

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 requieran. De ahí, entonces, que la entrevista sufriera un natural relajo. 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 inconmovible. Evidentemente, nues-

1.—*Huilancha* proviene de *huila*, sangre en aymara y designa en general un sacrificio de sangre. Analizaremos más adelante este ritual, así como también el de la *gloria misa*.

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 llevaria 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 postrimerias del sío 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 sustituya la bomba hidráulica por un ritual mágico. No cumple con esos cuatro momentos del problema del conocimiento que enunciarnos 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-facio*, 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*, traducido 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 indigena 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 indigena 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 *ulltitha*, (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 tētl, in yōllōtl* (cara, corazón) es un clásico *difrasismo náhuatl* forjado para connotar lo que es exclusivo del hombre: un *yo* bien definido, con rasgos peculiares (*tētl*: rostro) y con un dinamismo (*yōllōtl*: 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 quechua 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 "Ricciehacuni. 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 indigena 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.