene respecto a la evolución social. Esto mismo, elevado a criterio científico, implica descartar toda clase de imponderables y ganar así una evidencia a costa del desplazamiento a un segundo plano del elemento contradictorio.

Y no podría ser de otra manera. Método y rigor racional tienen que basarse sobre lo que es captado a plena luz de la conciencia, de tal modo que la actitud científica aplicada a la sociedad, escamotea naturalmente cualquier contradicción. Pero un criterio científico utilizado de esta manera sólo sirve para realizar un diagnóstico sociológico a nivel de clase, obsesionado ante la idea de que el futuro mundial, que en el fondo es remedado a Estados Unidos, habrá de volcarse sobre una racionalidad absoluta de una sociedad industrial.

La segunda contradicción es la consecuencia de la primera y corresponde a que el sociólogo, en tanto integra la clase media, enfrenta, en el caso argentino, al peronismo, con lo cual se halla segregado aquél de su hábitat en términos totalmente opuestos al pueblo americano. Se advierte esto en el ideal de clase que resume Graciarena cuando le atribuye a ésta el empleo frugal del ingreso, el ahorro, la búsqueda de ventajas materiales, la innovación, la racionalización y el desarrollismo ⁽⁶⁾.

6.— GRACIARENA, op. cit. Págs. 146 y 192.

Se trata de un credo propio de una estructura cultural que se presenta en términos de impermeabilidad, y cuyos orígenes datan de la iniciación de la edad contemporánea, desde donde ha ejercido directa o indirectamente el poder en cierta parte del mundo, de tal modo que mucho más que una clase, pareciera una cultura de ciudad, como la llamara ya así en mi libro "América Profunda" de acuerdo con términos empleados por Mumford. La clase media nace en términos de estructura cultural a fines de la Edad Media europea y se diferencia de las anteriores en la misma medida como bosquimanos se distinguen de pigmeos, hasta el punto de lograr, como el mismo Graciarena indica, una rigidez notable respecto a otras clases, especialmente ante la del así llamado "pueblo americano".

Por eso, como la sociología no puede tomar en cuenta la verdadera contradicción que vive una clase media en Sudamérica, por ejemplo, la manera como se estrella contra la espesa estructura biológica del peronismo, es inútil que convierta a los integrantes de este credo en una simple "mano de obra disponible", o en un "proletariado rural" que migra a la ciudad, o trate de explicar porqué después de 1930, a raíz precisamente del gobierno anterior de inmigración, logra ser aglutinado, al poco tiempo, en torno a una figura carismática. Es natural que la voluntad de acción del peronismo por ejemplo, surgido de una disponibilidad política, constituye un fenómeno evidentemente "paradojal", como se ve obligado a señalar el mismo Gino Germani, pero que no logra ser suficientemente "explicado" desde el ángulo científico,

sino sólo a modo de una simple descripción. Es la contradicción natural en la cual incurren nuestros científicos sudamericanos por cuanto emplean una ciencia que no ha brotado de la misma realidad que los circunda ⁽⁷⁾. La tercera contradicción se debe a la profunda identificación de la clase media con la así llamada cultura occidental, en tanto ésta proclama a aquélla como una forma universal de vida y que tiene su asiento principal en Europa, y cuya extremidad más activa está representada en Estados Unidos. Pensemos sólo que, en virtud de la impermeabilidad de dicha clase se generaron las contradicciones en las cuales se debate la humanidad actual, de tal modo que ha llevado, por ejemplo, en el caso de Viet-nam, a una evidente, aunque aparente escisión: en el norte una clase media izquierdizante y en el sur otra de derecha, ambas como dos partes de una misma cultura basada en objetos, fácilmente asimilable, por otra parte, por países tradicionalmente no occidentales ⁽⁸⁾.

Pero la cuarta contradicción es la más dramática. Yace, primordialmente en las pretensiones de "ciencia" con que se expresa el ideario de dicha clase. Se debe, en gran medida, al margen visual en el cual se desempeña el occidental cuyo quehacer cultural y estilo de vida exige la exaltación de la conciencia, a raíz de la estructura liberal de la cual ha brotado. El individualismo liberal, nacido en las grandes ciudades europeas, cuyo concep-

7.— GERMANI, op. cit. Págs. 291 y 292.

8.— En mi trabajo anterior, *América Profunda* (1962) dedico un capítulo (págs. 112 a 156) para demostrar la estrecha vinculación entre civilización occidental, clase media y la producción de objetos.

to de libertad radica primordialmente en la libre disposición de propiedades, magnifica una cultura consciente que rechaza los ámbitos de ilucidez que la marginan, especialmente si éstos quieren cuestionar la tenencia de propiedades. No se entiende la experiencia histórica de Occidente, si no se toma en cuenta este monopolio de la conciencia sobre la cual había basado su revolución industrial. Aún el mismo marxismo es un ensayo importante en el sentido de crear una modificación del estado de cosas, pero sólo a nivel de estricta conciencia, con lo cual pierde su verdadera trascendencia revolucionaria. No pasa de ser una ideología para una clase media descastada. Porque por este lado, el marxismo entra también en el orgullo bastante "burgués" de un Neumann, quien habla de la conciencia adquirida por la humanidad en los últimos cinco mil años de historia, pero sostenido por el concepto de libertad a nivel de propiedad, creado por Occidente.

Las cuatro contradicciones, como ser la actitud técnica, la de la clase, la de Occidente y la de la racionalidad, estabilizan el estado de segregación de la clase media respecto a América, y es inútil que los sociólogos de dicha extracción traten de superar el problema con el mesianismo del desarrollo. El pueblo americano es visto por ello siempre como una causa del serio relajamiento de los ideales enunciados más arriba por Graciarena. Sin embargo, el estado de segregación la lleva a mantener una actitud parasitaria también en otros órdenes, porque aunque adopte actitudes de oposición ante la élite, en realidad la requiere constantemente para crear de-

terminadas fuentes de trabajo, o sostener un parasitismo también cultural, como en el caso de imitar y alimentar a través del profesorado a próceres con los cuales no ha tenido nada que ver. La clase media es estéril y por eso ejerce sobre el resto de América, ya se trate de su ala izquierda o derecha, una especie de imperialismo cultural y económico, en cuanto pretende convertir el continente a eso que Graciarena denomina el credo pedagógico, consistente en el aseo, el logro, la eficiencia y la racionalidad. Pero su estado de segregación, su impermeabilidad frente a América y el esquematismo de su cultura de objetos, lleva al fracaso al Che Guevara en Bolivia, o a que la Unión cívica Radical sea desplazada constantemente del poder. Un paso más y podríamos hablar de una crisis de un estilo de vida. ¿Será la misma crisis cuando decía el criollo que no sabía "p'ande viá agarrar"? ¿En qué sentido afirmaba el otro, un poco lacónicamente "somos todos una gran familia"? O, mejor ¿por qué en el fondo no creía que realmente hubiera una gran familia? La impermeabilidad de la clase media con respecto al pueblo americano, se advierte primordialmente en el juicio con que todo integrante de la misma juzga a dicho pueblo.

Se puede rastrear históricamente la frontera donde se rozan los dos estilos de vida, donde se da el pueblo por un lado y la clase media por el otro, pero no sólo como distintos niveles económicos sino como distintos estilos de pensar. Eso se advierte por ejemplo en ese controvertido exabrupto histórico que representó Rosas, cuya máxima expresión se dio cuando firmaba los documen-

tos públicos con frases como: "Viva la Santa Federación y mueran los salvajes e inmundos unitarios". Se trataba de una afirmación gruesa que evidentemente se habría de estrellar contra esta otra afirmación de Urquiza, cuando en la misma época se refiere a la "ausencia de los hábitos legales del pueblo".

Pero la frase de Rosas canalizaba ese margen de entranca del pueblo que lo apoyaba, porque él era un caudillo con una personalidad carismática que, de alguna manera, se entrelazaba con la realidad que vivía el pueblo, en cuanto éste requiere estar amparado cotidianamente, y sentirse acompañado en ese punto donde la salvación era más importante que una solución. Respondía a un clima vivido por el pueblo, donde la solución se apareaba a una salvación en términos de 'domicilio', ante una apertura natural al temor ante lo innumerable. Era la posición contraria de los unitarios. La actitud de éstos no era emocional sino por encubrimiento, y detentaban un mundo de abstracciones e inteligencia disponible, receptiva, que jugaba la necesidad de un mundo consciente, y la superación consiguiente de un juego menor entre el cotidiano ir y venir de lo fasto y nefasto, porque esto tendía a ser de "mal gusto", como lo aconseja Mitre llevado por el criterio francés.

Pero, es curioso que unitarios y federales, aquéllos por apresurados y éstos por reacción, desencajan la unidad biológica de la psique argentina. Crean el estado de cosas señaladas que culmina en el diálogo de los criollos ya comentado. Estos, evidentemente, eran víctimas de una sociedad a su vez excesivamente apremiada, afecta-

da por una supuesta transición hacia una sociedad industrial, lo cual, al fin de cuentas, se pagaba con un déficit emocional. El apremio adocena abstracciones, estructuras impersonales a las cuales la psique no puede hacer frente y que conduce, por lo tanto, a la criminalidad de la mazorca o, también, a la criminalidad de las primeras presidencias argentinas cuando inician paulatinamente el genocidio de los gauchos. Es la consecuencia de una escisión biológica o también de símbolos. Detrás de esas luchas unos y otros veían distintos dioses innombrables.

Cuando hace poco se pretendió canonizar a Eva Perón, se produce un exabrupto parecido al de Rosas. Si bien esa canonización fue digitada desde arriba, lo cierto es que fue recibida abajo como algo carismático, según se advertía en los altares dedicados a ella, levantados en todas las esquinas de una Buenos Aires altamente industrializada. Eva Perón no era sólo la simple benefactora que estaba en el gobierno, sino que era también la que atendía el *así* de la realidad, que acosaba a cada uno en el fondo de la ciudad porque ella era "la que me había atendido *a mí, aquí y ahora* en mi vida" y que, naturalmente, en ese terreno debía ser canonizada. Eva Perón cristaliza un símbolo que frenaba la desazón que se mantenía latente en la gran ciudad, sostenida por una población rural recientemente migrada y que requería la ubicación ante la presencia, el *así* o *ucamawa* del acontecer, que oscila entre el *fas* y el *ne-fas*, el comer y el no comer, entre dolor y placer, y que, por eso mismo, necesita ubicar la unidad donde se concilie ese vaivén, ya se

llame simple fetiche, lugar sagrado, templo, Manco Capac o, en este caso, Eva Perón. Ahí, en este símbolo se canaliza, y adopta vías de fluencia por donde se convierte en fe y el pueblo gana la lucidez ante el desgarramiento original del cosmos.

Pero como todo esto ocurría dentro del ámbito regido por una clase media que había sustituido los dioses innombrables por un afán concreto y nombrable de ocupar el poder, la canonización no pudo cristalizarse. La clase media no cree en milagros y reacciona dentro de la propia censura que tiene frente a estos fenómenos. En defensa de su status simula rechazar el concepto del *así* de la realidad, porque lo ve excesivamente pasivo, no logra encontrar con la misma ingenuidad ese mismo *así* para resolver sus problemas, se vuelca en los objetos, porque esto lo hace la cultura occidental y, ya en este punto, el objeto Eva Perón no pasaba de ser un simple cadáver. La patología estaba de ambos lados, como dos partes enfermas del país pero con una diferencia, con una potencialidad muy grande en el pueblo criollo y una cierta impotencia en la clase media.

Ahora bien ¿una cultura se sostiene únicamente como un sistema de abstracciones y un conocimiento de todas las causas, con toda clase de soluciones para todos los problemas, o debe mantener además una fuente seminal surgida de un mundo *así* visto, a manera de presencia, a la manera indígena, y que crea por lo tanto una apertura hacia otros aspectos? En suma, ¿le basta al hombre vivir cotidianamente un sistema de soluciones, o pregunta también por un sistema de salvación? La respuesta

la da Stern, aunque con otras palabras: "el pensar puramente racional entraña de por sí el peligro de una despersonalización que el individuo tiene que combatir constantemente volviendo al fondo personal del pensamiento". ⁽⁹⁾ Si fuera así ¿tiene el ciudadano acaso los medios suficientes como para incorporar el fondo personal de su pensamiento o, mejor dicho, para llevar a la conciencia lo que se halla segregado en su vida cotidiana? Esto lleva a plantear claramente la oposición entre dos estilos de pensar, pero en un terreno que trasciende el problema americano y entra en el plano propio del quehacer cultural occidental. En otras palabras, el pensar del indígena no es propio del indio, sino que es ante todo patrimonio del hombre en general. Ahora bien, ¿podrá darnos la clave de la crisis del pensar occidental? No será difícil determinar esto, porque al fin de cuentas estamos en América, o sea en una zona liminal de Occidente, en un punto en el cual confluye el antiguo pensar al modo indígena y un pensar occidental sumamente resquebrajado. La rabiosa ortodoxia con que se pretende perpetuar un pensar occidental en América, conduce como es natural a perder toda la eficiencia del mismo. Por eso urge aclarar hasta qué punto incide en nuestro pensar una forma extrema del pensamiento descubierta en el indígena.

9.— STERN, op. cit. Pág. 55.

13. PENSAMIENTO SEMINAL

LA DISTINCION entre un pensar causal y otro que no lo es ha de vincularse con la polaridad similar que existe en la conciencia entre inteligencia y afectividad, tal como lo expone la psicología tradicional. En este campo se suele decir que todo sujeto *ve* un mundo, lo delimita en sus detalles para enfrentarlo con eficiencia y, por el otro, el sujeto *siente* el favor o desfavor de ese mismo mundo. Por un lado pregunta por el *porqué* y, por el otro, por el *cómo*. El *cómo* hace referencia a la modalidad, al matiz de aversión o adhesión emocional que las cosas parecieran traer consigo, y el *porqué* se refiere a una constelación de causas y explicaciones que se dan en un mundo lúcido aceptado como tal a plena conciencia.

Pero, en tanto hay un *cómo* ha de darse también una visión orgánica de la realidad teñida uniformemente por los sentimientos. Ahí, "todo objeto sigue *entrado* en la totalidad del mundo y participa de todos los demás con la máxima intimidad", según dice Stern. Por el otro lado, en el del *porqué* se da un análisis de la misma realidad con divisiones articuladas, pero con una especial tendencia a ver esas divisiones en forma independiente. El objeto, según Stern, en este caso, *sale* de la totalidad del

mundo y se independiza. De esta manera, por un lado, la afectividad condiciona una visión global del mundo y, por el otro, la inteligencia condiciona una visión analítica del mismo, lo cual corresponde a la misma oposición que existe entre una forma activa de enfrentar el mundo y otra más bien pasiva de hacerlo ⁽¹⁾.

Ahora bien, no es difícil pensar que el predominio de una función afectiva o de una función intelectual o, en términos de Stern, de una actitud entrante, habrá de coincidir con estilos culturales específicos. Sólo así se explica la oposición en Sudamérica entre una cultura, por un lado, indígena y popular, y por el otro una cultura ciudadana, y además la impermeabilidad de una a otra.

El pensar indígena y el ciudadano responderán entonces a estilos de comportamiento y de apreciación, basados en determinados aspectos de la psique. Lo mismo pareciera sospechar Germani cuando hace notar que, desde el ángulo de la sociología, se advierte que los aspectos emocionales se atenúan en determinado grado de evolución y que se produce una "sublimación de la afectividad que debe canalizarse a través de formas reflexivas y deliberativas". Considera además que una sociedad tradicional mantiene como relación social característica, el carácter afectivo de la misma, frente a la neutralidad afectiva que es propia de la sociedad industrial. Si bien esta distinción responde en Germani al viejo prejuicio marxista, que opone sociedad feudal a sociedad

1.— STERN, op. cit. Pág. 54, II.

burguesa y esto mismo no cuadra absolutamente en esta oposición que hacemos entre lo indígena y lo ciudadano en Sudamérica, sin embargo, roza la oposición entre estructuras psíquicas que deben darse en una sociedad industrial y en otra que no lo es como sería el caso de la indígena o popular.

Ahora bien, la forma pública o, más bien oficial, de pensar en la ciudad, ya sea en la cátedra, ya sea en el editorial de un diario, o ya sea en determinados aspectos de la vida cotidiana, pareciera estar regido por un *principio de causalidad* que se da naturalmente como petición de principio, aunque no se explicita luego en toda su ortodoxia. Por ejemplo, cuando una persona relata a otra que Fulano ha muerto, surge de inmediato el *porqué* apenado de la otra persona. En realidad no es una pregunta por la causa de la muerte, sino que en el fondo esconde sólo la insistencia de que todo sea explicable y que nada ocurra fuera de la conciencia.

Frente a esto el pensar indígena en cambio se da al margen de la causa, en un plano menos consciente, ahí donde se aborda el miedo ante la desintegración. Por eso recurre a ciertos esquemas o rituales estereotipados con los cuales recién se restituye la conciencia. Así Guaman Poma recurre al mito de las cuatro edades para criticar la actitud de los conquistadores, o Apaza Rimachi emplea una trinidad contradictoria para explicar su mundo, o un adivino coloca la *nayrajja* para organizar y sacralizar el espacio en el cual va a operar, puede darse el pensamiento tiahuanacota en términos de peces y cóndores con felinos conciliadores.

Es natural que una cultura basada en un pensamiento causal evite la oposición indígena y popular entre lo fasto y lo nefasto, entre placer y dolor mediante la magnificación de un ámbito que responda al plano consciente en que se ha colocado. Y dicho ámbito no podrá ser sino el de los objetos que requiere estrictamente una *saliencia* de la personalidad. Cualquier oposición o contradicción se supera entre las cosas, lo cual conduce a su vez al ejercicio de la voluntad, que logra comerciar con el mundo objetivo y alimentar así un cosmos basado en la intelección. Los objetos, inherentes a ese mundo, por ser *vistos*, sirven de garantía para la conciencia. Un automóvil se basa en un pensar causal, analítico, saliente, vinculable a una rigurosa generalización y abstracción. Pero como la intelección desarma la realidad para apreciar sus componentes, y, a renglón seguido, procede a remediar lo que no se encuentra en su lugar, el pensar causal no requiere salvación, sino solución. Por eso se opone un solucionismo intelectual y activo a un salvacionismo emocional y pasivo de la actitud indígena. El estilo de vida actual en la ciudad sudamericana, el que se considera como propio del siglo XX, se reduce a un riguroso solucionismo, consistente éste en un credo sobre la modificación de las partes, regido por un criterio analítico, cuantitativo y causal, respaldado a su vez por la urgencia de un quehacer constante.

Es al fin de cuentas el pensamiento de la burguesía que, a fines de la Edad Media enfrenta a la sociedad burguesa tradicional europea. Sólo por una apertura hacia un mundo lúcido de causas, a nivel de pura con-

ciencia, se entiende la eclosión de la evolución industrial occidental, eso mismo que se cristaliza en la Reforma y que luego es promovido por el mundo anglosajón, trasladado por el puritanismo a los Estados Unidos, desde donde dicho criterio se extiende a la ciudadanía sudamericana. Cuando Sarmiento y Mitre organizan a la Argentina, lo hacen con este criterio, imponiendo el quehacer e instaurando una educación basada en la exaltación de una inteligencia causalista.

Entonces, por un lado, hay en Sudamérica una estructura cultural indígena montada sobre un pensar por *entrancias*, que personaliza al mundo y destaca la globalidad de éste, porque enfrenta el desgarramiento original entre lo favorable y lo desfavorable y requiere obsesivamente la unidad llevada por un afán de salvación, y que se explicita ya sea en los *chiuchis* o ya sea en la gran religión; y por el otro lado se da una estructura cultural ciudadana basada en un pensar causalista, concretado a la intelección, la voluntad, la despersonalización de la ciencia y el mito de la solución.

Pero a esto se adjuntan también formas políticas. Por un lado aquella cultura soluciona su gobierno como teocracia, como la de los *chamakanis*, los “dueños de la oscuridad” que son los reyes del mundo aymara, con un mando vertical y con una organización de la distribución del alimento y predominio de la comunidad, y por el otro en cambio democracia, individualismo, sociedad, magnificación de la ciencia, economía en vez de alimento, política y quehacer.

Una cultura pareciera oponerse a la otra en términos

irreversibles. Si un ciudadano boliviano quiere organizar una empresa no llamará a un brujo como Apaza Rimachi, pero tampoco Apaza Rimachi llamará a un ciudadano boliviano para resolver el problema de su ritual. Uno y otro parecieran encontrar su satisfacción en el desempeño de sus actividades específicas.

Pero si bien se oponen las culturas, no ocurre lo mismo con el pensar. Debe haber un pensar en sí, que constituye la razón de ser de los otros dos independientemente de una determinada cultura que lo condicione. Si fuera así, habría una forma de cruzar el límite de un pensar a otro. Veamos.

En una conferencia que pronuncié sobre psicología en un cuartel del altiplano, un oficial me preguntó cómo se debía encarar el valor, seguramente con vistas a comprender mejor a sus subordinados indígenas. Le contesté que junto al valor va el miedo y que este último es imprescindible para comprender a aquél. No me entendió. El militar está enredado en un quehacer puro, en un puro *porqué*, sin *cómo*, y esa actitud causalista lo lleva a utilizar sólo una parte del hombre. Este, a la luz de un pensar causal, se reduce a un simple mecanismo, de tal modo que podrá resolver la parte del valor y relegar sin más la del miedo, pero esto, a su vez, —según pude sospechar— servía al militar para destacar lo *blanco* y segregar a lo *indio*. Pareciera como si en Sudamérica se sostuviese un pensar causal y consciente por motivos de casta. Pero esto no impide que, ya se trate del militar o del indio, en cada uno, una forma de pensar se apareja con la otra. Y si así fuera, ¿cómo se cruza el límite de un

pensar a otro? O mejor, ¿de qué manera especialmente en el ciudadano se da junto al pensar causal, otro pensar al modo indígena? Veamos.

Ante todo el problema en sí mismo del pensar no se reduce sólo a establecer una "conexión (conceptual) en contenidos de representaciones", como dijo Jung,⁽²⁾ sino ante todo en poder llegar a una afirmación o negación total que logre dar una conformidad existencial a un sujeto, de tal modo que éste gane una elevada seguridad ante el mundo. Con el *sí* o el *no* su conciencia se afianza y podrá decidir una actitud.

Pero una cosa es que afirme " $2+2=4$ ", y otra es que diga "Juan vive". En el primer caso se descarta totalmente la posibilidad de que el resultado sea simultáneamente 5 o 6. Las matemáticas tienen una lógica rígida según la cual puede segregar sin más cualquier contradicción o duda. Y es más, el pensamiento en las matemáticas va de una afirmación a otra —aun cuando niegue que " $2+2=6$ "— o sea que se desplaza en un nivel netamente consciente. Podríamos afirmar que la conciencia en este caso siempre se constituye, y nunca será preciso que se re-stituya.

Pero si afirmo "Juan vive" las cosas cambian. Aparentemente esta afirmación también descarta la posibilidad de afirmar simultáneamente "Juan no vive". Sin embargo esto no ocurre en la misma dimensión como en el juicio matemático. Decir " $2+2=4$ " es afirmar algo para siempre, pero decir "Juan vive" no pasa de ser una afir-

2.— *Tipos psicológicos*, ya citado. Pág. 269, II.

mación circunstancial que puede convertirse en su contrario "Juan no vive". Aquel juicio pertenece a una realidad en la cual los contradictorios se excluyen, en cambio este juicio pareciera referirse a otra realidad donde los contradictorios se contaminan y mantienen cada uno su vigencia. La prueba está en que la no-vida de Juan adquiere una consistencia autónoma en tanto recibe un nombre, que es muerte. No puedo pensar en vida sin referirme a muerte. Decir "Juan vive" es emitir un juicio que está sometido fatalmente a la movilidad, según la cual más adelante habrá de contradecirse. Vida y muerte se disputan a Juan.

Ahora bien ¿qué pasa en todo esto con el sujeto que dice el juicio? Cuando dice " $2+2=4$ " mantiene la vigencia de su conciencia, pero cuando expresa "Juan vive" dicha vigencia se atenúa. Ya no es tan fácil mantener la constitución de la conciencia sino que es preciso re-stituir la. Vida y muerte vislumbrados como desgarramiento de Juan no pueden ser resueltos con una afirmación tan simple como " $2+2=4$ ". Falta ahí la conformidad existencial, la seguridad ante el mundo, que sólo se lograría con una afirmación que se dé en otro plano, ahí donde el desgarramiento de la contradicción recobre su unidad.

Cuando se inflama la garganta y el médico dice al paciente que es una laringitis, éste no hizo sino conformar a aquél con una simple palabra, quizá para hacer notar que la enfermedad se desplaza en un plano consciente. La conformidad en sí descansa además en la investigación, que descubrirá el microbio causante. En este caso todo se mantiene 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 éstas 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 algo que ver entonces con ese ámbito donde presionaba la divinidad y donde el indígena obraba por la ausencia?

Ante todo es el ámbito de las antinomias, frente a las cuales el yo consciente nada puede hacer sino sólo presentir la inminente proximidad de su 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.

La trascendencia es la condición necesaria para que el yo pueda lograr nuevamente toda su conformidad existencial y restituir toda su lucidez. Ahora bien ¿cómo se logra esto? No ha de ser con el hallazgo de un telón de fondo habitado por causas conscientes, porque esto sería mantenerse en términos del "2+2=4". Ha de hallarse entonces con un pensar que se oponga al causal y que fuera más bien *seminal*, en el sentido latino de *semen* como "semilla, germen, origen, fuente", como lo que se ve crecer y no se sabe por qué, y que por eso mismo pareciera trascendente, ajeno al yo y a la realidad cotidiana, y quizá superior, en el sentido de *semel*, lo que se da "una sola vez", o "una vez para siempre".

Sólo un pensar seminal logra la consolidación de una

conformidad existencial en el caso de los ejemplos arriba citados. Una unidad que trasciende y que ha surgido al margen del yo como germen, salvará el desgarramiento de ver a Juan repartido entre vida y muerte, y también salvará la oposición en que se debate Apaza Rimachi, aunque sólo se trate de una trinidad móvil y ambigua.

El pensar seminal consiste entonces en hallar una superación, si se quiere dialéctica, a una oposición irremediable, casi siempre mediante la ubicación de la unidad conciliadora en un plano trascendente. En vez de desplazarse sobre las afirmaciones, como lo hace el pensar causal, el seminal se concreta a una negación de todo lo afirmado, sea vida o sea muerte, y requiere en términos de germinación —en tanto es ajeno a un manipuleo consciente— esa afirmación trascendente.

Pero esto mismo no se logra, si no es con una modificación de la actitud general. La necesidad de una unidad salvadora no puede estar lejos en mayor o menor medida de una actitud ascética. Un pensar seminal no se puede dar si no es en términos de contemplación y de espera, y en tanto se sustrae a un compromiso con la realidad exterior entendida como "patio de los objetos". En este sentido se distancia de un pensar causal.

Mientras un pensar causal es activo, el seminal es pasivo. Aquel está abierto ante el espectáculo del mundo en el sentido de Waelens, por cuanto requiere la verificación constante de la conciencia, y ésta no se logra sino sobre la base móvil del quehacer en un ámbito poblado de objetos. El pensar seminal, en cambio está a espaldas de ese mismo mundo porque requiere, en un

ámbito inferior a la conciencia y al margen de todo quehacer la semina redentora.

Pero ambos asimismo son los extremos de un pensar en general, según el cual cualquier sujeto requiere por un lado la connotación lúcida del efecto, para encontrar la causa, y por el otro, cuando la contradicción se torna desgarradora, requiere la semina redentora en la trascendencia. Ambos extremos son formas necesarias para afirmar la totalidad de la existencia.

Ahora bien, cabe preguntar, si una cultura basa su pensar en términos de connotación y de causas lúcidas, y no en un pensar seminal, ¿ello se debe a una manifiesta superioridad de la misma respecto a todas las otras, o más bien a una simple censura a todo lo que no es consciente, diríamos a un monoteísmo de la conciencia? En otras palabras ¿se puede prescindir de un pensar seminal?

El criterio de causalidad que se usa en la vida cotidiana consiste en concretar al menudeo lo que cada uno cree que está respaldado en grande por la ciencia. Pero esto no pasa de ser un simple barniz, como veremos más adelante, ya que por todos los lados se esboza un pensamiento seminal que apunta, aunque miseramente, a conciliar los extremos desgarrados a que se reduce en el fondo la experiencia misma de la vida. En la forma de encarar, por ejemplo, el mantenimiento de la familia, o de conversar sobre política, o de buscar la amistad salvadora, siempre alienta un requerimiento de salvación disfrazado por una causalidad resquebrajada. Y esto es así porque no existen formas públicas en la ciudad que canalicen un pensar seminal.

Apenas si la astrología de los periódicos, o la convicción ante ciertas coincidencias significativas que ocurren a cada uno y que se esgrimen con fruición, o la fascinación ante la hipnosis y la transmisión del pensamiento sirven de canales, aunque mediocres, para un pensar seminal, pero siempre bloqueado por la jerga esquemática de un pensar causal sostenido a medias.

En el plano de la filosofía las dos formas de pensar se ponen de manifiesto. Esto se advierte, por ejemplo, en la distinta forma según la cual Heidegger y Chardin se refieren a los utensilios. El primero los reduce a *algo* que *conforma* la existencia de un sujeto. A su vez, este *algo* es *visible* y entonces puede determinarse sus propiedades matemáticas en conceptos funcionales ⁽³⁾. Se limita en esto a una simple delimitación connotable de la función que desempeñan en la existencia de utensilios.

Chardin, por su parte, a propósito del mismo problema relaciona los utensilios con el concepto de Dios y hace depender a uno del otro ⁽⁴⁾. Dios y los objetos están sometidos a un proceso teleológico, cuya meta última ha

3.— HEIDEGGER, op. cit. pág. 98 y ss. Dice de los utensilios que "uno *se-conforma-con él* (el utensilio) en algo", con lo que hace notar la relación de utilidad y finalidad del utensilio y la conformidad existencial que el mismo brinda. Luego señala que "sobre la base del *no-más-que-ser-ante-los-ojos* de estos entes, pueden determinarse sus *propiedades matemáticas en conceptos funcionales*".

4.— "Dios, al que ya no se busca en una identificación disolvente de las Cosas, ni una evasión deshumanizante fuera de las Cosas, sino un Dios alcanzado (lo cual es infinitamente más activador y comulgante) por acceso al centro (en formación) de la Esfera total de las Cosas". TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *La activación de la energía*. (Ed. Taurus) Madrid, 1965. Pág. 329.

de ser lo que Chardin denomina Omega como punto de conciliación de las oposiciones.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre un pensador y otro? El pensamiento de Chardin es seminal en tanto corporiza los contradictorios y le asigna, casi sin reparar en problemas metodológicos, una unidad trascendental en el Omega. Se trata de una seminalidad que piensa por mutación. Parecida a la que esgrime Nagarjuna cuando afirma que la negación del *ens* y *non-ens* es el único camino para llegar a la verdad suprema, y parecida al fin de cuentas también a la que esgrime humildemente Apaza Rimachi con su trinidad.

Heidegger en cambio es causal, porque no abandona los aspectos connotables de la realidad y porque segrega además todo concepto que pudiera promover un pensar seminal neto. Esto se prueba cuando en el mismo libro rechaza, por ejemplo, el término vida porque éste no es connotable ya que el *ser-ahí* "no quedará nunca definido ontológicamente, si se empieza por considerarlo como vida" (5). Evidentemente rechaza el término vida para desplazarse sobre un andamio de nombres definibles y armonizados entre sí, sin crear ninguna apertura real ante un requerimiento de salvación.

El tono de Chardin es profético, el de Heidegger ca-suístico. Aquél abre y éste cierra. Aquél registra ape-

5.— HEIDEGGER, op. cit. pág. 59. Dice este autor que Vida "no es ni puro *ser-ante-los-ojos*, ni tampoco *ser-ahí*" y llega a esto porque "la ontología de la vida se desarrolla por el camino de una exégesis privativa; determina lo que necesita ser, para que pueda ser lo que se dice *no-más-que-vivir*".

nas la extremidad consciente de conceptos imponderables e innumbrables, éste en cambio se mantiene en términos de estricta conciencia. En virtud de los temas, ambos fascinan, pero Heidegger menos, por ese recato un poco pedante con que se desplaza su pensamiento.

Y es más, Heidegger juega con la posibilidad de una conciencia total en el sentido de una intelección absoluta. Chardin coloca esa posibilidad al final de un proceso, al cual, según dice, no habremos de comprender aun. Por eso éste revela, donde Heidegger demuestra. Aquel se sitúa en un cosmos más abierto, mientras que éste nos encierra en un cosmos donde pesa una tiranía consciente. Chardin se desplaza en el ámbito de las cosas innumbrables, y desde ahí maneja las nombrables, Heidegger hace al revés, mejor dicho se mantiene en lo nombrable y deja el resto a la buena de Dios. Es natural que por este camino llega a declarar "la evaporación del ser" ⁽⁶⁾. Es en este sentido evidentemente, el pensador de una burguesía cuyo liberalismo ha entrado en crisis.

La oposición entre estos pensadores es la misma, aunque en una escala menor y más próxima a nuestra problemática sudamericana, como la que existe entre dos cronistas como Guaman Poma y Montesinos, uno indígena y el otro español.

Guaman Poma hace oscilar su pensamiento entre tér-

6.— HEIDEGGER, Martin: *Introducción a la metafísica*. (Ed. Nova). Buenos Aires, 1959.

minos innombrables. De ahí el mesianismo que alcanza por momentos una extraordinaria lucidez, como cuando acusa a los españoles y les dice "bosotros teneys ydolos en buestra hazienda y plata en todo el mundo". Esto trasciende los límites de las cosas nombrables y se apoya sólo en el desgarramiento original donde se mueve su pensamiento. Por eso no logra ser discursivo como quiere Condarco, sólo porque Guaman Poma tiende a la revelación y no al discurso.

La actitud de Montesinos es contraria, porque se desplaza entre las cosas que se saben y se nombran. Su afán de conciencia lo lleva incluso al *evhemerismo* por el cual atribuye a Manco Capac, como vimos, intenciones políticas demasiado lúcidas. Por eso tampoco alcanza a ver héroes, ni dioses, como al fin de cuentas también le pasaba ya a la burguesía europea de su tiempo. Esta ya censuraba su pensar seminal cuando se enfrenta a la iglesia, y apenas lograba creer en monstruos que poblaban los océanos, aunque se vuelve a canalizar en los mitos de la Ciudad de los Césares, subordinando, su pensar, claro está, a la actitud bastante causal de adquirir cuantitativamente riquezas.

Esto lleva a otro problema. ¿Cuando se extrema un pensar causal, se eclipsa el pensar seminal? No obstante la actitud casuística de Heidegger, cabe hacer notar que su calidad de gran pensador se debe a que no pierde el fondo seminal sobre el cual se desplaza todo hombre. Es el motivo por el cual igual fascina su exposición, pero siempre dentro de esa especie de corrupción de la conciencia, en el sentido de H. Read, en que pensamos to-

dos dentro de la cultura occidental ⁽⁷⁾. Esta se ha montado sobre la exclusión de un pensar seminal de salvación. ¿Será como una consecuencia de la revolución industrial, la cual ha extremado al máximo la exigencia de un pensar en términos de causalidad, y esto mismo crea, por ese motivo, esta violencia de la conciencia en nuestras ciudades americanas?

Pero entonces, si es así, cabe hacer una pregunta más. Si la comprensión total de todo lo existente no se agota con un pensamiento causal ¿por qué es necesario un pensamiento además seminal? Ha de ser seguramente porque la realidad se desplaza entre dos vectores entrecruzados: uno será el horizontal por decir así, que se mueve entre las cosas nombrables, a nivel de conciencia, el otro, vertical, que se tiende entre dos polos innombrables. Es, al fin y al cabo, lo que demostró Hartmann cuando distingue entre un "patio de los objetos", que es susceptible de ser conocido, y un transinteligible donde no llegará nunca el conocimiento ⁽⁸⁾. ¿Es que a este último habrá de llegar sólo un pensar en términos de seminalidad? Por eso no llega a este terreno Heidegger, pero sí Chardin, quien al fin de cuentas habla de dicho transinteligible cuando se refiere al Alfa y al Omega. Pero agreguemos que esta última concepción no

7.— READ, Herbert: *Imagen e Idea* (Ed. Fondo de Cultura Económica). México, 1957. Pág. 137. El concepto es sacado de COLLINGWOOD, R. G.: *Los principios del arte*. (Ed. Fondo de Cultura Económica). México, 1960. Pág. 263.

8.— Ya lo traté en *América Profunda*. Es la conclusión natural a la cual se arriba después de repasar la *Metafísica del conocimiento* de N. Hartmann.

dista estructuralmente de lo que dijimos de la religión inca rastreada entre los ceques. Se da la misma polaridad, y el mismo desgarramiento, ambos condicionados por un pensar en términos de seminalidad. Esta brinda, como en el caso de Chardin, igual que como en la religión inca, la posibilidad de hablar de lo innombrable.

Ahora bien, si se plantea la necesidad de ejercitar un pensar total, no cabe duda que habrá que tomar en cuenta los dos vectores arriba mencionados. Sólo así se logrará una comprensión total y una realidad también total. Además, un pensador no puede partir de otro axioma que el del sentido común, como ya lo dijo Hegel. Entonces, si el sentido común es dual y, por una parte responde a ciertos problemas en términos de causas y efectos, y a otros en términos de seminalidad, ¿cuál ha de ser un pensar total? Probablemente será opuesto al que es empleado públicamente por el ciudadano americano, aunque está a un paso de un pensar total. Ciencia y racionalidad no pasan de ser para él un simple pensar causal esgrimido así, para reprimir un pensar seminal. Por otra parte, cualquier formulación, por decir así, científica, siempre se da —como vimos— en un campo pleno de contradicciones. Esto mismo relativiza la pretensión de verdad total del saber científico, ya que siempre se formula al margen de la contradicción en la cual se desplaza, quiérase o no, el mismo sujeto científico.

Lévi-Strauss concibe la sincronicidad como una forma de rendir pleitesía a un pensamiento causal, porque toma en cuenta el progreso que se dio a través del tiempo. Pero la idea opuesta de diacronismo es sospechosa.

La estructura vista sin la deformación que obra en ella el tiempo, es una forma de aceptar un pensar seminal, pero, claro está proyectada al primitivo. ¿Es que se evacúa hacia el objeto una salvación que no logra en su propio ámbito? Acaso no es el mismo estructuralismo una forma encubierta de apelar a un mundo divino que ni el francés ni el occidental debe tomar en cuenta si no es en términos de pura causalidad. He aquí la paradoja contradictoria de la ciencia, que se agrava en América. Antropología, filosofía, sociología son vehículos o métodos para trasladar al objeto lo que no logra enfrentar el sujeto que hace ciencia. Pero es cierto también que, hacer lo contrario y movilizar un pensar seminal ha de crear un indudable "período de oscuridad". Ahí, un pensar causal se vería reducido a su natural tamaño y alcance. Veremos en las páginas que siguen, cómo habremos de superar esto mismo. Por ejemplo, ¿se puede concebir una economía seminal?

14.— ECONOMIA SEMINAL

EN AMERICA pareciera existir, por una parte, una economía indígena y, por la otra, una economía ciudadana. Una pensada en términos seminales y otra de acuerdo con un pensamiento connotativo y causal. Ambas condicionan dos tipos de relaciones sociales diferentes. En la sociedad indígena el individuo no puede esgrimir su yo, sino que se deja llevar por la costumbre, la cual a su vez es regulada por la comunidad. Su régimen será además irracional, por cuanto el individuo no cuantifica su trabajo, ni su producción. Y como el individuo no constituye una unidad económica, no existe ahí la libertad tal como la entendemos nosotros. La costumbre de prestar trabajo al *mallku* predomina sobre el individuo mismo, y éste flota impersonalmente en medio de las decisiones de la comunidad.

Nuestra economía en cambio está condicionada por una sociedad que permite la autonomía del yo, con la consiguiente capacidad de éste de disponer del dinero, y además de cuantificar en términos de una economía científica cierto tipo de relaciones como ser el trabajo, el intercambio de mercancías, la libertad de empresa, en fin, todo eso que se expresa en términos de libertad.

Visto así las cosas no hay duda que la distancia que media entre nosotros y el mundo indígena es enorme. Pero cabe preguntar: ¿esto es realmente así? En este sentido podríamos esbozar una paradoja. Cuando un sujeto entre nosotros quiere invertir dinero consulta el mercado respectivo. El mercado constituye un lugar simbólico en el cual se regulan las relaciones económicas. Ahí se equilibran todas las contradicciones, y en especial se concilian oferta y demanda. Es, en suma, el punto de mayor equilibrio dentro de la problemática de toda economía.

El mercado indígena, por su parte, dista en gran medida del nuestro, no sólo por el volumen de las operaciones, que ha de ser menor al nuestro, sino también porque el indígena no recurre al dinero, sino a una prestación de servicios, y siempre de acuerdo con una conducta revelada.

Pero nuestro inversor y el indio coinciden en algo. El inversor recurre al mercado como a un centro, y el indio también, con la diferencia de que el centro del inversor está cuantificado, y el del indio cualificado. El mercado moderno resulta de un comportamiento matemático y autónomo de las mercancías. El mercado indígena, en cambio, al menos hasta el siglo XVI, era el lugar donde se ofrendaban las mercancías a las personas carismáticas como el *mallku* y el inca. El mercado moderno pareciera más inteligible, el indígena en cambio más irracional; aquél más consciente y éste semi-consciente. Además, nosotros decidimos sobre el mercado, en cambio el indio recibía en el mercado la decisión de la divinidad. Noso-

tros en el mercado somos libres sólo en términos de cosas, pero sujetos a leyes matemáticas, en cambio el indio también es libre pero sujeto a normas religiosas. En ambos casos la actividad se agrupa en torno a un centro, que en el mercado moderno provee empresas, regula oferta y demanda y en el indígena provee las cualidades que sacralizan el trabajo.

Se trata en suma de una inversión del sentido. De un régimen sobrellevado irracionalmente en la antigüedad, se pasa a un proceso visual concretado en dinero al cabo de 5.000 años de evolución de la conciencia. Si antes la divinidad disponía del hombre, ahora el hombre dispone de las fuerzas divinas, pero con un matiz, el de que, en vez de venir la gracia de afuera, ésta se ha convertido en ciencia y el hombre dispone de ella.

¿Pero esta distinción es real? ¿Un inversor busca en un mercado realmente una relación entre cantidades, o juega también durante el manipuleo que hace con las mercancías y con las letras de cambio, una relación entre cualidades? La utilidad de una buena maniobra en el mercado no termina en la cantidad de dinero ganado, sino que apunta también a la existencia misma del inversor.

No se entendería la economía si se la tomara sólo como un manipuleo de bienes de acuerdo con criterios específicamente económicos. Por ejemplo, cabe preguntar, ¿cuál ha de ser la razón fundamental más importante que lleva al inversor al mercado? ¿Será únicamente la utilidad, o también algo tan ajeno a la economía como lo es el prestigio?

Es evidente que el mecanismo de regulación de los precios y del abaratamiento de la mercancía tiene por base el resorte psicológico del prestigio. Ahora bien, lo curioso está en que esto ocurra en una sociedad que ha proclamado su racionalidad, y que ha sustituido las normas religiosas por las regulaciones que cada sujeto asume en nombre de la razón. El prestigio representa algo residual del cual nada se dice, porque, como factor emocional, se lo dio por superado. Una extraña relación pareciera haber, entonces, entre el carisma numinoso de la economía indígena y la aureola carismática de un sujeto que ha sabido correr la aventura de abaratar los precios. ¿Significa esto que mantenemos la racionalidad a toda costa pero con una trampa en la cual se esconde su contrario, la seminalidad? ¿Es que todo el siglo XX monta su racionalidad sobre la trampa de lo irracional?

Quizá no se trate de una trampa sino que, uno y otro aspecto comprenden una totalidad del hombre que se da, una parte en el indio, y la otra entre nosotros, y en los dos a medias. Y como nuestra humanidad no logró su total de desarrollo, se va acumulando un déficit o residuo a través del tiempo, cuya máxima expresión hoy en día está en los partidos de izquierda, que replantean el problema de una cualificación del mercado, o sea que pasan a primer plano lo que un empresario ejecutivo juega solapadamente en segundo. La izquierda no destacará el prestigio personal, pero de cualquier forma quiere volver a cualificar de alguna manera el trabajo obrero que el mundo liberal ha cuantificado inhumanamente.

Pero, claro está, como la izquierda funciona dentro de una clase media (el comunismo fue segregado por ella y de ningún modo por los obreros) incurre en contradicciones porque utiliza la misma trampa de la clase que lo engendró, y la postulación de cualidades, como ser el "hambre del obrero", no se hace para recobrar la plenitud del pensamiento sino, y esto es lo lamentable, para continuar en la simulación de que todo puede seguir cuantificado, aunque con el estómago lleno.

La verdad de la cuestión es que detrás del concepto del mercado alienta una evidente seminalidad reducida a su mínima expresión. Esto hace que un individuo propietario, en tanto sabe esconder la trampa en el manipuleo de las mercancías, está sin embargo a un paso de la situación límite. Detrás de la ganancia lograda en términos de causa, se da la seminalidad del prestigio y, detrás de éste, su pura y desnuda vida, el "no más que vivir" a partir del cual se abre la pregunta por la salvación. Nadie sabe ahí la verdadera razón por la cual está acumulando dinero, y menos por qué hay que recurrir a un mercado. El inversor funciona al fin de cuentas al modo indígena, y como él, está requerido por un universo desgarrado entre extremos innombrables, aunque no sabe muy bien, ni tiene dioses, para comprender esos extremos.

Y llegado a este punto cabe preguntar, ¿qué diferencia real hay entre un hombre moderno y un indígena? Evidentemente sigue siendo grande, pero ahora hemos hallado términos de comparación entre ambos. El *yo* del indígena está sitiado por estereotipos que le marcan la

conducta y al moderno no le pasa eso. El indígena *asciende* porque, cuando se mestiza culturalmente, ejerce a medias su libertad en el *ayni* mestizo en tanto manio-
bra para recuperar lo invertido en una fiesta. El moder-
no *desciende*, porque detrás de la libertad que ejerce a
través del dinero, le asalta el requerimiento de salva-
ción, y no puede hablar de ella porque no tiene la revela-
ción de una unidad mágica que le sirva para salvarse. El
indígena *asciende* desde su salvación hasta la neutrali-
dad del dinero, el moderno *desciende* desde esta neutra-
lidad hasta rozar la salvación, aunque con una desven-
taja respecto del indio, ya que termina en el suicidio
cuando pierde todo en el mercado, porque no tiene dio-
ses innombrables.

No cabe duda además, que el concepto de hombre
moderno o el de indígena no son más que abstracciones
y que, por lo tanto, en el caso de América habrá que
hablar actualmente de un hombre real, que no es ni to-
talmente moderno ni totalmente indígena. Se trata de lo
que vagamente se suele llamar *pueblo*, pero que alude a
un tipo medio del cual participa la clase media y el cam-
pesino.

Ahora bien, este pueblo se desplaza entre un pensa-
miento causal y un comportamiento seminal. Esto se
advierte, por ejemplo, en su conducta ante el dinero. El
dinero es un elemento neutro que sirve a un sujeto abs-
tracto para hacer transacciones económicas. Pero no sólo
en Buenos Aires, sino más aun en la clase media perua-
na y boliviana, se advierte que el dinero no es un ele-
mento neutro, sino que despierta una relación con el

prójimo profundamente turbada por implicaciones afectivas. El favor en términos de dinero es entendido como un asalto afectivo, el cual por su parte no siempre remedia una situación económica, sino que ante todo atrapa afectivamente al prójimo mediante el préstamo. Asimismo, éste nunca es devuelto, porque el dinero ha pasado de ser un puro valor económico a un valor de otro orden, cargado de salvación, un equivalente simbólico de "la flor de oro" para el que pide prestado, un utensilio carismático administrado por el prójimo. No es entonces un elemento neutro, sino un vehículo que trasciende simbólicamente su realidad concreta. De un objeto del pensar causal, ha pasado a ser el instrumento de un pensamiento seminal inconfeso. El dinero y los objetos son movidos entonces por una mística negra, según la cual aquéllos se sacralizan, pero como esto es absurdo, ya que realmente son elementos neutros sin más, el americano termina por echarlos al infierno con todo desprecio, transfiriendo al *gringo* la pésima calidad de pedir la devolución del préstamo o también la nociva virtud de acumular el dinero.

El sentido profundo del subdesarrollo debe estar evidentemente en este afán de no aceptar el valor objetivo y neutro del dinero y de las cosas o, mejor aun, en poner un ojo en las cosas y el otro en la salvación. Desde este punto de vista la Revolución Francesa, como que fue económica en el fondo, y se desarrolló sobre un pensar causal, no ocurrió aun en Sudamérica. Esto lleva a pensar dos posibilidades, una es la de esperar aun algo así como una Revolución Francesa, y otra es la de conside-

rar la posibilidad de que en Sudamérica se habrá de dar una economía que no tiene por qué pasar por ella. ¿Qué diferencia habrá entre una cosa y otra?

Barre define a la economía como la relación entre los deseos ilimitados y la escasez de medios. Es una definición típica de quien en Occidente utiliza un pensar causal promovido por una sociedad competitiva, y no tiene noción de la totalidad del hombre ya que no encara su economía desde el otro pensar, ése que arranca de un nivel menos consciente y que puede terminar en la salvación. Por eso no ha de comprender al mundo primitivo, porque en éste la verdad revelada limita el deseo, y seguramente puede quererse al prójimo sin pedirle un préstamo, y tiene además una ley de satisfacción al estilo incaico.

Mezclar los dos puntos de vista sería terminar indudablemente en el caos. Pero lo curioso es que junto a una economía cuantitativa como la que mueve a una ciudad, se da, en un plano casi privado, una especie de economía seminal basada en antiguas estructuras. Se advierte esto a nivel doméstico, o vecinal, en ese plano psicológico que se vive sin conceptualizarlo y sin que se traduzca a un plano científico.

Se da cuando se dice “ayudaré siempre que me lo pidan de buena gana”, o, referido a alguien se afirma “por él daré la camisa” o “la vida”. ¿Ese “ayudaré” o “daré” no reflejan acaso ese margen de pedir un régimen de relación menos cuantitativo y más seminal, que apunta entonces a una especie de economía cualitativa, a una *maytha* porteña? De que es un sistema autónomo, se

advierte en que a la menor sospecha de 'aprovechamiento' surge inmediatamente la censura y el sujeto frena su ayuda, y hasta convierte en términos cuantitativos la prestación que hace, y exige dinero por su labor.

Esto ocurre en el fondo de la ciudad, en los barrios suburbanos, donde se desplaza entre los límites de una ciencia del "me parece a mí", encubierta pudorosamente, casi en un plano de subversión, donde no entra ningún patrón, ni autoridad alguna. Es una economía marginal, alentada por una relación afectiva y que se limita a trabajos menores, como el de la medianera, o de la mujer que envía sus empanadas a la vecina "para que las pruebe no más", o del hombre que incluso presta dinero al vecino sólo porque "en este mundo todos tenemos que ayudarnos". Pero se da también subversivamente en el taller o en la oficina donde la relación con el jefe quisiera mantenerse en el plano de la entrancia. Es en suma el esbozo, aunque frustrado, de eso mismo en lo cual se apoyaba la prestación, y, además, una petición nostálgica de una satisfacción límite tal como se daba en el indígena. Y es ante todo la reacción ante una economía cuantitativa que pone precio al pan, pero que no logra capturar los cables sueltos que los sujetos, supuestamente económicos, vienen arrastrando en el fondo de su barrio bajo la forma de místicas negras. Estas se vuelcan en la actitud anti-económica que asume cada uno ante el dinero o incurre en la prestación casi indígena, pero al fin de cuentas, por no tener una salida real, se explicitan en el tango donde trata infructuosamente de recobrase.

Todo esto entra en esa espantable *subjetividad* que

tanto teme el pensamiento occidental, y que puede darse con una firmeza inconmovible y sospechosa no tanto en la ciudad como en el fondo del altiplano cuando un indio de Carangas no quiere vender su mercadería simplemente porque "no tiene ganas". Es la faz anti-económica de un mundo que infructuosamente se quiere entender desde el ángulo económico. Pero un mundo así, reducido irremediamente a sus simples causas, porque no existe ningún criterio para advertir sus aspectos seminales, nunca podrá ser redimido, a no ser que se recobren estos últimos.

La seminalidad sin embargo la advierte Toynbee cuando, por ejemplo, señala la importancia que la religión tenía para los cuáqueros. Estos no sólo se sustraen a la libre oferta y demanda de los precios e imponen uno muy elevado para sus productos, sino que también fabrican bebidas de cacao en vez de las alcohólicas, no por motivos de conveniencia sino por razones seminales, las de sus principios religiosos, en razón de lo cual, y esto es lo curioso, se enriquecen considerablemente y entran en el fárrago del capitalismo naciente de su época.

¿Se puede aducir a esto que ver una realidad desde el ángulo de un pensamiento seminal es más primitivo que pensar el mundo en términos de soluciones? Es probable que así sea, pero también es cierto que el hombre no puede vivir un estado de cosas sin advertir, además, un sentido en dicho estado. Un pensamiento seminal humaniza el hábitat en que se vive, de tal modo que asumir en Sudamérica una posición liberal o comunista no es más que prender velas a un mismo santo disfrazado de

distinta manera. Se es liberal o comunista, en primer término, para encontrar un sentido a la realidad y, recién en segundo término, para poner en práctica las soluciones que uno u otro proponen. Además lo moderno en su sentido profundo, como antepuesto a lo primitivo, es una palabra que carece de sentido, a no ser que se comunique una nueva seminalidad al estado de cosas. Sólo la entrancia pinta a la realidad con nuevos colores, y pedir cosas nuevas y modernas que solucionen los problemas, no es más que cambiar de color. Los problemas son los de siempre. Entre el hacha de piedra y la bomba atómica se da el mismo desmesurado afán de salvación y una cantidad muy pequeña de solución, apenas la que corresponde para dos densidades distintas de población humana. Y es más, pensar que el acontecer humano habrá de hacerse más comprensible si se extrema el pensamiento causal en términos de soluciones, como pretende la educación pública americana, es tan monstruoso como pensar que una jaqueca se soluciona cortando la cabeza.

Esto lleva a pensar que una comprensión a fondo de lo que ocurre en Sudamérica habrá de incluir indudablemente la posibilidad de hacer ciencia con la anti-ciencia, y de concebir, por ejemplo, una economía de la abstención basada en aquel indio que no quería vender porque no le daba la gana. Al fin de cuenta él no dista mucho de los cuáqueros, sólo que en vez de responder a una religión lo hace en términos equivalentes de una simple afectividad.

Comprender esto no requiere un saber científico sino

un saber emblemático, para el cual no estamos preparados. Propuse cierta vez en Bolivia a un diputado de extracción marxista y bastante preparado, la conveniencia de sacrificar en política el criterio aristotélico de la claridad del juicio y que era preciso retomar como factor de lucha los imponderables que se daban en el pueblo, para lo cual sólo era cuestión de preguntar por éstos a cualquier chola del mercado.

Me contestó lo que era de esperar. Para él hacer esto era difícil, porque una chola pensaba de una forma y la otra de otra y ¿con cuál es los dos juicios habría de quedarse? La respuesta fue dicha en términos aristotélicos, y denotaba, además, una notable pereza mental. Realmente, le era difícil pensar que la cuestión estaba detrás del juicio, en el mero darse de la chola y que él, como político, era absolutamente incapaz de advertirlo y menos de llevarlo adelante. Había adoptado un criterio mágico para llegar a una acción política que brillaba por su lucidez, pero que carecía de contenido y era absolutamente ineficaz. En cierto modo estaba cortando la cabeza para solucionar la jaqueca. Además, no comprendía lo que pasaba con su pueblo. Un Pumacahua, un Willca hacían sus revoluciones sobre imponderables. No comprender esto es ceder ante el criterio de una clase media que no logra perder el juicio de la lucidez, por cuanto perdería su status.

Lo mismo ocurre con el alimento. Cuando en Occidente el liberalismo plantea la franca disputa de alimentos, lo hace al cabo de haber llegado biológicamente a un pensamiento causal que habrá de canalizar la econo-

mía moderna. Entonces, convertir el alimento en mercancía no era grave para esa cultura, pero es imperdonable en América, sencillamente por ese margen de sacralización en que aún se debate el problema, no sólo en el mundo indígena, sino también en los suburbios de la gran ciudad americana.

En suma, América sugiere una economía negra, cuya base ha de radicar en ciertos imponderables imprevistos, tan descomunales como que detrás de una moneda, con que se paga el pan, se deslice la posibilidad de ganar una salvación, simplemente porque no tiene sentido comer si se carece de un sentido general que asigne una finalidad al comer mismo. Es lo que se traduce también en "no tener ganas" de vender, aunque se esté apremiado, o en concebir que hombre y alimento están irremediabilmente unidos por lazos sagrados.

Todo esto es implícito al sentir americano, por no decir al de todo pueblo en cualquier parte del mundo, y no cabe duda que cualquier racionalización, traducida exclusivamente a una ciencia tal como se la entiende hoy en día, sería ineficaz. Racionalizar no es más que inferir un estado de cosas de otro, o sea conservar a medias, por ejemplo, una economía anterior, y así lo hacen liberales y comunistas. Y eso no puede ser. Falta aquí algo así como el *pachacuti* que vuelque realmente el estado de cosas, y para esto no hay en el mundo occidental conceptos que puedan hacer frente a esta necesidad. En todos los casos, una economía realmente americana habrá de chocar con una honda incapacidad de entender cuál tiene que ser su verdadera base. Pero no hay nada

dicho respecto a que las formas con que cuenta actualmente un pensar consciente sean las justas. ¿Es que entonces para dar a luz una economía nueva, habrá que partir ante todo del hecho irracional de movilizar en términos, también de irracionalidad, las masas americanas? En materia de ciencias para la vida, nos falta en América aun una larga edad media.

15.— SEMINALIDAD INFANTIL

EL PROBLEMA DE AMERICA no es, evidentemente, un problema del hombre americano, o el de su pueblo, sino también, en gran medida, el de su clase media intelectual y el de los criterios utilizados por ésta. Progreso, causalidad, racionalidad, ciencia, son las obsesiones de una inteligencia desorientada que no logra aprehender una realidad. Y esto es alineación.

Pero esta alienación no es la que esgrime superficialmente la izquierda. Esta enreda la alienación con motivos económicos, se auxilia con un mundo pensado a nivel de abstracciones y no puede saber, entonces, con exactitud qué es lo que el hombre aliena en América.

La alienación se concreta, según la izquierda, a la imposibilidad de lograr el bienestar, siempre dentro de un esquema elemental que asemeja el hombre al animal, por cuanto una explotación económica —como ocurre realmente— distribuye las ganancias de otra manera de como debería hacerse. Pero si bien es este el aspecto exterior más importante, no termina la alienación aquí, sino que tiene raíces más hondas que van mucho más allá del origen mismo de la izquierda y que se interna en la metafísica hegeliana.

De cualquier modo el verdadero sentido de la alienación que sufre el hombre medio de la ciudad se refleja, especialmente en Buenos Aires, cuando guiña un ojo a los presentes mientras formula la pregunta "¿Y esto cómo se hace?" El *cómo* apunta a un saber de causas lúcidas, pero ante todo implica una modalidad o estilo de hacer las cosas, condicionado por la comunidad y, por sobre todo, a un hondo temor de no poder cumplir, ya que esto último traería consigo, no sólo la falta de eficiencia, lo cual no le importa, sino el ridículo y la consiguiente depresión afectiva.

El segundo término de la fórmula, expresado en el *hacer*, está estrechamente condicionado por el *cómo*. No hay un *hacer* sin más, sino sostenido afectivamente, tomado casi como una confabulación colectiva, o sea como si alentara detrás un temor al ridículo y además una pesada obligación. El quehacer, en suma, se vincula a normas sostenidas emocionalmente. Se suele decir en este sentido que un norteamericano no se detiene en el *cómo*, sino en el mero *hacer*. Es lo que nos distancia del estilo de vida del norte.

Pero, ¿por qué hay una absoluta inseguridad sobre cómo *hacer* las cosas? Será porque el quehacer aliena el otro extremo de la personalidad, el mundo *mío*, *aquí* y *ahora*, en suma el *así* del mundo, que el ideal de vida ejecutivo del siglo XX con sus abstracciones, con sus causas y sus soluciones, no autoriza. De ahí que, aun cuando el hombre medio enfrenta la solución de las cosas, pareciera siempre formular en lo más hondo un cier-

to afán de salvación siquiera en términos como los mencionados, de "cómo hay que hacer las cosas".

La fórmula "¿Y esto cómo se hace?" denuncia entonces dicho afán. Deja abierta la pregunta por una cierta salida interior, lo cual, como es natural, relaja la tensión del quehacer.

Pero he aquí que también esta salvación está coartada. En ningún momento el hombre medio puede abrir los ojos al *así* de su verdadero mundo porque es acosado psicológicamente por el temor a *dejarse estar*, motivado entre otras cosas porque no cabe ninguna duda de que es sumamente urgente solucionar siempre las cosas.

De ahí la contradicción, y, es más, de ahí la peculiaridad argentina. Por un lado se da la salida hacia un mundo de abstracciones, de causas y soluciones, y por el otro existe el requerimiento urgente de un punto de reposo en un mundo que *así es*. Esta misma contradicción incrementa por su parte la tiranía de la conciencia, y no se sabe cómo pensar si no es en términos de violencia.

Una prueba de ello la tuve cierta vez durante una discusión sostenida con un intelectual de izquierda en torno al progreso. Este se había escandalizado ante la duda que yo había echado sobre dicho concepto y me replicó en forma drástica, que quién me iba a hacer la ropa, cómo haría yo para viajar hasta el empleo y que, en suma sin progreso no habría ciudad.

Me llamó la atención la excesiva desazón con que acompañaba su defensa. La actitud hiriente, la respuesta rápida y tensa, me pareció que eran los síntomas de que la idea de progreso no era libremente asumida, sino

que estaba enredada en un trasfondo angustioso que convertía su defensa en el síntoma de una enfermedad que abarcaba a todo el sujeto. Además, no era la primera vez que advertía una defensa un poco enfermiza en torno a este tema.

Pienso que si a Ceferino Choque le dijéramos que su Gloria Misa no sirve para nada, reaccionaría igual, pero su actitud sería más apacible, ya que seguiría creyendo que su quehacer es más importante que el nuestro. ¿Qué ocurría con mi interlocutor? ¿Será que le robaba yo un papel que él quería vivir ardientemente? Es más, ¿será que a la menor duda sobre la importancia del progreso abría las puertas hacia un desgarramiento original que él vivía? ¿Será que mi crítica lo enfrentaba entonces con su inmaduro miedo, de que si no defendía al progreso, denunciaba su afán de *dejarse estar*, con lo cual perdería su prestigio de hombre civilizado? ¿O será también que, en el fondo, es muy débil la actitud racional, ya que el pensamiento antagónico, el seminal, que se mueve entre extremos innombrables y que pasó a un segundo plano, sin embargo sigue acompañando muy de cerca, aun las más "racionales" de las afirmaciones?

Si una racionalidad se desplaza sobre un fondo angustioso es porque algo falla. No se cumple esa densidad que toda actitud racional cree obtener con el manipuleo lúcido de su instrumental. Es más, este manipuleo choca con *paradojas*, las mismas que señalaba Gino Germani cuando hacía el análisis histórico de la evolución de nuestras estructuras sociales argentinas y que no entraban en la socio-estadística esgrimida por este autor.

Lo cierto es que había en mi interlocutor, así como en el sociólogo, y, por no decir también en toda la clase media argentina, un morboso apremio por esgrimir y participar de la estructura de la sociedad industrial. Esto lleva a un mundo de abstracciones supuestamente racionales, pero crea un hondo déficit emocional, eso que llamo seminalidad infantil.

El progreso constituye un concepto impersonal que no podría ser tolerado en forma pasiva, sino únicamente tomando parte activa del mismo, como una especie de ideal, casi místico. Pensemos en la iconografía ejemplarizadora que suele acompañar el concepto de progreso cuando se dice que "costó la vida" de muchos hombres, y a la cual es tan afecta nuestra pedagogía cuando demuestra la importancia de un Pasteur o de una Madame Curie, y que suele ser esgrimido con tanta frecuencia por los periodistas. Un progreso así no se tolera pasivamente, porque el día de mañana puede enfrentarse con mi existencia. ¿Y no será que el interlocutor aquél se había enojado porque le había robado la chance de defender algo que él no sería capaz de tolerar pasivamente?

Pero, ¿de dónde proviene esta transferencia salvacionista al progreso? Ha de ser porque el manejo de una concepción causalista del mundo, que pareciera ser distintiva en todo ciudadano, no es sobrellevada en toda su comodidad, sino que se limita a poblar el mundo con nombres y causas. La causalidad fascina por la operación lúcida y consciente, según la cual se intercambian cantidades, de tal modo que causa pareciera igual a efecto, pero esto mismo no es usado sino para ejercer la

violencia de la conciencia, necesaria para enfrentar el aspecto impersonal y terrible de una ciudad basada en abstracciones. La educación consiste, ante todo, en estar al tanto de todo lo que se dice en materia de causas en todo el mundo, menos en Sudamérica. Existe un colonialismo de causas, igual que un colonialismo económico.

Sólo por una debilidad de la concepción causalista del mundo, se explica la arbitrariedad de los gobiernos, los súbitos planes, las racionalizaciones insólitas, los ordenamientos que tienen visos de invención o de haber pedido prestado el sistema de causas al mundo occidental, ya sea europeo o norteamericano, en nombre de una universalidad que no encierra sino un ardiente afán de conciencia y un pánico de caer en lo contrario. Y como es antinatural registrar todas las causas que se han pensado, interesa simplemente la novedad cultural. La forma de averiguar por las causas suele vincularse con la "seriedad" del autor encontrado en una librería. La "seriedad" vale mucho más que las causas mismas, máxime si se da el consenso estadístico de que "todo el mundo" está estudiando lo mismo. Somos los fariseos de la cultura.

La administración de las causas pareciera entonces, más bien de forma o ritual, antes que racional. ¿Es que entonces el ciudadano argentino funciona mentalmente como el brujo Apaza? O peor, ¿piensa como Apaza, pero disfrazado con términos causales? Es curioso que ser comunista o ser católico en la ciudad, significa siempre "salvar" el mundo, así como también un ingeniero o un médico o un estructuralista o un psicoanalista tiende a

tener ribetes mesiánicos. Pero esto mismo significa que lo otro, el aspecto del ciudadano que abarca sus zonas más profundas, la parte que tiene de brujo, permanece en estado infantil, a nivel del "me parece a mí" o el más grosero "pa'mí", como lo expliqué en otro libro, "De la mala vida porteña", y que se refleja mezquinamente en la pequeña burguesía de la gran ciudad sudamericana, en la idolatría del pequeño reino de la casa donde están los hijos que uno cría o las cosas amables. Sólo ahí se canaliza la fe aunque subversivamente ⁽¹⁾. Es el contrafuerte seminal desde el cual el resto, la calle hasta el gobierno, pertenecen al mundo opuesto de un pensar causal y racional que siempre cuesta.

Ahí, en ese sector del "pa'mí", en donde cada uno se arrincona para poder hacer frente a una ciudad causalmente montada, se desempeña la seminalidad en un nivel de mezquina desazón, abierta también a innombrables, pero sin ninguna religión que los exprese. Esta ha perdido su dimensión total y se vuelca en el quehacer menor, en el "progreso", en la "humanidad", en todo eso que en el fondo no importa. ¿Qué hace entonces con su pensar seminal? Pues no le queda más remedio que jugar su seminalidad entre innombrables, pero de acuerdo con el folklore ciudadano. En la ciudad existe también algo así como la teoría del vuelco indígena, según el cual el gobierno es un equivalente menor al *Maestro del pacha*, y el asaltante el provocador del vuel-

1.— KUSCH, Rodolfo: *De la mala vida porteña*. (Ed. Peña Lillo). Buenos Aires, 1966.

co, y una dictadura militar suele ser el equivalente del inca Yupanqui Pachacuti.

Se subvierte así la salvación real a la solución, porque se vive bloqueado por la exigencia de lucidez y no hay ningún saber de cosas no lúcidas. Detrás de cada negocio se esconde una insoluble salvación, que flota como una instancia no lúcida sobre el quehacer del ciudadano.

Y es más, ese saber de estereotipos que es propio del pensar seminal exige entonces sus derechos. Hace que la ciudad, en vez de ser el punto culminante de un quehacer racional, se convierte más bien en un amplio basural de esos mismos estereotipos que son utilizados subversivamente, aunque jugados en una gama disminuida a como habían sido sobrellevados por el indio y por el hombre en la prehistoria. Esto se debe seguramente a que la ciudad es el hábitat específico de lo que se entiende por el concepto de *burgués*, tomado éste como estilo de vida en cuanto se le atribuye un pensamiento causal y finalista que un hombre de carne y hueso difícilmente puede sobrellevar. Y como esto es ficticio, sobrevive, aunque en vacío, todo lo que el hombre quisiera jugar seminalmente, como un requerimiento de una plenitud que nunca logrará. Ya no será la muerte y transfiguración en el gran ritual, sino simplemente los restos de esto mismo en la película policial. De ahí las conciencias censuradas. Un gran negocio se hace en el orden del palpito, de la duda, del arrojo y de acuerdo con el esquema de la muerte y transfiguración, pero encubierto bajo el manto causal y consciente de la conveniencia, el interés, el provecho y las ciencias económicas.

Y la única forma de resolver esa contradicción interna, como ocurre en toda Sudamérica, consiste en la exaltación del esfuerzo y en el vuelco hacia el mundo de los objetos. Haya o no infantilismo desde el punto de vista del pensar seminal, se sepa o no manejar bien el abstracto mundo de las causas, cualquier contradicción se remedia mediante un mundo lúcido, claro, duro y perfectamente real de la máquina, el automóvil, la casa o una ciudad de cemento y piedra. De ahí se saca fuerzas para simular racionalidad y, cualquier personaje emocionalmente inmaduro, encuentra en una máquina IBM su justificación social.

Y es más aun, detrás de la obsesión de la industria, el comercio, la economía o la ciencia, la clase media rioplatense, por ejemplo, busca solamente una fácil justificación para no enfrentar su inmadurez. Las causas científicamente aisladas, conocidas y tradicionales, sirven para dar cauce a una real urgencia de ubicación que ese mundo exterior de ningún punto de vista puede ofrecer. Por eso, la prueba de la verdadera inferioridad del sudamericano, quizá la verdadera dimensión de su drama, está en que una gran desazón va pegada a su presunción de ser civilizado, de creer en el desarrollo y en el progreso. Y es por eso también que este afán de civilización se ampara en el deseo de aprovecharse sin más inmoralmemente, a nivel de depredación, de eso que le ofrece el siglo XX, sin poner en todo ello el más mínimo compromiso.

Y es natural que desde el *pa'mí* se advierta el margen de mutación que implica convertirse en ciudadano, por-

que en realidad no se sabe por qué hay que ser individuo, ni carecer de domicilio en el mundo y siempre preguntar por las causas. Es tan grande la urgencia de asumir esto, que no hay tiempo para lograr el crecimiento seminal hasta ese punto. Quizá por eso flota en la crítica popular el estigma de que un individuo sólo lo es teniendo algo, que la soledad constituye apenas una supresión afectiva, y que la causalidad es una pregunta recóndita por cosas que no son causales. Junto a la individualidad, la sociedad y el individuo, se vive en verdad el afán de comunidad y de dioses menores, pero con una diferencia, mientras el pueblo es capaz de canonizar a Eva Perón, la clase media no logra convencerse de que su héroe es el Che Guevara y la segrega sin más ⁽²⁾. Esta es su íntima contradicción pero que no deja de evidenciar un cierto grado de autenticidad. Ella sabe que en el fondo realiza el mismo manipuleo que hace Apaza de los conceptos, o que quisiera recobrar la ingenuidad de un Guaman Poma para iniciar la gran etapa heroica, con el *así es del mundo circundante*. Pero, claro está, para ello es preciso que pierda esa fascinación ante cosas nombrables y se aventure a indagar las innombrables.

Recuerdo la cara de espanto que puso aquel interlocutor cuando le negué la validez del progreso. Era la de un creyente que ve realmente lo innombrable. El progreso pareció ser para él el mito de la ciudad, como

2.— "Lo que la Argentina necesita es la gran quijotada colectiva. Y esta tarea no la podrá realizar sólo un grupo; será función de toda una generación". JOSE LUIS DE IMAZ: *Los que mandan*. Ed. Eudeba. Buenos Aires. 1968. Pág. 238.

un paraíso en vida jugado a nivel de una verdad clara y distinta, sobrellevada intelectual y científicamente, aunque con la carga de ser en el fondo una especie de religión caída con fuertes ribetes salvacionistas. El progreso salva y remedia la situación en la ciudad, papel éste que, antes estaba transferido a los dioses, pero que hoy depende del esfuerzo de cada uno, de tal modo que cualquier mediocre puede sustraerse a comprender su verdadera situación en el mundo con sólo querer mejorar su ciudad. Pero no cabe duda que el progreso así sobrellevado es un concepto híbrido, con el agravante de no entrar en una problemática de la dimensión real de su vida. No hay salida, en este sentido, a través del mundo exterior, ya que éste desliga al hombre de su tensión interior, que es al fin y al cabo, la única que podrá proveer su salvación. Le falta ver el *así* de la realidad. Pero entonces, ¿en qué consiste el *así*?

16.— PENSAR EL “ASÍ”

EN AMÉRICA SE DA por una parte un pensamiento que obra en términos de peces y cóndores y por la otra piensa en el plano de las plantas atómicas, y ésta es la misma oposición que hay entre la antigua cultura tihuanacota y la de las ciudades modernas como Buenos Aires, Río de Janeiro o Santiago de Chile.

Y hay dos culturas, una que sigue la línea del miedo, y que busca fuentes seminales a través de una actitud ascética, como aquello del *uk'u* o cuerpo, y la otra que se incrusta en la periferia del continente, que se vuelca en el quehacer, apoyado por una inteligencia que quiere superar el miedo y que hipostasía la ciencia y la razón. Ambas a su vez parecieran tener incluso sus propias formas políticas, por un lado una organización teocrática, los *chamakanis*, o reyes aymaras, y por el otro industria, comercio y siglo XX. Ya lo vimos. Pero América no consiste en una contradicción, sino en algo que supera a ésta.

Pensemos sólo que el verdadero subdesarrollo de Sudamérica no está en que las nuevas estructuras no han podido condicionar ni la concepción, ni la creación, ni aun siquiera la simple instalación, con capitales ex-

tranjeros, de plantas atómicas, sino porque ni siquiera hubo una real capacidad para superar un pensamiento en términos de peces y cóndores, y menos aun, de mantenerse públicamente en el nivel de este pensamiento y desarrollarlo más allá de como lo hicieron los aymaras, ya que ningún felino pareciera conciliar la contradicción en que yace el ciudadano.

Ver la contradicción así planteada, significa dejarse llevar por un pensamiento causal, connotativo, que elude su propia contradicción, porque carece de compromiso, ya que se detiene sin más en las antinomias. Pensar en términos de seminalidad, en cambio, implica tener fe. Pero también aquí se plantea para nosotros el otro problema de saber cómo hay que hacer para creer, y que es imposible movilizar mecánicamente la fe. A través del *cómo* creer, del *para qué* creer, y del *por qué* creer se retorna nuevamente a la antinomia y uno termina por mordearse la cola como la serpiente. ¿Qué hacer entonces?

Quizá resida todo en que es preciso retomar una actitud previa, aun anterior a cualquier pensamiento, y asumir eso que llamo el *así* de la realidad. Esto es como volver al problema de la choza del chipaya, ante la cual no era cuestión de poblar el mundo con causas, sino simplemente en aceptar la presencia de que la choza sea circular y de que la habita alguien que se llama chipaya.

Ahora bien, para llegar al *así*, es preciso *ver*, y hay dos formas de *ver*. Se puede ver para connotar simplemente un objeto a fin de situarlo, o para advertir si está bien o mal colocado. Esta forma de *ver* apunta sólo a connotar la realidad para usarla, lo cual no deja de ser

una forma primaria de quedarse adentro de uno, enredado con la necesidad que su biología le dicta.

Cuando uno alarga la mano para tomar el pan y lo lleva a la boca para comerlo, uno sale de sí para volver sobre sí, a fin de quedarse en el ámbito de la propia subjetividad junto al pan, dispuesto sinceramente a alimentarse. En este caso el pan no se detuvo ante los sentidos, sino que resbaló ante ellos, casi sin darse como objeto, sino sólo como *algo* alimenticio.

Pero *ver* realmente la realidad ha de ser muy otra cosa. Eso ya entra en el misterio del *así* de la realidad, que podría darse por ejemplo en advertir la forma cómo ha sido elaborado el pan, o en la peculiar belleza o fealdad del mismo, o en pensar quién lo ha amasado, cómo lo ha hecho y cuánto le pagan o, si no, en ir más allá y pensar en la larga historia durante la cual el pan alimentó al hombre y, en suma, terminar en el misterio de que haya pan. Pero aquí el pan ya no es un objeto, sino que se convierte en algo sagrado. Ahí se recobra el *así* del pan, su simple aunque tremenda presencia. En ese punto ya es difícil que se lo coma sin más, ya que quizá se lo mire o se lo adore, porque ya es mucho más que una solución para el hambre, y entra en cierto modo en el ámbito de la salvación. Ahí, en el caso de comerlo, uno trasciende la simple alimentación y se alimentará en la dimensión del verdadero alimento.

Por eso, *ver* el *así* del pan, resulta aterrador. No por el pan mismo, sino por la índole mental del hombre medio de la gran ciudad, quien amparado por una ciencia de segunda mano, pensando en términos de utilidad, cre-

yendo haber logrado toda la seriedad del caso, por todo ello le tiene que parecer monstruosa la sorpresiva dimensión del pan. Es la monstruosidad que asoma en la *presencia* de las cosas, ahí donde ellas no están solas en un espacio vacío, sino que se contaminan con un telón de fondo numinoso, que les concede una razón de ser que trasciende su mera utilidad. Es cuando llegan a ser *presentes*, cargadas con el misterio del puro *así* a nivel del *guauque* indígena. Ahí se entrecruza la visión lúcida y horizontal de las causas con el juego vertical de los extremos innombrables y el hondo desgarramiento que los separa.

Pero esto nada tiene que ver con el hecho folklórico de eso que se llama América. Podría tratarse también de África o Europa, da lo mismo. Porque se trata del *así* que aprisiona al hombre en su totalidad y lo compromete íntegramente, y esto no le puede dar el folklore de América sino ante todo la visión de la presencia de América en toda su dimensión existencial.

Por eso tampoco entra en el prurito anti-folklórico de la clases dirigentes. Este, igual que el folklorismo de algunos sectores, coinciden en que, en un caso, se trata de despoblar el mundo de su hábitat para repoblarlo con causas, y, en el otro, de ver lo folklórico como objeto a fin de averiguar las causas luego. Son dos posturas igualmente inauténticas. Denotan, en suma, una actitud propia de un habitante de burgo, que no quiere perder la vigencia de su estilo de pensar. El *así* de América nada tiene que ver ni con una actitud folklórica, ni con una anti-folklórica.

Por eso tampoco sirve para ello la historia, porque nunca hubo un *ver el así* de la realidad a lo largo de su trayecto, a no ser en forma indirecta. Examinemos algunos testimonios. En una carta escrita poco después del 1800, por Manuel Carrillo de Albornoz a Cisneros, aquél le advierte a éste que América podría perderse si continúa la condescendencia de los jefes con la “*afeminación que causan estos países*” (1).

En otra de Belgrano, fechada en 1812, éste expresa “la firme *resolución* en que estamos de sostener la *independencia de la América*”. En la misma época, por ejemplo, el gobierno patrio ordena que se escriba la historia filosófica “para perpetuar la memoria de los héroes, las virtudes de los *hijos* de la América del Sud”. El entusiasmo por lo americano adquiere incluso una dimensión personalizada, en cierto modo maternal, cuando en una carta de San Martín, citada por Bolívar, aquél expresa “*América no olvidará el día que nos abracemos*”.

Pero la cualidad y la honra de sentirse *hijo* tiende a desvirtuarse, cuando se extrema al proclamarse la necesidad de una monarquía incaica para las nuevas naciones. A partir de ese momento, América torna a ser simplemente un soporte geográfico y, especialmente en el ámbito argentino, se sustituye en la lengua oficial el término América por el de *Patria*.

Ya San Martín en 1814 escribe “la *Patria* no hará camino por este lado del norte (argentino)”. Y en 1858, Sar-

1.— LEVENE, Ricardo: Historia de la Nación Argentina (Academia Nacional de la Historia). Buenos Aires, pág. 130, vol. V.

miento, en el prólogo a la historia de Belgrano de Mitre, dice: "Con esta población diminuta y heterogénea se inició la revolución de la independencia argentina, que ha fundado en el continente sudamericano seis repúblicas". Cuando Tejedor le escribe al gobernador con referencia a López del Paraguay, hace mención del "porvenir de América", pero también a que "la imparcialidad y el desinterés es poco común en los anales de la América". Finalmente San Martín hace notar en su vejez, que en América puede haber gobiernos legales o de fuerza y que unos dan gobiernos representativos y otros gobiernos absolutistas pero que de ambas garantías "carecen los gobiernos de América".

La praxis se convierte en el monopolio de la clase hacendosa en ascenso, y lo americano se esfuma, y con ello la posibilidad de aprehender su *así*. Por un lado se da una actitud expresada en términos universales, evadidos de todo continente geográfico, y por el otro se segrega una América negra, pasiva y retrógrada, fuente de tiranos y de poblaciones indeseables. Y es más, al cabo de un pequeño lapso que va de la Independencia hasta la organización del país, se vuelve a coincidir con la opinión de Carrillo de Albornoz sobre la "afeminación que causan estos países". El mismo Mitre piensa que ser civilizado es una cuestión de virilidad.

Hoy en día la izquierda sostiene el mismo pensamiento, aunque en términos de progreso. Hija directa del mitrismo en historia, adopta una actitud activista frente a América que linda con cierta proclama de la virilidad, así como los anticomunistas dicen exactamente lo mis-

mo al luchar por sus intereses. América parece ser, en suma, al cabo de una lucha de 150 años, el lugar en el cual un norteamericano, o un inmigrante puede “hacer la América”. Esta no es más que la tabla rasa, el escenario sobre el cual se desplazan los objetos.

Es evidente que no estaba errado el español. Detrás del término *afeminamiento* y de las expresiones utilizadas en las cartas mencionadas, se advierte que lo americano ejerce una acción nefasta sobre la mentalidad europea. Más allá del simple soporte geográfico, América pareciera provocar una cierta desazón, y como los próceres estaban empeñados en estabilizar la existencia en términos de *homo faber*, echan al muladar de la *afeminación* de una América negra, todo lo otro, lo que no se logra resolver. Ellos mismos no llegan a enfrentar el *así*.

¿Es que sabían que el *así* de América bloquea al *homo faber*? Aquí caben dos posibilidades, o América es el pozo donde se entierra una humanidad concretada en torno al *homo faber*, o este último cubre sólo un aspecto de la totalidad del hombre, y entonces cabe pensar que el mencionado bloqueo se debe a que en América se acumulan aspectos residuales del mismo, que no estaban previstos por el pensamiento occidental. La primera concepción pareciera demasiado esquemática, y con respecto a la segunda habría que averiguar cuál es la verdadera significación de dicho bloqueo. ¿Se deberá éste a un momento dialéctico que apunta a rescatar la parte que le falta a la mutilada concepción del hombre moderno? No aceptar esto significaría suprimir al llamado pueblo

americano a fin de que una pequeña burguesía ejecutiva pueda cumplir con sus programas de desarrollo, y esto es imposible. El ingenuo intento de Sarmiento y Alberdi de sustituir a la población criolla por anglosajones a efecto de poder incorporar la floreciente y recién organizada república a la comunidad occidental, no pareció surtir mucho efecto, aunque lo sigue pensando una élite empresaria.

El *así* de América asoma cuando no hay más empresa. Se manifiesta al final de una acción, cuando el hombre medio quiere montar una fábrica y piensa en los futuros compradores, o cuando se escribe un libro y se medita sobre el editor, los lectores, las librerías, el espacio vacío que media entre una ciudad y otra, o cuando alguien termina una carrera científica y piensa en la clientela.

En ese momento aparece el hábitat geográfico cargado de desazón, casi como residencia irremediable, donde en suma, habrá que desempeñarse en medio de una realidad que *así* se da y no de ese otro modo, como lo imaginaba uno mientras estudiaba. Ahí lo americano, para la clase media, asoma como algo pasivo, como relajamiento, como un "echarse a perder", que no es remediado por toda la utilidad que se había acumulado durante el estudio. Ahí aparece la América en términos de "cualquier cosa", porque ahí cada uno *cae*, en tanto se desmoronan sus ilusiones, ya que éstas se estrellan contra un *para qué* último que carece de respuesta, ya sea porque ahí no más hay indios, o ya sea porque simplemente los teléfonos nunca andan "en este país". Ahí se da la decepción de haber nacido aquí y que ha servido

a Martínez Estrada para elucubrar pomposamente el concepto de la séptima soledad, y a otros para proclamar herejías incalificables bajo la anuencia de supuestos pecados originales. Es, en suma, lo mismo que la "afeminación" de la cual hablaba el español. Estamos en lo mismo.

Se trata de la monstruosidad del *así*, que en el caso del pan significaba hacerse responsable de toda la dimensión que el pan, como objeto, arrastraba consigo hasta llegar a plantear la necesidad de una salvación, antes que la de la alimentación o a la par de ésta. En este sentido el *así* de América, espanta. Porque plantea, no la monstruosidad de América, sino la del mismo hombre. Tolerar la presencia, el *así*, de algo como el pan o América, supone asumir la honda contradicción entre términos innombrables en la cual uno siempre se ha debatido. El *así* crea la irremediable apertura hacia la totalidad de lo que *así* se da, eso que no era totalmente consciente, lo que uno mismo había cancelado por negligencia y comodidad, eso donde la realidad y la oscuridad de uno mismo se funden en el ámbito de lo que no era útil. Es el residuo, el margen que cada uno había dejado en su marcha, y que se convirtió en algo sucio. Ahí se estrella cualquier *porqué* o *para qué*, ya que se abre una perspectiva negativa, donde se invierte la visión natural de las cosas, donde se mide el despojo, el grado de la propia fealdad, en una proporción simétrica e inversa a la realidad. Es la irrupción de lo innombrable en el ámbito de lo nombrable. Entonces lo importante se convierte en residual, porque se invalida el uniforme

militar que uno se ha puesto para aumentar la talla, las bolillas todas estudiadas por un estudiante universitario, o la brillante cátedra dictada en alguna universidad, o, ser comunista o nacionalista, o unitario o federal, o la historia mezquinamente acuñada para demostrar una lúcida voluntad hacia una democracia, que el peronismo coarta fácilmente. ¿Por qué? Pues porque ante la ausencia de un contenido significativo, se da el esquema vacío de una especie de caída original. Y ante esto ya no tiene validez pensar en términos de plantas atómicas, sino simplemente en términos de peces, cóndores y felinos redentores, para ver en qué consiste la caída. Esta y, no otra, es la consecuencia de recobrar la seminalidad para superar su infantilismo.

Pero todo esto nos lleva a preguntar: ¿a qué se reduce la existencia entonces? O sea ¿dentro de qué esquema filosófico cabe connotar nuestra existencia a fin de tomar en cuenta todo lo que pasa con el hombre? En este punto hay una comunidad de destino en América, en la cual entran todas las capas sociales. Es lo que constituye el estilo de vida americano. ¿Podremos encuadrarlo en un término filosófico que sea realmente propio? Veamos.

17.— LA ENCRUCIJADA DE ESTAR NO MÁS

ES CURIOSO QUE EL CASTELLANO marginal que se habla en Sudamérica, especialmente cuando se quiere hablar bien, resulta excesiva y sospechosamente decantado, hasta el punto de que este último termina por ser sumamente incómodo. Por ejemplo, una expresión como *yo soy*, siempre va acompañada de cierto esfuerzo, por lo cual, lo que se *es*, está pegado al sujeto y afirmado enfáticamente. Además, nunca se es totalmente médico. Cuando se dice *soy médico*, siempre se agrega un *pero* que salva lo omitido en la afirmación.

También llama la atención la abundancia de expresiones en las cuales entra el verbo *estar*, como cuando se dice *estoy escribiendo* en vez de *yo escribo*, *estoy trabajando* en vez de *yo trabajo*, o *estoy creyendo* en vez de *yo creo*. El verbo *estar* se intercala entre el sujeto, *yo*, y el verbo, y se produce como un alejamiento o traslado de lo connotado a una esfera ajena al yo. ¿Se hace notar así la falta de fe en la connotación misma? ¿Se debe a que el sujeto se mantiene en un plano pasivo como si adoptara una actitud contemplativa, porque todo lo ve a nivel de circunstancia?

Esto coincide con la característica argentina, por no

decir americana, que pareciera consistir en sumergir todo lo que es estable dentro de la circunstancia, como si aquello en que se anda fuera el producto momentáneo de una gran inestabilidad que se cierne en un trasfondo que no se ve. Un gobierno recién instalado es siempre inestable, lo que se tiene también es inestable, y aun la opinión propia va acompañada por la disculpa del *me parece a mí*.

En general se sumerge lo estable en lo inestable, o sea que se puebla el mundo de circunstancias, y se reduce lo que *es* a lo que *está*. Lo que *es*, por ejemplo, la bondad de Pedro, no *es* sino que *está*. Su bondad no pasa de ser sino un simple fantasma. Cuando se dice *soy bueno*, se piensa la fórmula contraria "*estoy en el ser bueno*", o sea que se agrega la convicción subversiva de que no hay tal ser bueno, ya que de ningún modo se *será* bueno si las circunstancias así lo requieren.

El enunciado de lo que *es* lleva a una pronta posibilidad de ya *no ser*. En cierto modo se circunstancializa el *ser*, se lo hace morar en la circunstancia, como si todo lo que se da, no pasa de *estar* no más. Y en tanto se sustituye el *es* por el *estar en el ser* se puebla el mundo con una dramática inestabilidad.

Ya señalé en otro trabajo el hecho curioso de que el verbo *estar* aparezca en el idioma castellano y no en otros. Y es extraño también que según lo destaca la gramática, el *estar* sea utilizado cuando se trate de circunstancias, y que al verbo *ser* por su parte se lo utilice para designar estados permanentes.

Slaby y Grossmann hacen notar por ejemplo que el

verbo *estar* indica ubicación (“estar en casa”), estado de ánimo (“estar alegre”), correspondencia (“está bien” o “el traje está bien”), entendimiento (“ya está”), duración (“estar escribiendo”), disponibilidad o finalidad (“estar de paso”, “estar por decir”, “estar para eso”). En todos los casos el verbo pareciera tener funciones señalativas, en el sentido de que no compromete al sujeto, ya que nada dice de él. El sujeto aparece transitoriamente enredado en el atributo, de tal modo que este último, en razón de la índole del verbo, nada dice del primero, porque señala al mundo sin que el sujeto, anónimo, intervenga. ¿Es ésta la consecuencia de ver el *así* de la realidad?

Indudablemente entre los hablantes que crearon el idioma debió haber una concepción implícita que apuntaba a escindir entre un sector de la existencia, regido por el verbo *estar*, y otro por el verbo *ser*, de tal modo que repartían el mundo entre lo definible y lo indefinible. *Estar* implica falta de esencias y entonces hace caer al sujeto, transitoria pero efectivamente, al nivel de la circunstancia.

Es evidente que la aparición de este verbo se debió no sólo a que se quería connotar otra esfera de la realidad, sino también en cierta medida a una segregación del accidente, o al menos a la delimitación de una realidad inesencial. Crea la posibilidad de connotar un mundo sin definiciones, en el que campea únicamente la circunstancia, esa que precisamente, según Aristóteles, no era objeto de filosofía, sino apenas un punto de partida que debía ser superado para llegar al ámbito de ser y pasarse así al de la definición.

Como el *estar* corresponde al ámbito de la antidefinición, queda segregado y adquiere con ello una honrosa autonomía, según la cual, legaliza y estabiliza su régimen. Cabe pensar que no era tan peyorativo todo lo referente al *estar*, y que responde a un pensamiento que era implícito al cuerpo cultural que lo había creado.

Visto así, cabe pensar que en el verbo *estar* se da un concepto de inusitada riqueza. Sabemos que *estar* proviene del *stare*, latino, *estar en pie*, lo cual implica una inquietud. El *ser* en cambio, en cuanto proviene de *sedere*, *estar sentado*, connota un punto de apoyo que conduce a la posibilidad de definir. Un mundo definible a su vez, es un mundo sin miedo, y en cambio un mundo sometido al vaivén de las circunstancias, es un mundo temible. Entonces la oposición entre *estar en pie* y *estar sentado* implica una referencia a la oposición entre *inquietud* y *reposo*. Y a su vez, ¿en qué consiste la inquietud de *estar* no más? ¿Será que comprende ese orden de la vida donde se entrecruzan el pensar lúcido y causal con otro que no lo es, el seminal, donde falta la definición y en donde irrumpe verticalmente lo innombrable ante la visión del *así* de la realidad? La elección en el habla cotidiana de América de un verbo *estar* sobre otro de acción más comprometida, ¿se deberá entonces a que existe una apelación a una verdad, esa que pregunta por los innombrables, como si se buscara otra forma de *ser* o *estar sentado*?

Algo de esto ocurre con el Quijote y también con Sancho Panza. Aquél no logra advertir el *estar* o mero darse en un mundo donde no entra la caballería andante,

y Sancho Panza en cambio está demasiado sumergido en él. Pero a todo esto Sancho Panza representa al pueblo, pero pensado por un intelectual como Cervantes, y por ello muy idealizado, casi como si se tratara de la cristalización de un anhelo. El Quijote representa el desgarramiento de querer *ser*, pero que termina en un lamentable y simple *estar* no más. Su drama es no haber podido elegir un ser adecuado a su *estar*, por eso queda expuesto a una circunstancia tan deplorable como cuando los molinos de viento lo voltean sin más.

La obra de Cervantes nos fascina porque también nosotros estamos atrapados igual que Quijote por las circunstancias, dentro del mismo esquema de la caída. Pero como no es correcto denunciar esto públicamente, simulamos un *ser*, pero no tenemos siquiera una caballería andante en que creer. Así planteadas las cosas, ya no es el problema ni del Quijote, ni del americano, sino del hombre del siglo XX en general.

Es lo que dice Heidegger en "Ser y Tiempo". Una gran parte de la obra refleja una filosofía del *estar*. Pero como este *estar* es tomado como *existencia*, o sea como *estar fuera del ser*, el pensamiento de este autor apunta más bien a pensar qué pasa con el *ser* y no qué pasa con el *estar*. Es natural entonces que desarrolle la secuencia convencional que va de la existencia al *ser*, porque al fin de cuentas es lo tradicional. Pero el tema del ser, tan obsesivo para el europeo, no es otra cosa que una simple herencia griega, acuñada filosóficamente por el pensamiento occidental, y que por eso mismo tiene que llegar a nuestro siglo XX, como algo absolutamente vacío

según lo demuestra Heidegger. De ahí entonces su paso a una filosofía del tiempo. Era natural que se llegara a este punto al cabo de un pensamiento drenado por la revolución industrial. Como el simple *estar* carece de connotaciones, un pensamiento que sólo ve en términos de causas no habrá de comprender qué ocurre con aquél. Ha de ser seguramente por eso mismo que aparece detrás de su filosofía del tiempo, esa obsesión del quehacer como una instancia inalienable de la burguesía alemana.

Pero América Latina es afortunadamente un mundo sin revolución industrial, situado al margen de la historia y en "los confines de occidente". El quehacer es entonces la obsesión de una minoría. Esto explica el divorcio entre ese mero *estar* en que todo lo nuestro se desplaza y el *quehacer*.

El quehacer se plantea en América como un hacer un *qué* definido para un simple *estar bien* o *mejor*, como si fuera nada más que una manera de movilizar el *estar*. Se trata de trabajar todo el día para alcanzar comodidades, y éstas por su parte se logran comprando los *qué* o cosas. Uno se moviliza y *hace* cuando quiere *estar bien* y *se está bien* en tanto se *tiene*. Un sacerdote, en La Paz, me refirió que detrás del quehacer norteamericano se da una filosofía del *tener*, que rebaza el quehacer mismo. Eso conduce, como es natural, a un *estar bien* en términos de visualidad pero sin trascendencia.

Estar bien con objetos adquiridos mediante el quehacer es evidentemente una forma demasiado visual y cómoda de alcanzar la plenitud, y eso ya es como caer en-

tre las cosas, y es perder la libertad en cierta medida. Una caída así es anhelada por cualquier clase media, y por ende por una izquierda.

Verstraeten, por ejemplo, critica en nombre del marxismo a Lévi-Strauss porque teme que este autor desprestigie el quehacer. Invoca entonces el concepto de que los bororo "tienden a la nada" por cuanto viven del rito ⁽¹⁾. Pero ¿no será que este autor ha planteado el problema en términos excesivamente visibles y burocratizados del ser y, como buen occidental, ha perdido entonces la pregunta original de su propio *estar*? Al fin de cuentas un ritual, por primitivo que sea, no dista mucho del hecho de haber escrito este autor su libro. Es lo que no comprende cierto tipo de marxista ingenuo.

El quehacer es algo ubicable exteriormente que carece de consistencia para el americano, porque no se puede decir ante él, ni siquiera como dice el hombre común en Buenos Aires, "bueno, esto sí que es", ya que se da afuera, enredado en los objetos, y monta todo lo que es sobre el esfuerzo que hay que emplear para lograrlo, y no responde a lo que realmente se busca, el requerimiento de encontrar una verdadera plenitud. El quehacer es una salida del mero *estar* hacia el ámbito de los objetos que se *tienen*, y como el *tener* se da en un ámbito visual, se contradice con lo que hay de profundo en esa

1.— *Problemas del estructuralismo*, ya citado. Pág. 110: "El pensamiento salvaje piensa el fundamento mismo de su pensamiento del mundo: no lo cambia. Los caduveo o los bororo son los metafísicos del desarrollo existencial de la sociedad, pero padecen la tentación de la Nota: "no queren el ser".

conciencia de *estar*, ese afán de plenitud que le es implícito. De ahí que con el “yo *estoy* trabajando” se querría evadir el trabajo, porque éste, en razón de su visualidad, nada dice de esa plenitud. Por eso el *tener* provoca el repliegue sobre la antigua base del *estar* no más, para evitar una alienación intolerable. Es la razón por la cual no satisface totalmente tener cosas, sino que es preciso *estar*, aunque sea “tranquilo” o “lejos” o “solo” para lograr la verdad. Se sabe, además, que si no se hace así, el *tener* mismo conduce a la novedad de tener más cosas y, como bien dice la sabiduría popular “eso a nada lleva”. Además, no se entiende la vida misma sin esa posibilidad de poder toparse alguna vez con la propia plenitud.

Y esto ocurre porque el *estar* se limita a que cada uno se siente en ese límite de no ser más que *algo* que *está* y que puede llamarse hombre. No es el hombre creado por la burguesía europea, sino ese otro, asediado por la policía y el ejército, susceptible de ser computado estadísticamente, obligado a emitir votos, al cual se le atribuyen opiniones que nadie toma en cuenta, y al cual se le asigna siempre un sueldo mensual, todo ello para certificar convincentemente su heroica humanidad, de la cual, en el fondo, todo el mundo duda.

Un *estar* así concebido, constituye el verdadero punto de partida para cualquier análisis del existir. Es al fin de cuentas un *estar* reducido al *habitar*, *aquí* y *ahora*, que se concreta nebulosamente como algo en torno al cual gira todo. Es lo que se piensa cuando se reconoce el *así* de la realidad, cuando conmueve la presencia de ésta. Y esto requiere una plenitud, porque como ocurre con el

pacha indígena, se abre al mundo de los innombrables. El estar y el *pacha* parecieran ser la misma cosa.

El *así* tiene como concretación conceptual el *estar* con las simples posibilidades de lo que puedo vivir, del “no más que vivir”, y esto lleva a uno al desgarramiento. Pero ahí uno se siente sin más que *está*, y además *mal* porque no hay en la ciudad americana, ni en el mundo moderno un camino público que canalice eso.

Y como no hay un camino público, el *estar* convierte a un sujeto en algo anterior a ser acuñado como propietario, y peor aun, en algo anterior a ser considerado como criado por una divinidad. Consiste en una unidad biológica que apenas tiene los rudimentos necesarios para enfrentar el ambiente. El tema de *estar* no gira, entonces, para el ciudadano, como tampoco para el indígena, en torno a la civilización ni al progreso, sino en ese “no más que vivir”, con ese asombro primario de sorprenderse de que uno sea ingeniero en una gran empresa, y ver esto como un milagro. Se trata de la sensación de despojo que acompaña la supuesta riqueza potencial de nuestra América, esa a la cual nos sentimos reducidos, aun cuando seamos ejecutivos.

Concretando diremos que *estar* implica una actitud que se sustrae a la definición por aquello de *estar trabajando*, con lo cual señala una franca preferencia por la circunstancia. A su vez, para esta circunstancia no hay una forma pública de comprensión, sino sólo a nivel de un mero *me parece a mí*, o sea en términos de un pensar seminal pero reducido a una etapa infantil.

Esto no excluye, sin embargo, que la circunstancia, o

la honda sensación de un mundo inestable, en el cual todo *se hace*, incluso la gloria y la honra, provoca en el *estar* la necesidad de un *estar con*, o sea como un requerimiento de comunidad. Es lo que dice magistralmente Felix Schwartzmann cuando analiza el sentimiento de lo humano en América. A su vez, este requerimiento implica por supuesto una forma de domicilio en el mundo.

Ahora bien, todo esto concluye una efectivización del *estar*, una real manifestación del mismo como un estilo de ver las cosas, casi como una concepción del mundo. Y es más. ¿No entronca esto con el domicilio, la seminalidad y la comunidad que estaban asociados al *utcata* aymara? Si fuera así, el parecido con lo indígena no constituye una desventaja, sino la ganancia de recobrar junto a un estilo de vida que se desplaza sobre el horizonte perceptivo y visual de las cosas amables, la línea vertical de un misterio mayor donde asoma el misterio real del hombre, en cuanto es presionado por los opuestos innombrables. *Estar* es, en suma, ubicarse en esa encrucijada que se abre en el *así*, donde asoma una auténtica visión del hombre. Desde ahí recién cabe pensar en la actitud que el americano habrá de adoptar frente al quehacer. Es la ventaja de ser subdesarrollados. Por este lado podemos jugar la chance de nuestra propia historia.

18.— RECUPERAR EL ABSOLUTO

CUANDO LEVI-STRAUSS DESCRIBE la organización social de los bororo hace referencia a tres estructuras, una diametral que reparte la comunidad en dos mitades, la otra concéntrica, en donde lo sagrado se da en el centro y lo profano en la periferia, y una tercera, triádica, según la cual cada uno de los ocho clanes de la aldea se subdividen en tres parcelas, superior, media e inferior. Esto, según el autor, conduce a una exogamia aparente por mitades y a una endogamia real de acuerdo con el esquema triádico ⁽¹⁾.

Pero estas estructuras no han de ser totalmente decisivas para un indigena, sino que sólo constituyen un elemento connotable para nuestra mentalidad occidental, que satisface nuestro afán de conciencia. Se ve lo que ocurre en la aldea del bororo, pero no se comprende la vida de éste. Las estructuras son apenas un aspecto de esta vida, pero no la vida en sí. ¿Qué falta entonces para lograr una comprensión mayor?

Ya vimos que el concepto de *estar* pareciera abarcar

1.— LEVI-STRAUSS, Claude: *Anthropologie structurale*. (Ed. Plon) París, 1958. Pág. 133 y ss.

el "no más que vivir" de un hombre, pero algo ha de faltarle. Decir *estar* no es en el fondo sino connotar con un término lo que ocurre. Pero ¿cómo comprender además la consistencia que un mero *estar* tiene en el caso del indígena? Creo que no se comprende el mero *estar* sino se le asigna además un cierto requerimiento implícito de lo *absoluto*. El *estar*, en tanto es una instalación o radicación en la realidad, sin embargo trasciende la simple circunstancia, por aquello de que es común a *estar vivo* o *estar muerto*, y esto no se explica sino en tanto lo que *está*, sólo puede hacer esto en *absoluto*. Si Juan ingresa a una reunión de amigos, lo habrá de hacer en términos absolutos. El afán de totalidad implícito en Juan, hará que éste se imponga a la reunión, o si no que odie a los presentes porque es un tímido. En el primer caso ejerce lo absoluto en dimensión positiva, en el segundo en negativo, por sustracción. Y en ambos casos lo hará en términos de un simple *porque sí*, propio de un pensamiento seminal.

Las estructuras a las cuales recurre el bororo son apenas un aspecto de su requerimiento de lo absoluto, ese que precisamente es visualizable y que un pensamiento en términos connotables y de causas como el occidental logra aprehender fácilmente.

Ahora bien, ¿qué pasaría si cotejáramos el absoluto del bororo con el de Lévi-Strauss? No es difícil establecer que la tendencia a la connotación y el afán de conciencia, conducen naturalmente a una roturación sistemática de lo absoluto, y en el fondo a un sospechoso traslado del mismo al mundo del indígena. Es más, la

teoría sobre la importancia lógica del pensamiento salvaje, ¿no es acaso una forma de aproximar aunque infructuosamente, de nuevo a la mentalidad civilizada una totalidad que había sido transferida al primitivo durante el siglo pasado por una burguesía positivista? ¿El mismo concepto del diacronismo no es acaso un intento de abolir el tiempo, como lo hace constantemente el bororo? ¿Es que el drama del pensamiento occidental moderno radica acaso en no lograr el restablecimiento de lo absoluto y en no saber qué hacer con el requerimiento que exige su instalación?

Un síntoma evidente de esto último lo constituye el tema de Heidegger sobre la "evaporación del ser". La necesidad de establecer la existencia o inexistencia del ser, moviliza en este autor el análisis fenomenológico de la vida cotidiana, pero que en el fondo no pasa de ser sino la aplicación de un pensamiento connotativo y causal, casi a modo de balance comercial, previendo un resultado que de antemano ya conoce. Agreguemos a ello que la curiosa alternativa, introducida por motivos no muy filosóficos, entre una existencia auténtica y otra inauténtica, no pareciera responder a otra cosa que a segregar conceptualmente a la segunda, no sólo por su conformidad con los utensilios y la comunidad, sino ante todo por su requerimiento de lo absoluto.

Lo auténtico, por su parte, pareciera comprometerse con una actitud tradicional de la burguesía europea, que consiste en un obsesivo enfrentamiento con el tiempo, motivado al fin de cuentas por un pensamiento que se desplaza horizontalmente a nivel del mundo de las co-

sas, en ese afán constante de inquirir por las causas lúcidas. Lo comprueba la terminología de este autor. El ser se *evapora* porque en ningún momento puede darse como *a-la-mano* o *ante-la-vista*, y no puede haber fe en cosas que no se tocan, ni se ven, o sea en lo que no es consciente o no tiene causa. El existencialismo es el pensamiento de gente emprendedora que concede la validez de absoluto al quehacer. Más que la "evaporación del ser" pareciera una sublimación del mismo. La prueba está en que el pensar seminal se encubre y toma otra dimensión. Veamos.

¿No son acaso la psicología y la antropología las que asumen ese problema, pero claro está en forma objetiva? Pareciera haber una especie de estrategia existencial detrás de la ciencia europea, según la cual en filosofía se trata de demostrar la vaciedad del ser, y en cambio en ciencia, Jung, Leenhardt, Eliade, Van der Leeuw, Gusdorf se sumergen en el estudio de un estilo de pensar que se les opone, pero ante el cual —a veces a pesar de ellos— sienten una evidente fascinación.

Esto se debe en el fondo a la trampa en que ha caído el occidental a raíz de su revolución industrial. Pero no cabe duda que las ganancias aportadas por esta revolución, sin embargo, no invalidan que ellas hayan sido efectuadas sobre la base de un hombre que no dejó de ser "primitivo". No debe haber, en suma, mucha diferencia entre el indígena y el occidental, ya que ambos requieren lo absoluto, pero aquél lo concreta mientras que éste lo vive en negativo a ocultas, y siempre segregado, como para la *masa*.

Si el *estar* de Lévi-Strauss y el del bororo apuntan a lo absoluto, cabe pensar, evidentemente, que el *estar* es común a ambos. El simple *estar* como despojo y desnudez no sería tolerable, si no lo sostuviese un cierto afán de lo absoluto. Este da consistencia al *estar* y es lo que torna milagrosa la vida del indígena o la del habitante anónimo de la gran ciudad. El *estar* es la instalación en el hábitat real de la casa, el paisaje, el trabajo, la ciudad o lo que fuera. Pero este hábitat tiene dos dimensiones, o se lo vive tal como se da, lo cual implica un pensar connotativo, causal, o se lo advierte como un punto de reposo o caída en el largo trayecto que existe entre los opuestos innombrables que pueden darse como vida o muerte, fasto o nefasto, Pachayachachic o Guanacauri, o su versión moderna, macro-física y micro-física. Lo absoluto es por su parte la comprensión seminal y tensamente arqueada sobre el desgarramiento en que siempre se halla el cosmos. Sólo por este absoluto es posible tolerar un simple *estar* cuando éste llega al despojo.

Y según se dé en mayor o menor dimensión, se marcan los jalones que se pueden dar en el simple ritual mágico del indígena, o en el *ojalá* con que un ciudadano trata de mover los acontecimientos, o en la satisfacción de haber cumplido con la labor del día, o en el buen papel que jugó en una reunión⁽²⁾. Pero ya en un término mayor se da en el logro de una ciencia o en el encuentro con alguna divinidad. Son las estacas por donde el pen-

2.— En mi libro anterior *De la mala vida porteña*, ya citado, trato de desarrollar este tema.

samiento seminal fija sus razones, para que el mero *estar* no se desintegre, movido por una intuitiva búsqueda de encontrar, en una forma siempre renovada, algo de lo cual uno pueda decir siquiera, "bueno, esto sí que es".

Pero los dos extremos entre los cuales oscila esta escala son los que van de lo visual a lo invisible. El orden visual es el de la connotación, el del estar a nivel de realidad, pensando en términos de causalidad, y del cual no se escapa ni siquiera el tema del ser. Se da en el orden de las cosas que "ya se saben" pero que no dan totalmente la verdad de *mi* vida, *aquí* y *ahora* ante el *así* de mi hábitat, porque esto último sólo encuentra el tope en una divinidad innombrable e invisible.

Y como lo absoluto surge de la oposición entre el miedo y el afán de superarlo, se apremia siempre la necesidad de una connotación, con lo cual el sentido vital de lo absoluto se pierde. Es la verdadera diferencia entre el indígena y el ciudadano, por cuanto aquél mantiene el afán de lo absoluto en un plano innombrable, mientras que éste tiende a connotarlo, y lo convierte en libro, que, ya sea de religión o de ciencia, no es más que la visualización de lo absoluto con la consiguiente burocratización del saber connotado, para mantenerlo cerca y mágicamente atrapado. Ahí lo absoluto no se pierde, pero se subvierte.

Ciencia y religión son absolutos visualizados, y comprenden por un lado la burocratización de la fe y por el otro el de la inteligencia. Son formas visuales vividas a nivel de organización, pero motivadas por un mecanismo muy simple, cual es de sentir al mundo un poco

menos desfavorable, un mundo bueno, institucionalizado en la buena iglesia y en la buena academia de ciencias. Podríamos decir entonces, contrariamente a lo que dijera Heidegger, que el ser se ha *evaporado* por un endurecimiento de las formas.

Es el motivo más importante que ha provocado la honda crisis del hombre occidental en el siglo XX. Un mundo excesivamente visual le ha coartado la posibilidad de sentir y volcar seminalmente en términos de su fe su sentimiento de lo absoluto. No hay lugar para lo que "me parece a mí". Pero tampoco puede haber una verdadera cultura, si no hay una correlación entre el aporte que un individuo hace a dicha cultura en tanto moviliza su seminalidad, y la imposición de aquélla. La crisis del siglo XX estriba en que no reconoce que *yo soy fuente de mis propias posibilidades*, fuente que en suma sustenta seminalmente todo el resto, ese andamio cultural que se cierne encima.

Pero haya crisis o no, el tema de lo *absoluto* en tanto soy fuente de *mis* posibilidades, es lo que da consistencia a lo que se suele denominar masa o pueblo, como segregado de clase media. En virtud de ello la vida de alguien en una pensión no está totalmente carente de sentido, ni tampoco la del provinciano que se sorprende ante la ciudad, cuando ingresa a ella para buscar mejor suerte. Pero es la razón también por la cual uno nunca se integra totalmente a la empresa que le dio el corretaje, ni se identifica con el título recibido, ni con el empleo del gobierno, porque desde el ángulo del puro estar, el absoluto es colocado en otra cosa.

Es la razón de ser de los hijos de Sánchez, quienes disponibles y biológicos, sobreviven en México, sin ninguna herencia directa de su padre campesino, pero que no obstante, aun cuando no lograron un papel ciudadano para ganarse una estadía honorable, no se han suicidado. Por el mismo motivo se explica la sonrisa irónica del indígena del Sur de Bolivia, cuando, según cuenta Ibarra Grasso, ve pasar al gringo con su coche, y prefiere su vieja mula.

Es, en suma, lo que torna resistente al pueblo indígena contra la catequesis de religiosos y de clase media, y le confiere la misma fuerza a todo un pueblo diseminado en América. Por eso un obrero de origen campesino sea indio o no, se resiste a una democracia burguesa o a un marxismo incendiario, simplemente porque éstos resultan excesivamente esquemáticos y registrables y, por lo tanto, en ninguna forma logran capturar el requerimiento de lo absoluto que lleva encima, y que es muy difícil expresar. Apenas podría darse en esa frase tan común que dice "creo en Dios pero el que está en *todas partes* y no el de los curas" con que alguien traduce el absoluto en términos innombrables, casi como si requiriera totalidades cósmicas equivalentes al rayo y al trueno, o repartidas aun entre lo favorable y lo desfavorable, o creer que se vive una quinta edad, y se teme que a cada instante se acabe.

Pensemos que la ventaja del peronismo, que lo convierte en una expresión profundamente americana, estriba en que, pese a la reciente infiltración marxista, sigue siendo un partido sin doctrina, aglutinado en torno

a una personalidad carismática, sostenido por motivaciones estrictamente emocionales, y cuya extraordinaria coherencia sólo se explica porque todo él está alentado por un requerimiento profundo de lo absoluto, cuya tónica no entra estrictamente en el pensamiento occidental de una clase media.

Es más, el sentido profundo de lo que se llama complejo de inferioridad del sudamericano, no es sino un sentimiento de culpa de estar requiriendo algo absoluto, movilizado por un hondo pensamiento seminal, y que lo lleva siempre a un planteo en términos innombrables, frente a una cultura occidental, que todo lo nomina. Esta llega limitada y empobrecida a esta zona liminal de la tierra después de haber perdido su universalidad, y por eso exagera la importancia de los aspectos esquemáticos y visibles de la vida, y segrega aspectos importantes del hombre. La aureola peyorativa que la palabra mestizo, o cholo tiene en boca de la burguesía sudamericana, se debe precisamente a la sospecha que ésta tiene sobre el comportamiento anti-occidental de aquéllos. Pero estos no hacen más que defender una visualización de lo absoluto que Occidente no logra satisfacer. Es la razón del fracaso de sociólogos, economistas, planificadores del gobierno, psicólogos o revolucionarios a ultranza, porque carecen de instrumental en este sentido. Frente al pueblo americano no cabe si no ser americano, y esto significa recobrar resortes imprevistos, esos que sólo puede dar el mismo pueblo.

Del punto de vista del hombre el viejo afán de lograr algo absoluto pertenece a la sangre misma y no se puede

evadir, simplemente porque se juega ya mismo en la vida cotidiana. Una heladera recién comprada nunca cierra totalmente la pregunta por lo absoluto. En realidad la simple utilidad no da la razón última por la cual se la había comprado. Ella fascina como maquinaria útil ya que se desplaza en el campo lúcido y consciente de las causas. Ahí se intercambian cantidades, de tal modo que ahí causa es igual a efecto y con esta igualación se gana la conciencia. Pero la heladera también *está* ahí, frente a mí y no hay una respuesta a este milagroso *estar* de mí y de ella.

Esto es lo que encierra el *uca*, o el *así*, del *ucamahua* indígena: toma todo *mi* estar y el del objeto. Pero esto no significa que se equipare *mi* yo con el objeto, sino que es natural que, a partir de este punto, se termine pensando que el objeto es realmente no más que una circunstancia —como piensa el indígena—, pero menor que uno, porque uno siquiera puede llevar a la conciencia todo lo que es hombre, como una circunstancia mayor y más heroica, como una caída original. Y con esto ya se roza el absoluto.

Y he aquí nuevamente la oposición entre el indígena y el ciudadano. Ambos llegan a lo absoluto concretado como una parábola de una caída original que es preciso remediar. El indígena la llena con el sentido profundo de sus contradicciones y con sus rituales, y, en cambio, el ciudadano no sabe cómo llenarla, porque el siglo XX no le brinda las verdades seminales para hacerlo.

Si el ciudadano se preguntara en este punto “¿quién soy?”, se vería reducido a un “no más que vivir”, con su

absoluto a cuentas, y un *quién* que se pierde en el misterio. Este *quién* dudoso es todo lo que se logra por esta senda. Pero es mucho. El budismo, por ejemplo, saca de esa experiencia el concepto del Así-llegado. *Llegar*, en el sentido budista, no es más que tomar toda la conciencia de la circunstancia heroica el *así* que uno mismo es, pero en esa dimensión del indígena, cuando éste piensa que hombre —*runa* o *haque*— se relaciona con “los tantos del juego”. Decir esto del hombre, a su vez, es definirlo por su ausencia, y es lograr su verdadero sentido, ya que dicha ausencia roza esa zona en la cual se dan los innumbrables y donde presionan los dioses. Es la verdad del absoluto que se refleja en la encrucijada del *así*.

Por otra parte la comparación con el budismo no debe extrañar. El pensamiento indígena y el budismo arrancan del mismo punto y mueven los mismos resortes. Parten, en suma, de la única vivencia realmente filosófica: la sorpresa de descubrir la encrucijada que se da en el mero estar, y sobrellevar el sentido de lo absoluto, aunque por negación. Es todo lo que el hombre, al fin y al cabo, puede pensar de sí. Por eso se da también en el ciudadano y, por eso, no aceptar esto, es incurrir en una seminalidad infantil. Querramos o no el hombre tiene una mitad llena de cosas y otra llena de dioses, aun en el siglo XX, y especialmente en América. Es la posibilidad más fecunda que nos brinda el pensamiento indígena y popular. Porque por este lado recién se da la posibilidad de crear un mundo con plantas atómicas. Estas no son más que una circunstancia de ese absoluto que es el hombre, un detalle de la gran encrucijada de su *así*.

UNA LÓGICA DE LA NEGACIÓN PARA COMPRENDER A AMÉRICA



Es corriente creer que la solución de nuestros problemas habrá de surgir recién al cabo de una aplicación rigurosa de habilidades científicas adquiridas en otros continentes. Al cabo de andar por América, y ver muy dignos, aunque evidentes, fracasos en este sentido, caemos en la cuenta que la cuestión no radica en la importación de ciencia, tanto como en la falta de categorías para analizar, aún científicamente, lo americano.

Entra como componente significativa en nuestra mentalidad colonizada una cierta ceguera que no nos deja ver qué ocurre con América, porque es muy probable que la cuestión no esté en ella sino en nosotros, ya que nos falta la fe y no tenemos las categorías necesarias para comprenderla.

De ahí entonces esta lógica de la negación. Es un ensayo para ver desde un ángulo imprevisto lo americano, para captar todo su peso, hasta ese punto donde lo que ocurre en nuestro continente violente las pautas culturales de nuestra pequeña burguesía tan empeñada, sospechosamente, en reformar algo que tiene demasiada consistencia para ser alterado.

Ante todo cabe hacer notar que la negación no está tomada aquí en su sentido matemáticamente estricto, sino más bien en su semántica. Una cosa es utilizar la afirmación y la negación dentro de la lógica proposicional, con sus leyes apriorísticas, y otra lo es cuando se las toma desde el ángulo existencial.

Varía entre ambas propuestas el sentido de la verdad. Porque si en el primer caso ésta consiste en una coincidencia entre pensamiento y realidad, en el segundo la verdad es entendida en su sentido ontológico como vinculada con el ser del existente.

Pero no obstante estas aclaraciones, estoy convencido que las afirmaciones matemáticas, pese a su apriorismo lógico, no están exentas de una cierta carga existencial. Esta por su parte les confiere una semántica, según la cual decir sí o decir no hace en gran medida al ser de lo existente mucho más que al apriorismo lógico.

Esto se advierte en la observación que hace el matemático Brouwer cuando señala la dificultad que media en pasar de la negación a la afirmación. "Entre lo que se ha demostrado falso y lo que se ha comprobado verdadero hay un lugar para lo que no está ni verificado ni reconocido absurdo". En cambio afirma que la verdad de una proposición implica la negación de su falsedad. Y esto ocurre así porque la verdad lógica en el sentido de Brouwer, es una verdad que apunta a la posibilidad de decir sí, de afirmar, lo cual es propio de la ciencia. La prueba está que Hilbert reacciona creando la meta-matemática como teoría de la demostración. Se trataba de

decir siempre sí, y de residualizar todo lo que se vincula con el no.

Según esto el afán de matematizar del pensamiento moderno occidental responde al deseo de delimitar, o de señalar, como si hubiera una urgencia de afirmar lo que realmente y no aparentemente se da, así como que eso que se da esté fundado a priori. Lo que no se da realmente es entonces residualizado con la negación a modo de desecho que no cumple con la instancia de la afirmación.

Es el motivo por el cual la lógica sirve a la exigencia de la ciencia, en tanto ella se construye con un cúmulo de afirmaciones. A su vez se afirman cosas, porque no hay ciencia sin objetos. Esto hace a la índole de Occidente, porque si es creadora de ciencia es porque no ve sino objetos. ¿Será éste un defecto epistemológico de Occidente?

Si la matemática apunta a la afirmación no dice todo lo que hay que decir de la verdad, porque se le escapa la verdad ontológica. Todo lo que hace a la ontología invierte a la verdad matemática. ¿Es que cabe pensar entonces que si a la matemática le corresponde una lógica de afirmación, a la ontología en cambio le es propio una lógica de negación? Veamos.

Yo existo en cuanto tengo un intuición de la totalidad, o sea de ser y esa es toda mi verdad y la afirmo. Exijo entonces la verdad que es la plenitud de ser. Y existo en tanto hago proyectos para afirmar el ser. Existir implica ser posible. No puedo existir si no convierto mi existir en proyectos.

Ahora bien, utilizo un proyecto en tanto cruzo la calle

y proyecto la posibilidad de cruzarla, o también cuando proyecto para mi madurez la obtención de un título universitario, o, si soy hechicero, cuando recurro a un ritual para cumplir con mi posibilidad de ser. Ese proyecto participa de la totalidad de ser. En el fondo no interesa si éste se realiza o no. Mi vivir está montado sobre su realización y ante todo sobre el supuesto de que esto es posible. Y esto, a los fines del vivir puro, basta. En esto no entra la propuesta científica. ¿Por qué?

Porque parto del axioma de que existir es estar en la falsedad, esa que corresponde a las circunstancias que se oponen a mi proyecto de ser. Dijimos que vivir es requerir la totalidad de ser. Ahí media el proyecto. Todo lo que haga en mi vida lo haré con una firmeza lógica, pero desde la falsedad de la circunstancia, o sea lo haré en un sentido simétrico e invertido a la proposición de Brouwer. Si él afirma que en ciencia no hay continuidad entre lo falso y lo verdadero, yo existo como si la continuidad se diera. La afirmación de la verdad está colocada como una totalización de mi ser a partir de la negación de las circunstancias.

A su vez existen muchas totalizaciones. La puedo lograr en la brujería, como ejecutivo de una empresa, o como religioso. Lo puedo hacer como mahometano, como quechua o como aymara. ¿Por qué? Pues por la propuesta cultural. La razón profunda de ser de una cultura es la de brindarme un horizonte simbólico que me posibilita la realización de mi proyecto existencial. La cultura reglamenta mi totalización correcta, y es correcta aun cuando la totalización se dé a nivel de simple brujería. Ade-

más es tan correcta la totalización en la cultura aymara, como en la quechua o en la occidental.

El punto de arranque para esto es el puro existir o, como podríamos llamarle en América, el puro estar, como un estar aquí y ahora, asediado por la negación o sea por las circunstancias. Y esto lleva a un axioma. Si vivo la falsedad y quiero lograr la verdad de ser, si la lógica de vivir es una lógica simétricamente invertida a la lógica científica, cabe afirmar que la lógica como ciencia, o la ciencia misma son apenas un episodio de la lógica del vivir.

En suma existo, luego pienso y no al revés. Por eso la verdad matemática es sólo un episodio de la verdad ontológica. La pretensión occidental en este sentido, de encontrar una ciencia universal es falsa. En vez de ciencia se puede hablar apenas de una actitud metódica. Además, como el existir es básico lo único universal es el existir mismo.

Esto por su parte hace que el trabajo social no pueda en América ser una actividad respaldada por el conocimiento científico. Ciencia supone un enfrentar el objeto a partir del sujeto de acuerdo con una lógica de la afirmación. Pero en los fenómenos sociales no intervienen objetos sino sujetos. No son cosas las que tengo delante, sino algo que tiene existencia. De ahí que lo que cabe al trabajo social es, ya no el conocimiento desde una lógica de la afirmación, sino la comprensión que sólo se logra por una lógica de la negación. No me interesa ya cómo hace el brujo un ritual, sino el hecho de que ponga en éste su proyecto de ser. Con esto el trabajo social se hace

a-científico en el sentido corriente. Si se sigue insistiendo, es porque detrás del trabajo social hay un interés político de convertir el sujeto observado en cosa. En ese caso el trabajo social servirá para traducir sujetos en objetos-cosas, o sea en ver al brujo como cosa y a esta cosa como susceptible de transformación a fin de someterla al uso de la pequeña burguesía, lo cual no es posible.

Esto lleva a una seria duda sobre la posibilidad en general del trabajo social. Se *trabaja* en general sobre *algo* y no hay un *algo* en lo social, como dijimos, sino sujetos que existen. Es más, si transformamos el *conocer* en *comprender* todo cambia. Cuando se comprende se sacrifica todo respaldo científico. *Comprender* supone sacrificar al sujeto que comprende, e implica ser absorbido o condicionado por el sujeto comprendido, pone sus pautas a mí como observador. No hay entonces trabajo social. Entonces si asisto a un ritual de un brujo y lo comprendo, éste me implica.

Quien trabaja es el brujo sobre mí, y no yo sobre el brujo. Este en tanto es comprendido brinda toda la solidez existencial de su quehacer ritual, afianza con ello su cultura o sea pone al desnudo no su brujería sino su ser posible. Por eso cabe afirmar que si a partir de una lógica de la afirmación yo quiero modificar la brujería, desde el ángulo de una lógica de la negación, el brujo modifica mi pauta cultural occidental, o sea en este caso mi prejuicio sobre la brujería.

¿Por qué ocurre esto? Pues porque la comprensión apunta a la aprehensión de la esencia del existir del sujeto comprendido, o sea de su ser posible. Comprender

la existencia de un sujeto es captar el mecanismo central de todo existir, cuya finalidad fundamental es su posibilidad de ser en el propio horizonte cultural. Existir es ser posible, proyección de ser y ser es totalización, según una lógica de negación que me lleva de la negación a la afirmación de ser, a la inversa de lo propuesto por Brouwer para la matemática.

No hay existente sin una intuición de la totalidad de ser. Si vivo en una villa miseria o soy un indio aymara me acompaña siempre una intuición de la totalidad como posibilidad y dentro del horizonte de una cultura propia. Es el poder ser esencial que da sentido al existir. Y frente a este poder ser ¿qué remedio queda al trabajo social sino someterse al proyecto del brujo, a su negación que hace la razón de ser que lo hace vivir?

Veamos algunos ejemplos. En Eucaliptos, una localidad situada a 80 kilómetros al norte de Oruro en Bolivia, asistí a un ritual que servía para sacralizar un camión recién comprado. Se lo colocaba entre dos construcciones. Una se denominaba Gloria, y la otra Anchanchu. Una era *fasta*, vinculada al dios cristiano y la segunda *nefasta*, de vieja data en la cultura aymara. El camión, desde el punto de vista de lo dicho más arriba, era consecuencia de una lógica de la afirmación, porque es cosa, objeto. Pero su instalación entre las dos construcciones sólo es comprensible a partir de una lógica de la negación. Gloria y Anchanchu parten de la falsedad original del existir y sumergen al camión en un horizonte simbólico condicionado por la cultura aymara. Simbolizan el requerimiento de una verdad del existir.

Esta verdad sobrepasa al camión. Este representa por su parte una verdad menor y circunstancial. Es más cierta la verdad existencial que el camión. El camión es un episodio dentro de la totalidad del ritual. Lo que vale es el ritual porque ampara la posibilidad de operar existencialmente con el camión. A la inversa de Occidente donde el camión vale por sí mismo, sin ritual. Va en esto una especie de soberracionalidad americana que se apoya en la afirmación de esa totalidad. Esto lleva a preguntar al margen: ¿Occidente es en América un episodio y no una totalidad?

Veamos otro ejemplo. Anastasio Quiroga es un hombre de pueblo que llegó a tener cierta notoriedad como folklorista. Había sido pastor de cabras en Jujuy y luego se radicó en Buenos Aires, donde mantuvo una notable pureza de pensamiento. Tenía un interesante concepción del mundo. Por una parte concebía la "natura" como un símbolo sumamente cargado, ya que ella tenía virtudes como la de ser "un libro abierto que decía las esencias de la vida", o compartimentaba a la naturaleza y la ordenaba: "Los leones con los leones, los tigres con los tigres. Cada uno con su sendita y con su chacrita, su cuevita".

Por el otro calificaba peyorativamente a la sociedad, porque estaba alejada de la "natura", como un ámbito temible, despiadado e injusto. "La única perfecta es para mí la natura. No hay sociedad en el mundo que sea perfecta. Que me perdonen todos si me equivoco". Había sin embargo un grupo humano intermedio que eran los que tenían el don de "natura", y podían curar "incluso

por teléfono" el embichamiento de los animales, o sabían comportarse de acuerdo con normas morales.

Quiroga distinguía entonces dos áreas. Por una parte tomaba el elemento simbólico como la "natura" que es inspiradora de energía vital y de moral, y por el otro negaba todo lo que se opone a ella, como ser la sociedad como entidad hostil y nefasta. El universo está ordenado por la "natura" en tanto crea compartimentos naturales, en los cuales se encuadra la acción de todos, tanto animales como hombres. Sólo a partir de "natura" logra Quiroga negar lo que se da delante o mejor negaba lo que desde el punto de vista occidental se afirma. Su operar lógico era por la negación. Negaba lo que se daba delante para recurrir a una especie de operador seminal, o sea la "natura", que le servía para dar sentido al mundo.

Tanto en el ritual de Eucaliptos con el Anchanchu y la Gloria, como la "natura" de Quiroga constituyen una especie de soberracionalidad que si hacemos caso a los encasillamientos occidentales tendrá que ver algo con lo emocional. Pero lo emocional es un campo poco abordado por la investigación occidental. Constituye un concepto residual al cual va a parar lo que no es útil y no se somete a una explicación científica.

Lo emocional es en general considerado como lo irracional. Pero a partir de las investigaciones de Jung, pareciera tener una racionalidad propia como que influye en la estructuración de la psique. Sin embargo lo emocional no es una entidad psíquica opuesta, sino que cabe entenderla como un área psíquica en donde lo intelectual o sea la capacidad de delimitación o sea de afir-

mación a nivel cosas, se va perdiendo gradualmente, pero que no por eso carece de una vigencia energética primordial en todo lo que hace a la integridad del sujeto.

Desde lo emocional, y desde sus capas profundas, brotan los principales sostenes de la vida de un sujeto. En cierto modo el concepto de "natura" de Quiroga surge como un arquetipo ordenador del mundo.

A esto cabe agregar la forma como operaba Quiroga para poner en vigencia esa área así llamada emocional. Su discurso era acompañado por un antidiscurso el cual niega lo dicho, y entre ambos constituirán una trampa lógica, a fin de que lo emocional brindara un término que sirva de operador seminal como lo es el de "natura". Este no surge del razonamiento proposicional sino a nivel de intuición emocional, y al margen del conocer y del entender. Quizá sea por eso mismo que este concepto le servía de elemento de referencia para mantener la vigencia de su posibilidad de ser, puesta en práctica frente a las amenazas de la gran ciudad como Buenos Aires.

Ahora bien, ¿podemos idear un método que se base en la negación, y que consista en invertir el sentido lógico y científico y parta de la negación para entrar en la pregunta total por la posibilidad de ser? Ahí, como es natural, uno no puede delimitar y determinar, sino seguir la orientación dada por esa respuesta para ser. Pero es ahí, en ese campo residual o mejor residualizado por la actitud mental occidental, en donde uno se encuentra con toda la verdad de nuestro existir. Es el *estar*, que es al fin la tierra virgen sobre la cual he montado mi posibilidad de ser. Ahí se da la seminalidad que orienta mi

proyecto para ser y casi siempre con elementos que habían sido descartados por una cultura pública.

Si encontramos a paisanos salteños cantando coplas en una carpa, podemos hacer dos cosas, o tomamos en cuenta simplemente el aspecto delimitativo o sea la copla, o por un método de negación llegar al otro margen profundo de estar, desde donde se da la voluntad de ser de ellos que sostiene el canto de las coplas. Ahí se abren otros condicionamientos de su restante concepción del mundo, incluso el motivo real por el cual dicen las coplas.

Es indudable que un método de negación niega lo meramente dado a nivel perceptivo o de conceptualización inmediata, y llega a la profundidad del fenómeno, o sea va de la mera copla al trasfondo humano. Pero es claro también que, negando así se entra en un campo de indeterminación. Es el campo donde no se dan las determinaciones occidentales a las cuales uno está habituado. Se coloca entonces uno por debajo de las pautas culturales vigentes, pero entra en el área de verdad del objeto de estudio. Entra en suma en el campo donde se configura la posibilidad de ser con sus propias pautas y su propia voluntad cultural que las condiciona.

Al hacer esto se rompe el modelo del universo que suele acompañar a la investigación. Se dice por ejemplo que el canto de la copla es la consecuencia de un proceso y que se realiza para mostrar destreza o encubrir intenciones, con lo cual se cree agotar la descripción de lo que está detrás del hecho de cantar. Sin embargo no es así. La posibilidad de ser, el proyecto de existir trascien-

de el mero hecho del canto. Mejor dicho el existir ni siquiera se agota en el proyecto mismo del canto circunstancial de la copla, sino que sobrevive y puede manifestarse en muchos otros fenómenos laterales.

Esto por su parte se advierte en el hecho de que el proyecto de existir surge de una inmersión en lo negativo mismo. No habría proyecto si no hubiera un horizonte de negación que niega o tiende a negar el hecho mismo de vivir. Enfermedades, miedos, amenazas políticas, o de autoridades, la simple angustia de no poder realizarse, todo ello condiciona el proyecto en sí y hace al proyecto lo que la negación a la afirmación.

Por aquí se descende a la verdad del existente. La verdad del mismo requiere una totalización de su existir y ésta se da como área en la cual se entra una vez que se niegan sus pautas puestas en claro. En suma, menos valor tiene el canto de la copla que la voluntad de existir y de ser del coplero.

Pero si a través de la negación llegamos a descubrir la realidad humana en sí misma, cabe ver qué pasa con la indeterminación que se abre al cabo de la aplicación del método. Por ejemplo, si Freire propone la concientización, es porque ya parte de elementos concientizados, de los cuales quiere que participe el educando de acuerdo a una lógica de la afirmación. Pero he aquí que si niego estos elementos entro en un campo de indeterminación, según el cual no sé con exactitud qué es lo que debo concientizar.

Y he aquí la cuestión. ¿Puedo estar seguro de saber con exactitud qué es lo que debo concientizar, y si ello

vale la pena? Tomemos por ejemplo las láminas 3 y 4 de su libro "La educación como práctica de la libertad". Supone Freire que cuando se muestra al cazador con arco y flecha y luego al cazador con un fusil, el sujeto suele advertir que el segundo pertenece a un rango cultural más desarrollado.

¿Pero qué pasa si niego a ambos cazadores? Si hago esto la negación me lleva a una infraestructura del existir que condiciona el hecho de cazar. A su vez en ese fondo rescato —y eso es mucho— la voluntad de vivir de los dos cazadores, previo a la determinación del cómo hay que cazar. En esta área en que me coloco, se me aproximan los dos cazadores y además entro en el área de la verdad existencial de ambos. Habría que recobrar desde esta área recién la posibilidad de ser de ambos, o sea el proyecto de su vivir y no me toparé sino con el hecho de que ambos han propuesto su propia verdad, que terminará en que uno use el arco y la flecha y el otro el fusil, y que ambas cosas no son reversibles.

A su vez esta conclusión choca con mi propuesta cultural occidental, ya que sólo veo como única solución el fusil. Pero he aquí que, como no son reversibles, no puedo sino tolerar el arco y la flecha y redescubrir a partir de ahí la voluntad de ser del cazador indígena. A esto conduce la ventaja de comprender y no de conocer.

En todo esto he terminado por negar el elemento delimitativo y me he quedado con el irracional si se quiere llamarlo así. Cabe considerar que no hay otra denominación menos peyorativa que ésta. Pero si entramos a analizar a ésta, encontraremos quizá otros aspectos. Lo

irracional hace que Quiroga se aferre a un concepto seminal como la "natura", o que en Eucaliptos esa presunta irracionalidad se coloque como telón de fondo y dé lugar al ritual hasta el punto de crear una superestructura que cubra al camión y lo trascienda.

Lo irracional, o lo emocional, como querramos llamarle, no debe ser tomado sino como una zona energética de mayor indeterminación que lo intelectual, pero que contiene elementos delimitativos igualmente positivos, porque son elementos puestos a priori según otra lógica. Decir Anchanchu es una forma de delimitar a partir de una emocionalidad. Es que la emocionalidad no es totalmente irracional, sino que cuenta con una racionalidad invertida y simétrica y cumple con la función de proponer una lógica que parta de lo negativo, o mejor de lo que es antagónico respecto a la propuesta intelectual, y que por lo tanto tiene una función compensativa y por eso fundamental, ya que hace a la existencia misma. La emocionalidad en los dos casos compensa la intelectualidad a la cual se los quiere someter desde el punto de vista occidental. Ni Quiroga quiere someterse a la intelectualización socializante de la gran urbe, ni los campesinos de Eucaliptos quieren someterse al puro camión. De ahí en el primer caso la contrapropuesta de la "natura", y en el segundo la del ritual. En los dos casos se juega la totalidad del hombre, porque éste en ninguno de los dos casos quiere alienarse.

Mediante la negación se desciende al campo de verdad en el que se desempeña el existir. Este no se concibe sino en el horizonte de su *estar*. Se trata en suma de

todo lo que condiciona el ser del existente. En el horizonte del estar entra la necesidad de cazar con flechas y no con el fusil, o recurrir a la "natura", o sonsacar al Anchanchu el buen funcionamiento del camión o, incluso, en el caso de Occidente, cazar con el fusil y no con el arco.

La senda que se interna en la emocionalidad de ningún modo me introduce en un campo de indeterminación, sino a nuevas determinaciones, ante las cuales no estoy preparado como sujeto investigador occidentalizado, pero que debo utilizar a nivel de trabajo social. Por este camino llego a formas aparentemente negras y secundarias pero que hacen a la esencialidad del existir del sujeto observado. Es evidente que no puedo existir adorando nada más que un camión o lo meramente social de la gran urbe. Es lo que los métodos así llamados científicos no conciben, como que éstos no salen del estrecho ámbito de lo delimitado y esto a su vez, lo delimitado, del campo cerrado de una cultura occidental.

Sólo mediante la negación habremos de lograr la entrada en el estar simple, que es lo mismo que la inmersión en una totalidad real del existente. En el fondo, detrás de la negación se daría la pregunta por lo condicionante o sea el puro hecho de darse, de estar ahí existiendo. Y lo condicionante está, como vimos, en sectores no explorados desde nuestra perspectiva, porque esta última no pasa de ser en todos los casos meramente occidental.

Cabe tomar en cuenta un último problema y es éste: ¿cómo debo encarar el trabajo social si empleo el méto-

do de negación ya que no debo modificar al sujeto comprendido? Tomemos el caso de un grupo aymara, y digamos que hemos resuelto encontrar alguna solución de tipo económico para que hagan frente a la economía del dinero del mundo occidental.

Ahora bien, en la cultura aymara encuentro que ésta resuelve sus cuestiones económicas con una economía de trueque basada a su vez en un sistema de prestación llamado "ayni", según el cual los integrantes de una comunidad se prestan ayuda mutua, sin remuneración, para levantar la cosecha o para construir la casa.

Esta costumbre entra en la posibilidad de ser de la comunidad aymara. No puedo sustituirla entonces por ninguna cooperativa, ni por formas occidentales aun cuando éstas me parezcan más convenientes. Debo continuar la línea evolutiva que plantea la propuesta aymara.

En este punto cabe pensar entonces que, si tomo en cuenta la lógica de negación del aymara, debo extender la negación a mis propias propuestas culturales occidentales. Pero como no se trata de dejar a los aymaras librados a su suerte es necesario que encuentre una salida, pero únicamente a partir de la propuesta de ellos. O sea que tiene que ser con todos los contenidos de la cultura aymara.

No cabe duda que una salida al problema lo constituyen los días de prestación que ellos contabilizan minuciosamente. Es probable que estableciendo un banco de días de prestación, se logre agrupar a las comunidades para realizar trabajos colectivos que ya no beneficiarían a cada comunidad, sino a todas las comunidades. Re-

cién con los productos agrícolas obtenidos por este medio habrá de lograrse en ellos una suficiente fuerza económica para hacer frente a la economía occidental. A todo esto se ha montado un mecanismo en el cual no entra el dinero —al que desde un punto de vista cultural el aymara no es afecto— pero que sin embargo manifestaría una fuerza económica que puede resolver los problemas comunitarios con mejor solvencia como lo hacen habitualmente.

Cualquier solución en otro sentido, como ser proporcionarles los medios tecnológicos necesarios para su evolución serían prematuros si no se les facilita la evolución de sus propias raíces. De nada vale sustituir el arado de madera por el de hierro, o imponerles la bomba hidráulica o el uso del jabón, y menos incorporarlos violentamente en la economía del dinero occidental, si no se ha respetado la evolución propia del etnos, su voluntad de ser.

LA NEGACIÓN EN EL PENSAMIENTO POPULAR



PRÓLOGO

Vivimos en Argentina una crisis cultural y política, que no es de ahora, sino que recién se manifiesta. Pero eso no debe inquietarnos, sino al contrario, debe alentarnos. Las crisis dan siempre que pensar. Son en el fondo fecundas porque siempre vislumbran un nuevo modo de concebir lo que nos pasa. Irrumpe una nueva, o mejor, una muy antigua verdad.

Ante todo la crisis no es del pueblo, sino que es nuestra, o mejor, de los sectores medios. Estos se aferran al poder, y al hacer esto pierden el sentido de la convivencia.

Es que la cuestión no radica en mandar, sino en escuchar al que recibe las órdenes. Por eso ante la crisis no caben las soluciones elaboradas minuciosamente por los estudiosos en nombre de un racionalismo de estudiante recién recibido, sino que es preciso entroncar con alguna constante. Y en América no hay otra constante que la de su pueblo. La base de nuestra razón de ser está en el subsuelo social. Es lo que demuestra el peronismo y éste, a su vez, es la consecuencia de una verdad que América viene arrastrando a través de toda su historia. Fue la verdad que alentaba detrás del Inca Ata-

hualpa y es la que sigue palpitando, aun hoy, después de la muerte de Perón. Contra esa constante que es el pueblo, se estrellan las izquierdas y las derechas y los centros. Quizá ni siquiera quepa ahí la política.

Es más, considero que lo popular encierra en muchos aspectos el modelo de comportamiento y de pensamiento incluso para los momentos críticos de una nacionalidad. Es lo que quiero demostrar una vez más en este libro. Ya lo quise esbozar en "América Profunda" y lo intenté fundar en "El pensamiento Indígena y Popular en América". Esta vez lo quiero hacer a partir de la hipótesis de que el pensamiento popular, y no el pensamiento culto, es en gran medida fundante, por cuanto posiblemente contiene las líneas generales del pensar humano en su totalidad.

Lo dicho en este libro quizá no pase de un simple esbozo. En realidad todos los libros lo son. Dificilmente un proceder metódico puede explicar todo lo que se ha querido decir. Un método tiene sólo una finalidad didáctica pero no hace a la profundidad del problema porque no la logra expresar. A lo más se logra dar otra perspectiva, o mejor, otro punto de arranque, a los efectos de que sepamos qué hacer en adelante. No es cuestión entonces de decir todo lo que tengamos que hacer, sino saber que, a medida que nos realicemos, descubriremos áreas que una excesiva colonización nos ha suprimido. Para ello quizá tengamos que retomar sectores de nuestro pensar que habían sido dejados de lado por el liberalismo o por la izquierda, para recobrar al fin una política real, encuadrada en una antropología filosófica americana.

Ante todo, el concepto de negación es tomado aquí como una afirmación implícita de algo que hace al Otro pensante, y que nuestras categorías no logran captar del todo. Es primordialmente una negación que no implica un cierre, sino una apertura.

Por eso en la primera parte, mediante el examen de lo dicho por Anastasio Quiroga, se procede a un análisis de su modo de pensar. De ahí entonces la ubicación de una trampa lógica que opera en el pensamiento popular mediante un anti-discurso, a través del cual aquél logra constituirse existencialmente en su pura emocionalidad, lo que por su parte se concreta ya sea en valores, ya sea en un puro querer o en un puro pensar desde el corazón. Como si se tratara de un pensar sin finalidad que sin embargo esconde una finalidad recóndita, quizá la de subsistir, fundando siempre al existir mismo y afianzando sus valores.

En una segunda parte del libro se trata de ver hasta qué punto en nosotros se da esa misma negación. Pero como somos nosotros mismos el objeto de estudio, se da en una dimensión existencial. Se descubre ahí el otro aspecto de una negación implícita, por ejemplo, en el resentimiento, de una posibilidad de ser no resuelta. Vivimos por eso en permanente anti-discurso que nos lleva a defender el resentimiento, y que se refleja en las actitudes negativas que adoptamos frente a las propuestas alienantes. Por eso somos malos industriales o también pésimos revolucionarios.

Pero, como lo anterior son formas defensivas ante la presión de la colonia, aparece el esquema del sacrificio

como única forma de autenticidad. A través de éste nos integramos a la verdad señalada por el itinerario del pueblo. Lo que es observado objetivamente en el pueblo es constitutivo en nosotros. Somos humanamente la misma versión del pueblo, aunque nos separe la casta, la clase o la actividad. Estamos, por ejemplo, fuera del tiempo, o somos a-históricos, aunque dispuestos en todo caso a utilizar la historia para destruirla. Pensemos en este sentido si la historia no es un poco la creación de la ansiedad de dominio de occidente.

De ahí finalmente el epílogo. Como es natural podía contener la conclusión. Debía decir lo mismo que se enunció con un más o un menos teórico, pero a modo de puesta en práctica, y para ello había que tomar algún texto ejemplar y visto muchas veces por el pueblo. Podría haber girado en toro a los escritos de Eva Perón, o de Gardel. En ambos casos habría sido igualmente legítimo. Pero preferí hacerlo desde el Martín Fierro. Este es al fin de cuentas un poema encarnado en nosotros y dice toda la verdad, una verdad también encarnada, donde pueblo, nosotros y occidente nos conjugamos, quizá desde lo negativo mismo. Se trata de descubrir un nuevo horizonte humano, menos colonial, más auténtico y más americano. ¿Para qué? Pues para que desde aquí recién pensemos la necesidad o falta de necesidad de las revoluciones, o quizá un mundo auténtico donde una revolución podría ser inútil por estar ya todos nosotros desde siempre en ella, pero en toda su profundidad y con toda nuestra plenitud americana.

R. K.

1

EL PENSAMIENTO POPULAR

La vinculación que se suele hacer entre pensamiento popular y opinión resulta por demás sospechosa. Proviene en parte de identificar a lo popular con algo distendido y lábil, a lo cual sólo podría corresponder la opinión, considerada ésta como un juicio igualmente difuso e indefinido.

Sin embargo no está dicho que el pensamiento popular se exprese siempre a través de opiniones, ya que podría hacerlo quizá por otros medios, y además convendría ver si el carácter peyorativo de la opinión es realmente merecido. Por eso, antes de entrar en el análisis del pensamiento de Anastasio Quiroga habría que averiguar qué pasa con la opinión.

Una opinión como “me parece que va a llover”, consiste en un juicio cuya fundamentación no se basa en un conocimiento meteorológico, sino en que está tocado por un cierto fondo emocional. Podría anunciarse también como si fuera ciencia y suprimir el “me parece”, pero entonces tampoco deja de ser opinión, aun cuando parezca un juicio categórico.

Indudablemente, un juicio así ofrece un peligro en la medida en que no se basa en la realidad. Pero cabe pen-

sar que la inseguridad radica más bien en nosotros en tanto creemos que el único orden seguro es el de la realidad. ¿Acaso hay otro orden, que no sea el de la realidad para fundar un juicio?

Solemos decir que para pensar hay que tener condiciones personales, conocimientos y método. Estamos convencidos que pensar implica en cierto modo un mejoramiento. Esto se viene diciendo desde Platón hasta la fecha. Platón en su República distingue entre opinión y conocimiento. Dice Sócrates en dicho diálogo: “¿No ves qué apariencia lastimosa tienen las opiniones que no se fundan en el conocimiento?” Y agrega: “¿Quieres oír cosas feas, ciegas y lastimosas?”, refiriéndose a la opinión. Es indudable entonces que sobre cuestiones fundamentales propone rechazar la opinión y aceptar el conocimiento a fin de llegar a un pensamiento superior.

Esto mismo se advierte, por no mencionar más que un autor entre otros, en Kant. En su trabajo sobre la metafísica de las costumbres, cuando se refiere a la filosofía popular habla “de observaciones amontonadas y principios racionados a medias en los que se recrean las cabezas huecas”.

En Scheler la diferencia entre opinión y conocimiento se trasvasa a una interpretación histórica. En su “Sociología del Saber” hace notar que la opinión es propia del pensar de la Edad Media, en cuanto está afectada por las creencias, y que fue sustituida paulatinamente por el pensar científico de la edad moderna.

Lo mismo ocurre con el marxismo. También él trata de clarificar el pensamiento popular, haciendo notar que

éste no sabe su situación de dependencia y que, por lo tanto, hay que ayudar al pueblo para que logre la catarsis política necesaria y se apodere de los medios de producción.

En las expresiones utilizadas por los autores citados parecieran incidir ciertas pautas sociales que llevan a despreciar en general la opinión en tanto es propia del pueblo. Si fuera así no se ve bien por qué motivo se rechaza el pensar popular, porque no se sabe además cuál es el verdadero peligro que ofrece la opinión. Mejor dicho, ¿es posible que el motivo radique nada más que en lo que dice Sócrates cuando prefiere no "oír cosas feas, ciegas e informes", o como en el caso de la lluvia se base en que no hay en la opinión un apoyo en la realidad?

Para retomar el problema en sí mismo, convendría recobrar el pensar en general, de tal modo que, si hablamos de pensar culto y de pensar popular, no enunciemos dos distintos modos de pensar, sino dos aspectos de un solo pensar.

Por ese camino descartaremos el carácter feo, ciego e informe que Sócrates atribuye a la opinión, y además invertiremos el objeto de análisis y averiguaremos qué pasa con el pensar popular, en vez de ver qué pasa con el pensar culto.

Tampoco tomaremos en cuenta la idea de que ambos se oponen, porque se dé la inseguridad de un lado y la seguridad del otro. Se suele aducir en este caso que el juicio emitido por la opinión es inseguro por ser aparente, y esto conduce al afán de buscar otro nivel en donde la seguridad se afirme y se pase de lo aparente a lo esen-

cial. Pero esto, que parece natural, no es así, porque al fin de cuentas lo aparente de la doxa contiene algo que brinda seguridad para vivir, aunque podría no servir para la ciencia. En tanto vivo, utilizo un género de seguridad sonsacada a lo aparente. Y el problema está en saber de qué grado de seguridad se trata. Y es más. Saber si esta seguridad de la opinión es fundante en mayor grado que la científica.

Se dice que la opinión da lo aparente y el conocimiento lo esencial. Pero el rechazo de lo aparente de un lado y la preferencia de lo esencial del otro, ¿no será porque la razón rechaza lo que es naturalmente plurívoco por una simple razón de comodidad? El juicio científico nos dice una cosa, la opinión nos dice muchas. Se hace ciencia para unificar, pero no por eso la realidad será unívoca. Queda la sospecha de que una ciencia realmente positiva, que parta del vivir mismo, puede ser plurívoca. Entonces ¿no será que la opinión encierra toda la verdad, mientras que la ciencia no dice más que una parte de ella?

Además, ¿no será que el aspecto negativo asignado al pensamiento popular se debe únicamente a una especie de balcanización del mismo por parte del pensar culto, según lo cual, lo que no es propio, es rechazado porque es confuso? Pero, pensemos sólo que lo que es unívoco para la ciencia, puede ser claro en sí pero confuso referente al problema, siendo la ciencia nada más que una función disponible, una manera de ver claro, pero que la realidad siempre sigue siendo confusa.

No vale la pena discutir teóricamente el problema si

no más bien examinar un ejemplo concreto del pensar popular. Nada mejor para esto que el pensamiento de Anastasio Quiroga.

Este es un folklorista de vasta actuación, que conserva con una pureza notable su concepción del mundo popular y jujeña. Su larga permanencia en Buenos Aires no ha podido empañar su pensamiento, sino que al contrario, ha generado nuevas formas que resisten el embate de la gran urbe.

Personalmente, don Anastasio es todo un **pujllay**, jovial, dicharachero y siempre correcto. Nunca pretende contestar a las preguntas, sino que soslaya la respuesta directa y prefiere utilizar un aforismo, un proverbio o un cuento con el cual dice todo lo que realmente piensa.

Por eso su personalidad tiene el valor de un emblema. En una Argentina intelectualizada, caótica, empaçada con toda clase de teorías y posiciones políticas, tiene el valor de todo un símbolo. Brinda solución y salida a muchos planteos contradictorios de los más estudiosos. Sirve ante todo para ver cómo y de qué manera el pueblo piensa, ya que él representa ese modo de pensar, apremiado por las constantes presiones que sufre como habitante de Buenos Aires y como provinciano ingresado en ella.

Había sido pastor de cabras, pelador de cañas, atador de garrotes, y siempre “un chango andariego”. “No me pregunten dónde me crié —dijo un vez—, si yo no tuve nunca un lugar donde criarme. Les puedo decir dónde nací, pero dónde me crié, no”.

Una noche de Año Nuevo, que festejábamos en co-

mún, pude grabar los mejores aspectos del pensamiento de don Anastasio. En esa ocasión se comenzó hablando de cierto don que tiene alguna gente para curar. Hizo referencia al embichamiento y a cómo, quien tiene ese don, es capaz de curar un animal embichado incluso por teléfono. Ponia un cierto y curioso énfasis en quien tiene ese don, y lo diferenciaba marcadamente de quien no lo tiene. Incluso acusaba a este último de que, al no tener el don, tiende a simularlo, porque “el que no es nada es el que se aflige por serlo”.

El don en cuestión era atribuido a la “natura”, y ésta era mencionada constantemente. Se trataba de una especie de potencia asociada a la naturaleza. No supo decirme de dónde había tomado el término. Pero la “natura” tenía, según él, algunas características importantes. Como ser, ella “enseña” de tal modo que quien tiene el don, puede leer en ella como en un “libro abierto” —al cual no se llega con teorizaciones o con libros que “sólo venden letras” y no cultura— sino por un camino “fácil”, al “alcance de la mano”.

En general, tener humanidad consistía en una forma de estar a tono con la “natura”. Por el lado de ésta se llega a las “esencias de la vida”, a “lo necesario”, a “la pureza”.

Además ella parece explicitarse a través de un ordenamiento del mundo, ya que ha credo los compartimientos en los cuales se distribuyen los hombres y las especies animales, y quizá más estos últimos que aquéllos. Ahí están “los leones con los leones, los tigres con los tigres”, y “cada uno tiene su sendita, su chacrita, su

cuevita”, todo ello conformando un orden condicionado por la “natura”.

Frente a este mundo ordenado, la sociedad humana es siempre imperfecta y distorsionada. “La única perfecta para mí es la natura”, “no hay sociedad en el universo que sea perfecta. Que me perdonen todos si me equivoco”. La razón por la cual ésta no puede ser perfecta, es la mezcla entre “leones y tigres, porque entre leones y tigres siempre hay alguno que se siente más poderoso, tira un pedazo de carne más para el lado de él”.

Evidentemente la sociedad humana no sigue el modelo de la “natura”. Por eso no cree en los medios para transformarla, o sea en grandes cambios sociales programados por la política moderna. En este sentido abundó en imágenes negativas. En primer término la sociedad está integrada por quienes no tienen el don de la “natura”. En segundo término todos tienden socialmente a ser intermediarios mediocres entre “natura” y sociedad, porque no han tenido la suerte de ser lo que ambicionan. Y en tercer término, el mal general es el exceso de ansiedad de los que “no aflojan un tranco de pulga”, y los que “se dejan llevar por el capricho”. Por eso la sociedad es como si estuviera hecha por quien “barre contra el viento”.

De ahí entonces la propuesta ética. Un mundo desintegrado por los egoísmos menores y por la ansiedad, exige una determinación por parte de cada uno. Esta no se resuelve a nivel político, por ejemplo porque todo es un “laberinto sin salida”, ya que se debe desconfiar de cualquier apoyo. “Hay que tener ojos en la nuca

para que no lo ataquen a traición, porque es inútil creer que se tiene a muchos, si seguramente uno habrá de quedar solo". Se diría que cualquier propuesta humana debería ser rechazada, porque generalmente no existe un camino claro, se "macanea" demasiado, y lo que es peor "se teoriza".

Pero si bien Anastasio negaba la canción de protesta, y también la rebelión organizada, sin embargo aconsejaba mantener la dignidad. Ante una injusticia es preferible reaccionar en el acto, pero no reiterarla sistemáticamente, porque en las elucubraciones que pudieran salir a raíz de ello podría deslizarse el mal. En general conviene pensar que "los hechos son los que demuestran la verdad y no los dichos, y del dicho al hecho hay mucho trecho".

Sin embargo no se queda sin soluciones. Propone precisamente la más difícil. "Si yo no me venzo a mí mismo" no podré lograr la convivencia, ni logro el acuerdo para vivir todos juntos en paz. "Es lógico que usted tenga más fuerza que yo. El otro tenga menos. Pero no tenemos que ir a ese extremo. Todos los extremos son malos". Estos producen, por ejemplo, "empacho por comer demasiado" y son fuentes de ansiedad desmedida. "Yo vivo a mi manera y como puedo. A mí no me macanean más". Y si no hiciéramos así "siempre nos veríamos envueltos en unos laberintos sin salida y a sufrir sin saber para qué y por qué es el mundo. Llegar a la cárcel, a la policía, a la sepultura, al cementerio, y yo no sé porqué".

Por eso él puede decir: "Le puedo decir donde nací, sí, pero dónde me crié, no". En esto lo guió la "natura" como

símbolo, y le hace decir por ejemplo “saber es ser, o es el ser efectivamente, lo que uno ha aprendido”.

En suma, don Anastasio propone por una parte un elemento simbólico, como lo es la “natura”, que funciona como un elemento inspirador de energía vital y ética, y por la otra niega todo lo que se opone a ella, y que comprende la sociedad como entidad hostil y nefasta alejada de la “natura”.

A su vez el universo está ordenado por la “natura”, en tanto crea los compartimientos naturales en los cuales se encuadra la acción de todos, tanto la de los animales como la de los hombres.

Sólo a partir de la “natura”, logra Quiroga negar todo lo que se da delante. En ese sentido su negación es similar a la del Martín Fierro. Niega igual que éste la sociedad y lo que niega es la vigencia de la moral dudosa de ésta, porque su ética personal es otra que la que tienen los hombres. Los hombres de la sociedad no tienen el don de la “natura”.

Algo similar a lo dicho por Quiroga lo encontré en un brujo del altiplano, cerca de Oruro, en Challavito, de nombre Felipe Cotta. Había sido “maestro en arreglar calzados” en Oruro y luego se volvió al campo. Cuando le hicimos la pregunta sobre qué pasa con las costumbres vernáculas, se lamentó de que ellas se fueran perdiendo. Y al cabo de lamentarse de la actitud iconoclasta de los jóvenes, sólo atinó a decir en aymará: “Dios se puede enojar”.

Dios, en este caso, es un equivalente de la “natura” de Anastasio Quiroga. ¿Y cuál ha de ser la característica

de ambos? Indudablemente sirven de ordenadores. Dan sentido a lo que se está diciendo y también al mundo. Decir que Dios se puede enojar significa decir que está mal no creer en la costumbre que se tiene entre manos, o sea que se está formulando ante todo un juicio ético.

Pero a su vez los conceptos de Dios y de "natura" no se entienden desde la pura ética sino desde el existir. Hay una praxis en Quiroga y en Cotta que ubica dentro de un lógica peculiar a los dos conceptos. En tanto dan un sentido al existir, y porque en parte surgen del existir mismo, ambos constituyen una fuente de significados. Y como son significados no denotables, ya que entran en un plano de indefinición, podríamos llamarles operadores seminales. Seminales por ser fuente de significados, y operadores porque sirven para clasificar desde un punto de vista cualitativo lo que está ocurriendo y legitiman además esa valoración.

Dios y "natura" legitiman la conservación de nuestras costumbres, cuando el grupo social está empeñado en perderlas. Es más, ambos brindan seguridad porque permiten advertir lo fasto y lo nefasto en el operar cotidiano. Las ideas claras y los objetos definidos son puestos entre paréntesis para advertir en su lugar los verdaderos jalones por donde tiene que ir la acción. Mejor aún, la verdad no está en los conceptos claros y distintos, sino en el otro extremo del pensar, donde la claridad conceptual se pierde en razón de darse el predominio de elementos opuestos, por decir así, emocionales.

Dios y natura están situados en el extremo de un proceso invertido al acostumbrado. Si nosotros nos queda-

mos en la sociedad, Quiroga va al otro extremo, a “natura”, Sociedad y “natura” se oponen. Sociedad corresponde a un área empírica. “Natura” a un área de intuición emocional, trasciende la simple opinión, o, mejor, pareciera una opinión fundada.

2 EL ANTI-DISCURSO

Cuando Anastasio Quiroga dijo que la "natura" es fundamental, no arribó a este concepto al cabo de un proceso lógico, ni de conocimiento. ¿De dónde entonces surge?

Ante todo hay en Quiroga un hondo escepticismo. "Los humanos nos hacemos más problemas (que los animales) porque teorizamos y mezclamos". "Todos los extremos son malos". "Lo mejor es buscar dónde podemos estar de acuerdo, nuestro mundito pequeño de cada uno. Los leones con los leones, los tigres con los tigres". Lo que falla en el mundo es ponerse de acuerdo porque "La humanidad tiene tanta amplitud. Siempre hay quien dice ¡Sí!, otro dice ¡No, vamos a ver!. Otro dice ¡veremos!. Otro dice ¡Sí, dale que va! Otro dice ¡Ya no más!". Se diría que el pensar popular tiene siempre una aureola de escepticismo, porque cualquier afirmación queda invalidada por la negación y eso exige, como es natural, otra salida.

Examinemos el orden de la exposición de lo que dijo en otra oportunidad. Ante la pregunta sobre si la humanidad es coherente en sí misma, o si hay desigualdades en ella, contesta: "Bueno, claro que la humanidad tiene

diferencias". De inmediato agrega, ya en un orden más personal, casi como si polarizara en sí mismo la apreciación sobre la humanidad, lo siguiente: "Por eso digo yo que ambos deben aflojar un poco". Para reforzar este proceso enuncia una ley general a priori: "Porque no puede ser que uno quiera siempre aplastar al otro". Y llega a la afirmación final, concreta, donde su existencia adquiere una dimensión moral y dice: "Si yo no me venzo a mí mismo, yo no puedo vencer a otro".

Desde una afirmación general enunciada en abstracto, pasó a una paulatina referencia a sí mismo, pero en tanto necesitaba situar el problema general en un deber ser moral, como si tratara de ver cómo resultaría la cuestión si uno mismo hiciera cotidianamente lo enunciado en primer término a nivel abstracto.

Partió entonces de un planteo general, luego pasó la barrera de su propia posición, para ir finalmente al otro campo donde recobra el fundamento moral que recién da validez al concepto de humanidad.

En todo esto Quiroga obró sobre la base de un segundo plano. Por una parte emplea elementos denotables, y, por la otra, todo lo dicho sufre una polarización emocional, de tal modo que una proposición general como "la humanidad tiene diferencias", se convierte al final de un proceso lógico en una proposición moral, "si yo no me venzo a mí mismo, yo no puedo vencer a otro". Los contenidos enunciados entonces ya no resultan determinantes, sino que tienden a ser disponibles para dar lugar a elementos emocionales, en este caso estructurados en un juicio ético.

Ocurre algo parecido con los rituales indígenas del altiplano. En estos, el brujo traza un recinto sagrado con los utensilios y la significación de éstos se torna disponible. Entonces, cuando se pregunta a un brujo por el significado de algún elemento ubicado en ese recinto, suelen contradecirse. Cualquiera puede significar, por ejemplo, el rayo, o el hombre, o la tierra o lo que fuera. Incluso el brujo considera innecesario decir qué significa, pero suele agregar en aymará "waliki" (está bien).

Tanto esto último como el juicio moral de Quiroga coinciden, o mejor, apuntan a lo mismo, en suma, son áreas condicionadas por la vida emocional donde la participación del sujeto llega al máximo, ya sea porque hay un requerimiento moral o una actitud mágica.

Se produce entonces en ellos una inversión de la actitud que llamamos natural. Nuestro prejuicio científico consiste en ir del sujeto al objeto, pero Quiroga obra de un modo anti-científico porque evita el objeto para internarse por decir así, en el sujeto, hasta llegar a los operadores seminales. Desde aquí ya no trabaja con objetos y con elementos denotantes, sino con significados condicionados emocionalmente, y que, en su forma extrema, se estructuran en valores. Por eso resulta opuesto el concepto de "natura" al de sociedad. Sociedad es tomada a nivel objeto, como algo exterior, "natura" en cambio es hallada poniendo en juego la emocionalidad.

Quiroga dice: "Cuando una familia se pone de común acuerdo entonces hay un poco de juego", y agrega luego que no siempre hay una real unión en ella, porque a

veces “contamos con cinco dedos y resulta que tenemos uno solo”. Lo que se da, o sea la necesidad de unión, va acompañado de la des-unión, por lo cual ésta es de desconfiar, y en el centro de significación pone lo referente a “natura” como único conciliador.

Indudablemente, “natura” se coloca en el centro, rozando el campo emocional, y desde ahí se prepara la superación de las contradicciones, fuera de lo lógico, en cierto modo en una lógica paralela.

Lo emocional en este caso no debe ser tomado como opuesto a inteligencia o como una simple disgregación de lo intelectual, sino como un campo del quehacer psíquico en el que las denotaciones son cada vez más difíciles por cuanto ellas se tornan disponibles. La verdadera función que el área emocional tiene pareciera ser principalmente energética, pero de tal modo que, sin embargo, su fuerza hace el sentido de lo que se está queriendo decir.

Para entender esto es preciso superar lo que se suele decir sobre la emocionalidad, ya que las referencias que se hacen a ella suelen responder a pautas culturales occidentales. Por ejemplo, cuando **Stern** se refiere a la afectividad hace notar que “lo único que pudiera dar placer es el camino que conduce al fin, pero no el fin una vez alcanzado”. Clasifica entonces los sentimientos en una tabla de doble registro, según sean placenteros o displacenteros, y según sean excitantes o tranquilizadores. Ahora bien, es curioso que considere a los excitantes como más significativos que los otros, que en cambio, retornan a un punto cero, a partir de donde la vida emocional intentaría su renovación. Pero ocurre que

un individuo de extracción popular, no prefiere los sentimientos excitantes, sino los tranquilizantes, ya que le urge encontrar cuanto antes el punto cero emocional.

Por eso, decir lo contrario, como hace Stern, y sobrevalorar los sentimientos excitantes es hacer la concesión al mundo occidental, donde éstos entran como pauta principal en la cultura, puesto que son considerados como útiles para una sociedad competitiva y atomizada en individuos.

En Quiroga, por ejemplo, aparece claramente el cero emocional en la idea de que, si se quiere seguir adelante, antes hay que vencerse. "Debo luchar un poco contra mí" para llegar "a un acuerdo" con el otro. Y agrega finalmente "solamente busco la convivencia".

Se diría que Quiroga utiliza intencionalmente un sistema de oposiciones, según el cual interfiere el discurso con el antidiscurso para quedarse al fin con un esbozo de la verdad, que a su vez se evade de la proposición para dejar lugar al verdadero sentido de lo que dice. Es como si él se creara una trampa lógica, con la cual bloquea cualquier significación discursiva, y posibilita la instauración de una tercera posibilidad.

Con el anti-discurso se complementa la argumentación. Lo que pareciera una contradicción no es tal. La contradicción se da sólo en el orden lógico, pero es rebasada por el existir, de tal modo que éste amplía la argumentación y trasciende lo dicho, y apunta al verdadero significado de lo que se quiso decir.

La validez de un juicio radica entonces, desde un punto de vista existencial, no en sí mismo, sino en la intersec-

ción —por hablar en términos lógicos— de lo afirmado y de lo negado. Si bien esto da una clase nula, sin embargo en esta última radica la cuestión del problema. Ahí, en el área vacía, aparece ya no un conocimiento, sino, a nivel de revelación, el operador seminal, o sea la "natura". El discurso y el antidiscurso integran entonces una estructura mandálica, en la cual, lo que realmente se dice, ocupa el centro. Y esto no se puede volcar en fórmulas, porque al darse como elemento revelado, se da como operador seminal que rige todos los contenidos.

Todo esto constituye el pensamiento que podríamos llamar también mandálico. Un pensamiento sería mandálico si los elementos concientes pasan a un segundo término y se destaca en cambio un campo central que nada dice en concreto, pero está cargado de significación. Ahí entra a jugar el área de la emocionalidad que es en realidad una fuente energética, frente a la cual cualquier contenido conciente pierde su valor denotativo y se torna disponible. Mejor dicho, ahí las denotaciones no responden a un conocimiento, sino que tienen un carácter de revelación. Roza en ese punto la energía de los arquetipos, y corresponde siempre a un campo categorizado como sagrado.

Esto mismo pareciera una variante del hecho de pensar, pero constituye a nivel popular la finalidad principal del pensamiento. Se piensa para abordar el área emocional y no al revés. No es entonces el caso de la ciencia que apunta a delimitar los objetos. Por eso podemos decir que si nuestra forma aculturada de pensar tiende a ver cosas, la forma propia y natural del pensar

popular apunta a lo contrario, o sea a ver significados. De ahí entonces el predominio del pensar moral. Los valores son formas extremas que concretan ese estilo de pensar. En todo esto se trata de movilizar la psique en un sentido profundo para efectivizar la posibilidad de vivir, y esta efectivización no la da sino la función totalizante de la emocionalidad.

De ahí el sentido del "así es" con que solía contestar un brujo en Tiahuanaco cuando le apremiábamos, y que representaba la pauta fundamental que caracterizaba la posición de su cultura frente al mundo. También Quiroga, cuando se refiere al caos de opiniones que se da en el mundo, y a las oposiciones que uno tiene que sufrir de parte de éste, exclama: "así es el mundo, está hecho así". En ambos casos se da, como ya dijimos, una especie de cero emocional frente al mundo.

Además, con el "así es" el pueblo magnifica el conjunto vacío al que hicimos referencia. Decir "así es" significa recurrir al centro mandálico en el cual se totaliza la opinión, donde la decisión logra un orden más fundante, o sea a ese campo vacío donde irrumpen los operadores seminales y el sujeto pueda limitarse a un simple "yo creo".

Al decir "así es" totaliza su pensamiento, logra pasar de un área del conocimiento de las cosas a un área de la convicción de saber, y este saber aparece con la suspensión del conocimiento, en el conjunto vacío, fundado por el área emocional, donde el contenido asoma por revelación.

Decir "así es" no implica entonces sólo pasividad ante

el mundo, sino que es ante todo una toma de conciencia del darse de uno mismo y de todas las cosas en el conjunto vacío y, por consiguiente, todo lo real, las cosas mismas, dejan de ser cosas para transformarse en símbolos. A su vez, en tanto la realidad adquiere un valor simbólico, se impone una hermenéutica para descubrir lo que está detrás del dato sensible, a nivel de teología cotidiana, ya en un campo sagrado. Esto por su parte implica movilizar los operadores seminales encontrados a nivel revelación, como elementos externos, similares al de "natura" de Quiroga, que garanticen el orden sagrado. Lo sagrado en todo esto brinda la posibilidad de algo más, o sea un orden más estable que se afianza y favorece en tanto uno cree en él.

Si digo casa o trabajo, se trata de algo que se ubica en la así llamada realidad. Pero no hago nada con ello si además no adjudico un sentido fundante a esa casa y a ese trabajo, que se vincula con mi existir, algo que se torne significativo para mi existencia. Se trata en suma de ver hasta qué punto esa casa sirve, por ejemplo, "para que viva yo con mi familia, y además sea **fasta y no me aco-** **sen los males** que suelen destruir esa posibilidad de ser.

Aquí incide la negación por el anti-discurso. No puede haber una aprehensión de un sentido sagrado, sino es sobre la negación de las cosas, en este caso del trabajo y de la casa como cosas, y la transformación de los mismos en símbolos. A su vez, y en tanto son simples símbolos, aparecerá la verdad fundante, ya no en el plano del simple conocimiento profano sino de la revelación de lo sagrado.

Ahí interviene la emocionalidad como fuente energética, ya que me brinda la verdad que, a su vez, me sirve para decidir. El problema radical del pensar consiste entonces en fundar la existencia y no en el conocer mismo. De ahí la validez total de la opinión. Ella no somete el juicio a la instancia de la verificabilidad, sino que incorpora el antidiscurso, y deja librada la fuente de decisión al área emocional. Yo asumo el derecho de vivir y me coloco en el medio del escenario cuando dudo sobre las afirmaciones lógicamente constituidas, pero logro de este modo afirmar mi existencia.

Por eso la opinión es algo por lo que "me dejo llevar". La entrada en el peronismo, por parte del pueblo, es pensado por éste a nivel opinión, como algo hacia donde "uno se deja llevar". Se trata de someterse al carisma o, mejor, a la revelación. Y no puede ser de otra manera. La finalidad de la opinión es la revelación, y sólo ésta sirve para existir. No cabe otra solución.

Esto, como es natural, hace al pensar mágico. Ante todo porque un pensar así se caracteriza por una ausencia de una lógica de cosas, por cuanto trabaja sobre contradicciones, y, además, porque en el fondo está orientado hacia la fuente energética, o sea la apertura de un "dejarse llevar". Implica entonces una teología, y ésta por su parte tiene la misión de encontrar operadores seminales. Por eso, en vez de la afirmación, lo fundante es negar para lograr la revelación de lo sagrado, aunque sólo se trata de la "natura".

3

LA TRAMPA LOGICA PARA VIVIR

El análisis de la opinión o doxa lleva entonces a distinguir entre **conocer** y **pensar**. Se conoce la cosa, pero lo que es fundante es la posibilidad de que eso que se conoce entre en el saber. Conocer implica una apertura al mundo, y además tomar en cuenta lo que ese mundo me ofrece como dato claro y distinto. Pero esto no tiene sentido si no hay una posición previa de tipo emocional frente a ese dato, algo que lo totalice y que haga que entre a formar parte de mi horizonte existencial. Se conoce para vivir y no por el puro hecho de conocer. Lo que se conoce no pasa de ser sino un detalle ante al requerimiento de totalidad. Detrás del conocer está la totalidad del pensar que exige que lo que se conozca sea totalizante. Y esto no puede ser, si eso que se conoce, no abarca todo el sujeto. El valor que para Quiroga tiene el concepto de "natura" no se concreta al concepto en sí, sino al hecho de que éste le brinda un cierta plenitud y seguridad existencial.

En este plano lo conocido termina por incorporarse a lo que el sujeto cree que él mismo es a través de sus experiencias en el pasado. Es el mecanismo del "ya sé"

con el cual lo que se propone, o informa, entra a constituir una parte importante de todo lo que el sujeto ya sabe, y, lo que ya sabe, es la base de su existencia.

Por su parte todo lo referente al "ya sé" constituye un saber acumulado que condiciona a la novedad, en el sentido de que presta a esta novedad la anuencia para ser incorporada a ese saber. Se diría que en esto funciona un mecanismo paralelo de tipo emocional, que hace que la novedad tenga su visto bueno, en suma, un cierto margen de sacralidad en el sentido de que sea *fasta*. Este segundo plano se rige según otras leyes de las que apuntan a fundar el conocimiento. Es como si la novedad se sometiera al orden de lo *fasto* y *nefasto*, siempre desde la perspectiva cultural de lo ya acumulado, del saber en suma, que está en el "ya sé". Por eso uno puede rechazar un conocimiento aunque fuera aparentemente cierto, y aceptar otros que aparentemente son falsos. Es más, no interesa tanto el conocer mismo, como la posibilidad de verificar lo sagrado, la de poder participar de la sacralidad. Por eso el indígena rechaza la novedad simplemente porque no entra en el orden sagrado o, lo que es lo mismo, no entra en lo que su cultura considera sagrado.

El paso de lo que no se conoce a la sacralización es un proceso muy similar a la oposición dialéctica entre lo **mismo** y lo **otro**. Todo lo que se conoce es lo mismo y esto requiere lo otro, en este caso lo sagrado. Hay como un salto en el absurdo en este paso, que no se puede explicitar. De ahí entonces un doble registro. Por una parte el indígena conoce todo lo referente a la cooperati-

va, pero en el plano de lo otro, el concepto exige la necesaria sacralización.

Pero existe además una finalidad última en esa coexistencia de los dos planos. A nivel opinión todo tiende a someterse a una trampa lógica para forzar la aparición del orden sagrado. Es la razón profunda por la cual se da la contradicción entre el discurso y el antidiscurso, que abre por su parte la posibilidad de un pensar totalizante y produce, por consiguiente, la necesaria intervención de la exigencia de sacralización.

A su vez, todo lo referente al operador seminal sólo se entiende como el resultado de una intersección entre los dos planos. Entre el saber que apunta a la sacralización y el simple conocer, surge en Quiroga la "natura" como un elemento de extracción emocional, pero suficientemente inteligible para conceder un sentido fundante a lo que se conoce. El conocimiento, que hace Quiroga de la sociedad, de nada sirve, sino en tanto entra en contradicción con la necesidad de sacralización. En la intersección de estos dos planos recién surge la "natura" como un dador real de sentido logrado a nivel de revelación del saber de lo que pasa con la sociedad. No se sabe realmente por qué y de dónde aparece, y menos se entiende la seguridad con que lo hace. Tan es así que se crea un concepto paralelo entre una sociedad sin "natura" y otra con "natura", la primera caótica y la segunda armónica. Si esto último resulta de un saber de la sociedad, lo primero surge del simple conocer. A su vez la última se completa a nivel de todo el pensar de Quiroga, mientras que la otra se parcializa, y se mantiene como

algo segregado del pensar de Quiroga, a nivel cosa, como algo nefasto y temible. Es más, Quiroga mantiene el conocimiento de la sociedad a nivel de sujeto-objeto, pero crea el concepto de una sociedad sacralizada a partir del puro sujeto.

Y esto no pasa sólo con Quiroga. Aparece en el habla cotidiana así como en el habla mayor de un filósofo o de un religioso. Dios, Nirvana o el dios chico del que habla el ama de casa participan de lo mismo. Son operadores con mayor o menor elaboración, pero que responden al mismo fin. Surgen de un requerimiento de lo otro a partir de un realidad rechazada y nefasta, a fin de internarse en un saber absoluto.

Esto hace pensar que en el operar ya descrito hay una serie de posibilidades que seguramente deben ordenarse según el grupo de Klein. Se diferencian en ese sentido dos vectores. Uno referente al **yo-mundo** y el otro al de lo **sagrado-profano**. En la intersección de ambos surge el operador seminal según un proceso que pasa de lo mismo a lo **otro**.

El proceso, a su vez, va por una sucesiva determinación y consiguiente totalización del pensar, en la medida en que abarca cada vez más todas las posibilidades del pensar, y en esa totalización opera el pensar por oposiciones, de tal modo que la totalización apunta siempre a lo otro, a partir de lo mismo. El anti-discurso, la sacralidad, son lo otro frente a lo mismo, que es el discurso y lo profano. Además, cada nueva determinación va completando horizontes de totalización del pensar según los cuales éste se enreda cada vez más en el vivir

mismo, de tal modo que el pensar hace siempre a la concepción del mundo donde adquiere el saber absoluto. Lo sagrado es absoluto en la concepción del mundo en que se instala. Por eso no podía dar en Quiroga sino la "natura" porque ése es el elemento brindado como operador seminal por su cultura.

En el Martín Fierro en cambio, por tomar otro ejemplo, la intersección no se concreta, porque no se logra decir cuál es el operador seminal. Ha de ser porque el Martín Fierro fue escrito según el criterio de una sociedad burguesa donde estos operadores son eliminados u ocultados. Pero eso no impide que ese conjunto vacío que muestra el poema destile sin embargo un fuerte requerimiento ético.

Lo dicho hasta ahora nos interna en un campo ontológico. Porque, si se toma en cuenta el campo no denotable de la emocionalidad, o un pensar que incluye el antidiscurso, desembocamos forzosamente en la prioridad del **estar** sobre el **ser**. Por eso predomina en Quiroga la circunstancia sobre la definición. "Hay que tener ocho ojos a la vuelta de la cabeza", dice, cuando quiere hacer notar que no conviene tener confianza excesiva en los grupos sociales. "No voy a ir a presentar pelea yo a diez tipos ahí, si no cuenta con otros nueve que me van a ayudar... y resulta que salgo solito".

Su actitud concreta lo conduce a racionalizar sus desconfianzas, o mejor, a tratar de hacer notar de que así sea. Todas sus defensas y su posición frente a la vida lo llevan a defender su manera de darse, en suma, su modo de **estar**. De ahí que el estar resulte prioritario. Por eso

recomienda tener “ojos en la nuca”, y no cree en lo que “le cuentan”. El se siente dueño de su totalidad, y a ésta la defiende ante las cosas amenazantes que **ve**. A su vez en este **ver** se resuelve su situación, ya que a partir de ella piensa lo que, según él, hay que pensar. Esto hace a la firmeza de la opinión. Es como un método de aproximación a verdades firmes que enraízan en lo emocional.

En suma, en la intersección de lo afirmado y su complementaria, o, lo que es lo mismo, entre el discurso y el antidiscurso, surge, por rebasamiento el existir, en tanto el existir apunta a una toma de posición en lo que el sujeto ve. La verdad de lo dicho nunca se expresa entonces, sino que se da siempre en el factor rebasante. Se trata de un juicio que dice “aquí y ahora yo creo en esto”. Y he aquí la distancia real entre el juicio científico y unívoco y el juicio popular. El “creo esto” es decisivo para el existir y puede rebasar al conocimiento científico: hace por ejemplo que un campesino prefiera al curandero y no al médico, o que ni Quiroga, ni el pueblo en general tengan fe en las teorizaciones políticas.

En realidad depende de lo que la lógica ya no puede explorar y que en cambio hace al existir mismo, pero en su aspecto más notable, que es el **estar** de ese existir y no de su **ser**. Es más, podría inferirse que todo lo que hace al refuerzo de ese ser es en el fondo una pauta cultural de Occidente. ¿Es que Occidente ha sido y es una cultura que se destaca por la forma de afirmar el ser, pero que no ha comprendido el sentido del estar? Por eso el déficit en el conocimiento de la emocionalidad, e incluso, el temor constante ante lo que no se puede definir.

La distancia entre Occidente y América es la que media entre el pensar culto y el popular. Aquél, al contrario de éste, no se previene tanto de un ver visual sino del modo de concebir lo abstracto. Ha cancelado el aspecto concreto y físico de la cosa, y por eso mismo es menos consistente. La consistencia se simula a nivel de pensar no más. En esto se da el típico “desarraigo” del pensar culto en general, porque es un pensar sin realidad, que está montado para no poderse confesar un “esto creo”. Por eso también apunta a **ser** y no a **estar**, siempre que esta diferenciación señale de alguna manera la oposición de los dos tipos de pensar.

Recuerdo una discusión académica en la cual Assman pretendía que la teología “aún a nivel ‘ciencia’ tiene que volverse ‘ciencia rebelde’”, y que fuera respondido por Massuh quien aducía que se corría el riesgo por ese camino de que la teología fuera destruida. Se trataba de una discusión entre un marxista y un liberal pero que se enfrentaban sobre la base falsa de que el problema depende de los argumentos o sea del ser y no de la fe o sea del estar. Ambos contendores se mantenían cada uno en su propia posición, que en el fondo era de tipo emocional, y por eso se sostenían en compartimientos estancos. Discutían en realidad en dos planos paralelos. Por una parte los argumentos simulaban un orden racional, intelectual y delimitativo, y por consiguiente bibliográfico, como si hubiera una posibilidad de comprenderse por ese camino, y por el otro, en el plano de la controversia, se desplazaban en una oposición emocional irreductible de la cual, como es natural, no querían tomar conciencia.

Las dos posiciones estaban separadas en el plano intelectual, pero se equiparaban en lo emocional, aunque con signos opuestos. De ahí la oposición total y realmente irreductible, pero sólo dentro de una lógica académica y menor, lo cual por su parte hacía aparecer la controversia como simplemente lúdica.

Estamos en lo que afirma Wittgenstein cuando insinuaba que cualquier controversia de tipo filosófico derivaba en una controversia entre dos formas de vida. Pero, siendo así, ¿podría haber no obstante una superación de la oposición entre ambas? ¿Se podría, por ejemplo, mediante un operador seminal resolver incluso la controversia entre el pensar popular y el culto?

Ante todo, esto lleva a sospechar que el pensamiento culto pareciera ser un caso particular dentro del pensar en general, y que éste es el de la opinión. Por eso, en tanto ambos oradores se atenían a la peculiaridad, tendían al cierre y no a la apertura del pensar, como en cambio pareciera apuntar el pensar popular. La cuestión del cierre ha de radicar en no asumir la emocionalidad. En el caso de Quiroga o de Cotta la emocionalidad está tomada en cuenta, y, por estarlo, es natural que se evite la denotación del juicio porque derivan abiertamente, y no en forma reprimida, en una verdad de tipo seminal, o sea en un operador seminal.

Pensemos que el problema más importante en el pensar culto es no contradecirse. Tanto en la charla de café, como en la discusión más académica, el prejuicio es el mismo, aunque crece en esta última, porque se da además un progresivo e intencionado ocultamiento del ope-

rador seminal. En esto radica el carácter lúdico del pensar culto. Este, como pensar, entra en contradicción consigo mismo. Toma lo abstracto como concreto, el ser como una forma espúrea del estar. Toma a Dios por ejemplo sin la necesidad existencial que implica su concepto, como si hubiera un estilo de vida donde ese concepto no tuviera razón de ser.

Cuando alguien, de formación universitaria, le dijo a Quiroga "cada uno está en el lugar que quiere", éste le contestó "están en el lugar que quieren los que pueden. Claro, ¿y los que no pueden?". Lo primero es propio del pensar culto, y se vincula con una propuesta que el hombre culto hace para un estilo de vida. En cambio lo dicho por Quiroga surge de la realidad misma. La diferencia estriba en que lo primero es una abstracción y, por serlo, pareciera una regla del juego del pensar aplicado al vivir. Lo segundo en cambio es concreto, excluye el juego y busca un cierto orden de seguridad.

Esto se refleja en lo que dijo Quiroga en la misma ocasión. Con referencia a la conducta rebelde de los jóvenes adujo que "cada ser ha nacido en lo que tiene que ser", de tal modo que no veía una evolución de la humanidad, sino que en el plano cultural surgían "atenuantes o empeorantes" que hacían que los jóvenes mantuvieran o alteraran sus conductas. A esto respondió uno de los presentes, también de formación universitaria, "¿No es fatalismo eso?".

Quiroga, como es natural, concibe un universo rígido condicionado por los valores, lo cual lleva a juzgar las conductas con un patrón uniforme. Esto conduce a no

ver variantes, sino en cuanto los sujetos se apartan o no de algo dado. Así vistas las cosas no hay entonces evolución. Decir lo contrario y afirmar que el fatalismo debe ser evitado es creer en un universo móvil, en cierto modo sin valores, o concebir a éstos como simples propuestas también lúdicas. La diferencia es clara.

A esto se agrega que el pensar culto no tiene la inmediatez de la acción. La posibilidad de ser se desplaza sobre una abstracción. El pensar de Quiroga en este sentido es un pensar para actuar, o al menos para tomar posiciones o provocar la revelación de sentidos. Por eso no le valen las abstracciones, si no que busca con el concepto de "natura" raíces emocionales. De ahí, en suma, la validez de los operadores seminales. Son fuentes energéticas que brindan la posibilidad de decisión y cargan de significado al mundo. Sirven para que el sujeto diga muchas veces, y aun en las peores circunstancias "yo creo". El "yo creo" por su parte no puede darse, si no cuando supera la contradicción con la inclusión de la tercera posibilidad, o sea cuando niega el principio de contradicción y rebasa la oposición entre el discurso y el anti-discurso. Así logra la estabilidad existencial. El pensar popular evidentemente no tiene interés real en concentrar entonces la verdad en la proposición, sino de referir a una verdad que se instala en el existir mismo, con la cual se juega la ubicación en el estar no más.

Esto conduce a pensar la falacia que implica el afán de lógica, y cómo éste está imbricado como una pauta cultural propia del pensar occidental. Occidente monta el pensar sobre una parte del mismo, pero pierde la po-

sibilidad de lograr la totalidad del pensar. En nuestro caso americano en cambio se trata de encontrar la posibilidad de un horizonte de totalidad del pensar. Es así como recobraríamos la jerarquía del pensar, su colocación en lo que creemos que debe ser lo universal, y que esto mismo lo habremos de lograr recién cuando encaremos la aparente degradación del pensar. Y sólo conseguiremos esto cuando advirtamos que la lógica que se nos impone bloquea intencionalmente la decisión seminal, y pretende evitar que el operador seminal sea fuente de decisiones. En esto radica el sentido exacto de nuestro colonialismo mental. El colonialismo agrava el bloqueo del operador seminal.

El aspecto profundo del pensar no consiste en decidir sobre la falsedad o la verdad, por la cual se niega o se afirma, sino que es una consecuencia de la decisión. La verdad en el pensar está en la posibilidad de decidir y no en la afirmación. Porque decir lo contrario, es invertir el orden de las cosas y hacer depender el existir mismo de la afirmación abstracta.

Es el motivo por el cual Carnap se estrella vanamente contra el afán de verificabilidad de la afirmación. Es lo que hace que las categorías kantianas se imbriquen con lo antilógico. Negar un juicio, afirmar la particularidad, la posibilidad o la disyunción de predicados, es abrir la puerta a lo antilógico. De donde el punto de vista kantiano sirve para rescatar la posibilidad de una lógica, pero no para afirmar por exclusión. Por otra parte no es extraño que los pensadores occidentales hayan descartado las seis categorías que agregaba Aristóteles referente a ac-

ción, pasión, tiempo, lugar, posición y hábito, que hace precisamente referencia al modo de estar, con lo cual evitaban la referencia al centro del pensar, o sea a la posibilidad de la decisión que, naturalmente, supera las contradicciones.

Todo lo dicho hasta aquí, a propósito del pensamiento de Anastasio Quiroga, lleva a la conclusión de que para entenderlo es preciso pensar en otra lógica distinta a la que utilizamos habitualmente. Por una parte se nos impone una lógica que solamente afirma, que residualiza la negación, y por la otra requerimos otra lógica que toma en cuenta la negación y que, en cambio, relativiza todo lo referente a la afirmación. Si la primera es el producto de una seria inquietud respecto a la ciencia, la otra surge de una no menor preocupación por el puro hecho de vivir. Es lo que hace la diferencia entre un pensar culto y un pensar no culto o sea más próximo al vivir, pero es probable que sea también la oposición entre una lógica utilizada por los colonizadores y otra empleada por los colonizados. Veremos esto más adelante.

4 TEOLOGIA POPULAR

Cierta vez me habían invitado a un ritual en Eucaliptus, una localidad situada a 80 km al norte de Oruro, cerca de la línea férrea que va a La Paz, en Bolivia. Para ello efectuamos un largo y, en cierto modo, penoso viaje por un desvío de la carretera principal.

Antes de llegar a Eucaliptus nos detuvimos en una localidad anterior, Kellkata, cuyo nombre es muy sugestivo ya que "kellka" curiosamente en aymará y en quechua significa escritura.

Poseía una iglesia típica del altiplano, con una torre alta y de ancha base. Hacia atrás y con sus calles rectas, se alineaban las casas silenciosas del pueblo. Se nos dijo que estaban todos trabajando en las chacras de los alrededores. Llegamos hasta la casa de uno de los brujos del pueblo, pero no había nadie.

Pareciera tratarse de un pueblo muy antiguo que se había caracterizado por su agresividad. En varias oportunidades sus habitantes se habían baleado con los carabineros por cuestiones nimias. Algo advertimos cuando hablamos con el único habitante que encontramos. Su primera pregunta fue sobre el motivo por el cual visitábamos el lugar y nos recomendó que nos fuéramos.

Fue así que seguimos nuestro viaje. Unos kilómetros más allá llegamos a Eucaliptus, una población relativamente nueva. Fue fundada cuando se construyó el ferrocarril, y al poco tiempo adquirió cierta notoriedad por su crecimiento y la actividad que desplegaba su gente. Alberga en general una incipiente clase media de extracción campesina, que se dedica al transporte de mercancías, motivo por el cual cada uno de sus habitantes aspira a tener un camión e, incluso, lo logra.

Después de reparar nuestro vehículo en un taller mecánico y comer algo en un lugar donde se nos recibió con el señorío y un poco la sequedad típica del aymara, seguimos viaje hasta el santuario situado a un kilómetro.

El santuario había sido instalado por un hechicero de Kellkata, con motivo de la desaparición de unos niños hace no más de 50 años. Luego, a la muerte de éste, lo sucedió el Tata Mauricio. Era un hombre de recia contextura, con mirada de alucinado y con un comportamiento inteligente. El hijo de éste, según nos enteramos, estaba estudiando en la escuela militar.

El santuario estaba dedicado a la sacralización de los camiones recién comprados. De ahí, entonces, la disposición de dos construcciones. Se asciende al mismo por un camino empinado, que termina en una pequeña meseta. A la izquierda está el calvario, dedicado a la Gloria, y a la derecha una construcción cilíndrica de piedras y barro, y de una altura no mayor de un metro, consagrada al Anchanchu o sea una deidad nefasta entre los aymaras. Debimos dejar el camión que nos transporta-

ba entre las dos construcciones, ya que habíamos pedido al tata Mauricio la **ch'alla** o sacralización del mismo.

El calvario tiene a su vez tres nichos en los cuales se guardaban cruces cristianas, y alrededor yacían cuatro piedras, distribuidas, tres, en forma equidistante y, una cuarta, en forma asimétrica. En torno a cada una de las piedras había otras menores en círculo. Sobre algunas de ellas se advertían manchas de sangre, seguramente provenientes de algún sacrificio de algún cordero.

El ritual se inició cerca de las 9 de la mañana, y se dividió en dos partes. Durante la primera, que duró hasta el mediodía, el hechicero ofició en el calvario, y durante la segunda se trasladó al cilindro de piedra.

Durante la primera, se colocó un poncho y, arrodillado y cantando rezos católicos, extendió un aguayo sobre el piso ante el calvario. Sobre el mismo distribuyó en forma de cuadrado, 24 misterios u obleas de azúcar y almidón, en los cuales figuraban imágenes católicas, como ser distintas representaciones de la Virgen, el Santísimo en forma de sol, imágenes relativas al calvario y otras más. Delante del mismo colocaba dos panes, en uno de los cuales clavó una cruz con un rosario. Delante de las obleas puso dos vasos, uno con agua y el otro con **chihua**, que es vino disuelto en agua. Luego, al cabo de los rezos, asperjó el calvario.

Durante esta parte del ritual nos hizo dar varias vueltas al calvario, y, ante cada una de las sendas que partían del mismo, rezaba. Se trataba de los **ceques** o caminos que iban en las direcciones donde según él había aparecido la Virgen.

Luego tomó los misterios y los colocó en un bracero, y nos pidió que cada uno se arrodillara delante del calvario para formular un deseo mientras soplabá tres veces el humo.

Después de las doce, nos trasladamos al cilindro de piedra. Lo saludamos diciendo "Buenos días, caserito". A medida que nos acercábamos, el Tata sacaba las piedras que yacían dentro, las envolvía con serpentinas y nos las daba a cada uno de nosotros, y según se parecían a un camión o a una casa nos decía que íbamos a tener una cosa u otra.

Luego inició la segunda parte de su oficio. También extendió un aguayo o manta, encima colocó pequeñas cajitas hechas de papel en las cuales introdujo obleas, pero esta vez con un símbolo opuesto al de las primeras. Figuraban entre otras cosas alimañas, como ser serpientes, sapos, arañas y objetos. Agregó a ello dos paquetitos de piezas de plomo del tamaño de un centímetro, así como huevos, cigarrillos y vasos llenos de alcohol puro. Distribuyó además entre las cajitas todos los componentes de la así llamada "mesa negra", consistente en semillas que procedían de diversas plantas.

Luego preparó una tercera "mesa" en una bandeja, con elementos parecidos a los anteriores. Esta iba destinada al lugar del conductor del camión.

Al cabo de las abluciones del caso se procedió al sacrificio de una oveja. Se degolló el animal, se recogió la sangre en seis platos y con una cuchara los asistentes debían asperjar con la sangre el camión.

A continuación extrajeron el corazón aún palpitante

del animal, el cual fue depositado en la pequeña fuente, y todo agregado a la tercera "mesa" que era colocada en el lugar del conductor.

El cordero se cocinó con piedras calientes, enterrado en la tierra y sin sal. Las achuras se colocaron sobre la piel del animal. El brujo se reservó ciertas partes. Luego lo comimos en silencio y todo lo que sobraba era echado sobre la piel.

Se encendió un fuego, y en el mismo se quemaron las ofrendas y el brujo nos pidió que bailáramos alrededor, mientras nos incitaba a una franca alegría, que incrementó haciendo funcionar una radio portátil.

Finalmente nos debimos arrodillar en círculo y cantar un rezo de agradecimiento a la tierra.

A primera vista el ritual responde evidentemente a un estilo especial de pensar. Esto se advierte en los símbolos que aparecen durante su transcurso. Por un lado, una deidad favorable, la Gloria, y por el otro, otra desfavorable, el Anchanchu y, en medio, el campo mágico donde se coloca el camión. Cada uno es además motivo de un ceremonial especial. Y es curioso que la Gloria, que se vincula con el dios cristiano, sea motivo de una ceremonia más fría que la que se dedica al dios nefasto.

Un sacerdote amigo, en una discusión suscitada en Oruro a raíz de la catequesis, me preguntó cómo es posible que el uso favorable del camión sea solicitado a la divinidad nefasta y no a la otra.

Ante todo, ¿qué diferencia habría entre comprar un camión en Eucaliptus y comprar uno en Buenos Aires? No cabe duda que si en Buenos Aires compramos un

camión, lo usamos sin más y, en todo caso, tomamos una cerveza para festejarlo. Dejemos a un lado todos aquellos talismanes que colgamos en los coches. Lo hacemos por si acaso ocurra algo, pero no porque realmente creamos mucho en ellos. Eso suponemos.

Por un lado, se da un comportamiento sencillo que se concreta a la simple cerveza y, por el otro, un comportamiento complicado que despliega un ritual frondoso. Esto nos hace pensar que en Buenos Aires la acción termina en el camión, y en Eucaliptus, esa misma acción se prolonga en un área que trasciende a la cosa para internarse en el mundo divino.

Nosotros decimos: "Ese es el camión, lo he comprado, entonces lo usaré". El campesino de Eucaliptus diría: "Ese es el camión, lo he comprado, pero no sé si realmente podré usarlo, porque el uso dependerá de la divinidad". En el primer caso afirmamos el camión y nos quedamos con él, en el segundo, en cierto modo, el camión se sumerge en un horizonte de negación, hasta el punto de dudar si podré usarlo o no. El **sí** que implica comprar la cosa o el camión, está sometido al arbitrio de los dioses, y éstos pueden decir **no**. Entonces se compra la cosa en Eucaliptus, pero ella está sometida a la negación. En vez de poder usufructuar la cosa, es posible que ocurra lo contrario. Las cosas llevan un **no** colgado al cuello, y no se sabe muy bien en ese ámbito, si la cosa podrá ser usada o no. No cabe duda que quien usa una cosa en Buenos Aires, no la usa de la misma manera en Eucaliptus.

Pero también Quiroga ve un **no** colgado de la socie-

dad, y el mismo Martín Fierro advierte lo mismo. Es el no puesto en las cosas pero que se refiere a la posibilidad de ser.

Existir implica ser posible. No puedo existir si no convierto mi existir en proyectos. Existo en tanto tengo una intuición de la totalidad, o sea de ser y ésa es toda la verdad, y eso afirmo. Exijo entonces la verdad como una plenitud de mi existir. A su vez existo en tanto hago proyectos para afirmar ese existir total.

Ahora bien, utilizo un proyecto en tanto cruzo la calle y proyecto la posibilidad de cruzarla, o también cuando proyecto para mi madurez la obtención de un título universitario, o, si soy hechicero, cuando recorro a un ritual para cumplir con mi posibilidad de ser. En el fondo no interesa realmente si éste se realiza o no. Mi vivir está montado sobre su realización y ante todo sobre el supuesto de que esto es posible. Y esto, a los fines del vivir puro, basta. No entra en ello la propuesta científica. ¿Por qué?

Porque parto del axioma de que existir es estar en la falsedad, esa que corresponde a las circunstancias que se oponen a mi proyecto de ser, por ejemplo que el camión choque. Dijimos que vivir es requerir la totalidad de ser. Ahí media el proyecto. Todo lo que haga en mi vida lo haré con una firmeza lógica, pero desde la falsedad de la circunstancia, o sea lo haré en un sentido simétrico e invertido a la lógica que creemos ejercer, o sea a partir del temor de que el camión se accidente o la posibilidad de que esto no ocurra. Claro que podemos decir lo contrario, como en Buenos Aires: el camión no

tiene por qué chocar. Pero entonces intelectualizamos el problema, decimos que acepto la afirmación y rechazo todo lo que se niega. Sin embargo, en tanto existo, procedo, aun que la gran ciudad, al revés, porque acepto la negación y rechazo la afirmación porque no es la adecuada a mi posibilidad de ser. La afirmación de la verdad está colocada como una totalización de mi ser a partir de la negación de las circunstancias. Y si digo lo contrario, será simplemente porque he racionalizado el proceso.

Existen muchas totalizaciones. La puedo lograr en la brujería, como ejecutivo de una empresa, o como religioso. Lo puedo hacer como mahometano, como quechua o como aymara. ¿Por qué? Pues por la propuesta de la cultura a la cual pertenezco. La razón profunda de ser de cualquier cultura, es la de poder brindar a su integrante un horizonte simbólico que me posibilita la realización de mi proyecto existencial. La cultura reglamenta mi totalización correcta, y es correcta aun cuando la totalidad se dé a nivel brujería. Además es tan correcta la totalización que brinda la cultura aymara, como la quechua o la occidental.

El punto de arranque para esto es el puro existir o, como podríamos llamarlo en América, el puro estar, como un estar aquí y ahora, asediado por la negación o sea por las circunstancias. Y esto lleva a un axioma. Si vivo la falsedad y quiero lograr la verdad de ser, si la lógica de vivir es una lógica simétricamente invertida a la lógica científica, cabe afirmar que la lógica como ciencia, o la ciencia misma son apenas un episodio de la lógica del vivir.

En suma, existo, luego pienso y no al revés. Primero se da mi posibilidad de ser y luego pienso. Porque lo que pienso está comprometido y motivado por esa posibilidad. No pienso por pensar sino que pienso como proyecto.

Pero la posibilidad de ser se realiza a modo de **sacrificio** porque se somete a la negación para lograr la verdad. Con el sometimiento a lo que está negando mi posibilidad, recién puedo llegar a asumir la verdad. Si la verdad consiste en utilizar el camión, necesito de la deidad nefasta para lograr la fe necesaria para hacerlo. Hay como una dialéctica en este proceso, según la cual, como en el caso de Quiroga, éste necesitó de la negación de la sociedad para lograr la "natura" a través de un bloqueo lógico y llegar así a la revelación. La negación de lo que se da como afirmación lo condujo a Quiroga al conjunto vacío, a través del cual recién pudo lograr la verdad en otro plano emocional.

Entonces la posibilidad de ser impone un sacrificio que apunta a su efectivización y para ello piensa en términos mandálicos. El sacrificio es una forma de someterse a la negación, ya sea al Anchanchu, ya sea a la sociedad en Quiroga, o ya sea a la negación pura en el Martín Fierro, para lograr la verdad. Y ésta no se obtiene sino en el vacío, en el cual lo afirmado —mi proyecto—, y lo negado —que se opone al proyecto— consigue el acceso a la revelación, como operador seminal llamado "natura", como un Anchanchu fasto, o simplemente como una simple disponibilidad a la revelación como en el Martín Fierro. La lógica del vivir pareciera entonces fun-

cionar como si se crearan **trampas lógicas**, cuya finalidad última es la revelación.

En el caso de Quiroga este proceso apunta a una afirmación ética, en el ritual de Eucaliptus a una teología y en el Martín Fierro a una disponibilidad ética que no está muy lejos de una ética implícita en la misma disponibilidad. En todos los casos se parte de una negación que yace en el vivir. Hay una evidente búsqueda interior frente al asedio negativo del mundo, que por supuesto no termina en las cosas. Es lo importante en el caso de Eucaliptos porque la verdad se da recién detrás del camión.

Esto hace al sentido de la teología popular en el caso de Eucaliptos. La negación de las cosas transforma al mundo en símbolos, y el requerimiento de verdad recién se satisface en el área de la plegaria, el cual por supuesto tiene que llenarse con el mundo perfectamente estructurado de los dioses. Esa teología popular es una forma de llenar con algún género de racionalización la pregunta abierta por la verdad. Torna, por eso mismo, también verdadera a la teología misma.

Y hay más. La persistencia de un área de la plegaria hace que el camión se reduzca como objeto. Mejor dicho, hace que el área del objeto no sea nada más que algo incrustado en medio de una totalidad que es todo el rito. Esto hace recordar lo que ya dije en otro libro. El camión está instalado en el **pacha** indígena, en tanto este término significa todo lo referente al vivir mismo, al habitar en el mundo. Es el campo de "nuestras necesidades" que ocupa un lugar determinado y central en medio del área

de la plegaria constituido por los dioses innombrables, la Gloria y el Anchanchu.

Si así fuera el pensar en Eucaliptos estaría en un vector distinto, transversal y simétricamente opuesto, al que utilizamos en la gran ciudad. Predomina la elección de los dioses innombrables, o sea el área de la plegaria, sobre la relación sujeto-objeto, mientras que en la ciudad disminuye al mínimo lo primero, para incrementar la relación entre el yo, como sujeto, y el camión, como objeto. Esto, como es natural, puede llevar a pensar que esto último es lo determinante, y que lo de Eucaliptos no lo es, y suponer que existe además una así llamada evolución, que hace que se pase de lo primero a lo segundo. ¿Pero qué pasaría si partimos de la tesis de que no hay una exclusión de un vector por otro a medida que pasa el tiempo, porque esta forma de pensar pertenece a un mito colectivo del pensar occidental, y que en cambio en ningún momento se excluyen los vectores sino que subsisten? No cabe duda que la neurosis en la gran ciudad, que el pequeño amuleto, o que los mitos políticos y científicos sean un poco el disfraz del área de la plegaria en la gran ciudad.

Cabe aún una observación. Y es que lo criollo en América constituye en parte la conciliación de los dos vectores. Esto hace que dudemos sobre una supuesta evolución de un vector a otro a través del tiempo. En América no hay progreso de uno hacia otro, quizá, porque no es natural el predominio de uno de ellos, sino que es lógico que ambos coexistan. Lo criollo concilia a ambos porque salva todo lo referente a las cosas, o sea a la relación

sujeto-objeto, aunque sea a nivel de picardía, de tal modo que igual sostiene el otro vector, como un área de la ple-garia siempre disponible, en donde se afianza la fe, la ética o la política popular.

5

LA DOBLE VECTORIALIDAD DEL PENSAR

A raíz de todo lo dicho cabe hacer un paréntesis. Mejor dicho, conviene reflexionar si realmente existe una diferencia entre el pensar de la gente de Eucaliptos y nosotros, o si más bien se trata de un mismo pensar que asume formas distintas simplemente porque dispone su mecanismo interno de diversa manera.

Ya en 1968 había abordado en un ciclo de conferencias el tema de la doble vectorialidad del pensar. Si por una parte nuestra mente se ordena según un vector por decir así intelectual, que hace que no vea más que objetos, y no decida más que cosas prácticas, por el otro lado hay otro vector, de tipo emocional que carga al mundo de signos fastos y nefastos, y hasta lo puebla a éste de dioses. Ambos mantienen entre sí una relación inversa, y cuanto mayor es la tendencia a ver cosas, menos dioses hay, y cuanto más dioses se ven, menor será el interés por las cosas.

Es la razón por la cual una fuerte emoción no nos deja ver al mundo, o un mundo que nos acosa no nos da tiempo para emocionarnos, pero es también la razón por la cual hay pueblos que sólo creen en dioses, y otros que sólo creen en la economía. La economía y los dioses es-

tán en relación inversa, y resulta difícil encontrar una mediación entre ambos.

Lo advertimos cotidianamente cuando analizamos qué pasa con el mundo de las humanidades o del arte, y qué pasa con el mundo empresarial. En general se ve a ambos como dos campos semánticos, en los cuales el estilo de pensar pareciera invertirse. Por el lado de las humanidades se dice que se es contemplativo, sensible, que se pierde el tiempo y que se requiere una "inteligencia" especialísima. Y por el lado de la empresa, se es activo, no se pierde el tiempo, se es inteligente, porque se sabe a qué atenerse en cada caso y además se es práctico.

Ambos conceptos van acompañados de un papel social perfectamente delimitado y definido. Se es exclusivamente empresario, como se es exclusivamente hombre culto, volcado a las humanidades, o al arte. Artista y empresario son dos papeles invertidos.

Por eso, mientras uno se deja **estar**, el otro tiene el afán de **ser** alguien, en la misma medida en que se distancia el que admira un jet, del que lo usa. Y aquí viene la mediación impuesta por la mentalidad criolla: en vez de estar o ser por exclusión, se **está para ser** en un orden irreversible. La prueba está en que se le atribuye al extranjero, al **gringo**, la reversión de la fórmula, en el sentido del **ser para estar**. Los tipos sociales se podrían clasificar entonces según subordinan una forma a la otra. O se da el que subordina todo al ser alguien, o el que se somete al estar. Veamos esto mismo traducido a un plano filosófico.

Carlos Astrada, en su libro "Fenomenología y praxis" plantea, en uno de sus capítulos, la oposición entre amañualidad o ad-mañualidad (**Zuhandenheit**) y no-mañualidad (**Vorhandenheit**).

Cita al respecto un párrafo de Husserl que dice: "Existen simplemente para mí cosas corporales en sentido literal y figurado, presentes (**vorhanden**)". Opone a esta observación el pensamiento de Heidegger, en tanto éste no se orienta "en la categoría de la **Vorhandenheit**, cuyo enfoque supone un estadio teórico más avanzado, sino la **Zuhandenheit**, en el **zuhandenen**, lo que está a la mano; es decir el instrumento, el utensilio (**Zeug**), la materia transformada, fabricada que tiene una implícita finalidad práctica".

Ahora bien, si partimos de la oposición planteada por Astrada, la no-mañualidad adquiere una dimensión significativa, que, por supuesto se puede relegar a la actitud tradicional de los marxistas, referente a la negación, que éstos hacen, de la actitud contemplativa, y en la cual incluían a la misma filosofía.

Pero si bien los dos autores parten de una amañualidad del existir, como si se tratara de una "actitud natural", hay en ambos una diferencia. En Heidegger coexisten las dos posibilidades como dos modos de existir, en cambio en el marxismo los dos modos son puestos en oposición privativa, y la praxis elige el término no marcado como única solución. La posibilidad contraria pareciera no concebirse, como que no entra en el pensamiento marxista.

Esto hace notar que la filosofía misma, y no sólo la

actitud política, puede operar a partir de un código, ya que depende de una oposición entre juicios contradictorios de la forma "p o no-p". Se elige p, y no-p es relegada al absurdo.

¿Lleva esto, por su parte, al margen de los autores citados, a plantear la posibilidad de ver la filosofía como una estructura, en la cual se distribuyen campos simbolizables? Veamos.

Ante todo conviene aclarar que la distinción entre lo no-amanual y lo amanoal, no cae en la oposición del tipo del error y la falsedad. No es totalmente falsa la posición de Husserl cuando parte de la no-amanualidad. **Vorhanden** significa "ante la mano", quiere decir que implica una prescindencia de la amanoalidad del utensilio. La actitud natural de la humanidad estudiada por la antropología pareciera basarse en la gran parte en la no-amanualidad.

El hacha ceremonial del araucano no es totalmente, sino en pequeña parte, un utensilio, porque también es sagrado, o sea in-útil. Lo mismo pasa con el bastón de mando que se usa en Bolivia. Este no sólo señala poder, o sea que también se convierte en algo sagrado, ya que es motivo de adoración. No dista esto mismo del reloj que recibimos por tradición familiar, que se conserva como un reliquia, y que escapa en gran parte a la amanoalidad.

El reloj, el hacha y el bastón de mando, y también el ritual de Eucaliptos están en un plano in-útil, que a su vez es **vorhanden** o no-amanual, en el sentido que le da Husserl, como una probable prescindencia de la amanoa-

lidad del mundo, ya que cumple con una función que trasciende la utilidad. No cae, claro está, en la **Vorhandenheit** como campo teórico, según la acepción que le da Heidegger.

Pero, ¿qué pasa con la no-amanualidad? Tomada como simple opuesto a amanualidad como quiere Astrada, encierra un vasto campo. Para explorarlo se trata de profundizar su derivación hacia lo sagrado como señalamos más arriba en el campo de la antropología cultural, pero que, de cualquier manera, implica una significación filosófica.

Retomando la oposición de Astrada, pensamos, ¿qué significado tiene hacer lo inverso a lo que propone este autor, y prescindir de la amanualidad y quedarse con la no-amanualidad? O sea, se trata de ver qué pasa con la parte in-útil del hacha ceremonial. ¿Es que ese aspecto inútil encubre temas que también deben ser rechazados?

Al tratar Heidegger el problema del arte dice algo del ámbito no-amanual o in-útil. Advierte sobre que los "usuales conceptos de cosa" fracasan al captar el carácter de cosa de la obra. Al pasar al plano del arte, la piedra, por ejemplo, se destaca como "tierra", y lo hace en un ámbito de in-utilidad. Y esto ocurre así porque "con el arte acaece la verdad" operatoria del existente, y este acaecer se produce en la in-utilidad o sea en la no-amanualidad, según la acepción que le da Astrada.

Pero también entraría en esto lo que dice el mismo Heidegger, por ejemplo, en "La época de la imagen del mundo", cuando expresa que la imagen del mundo es

una creación del mundo moderno, mientras que el hombre medieval no tenía tal imagen. Este se consideraba como **ens creatum**, como una fase del orden creada y, por consiguiente, pareciera mantener una actitud más comprometida con el mundo, de tal modo que éste no aparecía al modo de imagen. La relación entre existente y Dios llevaba entonces a prescindir de un mundo amanal.

Cabe pensar entonces que en Heidegger, visto desde el ángulo de Astrada, no se excluyen totalmente amanalidad y no-amanalidad, sino que ambos se dan como dos aperturas del existente. A esto lleva también la forma de encararlo Astrada. Pero la oposición en este caso se subordina a una toma de posición frente al mundo, o implica una opción excluyente entre una concepción del mundo como fuente de necesidades, y otra, como simple objeto de contemplación. La primera conduce a la praxis. La segunda a una actitud religiosa como el mismo Astrada aclara.

Ahora bien, ¿de dónde viene ese matiz de urgencia de imponer la amanalidad del mundo, si esto no es totalmente cierto? Detrás del útil hay un campo in-útil que sin embargo tiene validez existencial.

Mircea Eliade dice que la sacralización del trabajo tiende a desaparecer en el mundo moderno, lo cual sume al trabajador en un conflicto existencial. Ahora bien, cuando él hace notar que esta des-sacralización es un proceso fatal, ¿qué está queriendo decir? ¿Está describiendo cómo ocurre el proceso, o más bien está superponiendo a un comportamiento real, otro figurado que apunta a mostrar la realidad "como si" ella ya no debe ser sacralizada?

La misma observación se puede hacer al marxismo, especialmente al sudamericano. ¿Responde a una visión de la realidad, o participa de un actitud idealista en tanto nunca consulta la realidad? ¿No responderá, también, a una simple estrategia que supone un comportamiento figurado de la realidad, y que lleva a no ver el fondo de ella, hasta el punto de que la realidad entra en contradicción con la figuración teórica?

Hay entonces una voluntad de imponer la amanealidad sobre la no-ameanealidad. ¿A qué se debe esto? ¿A un estilo cultural? ¿A una suerte de prejuicio? Cuando se examinan los trabajos de un sociólogo desarrollista como Gino Germani, quien señala que el sudamericano se resiste a la impersonalidad de la sociedad industrial, ¿no está diciendo también que aquél opta por una no-ameanealidad en tanto no logra adaptarse a una realidad amaneal? Pero, ¿Por qué se cuestiona esto último?

Se diría que falta en todo esto un reflexión a nivel fenomenológico sobre qué pasa en Sudamérica, y, además existe el prejuicio de que no se quiere aceptar la posibilidad de una no-ameanealidad. Pero al margen de si es realmente un prejuicio condicionado culturalmente, todo esto hace pensar que manualidad y no-ameanealidad funcionan como si fueran dos vectores opuestos críticamente por la incidencia de un pensar occidental que exalta precisamente al primero.

Vimos que en Heidegger, al margen de su casuística pero según la interpretación de Astrada, se dan dos vectores del pensar: uno estrictamente volcado hacia el mundo amaneal, y el otro en procura de la instalación

de la verdad del existir. Esto por su parte se correlaciona con lo que el mismo Heidegger denomina un existir auténtico y otro que es inauténtico.

Lo inauténtico consiste en conformarse con la utilidad del mundo. Lo auténtico, en cambio, es la procura de una verdad del ser detrás del telón de los utensilios. Pero al margen de esto se insiste en que en el existente, no obstante, prima la amañalidad y que éste no se salva de ello.

De ahí el sentido de por qué se introduce el tiempo. Si existe tal oposición del pensar en un sentido vectorial, ¿el tiempo tiende a conciliar esta misma oposición? Pero yo diría más bien que la solución dada por Heidegger, bajo el concepto de temporalización, es que relativiza la no-amañalidad a los efectos de dar un nuevo significado a la misma amañalidad del mundo. Hay rasgos de presencia, como **vorhanden**, en su concepción del tiempo, en tanto tiempo es el fundamento del ser del Dasein. ¿Pero esto mismo no responde acaso a un prejuicio filosófico occidental que exige que la relación yo-mundo sea mantenida, y subvierte a esta relación el otro vector, el de la verdad? El tiempo es una variable disponible que surge del problema de la amañalidad, pero requiere el tema de la verdad para convertirse en filosofía. Los dos vectores rígidos son entrelazados y movilizados por la concepción del tiempo. El tiempo entonces subvierte al ser, temporaliza a éste. En suma, se trata de una diacronía que subvierte a la sincronía tradicional.

Todo esto da la impresión de que el filosofar, entendido de esta manera, consiste en un reubicación de temas. Pensemos sólo que si dejamos al tiempo como aje-

no a la doble vectorialidad del pensar, encontramos sin más el pensar "primitivo", como lo expongo en mi libro "Pensamiento indígena y popular en América", en tanto aquél se decide por una no-amanualidad como contemplación, y sin más desprecia la amanualidad.

A esto conduce también una fenomenología de la existencia, pero tomada realmente como ocurre en América. Cuando Schwartzmann habla de una mediatización del sentimiento del prójimo; cuando Humberto Palza basa su analítica de la existencia del hombre boliviano desde el ángulo de la antropología kantiana y termina por enumerar presuntos defectos no-amanuales del boliviano; cuando un desarrollista de muy escasa capacidad de observación, habla peyorativamente de una **sobrerrealidad** del sudamericano; cuando yo mismo he podido comprobar un predominio marcado en el pensar campesino boliviano de una no-amanualidad, en nombre de todo esto cabe pensar que toda temporalización del ser enunciada por Heidegger no expresa el verdadero proceso de nuestra existencia y, es más, que ese tema es propio de otro ámbito.

Si así fuera, no tendría sentido peyorativo la no-amanualidad, ni habría que colocarla en segundo término, según lo hace el marxismo. Si la amanualidad responde a un requerimiento de la utilidad del mundo, en tanto se procuran los útiles instalados en el mundo, la no-amanualidad implica en gran parte la orientación hacia otro sector no menos importante, aunque en sentido inverso.

Por eso, a fuer de simplificar el problema, y tomando

del estructuralismo el concepto de código como campo donde se significan los símbolos, pareciera plantearse, a través de la historia de la filosofía, la doble vectorialidad del pensar. Diríamos entonces que hay una apertura que apunta a dilucidar, por un lado, el enfrentamiento del yo al mundo, y, por el otro, una apertura en un sentido perpendicular, por decir así, simétricamente invertido, en dimensión que trasciende la simple oposición de yo-mundo, para inquirir por problemas de otro orden, más vinculados a la verdad del existente.

Esta doble vectorialidad está implícita en todos los pensadores, y a cada uno aporta soluciones diferentes. Es más. ¿No constituirán vectores arquetípicos en torno a los cuales se agolpan paquetes de problemas filosóficos? Para esto podemos dar ejemplos. Cuando Heidegger se refiere a la imagen del mundo moderno, tiene que oponerle una Edad Media peculiar, o cuando Marx habla de praxis tiene que oponerle la actitud contemplativa de Hegel. O cuando el mismo Astrada habla de amannualidad tiene que oponerle la no-amannualidad.

Pero esta misma vectorialidad puede oponer, ya en un terreno de otro orden, incluso crítico, una razón pura, con la cual Kant resuelve todo lo referente al conocimiento, a una crítica de la razón práctica que resuelve todo lo referente al problema de la divinidad.

¿Será que la creación de un sistema filosófico depende de cuál es el vector que se carga de significado, y que esto mismo está condicionado a un preferencia cultural? Esto entra en el folklore de la filosofía o del pensamiento en general. Es lo que advierto en el pensamiento

indígena que estructura el ritual de Eucaliptos. Si la doble vectorialidad fuera una condición del pensamiento en general, entonces en el campesino boliviano se invertiría la relación, porque en él predomina la apertura hacia la búsqueda de los dioses innombrables, sobre la línea del yo-mundo, el cual, por su parte, se atrofia para quedar reducido al simple **pacha** o sea a la existencia de un vivir aquí y ahora dentro de un hábitat.

En suma, si se plantea el arranque de un pensar filosófico, el mismo fincará su autenticidad según opte, o por un vector yo-mundo, o por el otro vector de los dioses innombrables, que se abre a verdades in-útiles, pero que es hondamente requerido por la existencia. Y en el caso de América, predomina éste sobre aquél.

¿Cómo explicar entonces el comportamiento social de nuestra comunidad americana cuando subvierte el vector yo-mundo, y por lo tanto no podría lograr una autenticidad a la europea como la exige Heidegger: temporalizando el existir? ¿Podemos pensar en una filosofía del tiempo en un continente en el cual no predomina el vector yo-mundo, donde no hay objetos y donde por consiguiente no hay requerimiento de tiempo, donde la historia se dicta desde arriba, y donde se desempeñan comunidades no dinámicas?

He visto en un Martes de Carnaval en Oruro, cómo el jefe de una oficina de la empresa minera boliviana asperjaba, o como dicen ellos, **ch'allaba** los utensilios de alta precisión de procedencia norteamericana. ¿Podemos hablar ahí de tiempo, o más bien debemos tomar seriamente en cuenta la detención del tiempo en el sentido

de Lévi-Strauss, como a-historia? ¿Bastará con la fórmula de Mircea Ellade para minimizar el fenómeno, y decir cómodamente, aunque cometiendo un error, que todo eso va a desaparecer? ¿O no será en cambio, que el tiempo es un prejuicio occidental, ya que no logra comprender una sociedad como la americana que quiere ser auténtica al margen del tiempo? Es más. ¿No será la filosofía del tiempo un simple recurso para salvar la originalidad de una cultura que, como la occidental, ha creado los objetos?

Esto lleva a la sospecha de que la "anterioridad" asignada a la cultura indígena, por el evolucionismo antropológico occidental, es falsa. Porque, ¿para qué nos sirve tomar en cuenta dicha anterioridad si en América el indígena y el campesino cohabitan con un cultura urbana? Eso pasa incluso en Argentina con el campesino que habla quechua o guaraní. La acción social, la económica, la industrial tienen que tomar en cuenta, por las condiciones mismas en que se da, una tolerancia de ese indígena en una sociedad industrial incipiente. Si se siguiera la tradición antropológica, que coloca al indígena "antes" de nosotros, ello no sería posible. Hay que convivir con el indígena y con el campesino y tenemos que simular naciones. Esto lleva a otro problema. ¿Se descarta el "antes" y se toma a aquéllos como presentes? ¿O mejor debemos ver el problema en forma sincrónica y evitar el fácil diacronismo que nos brinda el pensamiento occidental? ¿Se presencializa, por decir así, todo lo que la antropología ha dejado "atrás" en el pensar occidental, o se adopta otra postura ante ese fenómeno? ¿Acaso hay otra postura?

En el altiplano no se inicia una construcción sin un

sacrificio de sangre. No se pasa el Carnaval sin una **ch'alla**, o sacralización, de los instrumentos de precisión. Tampoco se compra un camión sin sacralizarlo con un ritual que linda en una religión sincrética. Y esto mismo lleva a que no haya empacho en detener la producción con una huelga de semanas. ¿Son concepciones éstas que se deben "mejorar"?, o, ¿se podría implicar un nuevo estilo o un nuevo modelo de hombre para que involucre a indígenas, como a nosotros?

No podemos sancionar la realidad y decir que debemos permitir o no que algo ocurra. Es que no hay tiempo para ello. Sudamérica se da así. ¿Recurriré al mito del tiempo y diré que eso se "acabará" con el tiempo? Si fuera así, no es más que una decisión que asumimos aquí, pero no comprende toda la verdad de nuestra existencia. Nos sirve, a lo más, de muletilla para no ver la realidad.

¿No nos estaremos dejando llevar por el pensamiento de una inmigración que actúa como si fuera occidental, pero que no lo es, porque dejó de serlo al pisar América, porque ella misma tiende a detener el tiempo en tanto se opone a la impersonalidad de la sociedad industrial?

¿O sería mejor y más auténtico pensar que aquí se dará una nueva sociedad, cuya índole real será imprevisible, y, la cual en nombre de esa autenticidad planteará la posibilidad de yuxtaponer los vectores? Si no lo entendemos así, es porque nuestro pensamiento en esto se somete a esquemas prefijados. Lo que nos parece natural podría no ser más que un prejuicio, porque, ¿qué sabemos, en suma, qué pasará en el futuro? Para pensar ese futuro no empleamos la filosofía del tiempo sino

modelos sociológicos. ¿Ese futuro tiene que ser como creen en otros países? ¿Sabemos realmente qué pasará con nosotros? Y peor aún, ¿cuál será el modelo de hombre que tolerará en el futuro una sociedad realmente industrializada? ¿Será como el modelo de hombre actual norteamericano? ¿Será como el modelo europeo del homo faber? ¿Acaso ya existe un nuevo modelo de hombre? ¿Acaso el norteamericano actual y el homo faber europeo no son hombres de transición que no han resuelto aún el enfrentamiento con la sociedad industrial?

Fórmulas como las del marxismo, o la de Mircea Eliade, o las que pensamos como clase media argentina, no pasarán de simples opiniones propias de una doxología menor que no ha logrado aún la madurez del pensar filosófico para una sociedad del futuro.

La intuición no está en lo que nos ocurrirá ante el impacto de la tecnología, sino en cómo vamos a responder a esa tecnología. Y a su vez el contenido de lo que vamos a pensar ha de comprender toda la verdad. ¿Y qué es toda la verdad? Quizá esté esbozada, aunque a un nivel folklórico en aquel episodio ocurrido en la empresa minera de Bolivia. Pero en un plano mayor ha de corresponder a una real integración de una doble vectorialidad del pensar que la actitud occidental ha desgarrado irremediablemente, pero que entre nosotros, sospechamos tienen que ir juntas, por el simple hecho de que no podemos pensar la totalidad del hombre si le cortamos un brazo. El hombre ha de ser total, y ésta es la única garantía que tenemos para enfrentar el futuro, al margen de los mitos a los cuales recurrimos.

6

EL JUEGO Y LA NEGACIÓN

Pero retomemos el tema inicial. Habíamos sacado algunas conclusiones a partir del análisis de la negación en el pensamiento popular. No nos hemos quedado en eso. Con lo dicho sobre la doble vectorialidad del pensar en cierto modo hemos mostrado la intención de este trabajo. La negación no es sólo propia del pensamiento popular, sino que se da también en el pensamiento culto. ¿Es que el pensar en su totalidad encierra la negación como condicionante?

Para averiguar esto emprendamos otro camino, precisamente el inverso: partamos de nuestro pensar culto hacia atrás, hacia donde creamos que nos queda nada más que la opinión, para ver si en ese punto se ensamblan el pensar culto y el popular.

Corría el año 1970. Mi cuarto de la calle San Felipe en Oruro se había convertido en una verdadera peña. Ahí era visitado por dos amigos. Uno era chileno, Gabriel Martínez, un director de teatro quien conocía plenamente las dificultades que ofrecía el diálogo con los indígenas, por cuanto, llevado por su empuje y su honestidad, había hecho teatro con ellos en Lunlaya, una comunidad quechua situada al norte de Charazani en Bolivia.

El otro era el psicólogo boliviano, Luis Rojas Aspiazu, quien había hecho psicoanálisis en Buenos Aires, luego en Tucumán, y a quien se le había planteado el problema del trasfondo cultural del psicoanálisis, y que había llegado a la conclusión de que era importante modificar la manera de operar técnicamente en la ciudad boliviana, y finalmente yo, quien estaba desde hace tiempo al acecho de un pensamiento americano.

Entre el Singani, la coca y la charla tratábamos los tres de encontrar las intuiciones principales que dieran sentido a nuestra búsqueda.

Nos habíamos propuesto encontrar un medio adecuado para ayudar al indígena boliviano. En el ambiente intelectual de Oruro como en Buenos Aires flotaban aún las ideas desarrollistas. Estas atribuían al indígena cierta necesidad de consumo, y pretendían por ese medio incidir sobre él. Pero para ello había que modificar su cultura y eso era nefasto.

Estábamos convencidos de que, querramos o no, esa alteración apuntaba a beneficiar siempre a una burguesía americana, pero perjudicaba al indígena porque lo convertía en alcoholista, o lo incorporaba al cholaje liminal, o lo perdía, en suma, en el lumpen de la ciudad.

Sabíamos del vigor y de las características de la cultura indígena y entendíamos entonces por qué fracasaba el desarrollismo. Era necesario entonces un instrumental más adecuado, que no destruya la cultura indígena. Pero aun si lo lográbamos, se chocaba con la dificultad de provocar en terceros una comprensión adecuada de esa cultura, a los efectos de que éstos enten-

dieran que ella debía ser modificada sólo a partir de sí misma y no de nuestros conceptos culturales. Ello planteaba entonces un problema metodológico.

En primer término había que aceptar que los indígenas pertenecían a una cultura determinada, opuesta a la nuestra, y que había falta de comunicación entre nosotros y ella.

Además habíamos llegado al punto en que advertíamos naturalmente que todo lo que se pensaba en este terreno participaba de algún esquema, y que estos esquemas se contradecían con los que se daban en el mundo indígena. Nuestros esquemas además se limitaban a hacernos ver ciertos horizontes de interpretación que no condecían con la realidad. Por ejemplo, si se advierte que un indígena no tiene pan, hay que pensar que los medios económicos eran deficientes. Esto por su parte, como estábamos trabajando con el método de Freyre, llevaba a pensar que había que despertar en el indígena la necesaria rebeldía para que éste a su vez logre disputar el alimento a la clase dirigente que lo oprimía. Pero pensábamos que esto destruía a la cultura indígena, porque la incorporaba al lumpen de la ciudad.

La cuestión era no tocar la cultura indígena y provocar en cambio su evolución a partir de sus propias pautas. Esto es fácil decirlo, pero faltaba el método para lograrlo totalmente. Había que abrir nuevos senderos.

Faltaba entonces un elemento común que sirviera de comunicación entre el pensar indígena y el nuestro. En suma, se planteaba el problema de reajustar la universalidad de nuestro pensar, ya que nuestra universalidad

no comprendía lo indígena. No desmerecíamos en todo esto el instrumental occidental. Pero si el estructuralismo, por ejemplo, entraba analíticamente en el mundo indígena, no comprendía el problema real del existir del mismo a fin de lograr el desarrollo de su vivir, a partir de sí mismo y no de nosotros. En general comprendimos que había que plantear el problema a fondo, en ese punto donde lo nuestro y lo indígena tuvieran algo en común, pero por la parte ya no del "pensamiento salvaje" sino del hecho de vivir.

Fue así que optamos por un expediente drástico: la negación. Sólo negando todo, habríamos de captar un elemento común que sirviera para los dos aspectos, por una parte ese punto donde logremos nuestra real universalidad, y por la otra aquél en el que simultáneamente alcancemos el verdadero margen de universalidad del indígena.

No se trataba en todo esto de una duda metódica, porque ésta es siempre una gran trampa lógica montada para confirmar una intuición previa. No nos interesaba rehabilitar el **cogitare**. El problema aquí en América era más profundo.

La dimensión de la negación era imprevisible. Teníamos la impresión de que podíamos encontrar por este lado el resorte íntimo del vivir que pudiera servir de punto de partida. Un poco más y podíamos encontrar el sentido por el cual nos habíamos reunido, lo cual también era fundamental.

Pero en esta negación se planteaban una infinidad de problemas. Ante todo uno eminentemente existencial.

Un amigo de formación marxista y sumamente inteligente, aunque prematuramente profesor universitario para su juventud, tomó con entusiasmo la iniciativa. Pero comprendimos al poco tiempo que no aceptaba nuestra proposición y que simulaba una adhesión que en el fondo no sentía. Le habíamos hecho ver que cualquier solución para el campesino, al menos de las que se solían arbitrar, tenía que provocar un trauma a la cultura indígena. Le habíamos bloqueado en cierto modo el esquematismo marxista ante el problema del indígena. Pero fue imposible. Al poco tiempo comprendimos que simulaba una comprensión de la cual no participaba, y que además tenía en gestión una beca a Rusia que naturalmente habría de usufructuar.

¿Qué ocurrió con nuestro amigo? Pues que la concepción marxista, por su intelectualismo, pertenecía a una lógica de la afirmación que se contradecía con un sistema de negación. ¿Es que había entonces una lógica de la afirmación, frente a otra de la negación, que nosotros estábamos descubriendo y que presentíamos fecunda desde el punto de vista de nuestros propósitos, que consistían en lograr un grado más profundo de comprensión de nuestros problemas y de los del indígena?

Si así fuera, habría que considerar que todo lo referente a la lógica de afirmación consistía en una cadena de afirmaciones en la cual sólo se negaba para reiterar la afirmación. Nuestra concepción de vida occidental está montada sobre una cadena de afirmaciones, donde incluso la negación estaba afirmada. Además, no se puede hacer ciencia sino en tanto se establece una cadena de

afirmaciones que llevan a concretar los objetos científicos. No se puede hacer ciencia sobre lo negado.

Pero, ¿no será que aún no se ha logrado el grado de reflexión necesaria que incluyera la negación sin más? ¿No significa esto mismo que la reflexión no está definitivamente explorada cuando entra en el área de la negación? Además, todo operar con ideas consiste no más que en seguir lo ya afirmado, aunque fuera la novedad bibliográfica importada. Es el horizonte del "ya saber" que facilita la previsión. Era preciso romper este horizonte, demostrar la falsa consistencia que tiene y arribar así a lo que queríamos.

Pero, ¿por qué, en suma, la negación tenía cierto margen de validez? Ha de ser seguramente por el hecho de que ella tiene vigencia en un área encubierta. Puedo predicar, por ejemplo, que las cosas no existen y afirmar lo contrario, lo que las niega, su específica dureza, su inmovilidad. Y esto ocurre así porque la vigencia es trocable, pero no así la existencia. La negación se entiende en tanto se niega la vigencia. La vigencia para mí de un árbol es trocable, pero no así la existencia de éste. Puedo hacer como si no tuviese vigencia el árbol sobre mí, pero no puedo suprimir su existencia. Por más que esto último poco me interesa, en todo caso sólo para pensar que subsiste en cuanto yo no lo vea, o que por existir yo habré de verlo alguna vez. Pero su existencia, en tanto no lo veo y no entra en los intereses de mi vida, no me preocupa. La negación, entonces, no está totalmente cargada de negatividad. Tiene incluso una función vital, va en ello cierta economía biológica.

Podríamos entender la negación y esbozar qué pasa con ella cuando se refiere a la historia. Negar la historia implica restar importancia a su vigencia, de tal modo que puedo dudar de su validez para mi existencia. Lo que niego entonces no es su existencia sino su vigencia. Sólo nos afecta la vigencia de las cosas. Esto por su parte no implica la negación de la historia, sino que constituye un nuevo punto de partida, que va desde una toma de conciencia real de mi enfrentamiento con ella.

Porque si dijera lo contrario y expresara que creo en la historia no haría sino aferrarme a una sola hilera de acontecimientos afirmados por otros, los cuales ya han ocurrido, y seguramente fueron pasto de un historiador. Cuando hago esto me dejo llevar por un prejuicio colectivo, que consiste en que todos creen en esa historia. Por eso cuando niego la historia, apelo en cierto modo a mi iniciativa a nivel histórico, niego que la haya porque podría haber otra, o porque podría no haberla. Entonces la negación de la historia lleva a pensar que soy en parte el causante de la historia, o que podría serlo, o también que, llevado por mi decisión, en vez de provocar historia, creo cosas, por ejemplo un banco, del cual tengo una mayor necesidad.

Pero cabe preguntar algo más: ¿En la decisión histórica no entra acaso la negación misma de la historia? Sería inconcebible pensar que un grande hombre, antes de entrar en la historia y ser un personaje histórico, o para lograr esto último, haya leído las hazañas de sus colegas que lo han presidido, los otros grandes hombres ya habidos en la historia. Por eso la iniciación de la his-

toria supone su negación, simplemente porque el grande hombre comienza su historia siendo un pequeño hombre, que quiere iniciar recién la historia, porque estuvo convencido de que antes no la hubo y que de él depende que la haya.

La desnudez inicial del grande hombre, es la condición de la historia, o sea la negación de ésta. Y la historia no es continua, sino la negación continua de sí misma. Por eso mienten los textos de historia y los historiadores, aunque hayan sido muy honestos.

Y esto mismo va a otros terrenos. El desarrollista cree que tiene que desarrollar a partir de un estado de cosas. Apunta a que haya más de lo que está dado, porque lo que hay es poco. Más tractores porque los que hay no bastan. Esto se mezcla con el concepto de historia. Y ésta implica la continuidad, y el ascenso. Es otra forma de enganchar la historia. Se trata de implementarla. Pero esto implica un uso exterior de la historia a simple título afirmativo.

Lo mismo pasa en política. Todo lo que se dice es a partir de lo ya conocido. Sin embargo la resultante no se da sino después de lo conocido. ¿Acaso se puede determinar una resultante política a partir de lo ya afirmado?

Se trata de que nos coloquemos antes del hecho de que haya historia. En otras palabras, de recobrar el escenario en que vivimos, en donde no caben las abstracciones y en donde, en cambio, se posibilita la historia misma. En ese escenario recién habré de averiguar si tiene sentido de que la haya.

Pero en tanto retornamos al escenario mismo donde acontece la historia recobramos la responsabilidad ante

ella, porque nos instalamos nosotros mismos. Y para que esto ocurra necesito destruir la cadena de responsabilidades de otros que han hecho una historia a modo de historiografía, o sea la historia que tenemos que leer y estudiar.

Ahora bien, ¿qué hay en el escenario a solas, una vez negado todo lo que existe? Pues no más que nuestra pura estrategia para vivir, o sea una política, o sea mi pura posibilidad de ser.

No puedo afirmar entonces que tengo algo que ver con lo que históricamente viene condicionado. No puedo decir tampoco que necesito doctrina para hacerla. Sólo necesito ser esto que han hecho de mí con las cuatro cosas que me han enseñado. Soy en gran parte lo que me he olvidado, y en ese olvido me instalo yo y mi comunidad con estos mismos problemas que sufro aquí y ahora en un instante del tiempo cuya fecha incluso no me acuerdo, y que es en realidad todo el tiempo.

Ahí va el secreto de la posibilidad de ser uno mismo, con el respaldo de la comunidad, y a todos nos urge la instalación definitiva de nuestra pura posibilidad de ser.

Por ese lado se entiende la distorsión que existía entre Facundo y Sarmiento. Facundo se había instalado a requerir su escenario para hacer su historia. Sarmiento, en cambio, en tanto se incluía en una historia ya hecha, no hacía más que combinar mezquinamente las causaciones históricas de otros, para poder asegurarse ante el futuro, que por su parte también estaba en el final de su meta. Sarmiento había tejido de esta manera una serie de recetas históricamente condicionadas a fin

de brindar una conveniente comodidad para vivir y justificar incluso la mentira montada por él mismo.

Ahora bien, si hemos llegado a este punto donde todo lo negamos, ¿con qué conclusiones quedamos? Pues no más que con dos verdades: una es que nuestra solución no está en la conservación de lo que nos han dado, sino en lo contrario, la pérdida de ello, y segundo, que a partir de ahí habrá que asumir la desgraciada responsabilidad de tener que empezar aquí en América todo de vuelta. Es la ventaja de la negación.

Pero a su vez esa posibilidad de ser, que para nosotros significaba una propuesta para comenzar todo de vuelta, era lo mismo que constituía al indígena, aun cuando éste no se respondía de la misma forma. La negación nos había hecho descubrir el elemento común a ambos.

¿Pero por qué esa posibilidad de ser apuntaba a distintas soluciones, en nosotros una de carácter dinámico y en el indígena otra, de carácter estático? Pues se trata de dos diferentes culturas donde la posibilidad de ser sufría una distinta puesta en práctica. En una, con el prejuicio del tiempo, y, en otra, con el prejuicio de la destrucción de ese tiempo.

Pero cabe una pregunta, ¿son ambas propuestas realmente diferentes o se trata más bien de que eso, que nosotros vemos como tiempo, no implicará en el fondo una negación del mismo? ¿Significa ello que la diferencia entre nosotros y el mundo indígena es aparente pero no en el sentido de que ellos son también dinámicos, sino al revés, de que nosotros somos en el fondo tan estáticos como ellos?

7 METODOLOGIA DE LA NEGACIÓN

Si encontramos paisanos salteños cantando coplas en una carpa, podemos hacer dos cosas, o tomamos en cuenta simplemente el aspecto delimitativo o sea la copla, o por un método de negación llegar a la voluntad de ser de ellos que sostiene el canto de las coplas. Ahí se abren otros condicionamientos de su restante concepción del mundo, incluso el motivo real por el cual dicen las coplas.

Con esto se rompe el modelo de hombre que suele acompañar a la investigación corriente. Se dice que el canto de la copla es la consecuencia de un proceso y que se hace para mostrar intenciones, y además que ahí se agota la intención que está detrás del hecho de cantar. Sin embargo, no es así. La posibilidad de ser, el proyecto de existir trasciende el mero hecho del canto. Mejor dicho, el existir ni siquiera se agota en el proyecto mismo sino que sobrevive y puede manifestarse de otra manera.

Para proceder así debo reemplazar el **conocimiento** por la **comprensión**. Si **conozco** me quedo con la copla y supongo el resto, pero si **comprendo** parto del resto y supongo la copla como simple episodio. Si asisto a un ritual de un brujo y trato de conocer lo que él hace, en cierto modo mantengo la distancia entre sujeto y objeto.

En cambio, si lo comprendo, sufro el proceso por el cual el brujo modifica mis propias pautas, incluso mi prejuicio sobre la brujería que se da en el horizonte cultural occidental.

Lo argentino entonces a las luces de la negación no radica en lo que se afirma como tal. Lo argentino como afirmación implica una historia con sus próceres, con su vocación democrática, con su sentido del progreso, etc. Pero, como posibilidad de ser no puede ser visto sino como negación de eso mismo que se afirma. Entonces, a las luces de la negación, no sabemos realmente si esa historia es argentina, si la vocación es realmente democrática, si se requiere el progreso y si éste no pasa a ser un mero mito.

Lo mismo ocurre con el mundo boliviano. Todo lo que se dice de lo boliviano está montado, al igual que lo argentino, sobre la vocación de afirmar. Por eso se invocan cosas que pueden ser afirmadas. La sociología, la economía, la política, todo es impuesto a nivel de lo afirmable y lógicamente determinable, cuando en realidad todo lo realmente boliviano y argentino está negado. No sólo hay pruebas de que hay un conflicto entre lo que afirmamos y lo que se da realmente, sino que es de suponer que, en tanto se toma lo boliviano y lo argentino como posibilidad, esta parte de la negación de lo afirmado. Se afirma sobre un área de negación. No está incluido en la afirmación, por ejemplo, lo que pasará con el indio de la puna, ni con el habitante de las villas miserias. Esto está residualizado para afirmar. Pero la negación conflictúa entonces lo afirmado y además exige una totalización.

La negación rescata aquello en que se está, las frustraciones diarias, los proyectos no efectivizados, todo eso que hace a la imposibilidad de ser a nivel de Occidente. Y esto es lo mismo que decir que lo argentino o lo boliviano distan de lo que creemos, tienen sus raíces en la negación de esas cualidades que creíamos evidentes.

El proyecto de existir surge de una inmersión en lo negativo mismo. No habría proyecto si no hubiera un horizonte de negación que niega o tiende a negar el hecho mismo de vivir. Enfermedades, miedos, amenazas políticas, o de autoridades, la simple angustia de no poder realizarse, todo ello condiciona el proyecto en sí y hace al proyecto lo que la negación a la afirmación.

Por aquí se desciende a la verdad del existente. La verdad del mismo requiere una totalización de su existir, y ésta se da como área en la cual se entra, una vez que se niegan sus pautas puestas en claro. En suma, menos valor tiene el canto de la copla que la voluntad de existir y de ser del coplero.

Pero si a través de la negación llegamos a descubrir la realidad humana en sí misma, cabe ver qué pasa con la indeterminación que se abre al cabo de la aplicación metódica de la negación. Por ejemplo, si Freire propone la concientización, es porque ya parte de elementos concientizados, de los cuales quiere que participe el educando de acuerdo a una lógica de la afirmación. Pero he aquí que si niego estos elementos entro en un campo de indeterminación. Y he aquí la cuestión. ¿Puedo saber con exactitud qué es lo que debo concientizar, y si ello vale la pena?

Tomemos por ejemplo las láminas 3 y 4 de su libro "La educación como práctica de la libertad". Supone Freire que cuando se muestra el cazador con arco y flecha y luego al cazador con un fusil, el sujeto suele advertir que el segundo pertenece a un rango cultural más desarrollado.

¿Pero qué pasa si niego a ambos cazadores? Si hago esto la negación me lleva a una infraestructura del existir que condiciona el hecho de cazar. A su vez, en ese fondo rescato —y eso es mucho— la voluntad de vivir de los dos cazadores, previo a la determinación del cómo hay que cazar. En esta área en que me coloco, se me aproximan los dos cazadores, y además entro en el área de la verdad existencial de ambos. Habría que recobrar desde esta área recién la posibilidad de ser de ambos, o sea el proyecto de su vivir, y no me toparé sino con el hecho de que ambos han propuesto su propia verdad, que terminará en que uno use el arco y la flecha y el otro el fusil, y que ambas cosas no son reversibles.

A su vez esta conclusión choca con mi propuesta cultural occidental, ya que sólo veo como única solución el fusil. Pero he aquí que, como no son reversibles, no puedo sino tolerar el arco y la flecha, y redescubrir a partir de ahí la voluntad de ser del cazador indígena. A esto conduce la ventaja de comprender y no de conocer.

En todo esto he terminado por negar el elemento delimitativo, y me he quedado con el irracional, si se quiere llamarlo así. Cabe considerar que no hay otra denominación menos peyorativa que ésta. Pero si entramos a analizar a ésta, encontraremos quizá otros aspec-

tos. Lo irracional hace que Quiroga se aferre a un concepto seminal como la "natura", o que en Eucaliptos esa presunta irracionalidad se coloque como telón de fondo y dé lugar al ritual hasta el punto de crear una superestructura que trasciende al camión.

Lo irracional o lo emocional como querramos llamarle no debe ser tomado sino como una zona energética de mayor indeterminación que lo intelectual, pero que contiene elementos delimitativos igualmente positivos, porque son elementos puestos a priori según otra lógica. Decir Anchanchu es una forma de delimitar a partir de una emocionalidad. Es que la emocionalidad no es totalmente irracional, sino que cuenta con una racionalidad invertida y simétrica, y cumple con la función de proponer una lógica que parta de lo negativo, o mejor, de lo que es antagónico respecto a la propuesta intelectual, y que, por lo tanto, tiene una función compensativa y por eso fundamental, ya que hace a la existencia misma. La emocionalidad en los dos casos compensa la intelectualidad a la cual se los quiere someter desde el punto de vista occidental. Ni Quiroga quiere someterse a la intelectualización socializante de la gran urbe, ni los campesinos de Eucaliptos quieren someterse al puro camión. De ahí en el primer caso la contrapropuesta de la "natura", y en el segundo la del ritual. En los dos casos se juega la totalidad del hombre, porque éste en ninguno de ellos quiere alienarse.

Pero como con la negación se desciende al campo de verdad en el que se desempeña el existir, éste no se concibe sino en el horizonte de estar y no de ser. Se trata, en

suma, de todo lo que condiciona el ser del existente. En el horizonte de estar entra la necesidad de cazar con flechas y no con el fusil, o recurrir a la "natura" o sonsacar al Anchanchu el buen funcionamiento del camión o, incluso, en el caso de Occidente, cazar con el fusil y no con el arco.

La senda que se interna en la emocionalidad de ningún modo se introduce en un campo de indeterminación, sino a nuevas determinaciones, ante las cuales no estoy preparado como sujeto investigador occidental, pero que debo utilizar a nivel de trabajo social. Por este camino llego a formas aparentemente negras y secundarias, pero que hacen a la esencialidad del existir del sujeto observado. Es evidente que no puedo existir adorando nada más que un camión o lo meramente social de la gran urbe. Es lo que los métodos así llamados científicos no conciben, como que éstos no salen del estrecho ámbito de lo delimitado y esto a su vez, lo delimitado, del campo cerrado de una cultura occidental.

La negación se introduce en el estar simple, en tanto sumerge a uno en la totalidad real del existente. En el fondo, detrás de la negación se daría la pregunta por lo condicionante, o sea el puro hecho de darse, de estar ahí existiendo. Y lo condicionante está, como vimos, en sectores no explorados desde nuestra perspectiva, porque esta última no pasa de ser en todos los casos meramente occidental.

Esta diferenciación entre la negación y la afirmación en América conduce a la delimitación entre lo que es y lo que está. Esta, a su vez, no puede ser sino ontológica.

No puedo tomar como hecho verdadero lo que **es**, sino lo que además está. Todo lo referente al estar es lo que se dice al proyecto de ser. El estar es la condición, por su negatividad, de la posibilidad de ser. Es la infraestructura de la posibilidad. Sólo es posible mi proyecto existencial si hay negatividad en el horizonte en el que me he instalado.

Quizá se explique por este lado el que en América tengamos por una parte, un pueblo que es aparentemente pasivo, porque acepta el estado de cosas, pero que trasciende el muro de los objetos porque ve al mundo como en negativo y, por el otro, una burguesía que se acostumbró a ver el mundo en positivo, que no cree en dioses, y, porque no cree en ellos, sin embargo, los inventa con la tecnología y los cambios sociales.

Ambas concepciones parecieran irreversibles. No es cosa de resolver esto por la pedagogía y decir a unos qué es lo que piensan los otros. Mejor dicho, no se puede digitar el proceso por el cual lo popular se asimila a lo burgués, porque, si eso fuera posible, eso ya habría ocurrido a lo largo de cuatrocientos años de colonia.

Lo primero, o sea lo que piensa el pueblo, va acompañado de una lógica de la negación o, mejor, con un mundo en negativo; lo segundo, en cambio, lo que piensa la burguesía, con una lógica de la afirmación o un mundo en positivo. Ahora bien, si así se dan las cosas en América cabe preguntar ¿hacia dónde evoluciona el pensar americano?

¿Será Eucaliptos un fenómeno de transición, o más bien de reversión histórica? ¿Los camiones que ahí se

sacralizan con los dioses tendrán que estar solos a fin de ser vistos como en positivo, sin trasfondos como se suele pretender? O, peor aún, y extendiendo el problema: ¿cómo hay que pensar lo americano? ¿Habrá que hacerlo a las luces de una ciencia que sólo abarca lo delimitativo, o tendrá que buscarse como en el caso de Eucaliptos, un mundo de transición, en el cual, en parte se vea el mundo en negativo porque se cree en el mundo de los valores, de la cultura popular o de los dioses mal que nos pese?

8

LA FÓRMULA DEL ESTAR-SIENDO

Recuerdo una vez que salíamos con un grupo de amigos —todos intelectuales— de una chichería en Cochabamba. Habíamos tomado chicha y cerveza en un local, malamente construido con chapas. Afuera llovía. Los pies se nos hundían en el barro y la lluvia nos castigaba el rostro.

En realidad sólo habíamos ido a comer y no a tomar. La comida era barata, de ésas que se suelen llamar típicas, pero que dejan el estómago vacío, como que es para los que no tienen dinero, para los que quisieran limitar sus gastos a fin de poder durar.

En la chichería habíamos pensado en empresas, equipos de trabajo, libros con grandes filosofías, por aquello de que “ya verán quién es quién”, pero todo iba cargado con la idea de que al final tendremos que ponernos una corbata, usar la sonrisa, el gesto que concilia, y brindar un puente siempre de nuestra parte, y recibir de la otra la dádiva material del dinero, el reproche o el consejo redentor, o algún cargo burocrático.

Sentí nuestro desamparo. Nos falta el consenso de la mayoría. Nunca la abarcamos, ni siquiera en política, porque incluso los principios nos impiden participar de

la mayoría. Siempre habrá que tomar en cuenta imponderables. Nunca podremos afirmar a gritos lo que realmente queremos, porque nuestro grito siempre es desagradable.

Ser sudamericano y de clase media, pensé, es como un estado patológico, una forma de incapacidad congénita. Al fin y al cabo nos ofrecen todo: tecnología, cultura, democracia, grandes pensamientos, formas sociales, formas políticas, si somos de izquierda, y otras si somos de derecha, pero nos sentimos negados.

Es más, nos ofrecen todo y decimos que eso debe ser. Pero lo rechazamos. ¿Por qué? He aquí lo fundamental. Nos gustaba al fin y al cabo estar en la chichería, comer la comida para durar, idear grandes libros que nunca se van a escribir, aunque tengamos luego que ejercer la sonrisa. Es la base de nuestro resentimiento. ¿Qué pasa con él? Acaso ¿es afortunado en América ser resentido?

El resentimiento surge naturalmente. Se instala y transforma el mundo porque "ya sabrán quién es quién". En cierto modo afirma lo que los otros no quieren que ocurra, quizá precisamente eso, el "quién es quién" de uno mismo.

Decir entonces "ya verán quién es quién" tiene un sentido. Niega a los otros que creen que nos irán a redimir con la dádiva material, el dinero, el reproche o el consejo redentor. Estos dicen no a una parte de nosotros, y nosotros nos resentimos diciendo sí a esa parte que niegan.

Decir que no, entonces, no implica una variante gra-

matal sino que significa mucho más. Es un no semántico que incluye a los otros, a los que nos niegan.

Decimos no para negar realmente. No hay para nosotros un equilibrio entre el sí y el no. Decir no a quien nos acosa es eliminarlo del mundo, es suprimirlo y en la chichería lo aniquilamos, y ni siquiera nos pusimos la corbata para sonreírle, como si hiciéramos una América nueva para nosotros solos, para que triunfemos también a solas.

A todo esto América existe porque es un continente de afirmaciones. Se afirma la tecnología, la economía, la sociología. Se afirma lo que se puede hacer con la sociedad, se sabe lo que hay que hacer con la política, se educa para determinados fines, especialmente de tipo conciente, y siempre de acuerdo con lo que está ocurriendo en el mundo. El mismo marxismo se infiltra como una forma europea con la cual se está afirmando lo que pasa con el capitalismo y con el obrero, pero no se desciende a nuestro folklore.

Son todas formas afirmadas por otros e introducidas entre nosotros sin que hayamos participado de su creación. Por eso en América son afirmaciones sobre una realidad y sobre objetos que no son los nuestros. Porque no hay realmente una tecnología entre nosotros, sino sólo libros y opiniones que habian de ella. Tampoco hay un pueblo adecuado a la sociología del caso, porque ni el cabecita negra, ni el roto, ni el negro entran en la sociología académica, ni en nuestra economía. La educación se esmera por transformar al educando en otra cosa diferente a lo que realmente es, y finca incluso en ese ideal

toda su finalidad. El marxismo nos habla de un pueblo que no conoce y que esquivo intencionalmente. En suma, no tenemos el objeto de las ciencias importadas, sino que somos nosotros los que debemos manipular esas afirmaciones en el vacío de los claustros universitarios o en las revistas que nadie lee.

La docencia, el prestigio profesional nos llevan a hacerlo así. Por ejemplo, nunca en política trataríamos de llevar a sus últimas consecuencias qué pasa con el pueblo peronista, sino que siempre pondremos encima lo que sabemos de educación, de política o de economía. Perdemos de vista entonces el objeto propio que mueve al peronismo o sea al pueblo porque no entra en las categorías de nuestra sociología.

En eso estará la raíz del resentimiento. Se nos afirman verdades y nosotros en secreto las negamos. Nos pasamos en la chichería diciendo lo que habría que hacer, pero terminamos por rendirnos a las verdades colonizantes.

En esto sufrimos como un abandono existencial. Hay evidentemente una diferencia considerable entre mi existencia y la propuesta para ser, o sea algo así como una contradicción entre mi vida y el papel que debo jugar, una oposición entre eso en que estoy y lo que debo ser.

Hay como un desgarramiento ontológico entre mi estar y el ser. Por eso descubrimos siempre que somos anteriores al ser de otros. Por eso creemos estar no más, y vemos al occidental que no está, sino que siempre es. Hay algo que nos impide ser totalmente un buen médico, o un matemático perfecto o un profesor excelente,

porque siempre hay la duda sobre la propia actividad. Y eso ocurre porque nos sentimos en el puro estar, y tenemos que optar por ser y convertir lo que es en un simple papel a asumir frente a la realidad, sin que seamos realmente. Por eso nuestro papel para ser aplasta nuestra posibilidad de vivir. De ahí el fondo de vida que yace debajo de las grandes afirmaciones en Sudamérica. De ahí la imposibilidad de concretar lo que se ha querido afirmar, porque siempre hay un papel que desempeñar. Pero por ahí también los dos papeles que desempeñamos siempre, por una parte, el que se nos impone, y, por otra, el que descubrimos en las chicherías. Por eso nuestro resentimiento y por eso nuestro mestizaje, y por eso, también, la fascinación ante el peronismo como una propuesta para vivir que nos invierte el sentido. Pero, ¿en qué medida, sin embargo, detrás del papel impuesto por la colonización se restablece nuestra posibilidad de ser? Esto lleva a una nueva pregunta: ¿cuál es, en suma, la estructura existencial en América? Veamos.

Supongamos que yo tenga que subir a un jet en La Paz. Naturalmente, pienso que todo lo que rodea al jet, el mundo indígena especialmente, se somete a una oposición entre progreso, por un lado, y atraso, por el otro. Esto se debe a que estoy sometido a un código occidental, en el cual el jet representa la máxima expresión y el indígena la mínima. Por un lado la aceleración, el traslado rápido, la posibilidad de no perder tiempo. Del otro, la pérdida de tiempo y la quietud.

En medio se da la justificación de mi personalidad ciudadana, pero del lado del jet, y la imposibilidad de

realizarla del lado del indígena. ¿Pero es esta oposición realmente total, o no existe un medio que los comunique?

El jet en tanto fenómeno fisico-matemático evidentemente es inhabitual. Es una especie de gran aventura, una monstruosidad electrónica y mecánica que sale de la cotidianidad.

Pero si bien el jet es inhabitual, esta característica no pasa de ser un telón de fondo. Su inhabitualidad está en la electrónica, en la fisico-matemática, en todos los avatares científicos muy poco cotidianos que lo constituyen. Pero todo eso desaparece cuando se lo utiliza.

La excelente velocidad del jet, cuando su despegue, se compensa pronto con la simulación de inmovilidad habitual con que vuela posteriormente. Ahí la inhabitualidad del jet se trueca en habitualidad, por las disposiciones internas de las luces, la música, el oxígeno, la estudiada dulzura de la azafata, y ese comer en el asiento, casi como si uno estuviera en su casa. Todo se dispone como si no volara el jet, como si estuviera en tierra.

Todo lo inhabitual en el jet se esconde detrás de la habitualidad. Aquélla está al servicio de ésta. El jet ocupa el punto medio de una contradicción. Uno usa algo cuya verdadera índole es opuesta. Uno se siente en lo habitual, en lo cómodo, en la misma medida que el indio encuentra su comodidad y su habitualidad en el fondo de su rancho.

Un aspecto es el negado del otro. Todo lo que es el jet, deja de serlo en tanto ofrece habitualidad. La habitualidad

es la negación del jet. El fondo del jet se da para que yo esté en la habitualidad. El jet no es más que una trampa tecnológica que me sirve para perpetuar mi puro vivir en la habitualidad.

La lógica que alimenta al jet, apunta estrictamente a la afirmación. No se lo podría haber hecho de otra manera. Si tomo al jet en sí mismo no puedo negar sus componentes, ni su totalidad. En su construcción los técnicos se han esmerado en estudiar pieza por pieza a los efectos de montarlo. Así apareció el objeto como pura afirmación, en suma, algo contundente y concreto.

Pero en tanto yo lo utilizo a nivel de habitualidad, el jet se me convierte en una trampa tecnológica, porque predomina mi puro estar, y todo el jet, pese a su lógica de afirmación, se somete a lo contrario, a una lógica de la negación. Todo lo veo entonces desde mi estar, y desde ahí no veo al jet como compuesto de partes concientemente elaboradas, sino como milagro, en suma, en el plano de la revelación.

Desde el puro estar ha dejado de ser cosa para ser un símbolo. Y lo que el jet es, sirve para que yo esté en la habitualidad. Ocurre lo mismo que con el camión de Eucalip-tos, porque en este caso también el objeto es negado, y está sometido a una habitualidad que se traduce en dioses.

En este paso del jet como cosa al jet como símbolo, desde el punto de vista del estar, incluso desde el pensar popular, se produce una creciente forma de pensar seminal y decrece el pensar causal. Por eso tiende a haber símbolos a nivel de revelación, en vez de la cosa determinada por causas delimitadas.

Mi relación desde el punto de vista del estar con referencia al jet es de estar a ser. Del jet se aprovecha mi estar, en suma, mi habitualidad. El **es** del jet es cuestionado, para dar paso a mi propio **es**. Esto nos lleva a la fórmula del estar-siendo.

Desde el estar, el jet se niega y el no-ser del jet es la posibilidad de todas las cosas, pero desde el ángulo de mi posibilidad de ser. La negación del jet posibilita la existencia de todo lo que el jet no es, y que es mucho, porque comprende desde mi huerta, pasando por la familia, hasta el mundo cotidiano que veo delante y también el viajar cómodo. Es el mundo del **estar-siendo** frente a un jet que sólo **es**, pero que no convierte en ser aquello en que estoy, simplemente perpetúa mi estar.

Con la negación abro la referencia a lo que **está** y que no afirmo, de lo cual no digo que es, sino que **está**: está la música, la amabilidad de la azafata, y nada **es**. La negación conduce a lo que **está**, y todo lo que **es**, resulta sumergido en el **estar**.

Esto plantea la verdadera ubicación de la tecnología. ¿No será ésta una especie de teología de la clase media, de tal modo que cumple la misma misión que los dioses en Eucaliptos o la "natura" de Quiroga? La tecnología se desempeña en el plano de lo que es, de lo que se ve y se enreda en el ser de otros pero no el nuestro. Por eso pareciera ser diferente del estar, y hasta puede negar a éste como hacen los tecnócratas. Pero aunque lo referente a nuestro estar sea prescindible, sin embargo persiste. Porque junto al pensar tecnológico, conciente, concreto, se da, en la clase media, un pensar por negación

que arranca de la habitualidad del estar. No podría ser de otra manera. Ni siquiera el progreso, tan ligado a la tecnología se concibe, en ese plano, desde el ser, sino desde el estar. Lo prueba el que el progreso está concebido siempre como una especie de nueva revelación. Se espera en el futuro más novedades, como si fueran revelaciones. En el fondo vale en la tecnología más la sorpresa que la utilidad. Tanto el pensar popular como el pensar culto participan en gran medida de esta concepción. Es quizá el secreto de la sociedad de consumo, por cuanto se recomienda el consumo para asegurar a cada uno la habitualidad, en suma, su estar.

Pero como se invierte el proceso, y los tecnócratas asumen su papel científico, la tecnología resulta alienante. Aunque habría que ver si todo lo referente al estar se aliena realmente, o si no resulta un proceso por el cual nuestra habitualidad termina por devorar lo que nos ofrecen. Es lo que temen los que alientan el consumo. Por eso quieren modificar el horizonte cultural de los que están y convencernos de un nuevo modo de ser. Quieren introducir con la tecnología un nuevo régimen de habitualidad o sea de cultura, pero una cultura consistente en cosas, de tal modo que con la heladera, va la imposición de un estilo cultural para usarla, para lo cual hay que alterar el estar. No hay que olvidar que todo lo referente al consumo se vincula en el fondo con otro estilo de vida.

Pero la razón de América radica en la fórmula del estar-siendo según la cual es imposible imponer nuevas culturas.

Y si la fórmula de lo americano es estar-siendo o estar para ser, ¿será éste un planteo fundante, una especie de reclamo frente a lo que occidente pudiera ofrecer, de tal modo que esto mismo tiene mucho que ver con la dificultad evidente de tecnificar América? Si tecnificar significa imponer un nuevo modo de ser a un mero estar en América, lo único que logrará es adular superficialmente nuestra genuina voluntad de vivir, por el simple hecho de que invierte la fórmula del estar para ser, en otra de ser para estar y que nosotros, los que no somos pueblo, aceptamos al fin, y adulteramos nuestra existencia pero redimidos secretamente por el resentimiento.

Cabe la pregunta si la fórmula del estar-siendo es particular de nosotros o si es universal. ¿Se está para ser o al revés? Por un lado tenemos la tecnología representada como un deber ser impuesto, y por el otro nuestro propio ser sigue abierto como propuesta. Lo que se afirma en América va en sentido contrario a lo que se vive. Lo que se vive niega lo que se está afirmando. Me interesa al fin de cuentas lo habitual del jet y no todo lo otro. ¿Será esta una condición general del hombre? Si así fuera el resentimiento adquiere un grado de justificación universal, porque significa querer cumplir la fórmula: primero estar, luego ser, y si eso no se cumple, como en América porque entre nosotros todo lo que somos es impuesto, entonces se justifica el resentimiento. Además el pueblo cumple la fórmula, pero nosotros estamos más expuestos a la imposición y resolvemos eso con el resentimiento para defender nuestro estar que los

colonizadores niegan. Y somos resentidos porque defendemos lo que el otro niega. Pero no conoceríamos lo americano si no tomáramos en cuenta lo que se niega, y por eso no lo conoceríamos si no nos abriéramos filosóficamente a la negación.

En suma, estar resentido es una forma de negarse a la afirmación que nos quieren imponer. Es decir no a esa afirmación con lo cual se invierte el papel, porque en realidad afirmamos eso que sospechamos que está prohibido, nuestra pura posibilidad, para mantenernos en ella. Es lo que hemos gustado en la chichería, sin que el contrincante se dé cuenta. O peor, lo haríamos incluso para que se dé cuenta, para que sepa que eso que nos ofrece no nos importa. Aunque sólo sea por aquello de que "ya verán quién es quién", en el momento dado.

Y si esto siempre es así, nuestra lógica también termina por ser inversa a la del colonizador. En vez de pensar desde la afirmación de lo que sabemos, de nuestros deberes impuestos, de los buenos ofrecimientos, las intencionadas imposiciones, buscamos en lo opuesto y recurrimos a lo que sentimos como negado, lo que no se toma en cuenta, nuestra aspiración escondida de no recibir nada, para restituir secretamente la fórmula del estar-siendo y ganar la salud.

Pero aún, sondear nuestro resentimiento significa buscar el reverso de las cosas, como si siempre hubiera una faz negativa, una base profunda que niega la simple afirmación que nos exigen, pero que esconde todas nuestras frustradas posibilidades.

Y extenderlo más allá de nuestra vida. Decir, por ejem-

plo, que incluso en la política negamos porque siempre nos quieren imponer. Y elegimos lo negativo, el fondo que sirva de base. Y lo mismo en la historia, la sociedad, la religión. Como si hubiera dos lógicas opuestas. La lógica del que impone desde la afirmación, porque dice sí a lo que trae consigo, y niega lo que no viene al caso, y la lógica nuestra, la del resentido, que siempre dice no al sí de los otros, porque quiere afirmar algo, pero no sabe cómo hacerlo.

Pensemos sólo que lo que es fascinante en el Martín Fierro es que niega lo que se le ofrece. El personaje queda en la pura posibilidad de ser. Pregunta por algo que no logra concretar y, como no recibe respuesta, se dispersa con sus hijos a los cuatro vientos.

Y qué ha hecho Anastasio Quiroga, si no negar lo que se le ofrece, para recuperar su pura posibilidad de ser. Como si también él saliera de la chichería, sin soluciones, una vez más, chapoteando en el barro y cumpliendo así con el vivir cotidiano, siempre con el resentimiento a cuestas. Pero está claro que hay que hacer esto para lograr la verdad que consiguió Quiroga, casi por revelación, algo como la "natura", en nombre de la cual encuentra el sentido en el mundo, y hacer esto sin ayuda, a solas, casi, diríamos, en el fondo de América. Es lo mismo que ocurre en el ritual de Eucaliptos, cuando disfrazan al camión con dioses, con la misma revelación y con la misma fuerza.

El problema pareciera comprender al hombre en general. Es lo que debería determinar una filosofía: pro-

fundizar el episodio de salir de la chichería, y pensar si en eso no está la base de la cuestión.

Y todo para recuperar la legalidad del resentimiento, y lograr así la fundamentación humana, el porqué lo hacemos y denunciar la cobardía si no se hace así, radicalmente.

9 LA NEGACIÓN COMO EXISTENCIA

Hacer filosofía es sólo describir lo que nos pasa, pero desde el resentimiento mismo. Es quizá, lo que al fin de cuentas hicieron los europeos. También ellos supieron del resentimiento de no ser nada más que europeos, y debían instalar ahí algo que les era negado, precisamente su secreto estilo de vida, su secreta política para poder decir en grande lo que eran y adónde iban.

El problema de la filosofía es el problema de la liberación. No es el búho que levanta vuelo al anochecer, porque ya ha visto todo lo que ocurre durante el día, sino que esconde también la sorpresa de la noche y la espera del amanecer. Filosofar es programar el amanecer al cabo de la noche. Es plantearse la liberación que ocurrirá seguramente al día siguiente.

Se trata de asumir entonces nuestra negación americana, esa que palpita en nuestras revoluciones, en nuestra incapacidad de hacer la gran industria, en nuestros fracasos para ser totalmente occidentales, en la miseria de los ranchos indígenas, en las caras hambrientas de los que no quieren entrar en el juego y siguen llamándose indios, hasta en el color pardo de la piel que simboliza

la negación implícita frente a occidente, la de ser radicalmente americano.

Mantenemos con nuestra cultura una relación impersonal. Todo lo que necesitamos como política, como filosofía, como ciencia, como religión debe desplazarse en un campo de afirmaciones. Nos obligan a **ver** las cosas y utilizamos entonces lo que otros han visto. Vemos las ciencias montadas por otros y es natural que, eso mismo que vemos, no lo podríamos hacer nosotros. ¿Acaso nos atreveríamos a inventar la fenomenología o la ciencia atómica, o la medicina elaborada en laboratorios muy bien montados, sobre la base de dólares, en otros países? Detrás de nuestro colonialismo hay un modelo matemático según el cual hay una posibilidad de lograr la afirmación con un determinado esfuerzo en nombre de un hombre universal que vive sólo de afirmaciones, pero que es un producto local de Occidente. Y el problema consiste en hacer lo contrario. Si nos dicen que hay una humanidad, que hay un marxismo, que hay una ciencia atómica y que hay una medicina, que ya todo está hecho y que ya nada podríamos aportar nosotros, siempre cabe la duda, por el simple hecho de que afirmar lo que otros afirman es colonización. ¿Habría que asumir entonces la actitud inversa y negar el marxismo, la ciencia atómica, la medicina y crear todo de vuelta? Hacer esto significa algo así como ir de la falsedad a la verdad. ¿Y eso es posible?

El matemático Brouwer advierte sobre la dificultad que media en pasar de la falsedad a la verdad. "Entre lo que se ha demostrado falso y lo que se ha comprobado

verdadero hay un lugar para lo que no está ni verificado, ni reconocido absurdo". En cambio afirma que la verdad de una proposición implica la negación de su falsedad. Y eso ocurre así porque la verdad lógica en el sentido de Brouwer, es una verdad que apunta a la posibilidad de decir **sí**, de afirmar, lo cual es propio de la ciencia. La prueba está que Hilbert reacciona creando la meta-matemática como teoría de la demostración para afianzar esa posibilidad, siquiera en un campo formal.

El afán de matematizar que se da en el pensamiento moderno occidental responde a su vez al deseo de delimitar, o de señalar, como si hubiera una urgencia de afirmar lo que realmente y no aparentemente se da, así como que eso que se da esté fundado en lo posible a priori. Lo que no corresponde a esa necesidad es residualizado mediante la negación, a modo de desecho, porque no cumple con la instancia de la afirmación.

La lógica sirve a las exigencias de la ciencia. La ciencia, por su parte, lo es de objeto. Pero, la ciencia responde sólo a una faz del hombre, ya que satisface la puesta en conciencia de lo que aparentemente no era conciente. Y esto acarrea el defecto de que se crea, especialmente en nuestros países colonizados, que no hay otra cosa que lo conciente o afirmable. ¿Pero acaso esto excluye la posibilidad de que grandes áreas negadas puedan convertirse en ciencia? Es el problema de América.

Hilbert, aporta algo en este sentido cuando advierte que la semántica es la que complica el paso de la falsedad a la verdad. Pero decir semántica es referirse a lo que es propio del vivir. Se vive entre semánticas y no

entre esquemas lógicos, o sea que se vive en la falsedad y se quiere lograr la verdad, y ésta no es nunca de tipo matemático. Cuando se aproxima la matemática y la lógica a la vida, se advierte la voluntad de afirmación que radica en aquéllas y, en cambio, el curioso enredo del vivir con la negación.

Pero, si la matemática apunta a la afirmación, no dice todo lo que hay que decir de la verdad, porque se le escapa la verdad ontológica, por el simple hecho de que la matemática no dice lo que hago todos los días. O, mejor, no toma en cuenta el hecho de que, aunque deba decir sí a lo que tengo delante, yo puedo decir no. Todo lo que hace a la ontología, invierte la verdad matemática. ¿Es que cabe pensar entonces, que si a la matemática le corresponde una lógica de afirmación, al vivir en cambio le es propio una lógica de la negación?

La matemática residualiza la negación, porque va de la verdad a la falsedad. Pero vivir es estar bloqueado por la falsedad de la circunstancia, y esto exige afirmar la verdad de mi posibilidad. Todo lo referente a la posibilidad de ser parte de la falsedad para lograr la verdad.

Esto explica nuestro problema americano. Este no es sino en apariencia un problema de ciencia, ya que es ante todo, un problema de existencia, de posibilidad de ser. Y si es así, conviene a nosotros pensar la negación, que va de la negación de nuestra posibilidad a su afirmación, a la inversa de lo que propone Brouwer. De ahí lo positivo del resentimiento: parte a la inversa de Brouwer, ya que niega la afirmación de otros para afirmar lo propio que hace al existir.

Estoy aquí sometido a mi realidad. La realidad es ésta, mi árbol, mi comunidad, mi familia, mi empleo. Pero también se da el temor de no cobrar a fin de mes o de poder seguir en el empleo y de que no me echen, y está también el miedo a la policía, a los ladrones, a la autoridad, o incluso el respeto a ésta. Todo esto bloquea mi vida. Son las circunstancias que me hacen vivir en la falsedad y las que desatan un mecanismo de lograr la verdad del existir, la afirmación de ella. Es mi negación, la que yo advierto y ante la cual siento la necesidad de afirmar mi propia posibilidad de ser.

En todo esto de nada me vale el modelo de la ciencia. Esta obra en forma residualizante y prevé incluso la afirmación que podría, también, negarme. El dolor de una operación quirúrgica es una negación para mí. La afirmación de una verdad económica no contempla mi acontecer cotidiano, sino que sencillamente me ignora. En ciencias mi existencia tiende a ser víctima de ella, porque lo científico es una manera de colocar en firme la afirmación para poder residualizar lo negativo, aun cuando se trate de mi propia vida.

La diferencia entre ambos estriba en que, si en la ciencia paso de la afirmación a la negación, en el vivir vivo desde la negación hacia la afirmación. Además la diferencia entre ambos está en que el primero opera en una forma impersonal, y que el segundo en cambio es personal. En cierto modo la intersubjetividad o la difusión de la ciencia por la aceptación que todos hacen de ella me permite refugiarme en ella impersonalmente, y crear así la ilusión de un estilo de vida.

Evidente puedo evitar mi existencia y someterla al modelo científico y refugiarme en las solas afirmaciones de la ciencia. La ciencia sería entonces la legitimación de la afirmación, de tal modo que, a partir de ésta, puedo seleccionar y vencer las negaciones. Puedo pensar entonces en la importancia de la autoridad y de la policía o la imposibilidad de perder el empleo, si hago todo lo necesario para conservarlo, o que yo afirme lo que me dijeron que debo afirmar, ya sea haciendo bien una planilla o no equivocándome en la suma. Entonces con el apoyo de una actitud como la científica convierto la afirmación en verdad luminosa.

Pero no puedo oponerme a lo que realmente ocurre. Un episodio fortuito puede recomponer mi voluntad de afirmación. En la simple competencia, en un accidente se me impone la negación como circunstancia que incita a mi voluntad de afirmación. No vale lo científico en este punto. Es inútil que el **es** de la afirmación de mí mismo, presionado por la negación, lo refugie en el **es** de la ciencia.

Es el mecanismo de la colonización. Ante la circunstancia puedo asumir la rigidez del investigador, pero no hago más que trasladar lo científico al vivir. Puedo ser negro y simular ser blanco, pero con ello suprimo mi propia posibilidad de ser. **Es** que el **es** de la ciencia es otro **es**, de otro modo de ser, un ser útil, que siempre sobrevive pero lejos de la vida. En esto radica el problema de la colonización. Esta consiste en transferir el **es** del modelo científico al propio ser, el de la posibilidad de uno, y se **es** al modo de la ciencia pero no como se debería ser.

El modelo científico priva entonces de autenticidad, no sólo a nosotros como colonizados sino a cualquiera que lo intente, incluso en el campo occidental. Somos nosotros los americanos cultos, o el pequeño burgués, o el nuevo rico occidental, quienes adoptamos el modelo científico y, en tanto adoptamos su rigidez, sofisticamos nuestro existir. ¿Y por qué esta sofisticación? Porque la posibilidad de afirmar el ser propio sólo está condicionado por un rastreo del estar puro. Y es de la pura negación que yo debo partir para lograr verdades auténticas, porque si hago lo contrario, y recurro a verdades afirmadas al modo de la ciencia, mantengo negada mi posibilidad. Esta negación es implícita en el hecho de estar condenado al aquí y ahora, de la cual yo tengo que sonsacar sin ambages la posibilidad de ser. Es como si ubicara un centro entre todas las negaciones que me asedian. Ocuere lo mismo que con Quiroga: hay como una lógica maldica detrás de esto, por lo cual logro un centro de afirmación en medio de las circunstancias que me niegan.

Se diría que es un proceso que no es conciente. Exige resortes que no son previsibles. No se los puede digitar. Quizá el grave error de la educación es haber trabajado con el modelo científico, al pretender que el profesor daba los límites del ser, y facilitaba el ser al educando, cuando lo que hay que hacer es provocar el ascenso de éste desde la negación hacia el propio ser del educando. De ahí la crisis de la educación.

Pero la posibilidad de ese ser así pensado, tiene que radicar en lo irracional de la negación total encerrada en el estar. Ahí no puedo afirmar sin más. Es la paradoja de

que esa afirmación de uno mismo, implica un factor de irracionalidad en el sentido de lo no previsible. Pero no porque todo pueda concientizarse, sino porque debo operar con la irracionalidad misma, que se da en el obrar, aun cuando no sepa hacia dónde apunta. Es el mecanismo de la rebelión. ¿Se sabe adónde se va a parar cuando se es rebelde? La rebeldía se abreva en todo el estar, con toda su energía disponible, sin saber adónde va. El peronismo tiene, en lo profundo, esa característica.

En ese sentido el mecanismo de Quiroga es positivo porque bloquea con la trampa lógica todo lo dado y recupera la razón existencial profunda. Eso torna tan rico el concepto de "natura", porque implica la propuesta de una ciencia propia, basada en el propio estar. ¿Pero no sugiere esto mismo que lo que se entiende por ciencia no es verdadero? ¿Se puede lograr una ciencia que afirme la negación del vivir y no al revés? Es la propuesta secreta de América en este terreno.

La negación tiene algo de decisión voluntaria, que supone una negación de lo dado e implica una elección del camino propio, pero también lleva hacia algo irracional en sí, como ser una puesta en práctica de algo así como lo emocional. Por ese camino se trasciende lo conciente, y puede uno rozar el mundo de los dioses.

Entonces, la afirmación de mi existir en tanto implica la negación, termina siempre en algo así como el Anchan-chu. Lo de Eucaliptos es un modelo que ocurre siempre. La adoración del dios nefasto supone la adoración de la negación, de donde uno saca la afirmación del existir. Quiroga niega todo lo que se da delante de él, como so-

ciudad, como cosas, para afirmar la seminalidad en la que radica su razón de ser: la "natura". Martín Fierro niega, o mejor, da como negada la realidad, para lograr una afirmación y se afirma dispersándose a los cuatro vientos.

En los dos primeros casos media una eficacia ritual, que en el último es asumida por la conciencia como negación. Y más aún, la sociedad de Quiroga, el dios nefasto de Eucaliptos y la ausencia de realidad del Martín Fierro, son la corporización de la negación a partir de la posibilidad de uno mismo, en el plano del sí afirmativo de la totalidad de uno. Esta y no otra es la semántica real de sí y del no. Sí y no, o la afirmación y la negación son episodios de la verdad del ser total de mi existencia. La lógica en todo esto desempeña el papel de un simple episodio en el cual la afirmación es rescatada a la verdad de mi posibilidad de ser, pero no resuelve a ésta.

¿Habría una forma de hacer esto sin rozar el mundo de los dioses? O sea si liberamos la fórmula del estar-siendo, que hace a la posibilidad de ser en América, ¿siempre terminaremos en los dioses? Esto entronca con el escepticismo del siglo XX en tanto no se cree sino en la ciencia.

Se trata de saber si para formular una ciencia verdadera ¿no será preciso incorporar el pensar en su función totalizante y entonces emplear también lo que trae consigo el mundo de los dioses? La "natura" de Quiroga, el Anchanchu de Eucaliptos, la dispersión a los cuatro vientos del Martín Fierro, ¿no suponen como simple posibilidad algunos elementos fundamentales para una ciencia

sin opresión, realmente al servicio del hombre y de su posibilidad de ser en cualquier lugar?

Si fuera así la negación se extiende a todo lo que se afirma. Se trata entonces de creer al fin, como quería Marx, en una ciencia dinámica. ¿Pero entonces el ser tomado desde este ángulo es un misterio?

Se trata del ser logrado en el anti-ser, o sea en el estar. Eso lleva al misterio de lo afirmado como ser, supone la prioridad del estar, pero la prioridad de éste como apertura total a una negación implícita que libera energías, esa absoluta posibilidad de uno mismo, y, ahí, el ser no delimita, porque nunca sabré realmente qué soy.

Es lo que pasaba con el jet. Ahí se da la contradicción o sea la fórmula del **estar-siendo** por parte del usuario y la fórmula colonizante del **ser para estar** por parte del jet. Por un lado la negación a nivel existencial y en una total indefinición, y por otro la afirmación como ciencia.

Pero esto no sólo se advierte en el jet. El peronismo, por ejemplo, es en el fondo una anti-doctrina porque no dice claramente qué hay que hacer, ya que es el planteo de un nuevo estilo de estar del cual no tenemos conciencia clara pero que presentimos. No se entiende el peronismo si no es a partir de un pueblo que propone, a través de él, un estilo de vida o de estar. La contradicción interna de ese partido radica en que al ingresar la clase media se impone la burocratización de esa propuesta de estar. Nuevamente se emplea la afirmación científica, las ideas externas e importadas en economía y en sociología para poder controlar en este caso al

peronismo. Se lo coloniza nuevamente para subordinar el estar a un modo de ser que es ajeno a uno.

Pero, se trata de recuperar el trasfondo de todas nuestras posibilidades. Es el motivo real por el cual, si uno ha sido un revolucionario, y la revolución triunfa, todo habrá de seguir indefinidamente en movimiento, por el simple hecho de que nada se detiene y todo se niega, y además porque todo lo referente a la lograda inestabilidad esencial del mundo, se abreva en lo que uno mismo tiene que hacer, y esto sólo lo absorbe del estar.

Y si esto es así, cabe preguntar: ¿al final de un proceso, se termina siempre en uno mismo? La negación conduce a la liberación de mi posibilidad, en su forma más profunda, hasta el punto incluso de que la última negación como muerte, también es una posibilidad absoluta que supera lo dado.

Hay detrás del negar total una apertura a una dimensión infinita, que lleva a la posibilidad de una instalación total de todo nuestra quehacer. Es lo que también dice Quiroga. Se trata de una estructura que está detrás del concepto de "natura", y que hay que conseguir en todos los niveles. Hay siempre conceptos como el de "natura" para conciliar esa posibilidad absoluta.

Entonces cabe pensar que la negación no niega realmente sino que afirma, ya que moviliza la instalación de la última afirmación que es la nuestra, hasta el punto de que trasciende el nivel del simple yo, y entra en lo profundo de uno, en tanto uno es lo que los otros también son. En el fondo de todo no estoy yo, sino que estamos nosotros.

Desde ese ángulo no puede haber ni nación, ni estado, ni instrucción, ni instituciones, ni ciencia, sino la posibilidad de todo esto siempre renovada, como algo transitorio, en tanto se exige siempre la reactualización de todo esto. Implica además la reiniciación constante de la historia, porque la historia comienza con uno, y también con el país, e incluso con la humanidad, porque todo esto no es sino nuestra pura marcha.

Se trata de recuperar la trampa lógica para encontrar la verdad revelada que permanece residualizada. Sólo así, en ese campo residualizado por la actitud occidental es donde me encuentro con lo que yo debo afirmar, pero que no me dejan, y que debo negar una vez más. Es el **estar**, que es, al fin de cuentas, la tierra virgen sobre la cual he montado mi posibilidad de ser, para asumir desde ahí todo el sacrificio para mi ser americano.

10 EL TIEMPO DEL SACRIFICIO

Chipayas es un pueblito con sus chozas cilíndricas, cuyas puertas están orientadas todas hacia el este, situado al oeste de Bolivia, en una planicie árida, al borde de un lago casi seco.

En Santa Ana, una de las cuatro iglesias del lugar, me llamó la atención una cruz, común en muchas partes del altiplano. Estaba pintada de negro y tenía la superficie alisada. En el centro de ella estaba representado, sobre un fondo blanco, un rostro barbudo. A izquierda y derecha, sobre los brazos, había círculos blancos en los cuales también figuraban símbolos.

En el primero de la izquierda había dos hileras oblicuas de seis circulitos tangentes cada una, y tres más, dispersos. En el segundo había una tenaza y un martillo. En el primero de la derecha una escalera y un palo recostado contra ella, con un círculo negro en la punta, y en el segundo una estrella de cuatro puntas con otras más pequeñas intercaladas entre sus rayas. Además, en la parte inferior figuraba un gallo parado sobre una tarima. Finalmente por encima del rostro, un cartel en el que estaban las iniciales INRI.

Indudablemente todos los símbolos hacían referencia

a la crucifixión de Cristo. Pensé que los chipayas le darían a esos signos una interpretación propia, de modo que pedí que me la dijeran. Así lo hizo un brujo de nombre Huarachi, un hombre concentrado y hosco, que había perdido una mano durante el festejo de una fiesta patronal, y seguramente en estado de ebriedad, había sostenido más de la cuenta un cartucho de dinamita que finalmente estalló.

La interpretación de Huarachi fue muy significativa. Ante la primera pregunta por el sentido de todo dijo, en un mal castellano: "estas partes son por el espíritu que rodea ¿no?, gira ¿no?, la luna ¿no? Esto es". Con respecto al rostro del centro expresó que era "Dios, el espíritu que nos puede dar el corazón limpio". La primera figura de la izquierda, con los círculos, eran los "finados" o "muertos que van al cielo". De la segunda figura con la tenaza y el martillo indicó que "esto significa que estaban clavados, martillados ¿no? Esto significa los pegados ¿no?, los que no creen en Dios, por eso no creen en nada ¿no?".

Con respecto a la estrella aclaró que "esa estrella que nos significa porque que entra la luna, entonces de noche que parece estrella, eso significa". No pude grabar lo que él dijo de la escalera, pero referente al gallo expresó que "nosotros estamos viviendo en nuestra tierra es", y agregó "el gallito... huaca... en puquina, ahorita nuestro cuando podemos volver loco... cuando creemos en Dios entonces en nuestra cabeza puede ser clara...".

Es probable que todo lo que dijo Huarachi fuera inventado en el momento. Sin embargo, tenía coherencia. Cada uno de los elementos era un momento fundamen-

tal en el vivir humano, y todos ellos estaban entretreídos por el operador seminal que se refería a la vida y que estaba concretado en el rostro barbudo. Este era el que da “el corazón limpio” en tanto resuelve la locura de los que no creen y que están simbolizados por el gallo y que permanecen “pegados” por el martillo y la tenaza.

Había entonces dos posiciones, o creer o no creer, que se resolvían en un medio mántico concretado en la luna, o sea en la noche. Y en medio de ésta resplandece el rostro barbudo como símbolo de la finalidad última del universo.

Huarachi entronca entonces con Eucaliptos y con Quiroga. Los tres respondían al mismo saber de salvación, y encaran su posibilidad de ser dándole una dimensión ética. Como si se cumpliera la fórmula del estar para ser.

Pero si esto ocurre con ellos no ocurre lo mismo con nosotros. Nos falta movilizar nuestro fundamental y negativo estar, y lograr total vigencia de nuestra posibilidad de ser, con la misma plenitud con que Huarachi decía que en el centro del Universo encontraba al “Espíritu que nos da el corazón limpio”.

Quizá nos salva lo que tenemos en común. Es aquello que vivimos ingenuamente, lo que pisamos todos los días, o, mejor, que todos han pisado siempre, quizá toda la humanidad, pero que siempre fue distorsionado por la reflexión o el colonialismo. Se trata de la imagen específica pero secreta del hombre, sobre el cual andamos cotidianamente, que nunca podrá ser dada por la filosofía, sino por el sentido común, o sea el pueblo.

Aparentemente no soy nada más que algo que está, que es señalativo, circunstancial. Mi escritorio, los ruidos que escucho desde afuera, el placer de encender un cigarrillo, mi proyecto para ser. En esto entra mi familia, los chicos, el vidrio que hay que colocar en la puerta porque está roto, mis relaciones con los vecinos y muy poco más.

Presentimos que decir algo más es referirse a todo lo que hay que tomar a título de inventario. El empleo, el partido político o la medicina agregan cosas que distorsionan la borrosa imagen del hombre que asoma en lo que estoy, en ese esencial milagro de estar y de no estar.

Desde ahí, por ejemplo, no vale lo que me cuentan de la humanidad, porque no sé si no es más que un rebaño de monos colgados de las ramas de los árboles que crecen en los suburbios de París o de Londres. No sé siquiera si París o Londres existen. Y digo esto porque lo que se puede decir de la humanidad lo he de saber yo mismo, y sería esto que soy y esto en que estoy. No podrían ser diferentes mis raíces de las raíces de la humanidad, si la hubiere.

Y si consisto sólo en mi estar, y si cualquier cosa que intente más allá no tiene sentido, es desde aquí que tengo que tomar fuerza. Y en esto se da la negación, ésa que se concreta en la circunstancia y que puede consistir en una desgracia, en un accidente, en una enfermedad o en un simple contratiempo.

La negación está en la habitualidad de todos los días, de los rostros de las instituciones que son siempre las

mismas y en la frustración que supone el aceptarlas. O cuando se me dice que estamos en un país ya fundado, y me cuentan su historia. O cuando no me dejan creer porque me dicen qué es lo que debo creer, y me señalan la vocación que debo tener, hasta la mujer que debo elegir, y me confirman todo, incluso la política a la cual me debo.

Y es curioso que también lo contrario resulte negativo, el no tener nada, el estar en el vacío, el no tener por qué ser un frustrado, porque tengo soluciones, ya que la cuestión, según dicen, es que las cosas hay que presentarlas con claridad para que se entiendan. Donde el misterio está en que siempre exijo que me digan cómo debe ser todo, y que me lo digan bien, pero saber también que nadie me lo puede decir, porque nadie tiene por qué saber qué debe proponer, ya que simularía tener la fórmula para vencer la negación, lo cual es mentira.

Ahí se da entre otras cosas lo político como un juego exterior e ingenuo, en el que todos nos ponemos de acuerdo para mentirnos mutuamente de que estamos unidos, de que creemos que el futuro está próximo, sin que estemos realmente seguros de ello. Es el filo de la navaja sobre el cual montamos con la fe ficticia y exterior de nuestra condición colonial, nuestra vida. Pero en cualquier momento podemos caer y descubrir que nada es cierto, porque falta siempre algo más, diríamos ese poder partir del gran residuo que somos en el fondo, donde sospechamos que está la raíz.

Giramos en torno a un pozo que nos vuelve al principio de la cuestión, que encierra el secreto de nuestro

estilo de vida, pero no sólo el nuestro, sino el del país. Por una parte está el sacrificio, y por la otra algo que lo merezca, el qué en nombre del cual recién buscaríamos la verdad, más allá de nuestra condición, en el horizonte de ser, ya se trate de política, de ciencia o de religión, pero a partir del fondo mismo, en un solo bloque que afirme al fin toda nuestra verdad.

Todo lo que tenemos como motivación profunda para existir es impuesto. Es gratuito el qué de Sarmiento, que se convierte para la burguesía liberal en libertad y civilización, o en Mitre en algo parejo, o en nuestra pequeña burguesía porteña en simples ideales de progreso ilimitado, o el de la maestra que se pasa enseñando el qué de Sarmiento, pero que no conoce el suyo propio. Y ese qué no merece sacrificio.

¿Pero cuál es el significado de no saber el qué en nombre del cual se debe sacrificar uno? Quizá no podamos decir nunca éste es el qué, y verlo concretado como un árbol o una mesa. Esto está planteado por el Martín Fierro cuando los personajes se dispersan, al final del poema, a los cuatro vientos. ¿Es que entonces resulta más importante la dispersión, o sea el sacrificio, que el qué?

El sacrificio en general significa descender adonde no hay luz. Implica la asimilación de lo negativo, la inmersión en la residualidad de uno mismo, y uno mismo convertido en residuo, para advertir ahí las raíces. Y puede ser motivado por la suposición de que en el fondo tiene que haber una afirmación que no puede lograrse por otros medios.

¿Pero puede uno siempre dispersarse a los cuatro vientos? Porque si la dispersión es la negación del país como

cosa, será porque hay fe en lo que se tiene. Se tiene la posibilidad y la fuerza de crear muchos más países, aunque éste fuera destruido. Es lo que propone el Martín Fierro. Y eso es tan sólido como la natura de Quiroga, el Espíritu de Huarachi, o los dioses de Eucaliptos, y tan sólido como cuando el Justicialismo propone lo justo.

El poema se escribe entre otras causas porque el gaucho es desplazado por los organizadores del país. Por una parte estaba el país de Mitre, por la otra el del gaucho. Y el poema asume a este último en el personaje de Martín Fierro, pero asume su sacrificio, o mejor, su tiempo para el sacrificio para oponerlo al otro tiempo, el de empresa, el tiempo colonial en que estaban embarcando al país. Por eso y no por otra cosa dispersa a los personajes a los cuatro vientos, precisamente trata de que se sacrifiquen en un tiempo propio, para lo cual debían sustraerse al tiempo colonial que se imponía en América. Resuelve la contradicción que existe entre el tiempo colonial del país, y el tiempo requerido para el sacrificio, el que es necesario para someterse a la negación y justificar la residualidad de uno mismo y recobrar la verdad.

El Martín Fierro entonces denuncia la paradoja en que se debate el país, en el sentido de que nos falta el tiempo del sacrificio, porque todo lo del país tiene un tiempo contrario, un tiempo colonial que no permite, o sea "no deja tiempo" para el sacrificio.

El problema está en que nos han visualizado el "qué". La urgencia de decir siempre **esto es** a las cosas y no decirlo a la propia vida. Hay en esto una especie de condena animal, que nos crea la ansiedad por las cosas. Lo

que se me impone entonces no es el tiempo del sacrificio del Martín Fierro, sino un tiempo de rendimiento que pulveriza nuestro propio sacrificio. .

El tiempo colonial es de rendimiento, porque se concreta en la máquina que utilizamos. Es el tiempo de la tecnología ajena, de los sistemas políticos importados, de la historia montada en el extranjero. Si bien todo esto surgió del sacrificio de otros, en nuestro medio imponen un tiempo de rendimiento. Es en el fondo un tiempo computable, atomizado que viene del infinito y va al infinito. Por eso es tiempo de reloj, el tiempo implacable de la tarjeta que se marca a la entrada y a la salida de la fábrica.

Y como esto es falso, nos situamos en un sentido inverso y simétrico al tiempo de rendimiento. Hacemos como Huarachi, pero sin lograr la plenitud de su discurso. Por eso no rendimos, porque nuestro tiempo de sacrificio siempre predomina sobre los requerimientos del tiempo de rendimiento. Son inútiles entonces las técnicas especiales para incrementar el rendimiento, como la psicología del trabajo y la sociología laboral. O que la sociología del desarrollo plantee la contradicción entre una sociedad industrial y otra tradicional, señalando que aquélla predominará paulatinamente sobre ésta.

Quedan apenas los estímulos del sueldo y del ahorro para simular a través del acatamiento del rendimiento una cierta voluntad de sacrificio, donde se posterga la ética para cobijarla en el último tramo del camino, después de la jubilación. Se nos quiere enseñar que se rinde para ser moral y no se es moral para rendir. Por eso

hoy nos dispersamos, desde el punto de vista ético, a los cuatro vientos, después de haber sido explotados, y no al revés. Hemos perdido la dignidad, triturados por una moral utilitaria, montada para rendir, y debemos recobrarla en su forma pura.

Pero si el fondo es ético es a-histórico, y lo es la propuesta americana, el qué del Martín Fierro, que confirma la opción moral de Quiroga, o los dioses de Eucalip-tos, o el Cristo de Huarachi. Lo fundante no está en la movilidad, sino en la ética que uno descubre en el otro extremo del camino, en ese punto donde hacer un país supone la dispersión a los cuatro vientos.

Como si dijera que no tenemos historia, o que debemos evitarla. Porque historia es el tiempo de rendimiento, y no lo es el tiempo de sacrificio. El sacrificio trasciende siempre a la historia, hace al hombre en su totalidad, ya fuera del tiempo. Hay historia para los colonizados, pero no hay historia para el que se sacrifica, porque no puede haberla para el hombre que se da en su plenitud, porque éste no necesita de los hechos para justificarla, siempre roza el mundo de los dioses, y éstos simulan la eternidad.

Historia hay sólo cuando hay alienación del hombre hacia las cosas, cuando hay necesidades, o cuando las necesidades no se cumplen. Esto ya lo vio Marx. No hay historia sino sobre la producción, y sobre las necesidades del hombre, y por consiguiente sobre la cosificación que el hombre sufre para cumplir con ellas. Esto hace a la esencia de la historia como actividad, porque es lo que alienta detrás del relato de los acontecimientos, y hace a

la autenticidad del historiador en tanto éste lo refleje así.

Y es que la historia no puede ser sino la temporalización, o sea la de la inmersión del hombre en el tiempo, su mutilación, que no es otra que la serie de necesidades que sufre. Por eso es natural también que no haya historia cuando el hombre recobra su imagen total, simplemente porque el hombre no debió alienarse y hubo historia porque se alienó.

Y América tiene historia sólo en cuanto fue alienada. América es Huarachi o sea sin historia. Su historia no es más que la de su progreso, pero en el sentido colonial, como traslados de objetos hechos en otras partes y enumerados por los historiadores liberales. Pero esta historia se desplaza sobre el vacío histórico de América. Quiroga, Martín Fierro, Eucaliptos o Huarachi son las constantes que legitiman esta ausencia de historia, porque ponen su mundo interior sobre las cosas. No se produce entonces una total alienación, sino un creciente requerimiento de integración. Mejor dicho es una historia al revés, que no señala la evolución hacia una alienación en las cosas, sino una involución hacia el hombre.

Es el sentido de la muerte del Che Guevara. Propone el sacrificio para eliminar a la historia. Cuando fue muerto, su significación quedó fijada en su rostro. El Che se había situado evidentemente fuera del tiempo. Este había caído como dueño de su tiempo, su tiempo de sacrificio había sido cumplido, y eso lo había agigantado a costa nuestra. Sentimos todos que a nuestro tiempo de

sacrificio lo habíamos ocultado, y que éramos esclavos del tiempo de rendimiento colonial.

Si fuera así, ello implica ante todo una propuesta, la de tener que recuperar el propio tiempo, el del sacrificio, para hacernos dueños del tiempo. Y éste no es más que el tiempo de nuestra propia subjetividad, de "nuestro mundo interior", donde están los valores, en la otra punta del mundo, en el sentido opuesto a las cosas, donde se ilumina nuestro propio estar, y nuestra propia comunidad.

Y hay más. El sacrificio del Che consistió en asumir toda la historia, pero para destruirla. Significó la afirmación de una a-historicidad de América, para dar nuestros valores en su totalidad, o peor, para cumplir nuestra fórmula, la de estar-siendo, pero con un ser que es el nuestro, al margen del rendimiento.

Y el Che es negación de la historia, pero de la historia chica, la de los acontecimientos seleccionados por la conciencia liberal y colonizante, para instaurar la gran historia, la del avatar cotidiano, la del hombre en su puro estar, cuando requiere a través del sacrificio su totalidad en su propia forma de ser. En cierto modo el Che reinicia la gran historia de América, pero en tanto esta historia se plantea, no como una cronología objetiva de hechos, sino en tanto ella es la proposición de un sacrificio constante, para recuperar toda la verdad, como si se reiterara el sacrificio del Martín Fierro y dijera al fin en qué consiste, como en un mito de creación, sin tiempo. Se propone el sacrificio, incluso para volver a negar historia, para que no la haya, y para que no haya nada

más que hombre en toda su plenitud, su absoluto qué arrancado de su estar.

Y es que estar sin más supone siempre un mito de creación al estilo de Huarachi, sólo que entre nosotros dicho mito apenas es balbuceado. Por ejemplo en una concentración peronista en Plaza de Mayo, un hombre cierta vez reboleaba una bandera. En cada vaivén despeinaba con ella a dos o tres personas. Estas al fin se molestaron y le recriminaron al otro su actitud. Pero éste, sin dejar de menear la bandera, contestó enojado, como para afirmar en forma rotunda la motivación de su actitud: “¿Pero usted, no es peronista, acaso?”. Ser peronista le significaba una justificación general que lo llevaba a negar toda situación objetiva, casi como si el universo cambiara totalmente de significación. Evidentemente estaba en un proceso de incitar de vuelta la creación del mundo.

Y esta actitud es como contar un mito de creación, pero no porque uno se acuerde cuáles eran los episodios de ella, sino por la creación misma. Porque un mito de creación no cuenta de dónde venimos, sino que reitera el hecho de empezar siempre de vuelta. Es donde se me junta lo fáctico a lo ético, donde lo absoluto se reitera en el episodio, donde no se discrimina la determinación. No puedo decir entonces éste es el vaso, aquélla es la mesa, porque todo se subordina a lo absoluto.

Lo bueno nunca empieza. El bien es una instalación. Es lo que se inaugura, pero que siempre ha existido. Hoy empiezo de vuelta lo que desde siempre seguramente fue. Porque ni siquiera interesa el pasado, sino este

presente donde irrumpe mi visión de la totalidad de lo absoluto. Podría intentar malamente esto y decir "necesito reiterar lo absoluto". Puedo anticiparme demasiado y apresurar el juicio y decir, ahora sí voy a empezar todo. Pero no es necesario, y si lo hago es porque ya he perdido lo absoluto entre las manos.

Aquí aparece el misterio de la creación en su totalidad que siempre asoma detrás de la negación. Detrás de la ausencia de la creación, como de la ausencia de la historia, de la ausencia del tiempo, reaparece la verdad como algo tenso y flotante aunque lo sostenga por un simple acto de fe. Aunque se trate sólo de rebolear la bandera.

La cuestión está en recobrar lo que decía Huarachi, recobrar la continuidad de un Quiroga, o de rebolear bandera, o mejor dicho, la puesta en marcha en ese sentido. Porque en vez de rebolear la bandera se trata de movilizar un país para recobrar la ética, que es un poco la revelada, en ese punto donde ni siquiera es ética, pero es todo lo humano, porque es la integración del hombre, su totalidad pensante, siempre interpretando símbolos como Huarachi una vez superada toda la negación, y una vez recuperada toda la posibilidad de ser.

EPÍLOGO

EN NOMBRE DE QUE SACRIFICARSE

En Martín Fierro, ya lo dijimos, se ubica precisamente en una época en que en Argentina se da una transición. Se termina una época de mestizaje para iniciar otra de total europeización del país. La Organización Nacional se encarga de desterrar de nuestra campiña al gaucho, y entonces es natural que el Martín Fierro encierre en gran medida eso que era propio de nuestra comunidad.

Se puede pensar que en el Martín Fierro no hay una filosofía. Pero si así lo hacemos es porque nos apegamos en este campo demasiado a los modelos europeos. Y estamos seguros que el Martín Fierro tiene filosofía, o, mejor, que su filosofía entronca con lo que hasta aquí hemos dicho.

Se trata entonces de rastrear en el Martín fierro algo así como un pensar, o **pesar**, de la existencia, a los efectos de que, una vez que hayamos establecido el horizonte de pensamiento o el horizonte simbólico en el que se desplaza el mismo, poder ubicar un pensamiento, y ver recién a partir de ahí en qué queda nuestra propuesta de la negación.

Empecemos por analizar entonces el sentido del canto del Martín Fierro.

El canto tiene en el Martín Fierro una dimensión simbólica inusitada. En el texto se invoca, antes de cantar, a los santos del cielo y a Dios. Además muchos cantores, se dice, no llegaron al canto porque "se cansaron en partidas", lo cual indica, que para cantar es necesario una especie de catarsis. El canto también está ligado a la vida humana, porque se nace cantando y se muere cantando, y siempre el canto está disponible para hacer "tiritar los pastos". Incluso la índole del canto se asocia frecuentemente al manantial y, en general, a la fluidez y a la urgencia del cantar.

"Yo no soy cantor letrado / mas si me pongo a cantar / no tengo cuando acabar / y me envejezco cantando: / las coplas me van brotando / como agua de manantial".

Por otra parte es curioso que a través de todo el poema no aparezca el oyente, aquel para quien se canta. ¿Qué significa entonces el canto en el Martín Fierro?

Para entender esto es preciso distinguir en el poema tres vectores de interpretación. Uno es la del poema en sí, como objeto dado delante de uno, que se compra en forma de libro en la librería o en los quioscos. Otro es el del autor al cual todos achacan las cosas puestas en el poema. Pero hay un tercero del cual nadie habló sino muy superficialmente, y es el gauchaje que lo solía comprar junto con la yerba y el tabaco en las pulperías. Esta es una tercera dimensión no tomada en cuenta por nuestra crítica. Entrar en él es encontrar recién la verdadera dimensión del poema, su valor total, porque si el gauchaje no hubiese hecho suyo al poema, nadie se acordaría hoy ni del Martín Fierro, ni de José Hernández. Si esto no lo

sabíamos antes es por la falsa orientación de nuestra crítica literaria que se ocupa de hombres y libros y no de la masa de lectores. Es un defecto del país que también se da en la política. Sabemos de manifiestos y de figuras políticas, pero no del hombre que sufre la política, como que no sabemos de nuestro pueblo.

Por eso, si alguien dijera que Hernández utiliza el término cantar porque eso era lo que hacía el gaucho, le diría que miente. Es la trampa de nuestra crítica liberal. En ella incurre Tiscornia cuando recuerda a Sarmiento y dice que la misión del gaucho cantor "es narrar y comentar ingeniosamente, improvisando en verso, temas tradicionales o del momento", suponiendo que ahí termina la explicación.

Pero si el gauchaje asimiló la idea del canto en el Martín Fierro, el problema del canto ya no es algo que se expone en el poema, sino se traslada a la nacionalidad. La nacionalidad recurre al canto y no ya a José Hernández. El poema no es sólo el de un Martín Fierro que pretende "narrar ingeniosamente", ni tampoco es un panfleto dirigido a un ministro. Poco o nada interesa ya José Hernández o el libro, sino que interesa lo que el pueblo creyó entender en el poema. Por eso interesa saber ¿por qué cantaba el gaucho? Más aún, ¿por qué, en general, canta el pueblo?

El canto en Martín Fierro no es entonces un canto que **dice** o **informa**. Si bien se informa que se quiere narrar una "historia", ésta es relativamente pequeña si se la compara con otro tema central que se anuda reiteradamente en torno a la idea de una "pena extraordinaria".

Se reitera a cada instante la imposibilidad y la frustración de vivir, sin saber en realidad qué es lo que se frustra y qué es lo que Martín Fierro ha perdido. Porque la historia que se relata en los cantos II y III no basta. La buena vida del gaucho antes de ser perseguido pareciera más bien ser un estereotipo concretado en un paraíso perdido que no es tal, ni nunca existió.

Además, el tema de la autoridad como causante de las desgracias del gaucho resulta demasiado floja como para justificar la asimilación casi mítica del poema, por el simple hecho de que todas las referencias al mal contenidas en el poema, rebasan los perjuicios que causa la autoridad.

“Viene el hombre ciego al mundo, / cuartiándolo la esperanza, / y a poco andar ya lo alcanzan / las penas a empujones: / ¡la pucha, que trae liciones / el tiempo con sus mudanzas!”

Se diría entonces que la autoridad fuera apenas el ejecutor de un mal congénito al hecho de vivir, que impide superar el horizonte de fatalismo que se cierne sobre la existencia. La impresión que el lector se lleva del poema no es una lamentación por lo que le ocurre a Martín Fierro, sino la persistencia de una “pena extraordinaria” que llega por momentos al paroxismo. ¿Es que el canto y esa “pena” están vinculados?

Por este lado perdemos el horizonte folklórico dentro del cual el poema ha sido analizado, para entrar en otro donde nos asomamos a la grandeza de su contenido, o mejor dicho lo que el gauchaje debió absorber del mismo.

Ante todo el **canto** está utilizado en el poema en oposición al mero **decir**. Una cosa es **cantar**, y otra **decir**. Decir es colocar una frase afuera de uno mismo para que otros la escuchen. Si digo "es un hermoso día" estoy informando algo. No es lo mismo que cantar sino que es menos. Porque cuando sólo **digo** "hoy es un día hermoso", ¿expreso acaso todo lo que tengo que decir, o sólo una parte? ¿El mundo consiste realmente, en un momento dado, nada más que en "un hermoso día"? Evidentemente, no. El mundo consiste en muchas más cosas que en eso. En cierto modo decimos algo para simplificar las cosas, para hacer notar que el mundo es fácil. Pero he aquí que he dicho el "día es hermoso" simplemente porque quise olvidarme de algo muy desagradable. O al contrario, puede haber algo más hermoso que el día, pero sólo alcanzo a confirmar la belleza del día, porque no tengo palabras para expresar toda la belleza.

Entonces, cuando digo algo lo expreso como por una rendija, y atrás queda todo lo que además habría que decir y no alcanzo a expresar. Pero esto mismo, ¿no se expresará con el canto? Detrás de lo que digo puede haber algo así como un río, un torrente o un océano, y esto último sólo lo expresa el canto. Es lo que pasa con el Martín Fierro. Por eso utiliza el término "cantar" y no "decir".

La diferencia entre el decir y el cantar estriba en que se dice algo para que se escuche o se vea, y esto es demasiado chico para todo lo que el canto puede expresar. Lo que el canto expresa, desde el punto de vista popular,

ha de ser tan grande que, cuando uno deja de cantar, tiene que romper la guitarra como hace el cantor, e irse a las tolдерías. ¿Y qué significado tiene esto? Lo que en realidad se relata al final de la primera parte del poema con la ida de Martín Fierro a las tolдерías, no es una fuga, sino más bien un suicidio. Martín Fierro en realidad muere, porque muere su canto junto con su guitarra. Y, si romper la guitarra es suicidio, canto y existencia son lo mismo, o mejor, están mucho más fundidos que el decir y la existencia. Si digo "dame el martillo", estoy usando el martillo para vivir, pero si canto en el sentido de Martín Fierro, no uso nada, sino que exhibo toda mi existencia, al desnudo, en el plano de la "pena extraordinaria". El canto expresa toda la verdad del existir.

Tratemos ahora de ver en qué consiste esa verdad del existir que se expresa en un canto como el que invoca el poema. En la segunda parte del poema asistimos a la payada entre Martín Fierro y el Moreno. Es curioso que la pregunta de Martín Fierro gire precisamente en torno al canto del cielo, de la tierra, del mar y de la noche. ¿Es que el mundo también tiene canto? El Moreno en sus respuestas hace notar que ese canto del mundo se enreda con la pena, porque en casi todos los casos se refiere a un llanto. El canto adquiere entonces una dimensión inusitada. En primer término, expresa la verdad desnuda de la existencia, lo que es propio de ella, y en segundo término se vincula al sentido del mundo. En ninguno de los dos casos llegamos a saber concretamente qué dice el canto, ni el poema nos dice qué canta realmente Martín

Fierro, ni sabemos realmente qué es “el canto del mundo”.

El canto está diciendo una palabra, que no es palabra común sino algo así como la gran palabra, esa que encierra el sentido de lo existente, que tiene un aspecto relativamente comprensible como lo es la “pena extraordinaria”, la “historia” del personaje, las vicisitudes que sufre, pero que tiene otro aspecto que no es comprensible, pero que se puede extender, por su carácter misterioso, al mundo, como en la payada con el Moreno, y, lo que es importante, tiene a su vez que ser cantado realmente y con música.

Quizá encontremos una explicación a todo esto en un texto indígena de origen maya-quiché, el Popol-Vuh. Cuando se refiere a la creación relata que “solamente había inmovilidad y silencio en la noche”. Y agrega: “Llegó aquí entonces la **palabra**, vinieron los dioses en la oscuridad, en la noche y **hablaron** entre sí”. **Palabra** y **hablar** son usados aquí en la misma dimensión, aunque en un sentido religioso, como el canto del Martín Fierro. Cuenta el texto más adelante que los dioses destruyeron cuatro humanidades porque los hombres, que eran imperfectos, no **hablaban** con ellos. Sólo el quinto hombre, hecho de maíz hablaba recién con ellos de tal modo que llega a decir: “Vemos lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra”. El quinto hombre tenía la **palabra**, pero como eso no debía ser, los dioses le velan los ojos, para que viera sólo lo que está cerca y para que sólo esto fuera claro para él.

Ahora bien, he aquí el sentido simbólico del Martín

Fierro. Ver de cerca es lo mismo que **decir**, y verlo todo es lo mismo que **cantar**. Detrás de la oposición existe la suprema abstracción que da sentido al existir en general. Decir no más, o lo que es lo mismo, ver de cerca, es lo contrario de cantar que es todo lo otro, porque el canto se refiere a lo que no se puede ver ya, pero que exige recobrar toda la vista, y todo el canto para ver toda la verdad. Es ver el canto del cielo, de la tierra, del mar y, además, el verdadero sentido de la "pena extraordinaria" que quiere cantar Martín Fierro. Es intentar expresar lo que no tiene lenguaje aún, ya sea porque no lo crearon los hombres, o porque el país no lo ha brindado, o porque es tan noble y tan tremenda esa verdad que más vale romper la guitarra e irse a las tolderías.

Si entre el canto y el habla de los dioses hubiera una relación, cabe preguntar qué pasa con la creación a que apuntan estos últimos. El verbo divino termina en la creación. Y si el canto es lo mismo que el verbo divino nuestro problema se agrava. Es lo que denuncia el Martín Fierro. ¿Será que nosotros sentimos el canto pero tenemos mucho miedo de dar curso a la creación?

¿Es que el Martín Fierro expresa la gran paradoja de lo argentino? Como si dijera que todos, desde los gobernantes hasta nuestra vida privada, rompemos la guitarra constantemente porque tenemos el canto de toda nuestra verdad pero no logramos crear el mundo con ella? ¿Será por eso que en lo cotidiano decimos "que m'importa", "para qué" o "no vale la pena" y cuando pensamos en grande y examinamos qué pasó con nuestro país lo vemos como un largo silencio mantenido a través

de 150 años sin canto y en un mero decir? ¿Será que nuestro país no pudo decir su canto, aunque lo tiene, de tal modo que cuando en lo cultural o en lo político quisimos asumir nuestra verdad nos dio vergüenza, a no ser que recurriéramos a la misma agresión que necesita Martín Fierro en los primeros versos del poema para justificar su canto? Pensemos en unos pocos ejemplos: Irigoyen, el peronismo, nuestra habla cotidiana, el pueblo en general o nuestra vida misma de todos los días, nuestra situación actual, nunca logran decir toda la verdad y siempre son rechazados. Siempre, junto al exceso de verdad, la imposibilidad de concretar el canto.

Por eso se explica la segunda parte. El pueblo no quiere callar y le exige a José Hernández la así llamada "Vuelta de Martín Fierro". ¿Por qué? Pues porque Hernández había dado por muerto a Martín Fierro, y el pueblo necesitaba que su héroe volviera del infierno para hacer lo que hacen los héroes civilizadores, o sea ordenar y crear el mundo. Pero he aquí que Hernández escribe la Segunda parte, pero no cumple con el deseo del pueblo. Si bien lo hace retornar, el Martín Fierro de la segunda parte no crea el mundo sino que lo tolera. Aquí se separa lo que el pueblo piensa y lo que piensa José Hernández.

José Hernández, a partir de la segunda parte, va un poco a la zaga del poema, se queda atrás de lo que el pueblo le exige, igual que nosotros. Nosotros, como clase dirigente, nos quedamos atrás de la propuesta del pueblo. En este punto cabe pensar que la paradoja argentina no es la del pueblo sino la nuestra. El nuestro es un problema de dirección. Por este lado Martín Fierro

tomado desde el punto de vista del pueblo constituye una denuncia aún no satisfecha. Y esto es natural, el pueblo sabe siempre qué pasa con la Argentina, en cambio nosotros, no.

Por eso también no queda la totalidad de la segunda parte sino sus temas, aquéllos que el pueblo cree recuperables, mejor dicho, lo que realmente tiene sentido para la vida cotidiana. Queda la moral del viejo Vizcacha y el tema de la persecución. Con respecto a lo primero se trata al parecer de una moral utilitaria y funcional, que llega a ser tal porque tolera un estado de cosas que es más fuerte que el pueblo mismo. Pero eso es sólo el folklore de la moral, la caída al suelo (la deflación) de un ideal que en el fondo flota sin concretarse a través de todo el poema. En realidad Martín Fierro se sacrifica pero no sabemos en nombre de qué. No nos dice en qué consiste la redención argentina. Por eso es significativo al final del poema la dispersión de los personajes a los cuatro vientos. Es que se dispersan para no tergiversar su fuerza moral que sienten en toda su profundidad. Como si dijeran, ese país que nos dan, todavía no es el nuestro. Obran como por la negación. Si con la organización nacional se quiso imprimir al país una lógica blanca, en la cual se procuraba montar un mundo visible y concreto, el pueblo elige una lógica negra, según la cual da preferencia a la pena antes que a las cosas. Como si para él valiera más el hombre que su comercio.

Por eso optan por seguir perseguidos. Se dispersan como si huyeran, para que no los encuentren los perseguidores. Y es que el Martín Fierro se da en el límite en

donde no logramos ser totalmente argentinos, donde lo argentino se explica por la fuga y la dispersión, o sea por la frustración. Lo argentino es una entidad en fuga porque siempre hay persecución. Y el perseguidor no llegó a ver toda la verdad que hay en el simple hecho de vivir. Es la razón de ser de todos los perseguidores. Desde Sarmiento se persigue para destruir la significación que tiene el perseguido. Se persigue porque no se quiere ser, porque se huye de la autenticidad. Porque en un mundo sin persecución se vería la verdadera cara del perseguido que no es otra que la del mendigo. Y para evitar esto conviene que no se detenga, que se disperse a los cuatro vientos, porque si se detuviera asomaría toda la indigencia en que radica lo argentino, por la misma razón de que sólo vivir ya es indigencia y porque una autenticidad cultural no puede darse sino con la indigencia humana en general. Ser realmente una nacionalidad ha de parecer ser una gran indigencia, aunque es lo que supieron asumir las grandes nacionalidades en el mundo, pero es lo que queremos evitar. Por eso se montó una nacionalidad a la inversa, en nombre de la civilización contra la barbarie. Por eso no heredamos una nacionalidad sino una empresa montada sobre la base del hombre sin ideales.

Y he aquí el sentido actual del Martín Fierro. Nos advierte que la barbarie se encubre y que no se resuelve. Que es preferible dispersarnos a los cuatro vientos porque todavía nos persiguen. Pero no sólo el Martín Fierro sino el mundo actual sigue ante la misma propuesta: aún hoy, en donde sea, se nos propone lo mismo: por una parte, romper la guitarra e irnos a la toltería y su-

primir el canto, o por la otra, obligarnos a decir civilización y libertad, pero como quería Sarmiento, sin canto.

Claro está que ni una cosa ni la otra puede ser. ¿Es que falta esa incitación a la creación que yace en el fondo del Martín Fierro? Ver lejos y crear el mundo al fin, vencer las frustraciones en las cuales nos embarcaron siempre, y decir al fin, así somos, pero sin tapujos. Es probable que entonces asome el mendigo. Pero afirmar que somos mendigos y partir de ahí, ya es una forma de crear el mundo. Es lo que estamos viviendo al fin.

ÍNDICE

AMÉRICA PROFUNDA	1
Exordio	3
Introducción a América	9
Libro I - La era divina	
El indio Santa Cruz Pachacuti	21
Los cinco signos de Viracocha	29
La marcha del dios sobre el mundo	43
El mundo	58
El viracochaísmo	76
Definición del "mero estar"	100
Libro II - Los objetos	
Los mercaderes	125
Ser alguien	139
Los profetas del miedo	164
Libro III - Sabiduría de América	
Fagocitación	179
Sabiduría de América.....	216
 EL PENSAMIENTO INDÍGENA Y POPULAR EN AMÉRICA	 255
Prólogo a la segunda edición	257
Prólogo	259

1. El pensamiento americano	263
2. Conocimiento	274
3. Límite	287
4. Saber	307
5. Ritual	321
6. La teoría del vuelco	334
7. Enseñanza divina	353
8. Lógica indígena	383
9. Simetría y verdad	402
10. Salvación y economía	414
11. Salvación y solución	436
12. Pensamiento popular	458
13. Pensamiento seminal	473
14. Economía seminal	491
15. Seminalidad infantil	505
16. Pensar el "asi"	516
17. La encrucijada de estar no más	526
18. Recuperar el absoluto	536

UNA LÓGICA DE LA NEGACIÓN PARA COMPRENDER A AMÉRICA	547
--	------------

LA NEGACIÓN EN EL PENSAMIENTO POPULAR	567
--	------------

Prólogo	569
1. El pensamiento popular	573
2. El anti-discurso	584
3. La trampa lógica para vivir	593
4. Teología popular	605

5. La doble vectorialidad del pensar	617
6. El juego y la negación	631
7. Metodología de la negación	641
8. La fórmula del estar-siendo	649
9. La negación como existencia	662
10. El tiempo del sacrificio	674
Epílogo: En nombre de qué sacrificarse	687

Se terminó de imprimir en el mes de octubre 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

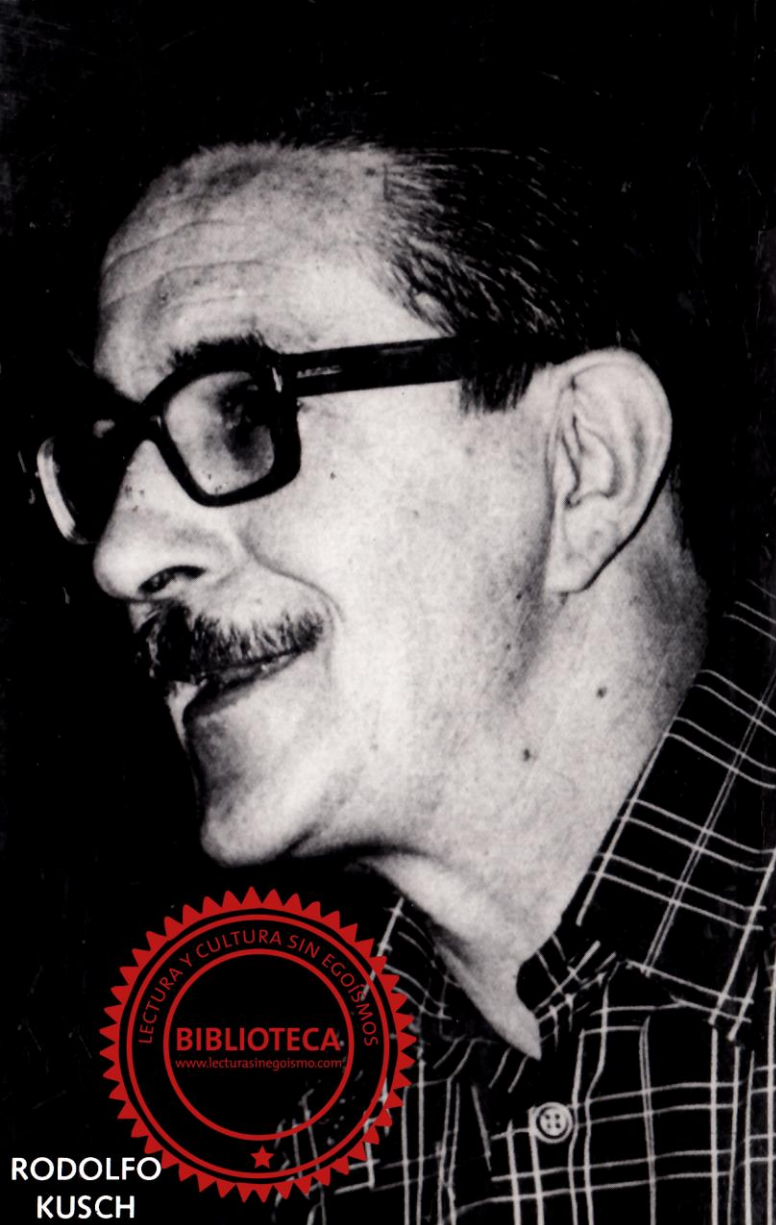
o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 3699



sin egoismo



**RODOLFO
KUSCH**