

Geocultura y desarrollismo *

Rodolfo Kusch

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

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

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

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

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

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

Pero no es este el único error que comete. Por ejemplo, es curioso el sistema binario de clasificación que utiliza en su exposición. Dice, por ejemplo, que “la posición normal del hombre en el mundo, como un ser de la acción y de la reflexión, es la de admirador del mundo”. Un poco más adelante califica esta posición como “alejada” de la naturaleza para agregar, luego, que los campesinos “se

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

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

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

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

Ahora bien, si el campesino advierte que los gusanos le arruinan la cosecha será porque ejerce con toda evidencia una conciencia crítica. Ésta consiste en haber objetivado el problema, o sea, para hablar el lenguaje de Freire, se "alejó" de la naturaleza, aunque en sentido contrario, hasta ese límite donde ya no forma "parte" de ella, a fin de determinar la causa del mal, y luego pensó en un remedio. La única diferencia entre el campesino y nosotros en este caso, estriba en el remedio, pero no en la actitud crítica. Es ingenuo pensar que existan grados en la actitud crítica de tal modo que, extremando ésta, se llegará al producto químico. El sistema de los tres palos y el producto químico son equiparables, porque pertenecen a ámbitos existenciales que tienen, cada uno de ellos, estilos de comportamientos. Pensamos, además, que el campesino consultó al brujo y de ahí entonces el sistema de los tres palos. Nosotros, en cambio, consultamos al técnico y si bien éste no nos va a aconsejar el mismo sistema, de cualquier modo nos dará una sustancia equis, de la cuál nada sabemos y nosotros la aplicaremos a los gusanos. El comportamiento estructuralmente es el mismo, sólo difiere el contenido.

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

¿A título de qué Freire señala la necesidad de que el campesino trueque sus métodos? Pues para sustituir un procedimiento mágico por otro que sea científico. Si se trata sólo de los gusanos, es indudable que en este cambio el campesino podría beneficiarse. Pero no contempla el hecho de que

ciertos remedios de la farmacopea indígena son eficientes, por lo cual, en este caso, la actitud supuestamente mágica pareciera responder a una serie de comportamientos científicos.

Además, ¿se conoce con toda exactitud los límites que separan a la magia de la ciencia? La diferencia era muy clara para los positivistas franceses de mediados del siglo pasado. Pero hoy en día las cosas se han complicado. Un físico como Pauli considera que la comprensión de la naturaleza no se hará solamente con un criterio de causalidad sino también de sincronicidad; precisamente ese mismo criterio que lleva a un campesino a reunir tres palos para que los gusanos se retiren en “procesión”. En este punto ya no se sabe quién está errado: si Freire que critica al campesino, o si realmente lo está éste porque no acepta las sustancias químicas para combatir al gusano. El problema pareciera derivar a otro mucho más amplio. La resistencia del campesino no se debe a que no tiene conciencia crítica, ni a que no vea causas, ni tampoco a que practica aún la magia porque se siente aún “parte” de la naturaleza. Esta no es toda la verdad. La resistencia se debe ante todo a que lo respalda no sólo un código, *sino un organismo cultural, en el que imperan criterios perfectamente conscientes y críticos, pero regidos según otro tipo de apreciación* de tal modo que, si Freire insiste en que ellos utilicen métodos producidos por la ciudad, es *porque le urge* – no sólo a él, sino al cuerpo social al cual pertenece - *incorporar al campesino a la vida económica de la ciudad*. Esto lleva a la sospecha a que el problema del desarrollo no es sólo del campesino, sino primordialmente del ciudadano sudamericano. La urgencia de desarrollo por parte del ciudadano lleva a atribuir al campesino el papel de oveja negra del progreso de la ciudad. A esta conclusión se llega cuando predomina el educador sobre el antropólogo. Pero es que sólo invirtiendo los términos se logra dar sentido a la educación. La antropología es mucho más “real”, en el sentido de corresponder más a un estado de cosas, que la educación. Ésta no es más que una función y no sirve para resolver problemas sino dentro de un cuerpo cultural. Podrá haber una educación dentro de la índole propia del campesino, pero esto, por supuesto, no entraría en los intereses ciudadanos de Freire.

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

Por ejemplo, uno de los argumentos centrales de Freire y también el de los desarrollistas a ultranza, es el de la oposición entre *hombre y naturaleza* y la predicación consiguiente de que la misión del hombre, el punto en el cual éste asume toda su libertad y toda su realización, estriba en el hecho de que su destino es transformarla. La idea es antigua. La puso en vigencia el positivismo de Comte, pasó luego a la praxis política de Marx y hoy se halla ampliamente popularizada. La idea pertenece al orden de las clasificaciones binarias, pero no opuestas, ya que cuenta con un concepto intermediario como lo es el de la *necesidad*. Ésta lleva al hombre a transformar la naturaleza. La idea constituye la base de nuestra cultura occidental. Pensemos que de ella parte toda una filosofía de la acción y adquiere, en el ámbito de la filosofía, la dimensión espléndida que le confiriera Heidegger al mezclar el ser con el tiempo. El mismo Freire saca de esta mezcla un gran provecho, porque pareciera no concebir a un hombre sino en dimensión dinámica. También los desarrollistas parte del concepto de un deber-ser dinámico del hombre, basándose en que éste es un ente necesitado. Llegan incluso a afirmar, no sin maestría, que el único medio para lograr su ser es mediante la técnica. Coinciden, en este sentido, con el mismo Heidegger.

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

La verdad es que la naturaleza sólo es usada para consumo interno de la sociedad humana de tal modo que todo lo referente a la transformación no pasa de ser un mito. Si fuera así, ¿qué finalidad

tiene este mito? Pues no más que a tener tensa nuestra voluntad en el quehacer menor en el fondo de la ciudad, y tomar conciencia de la necesidad del esfuerzo, en sociedades donde la anomia crece a la par de su densidad.

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

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

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

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

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

El mito de la transformación, reducido a interacción entre hombre-necesidad-naturaleza, responde a una abstracción y, por consiguiente, corre el riesgo de ser falso. Y como es una abstracción europea, sirve sólo para calcular los remedios que deben arbitrarse, pero sólo para el ámbito occidental y no para los campesinos. Éstos, como suponemos todos, tienen necesidades. Pero es curioso que no siempre acepten las soluciones que los agentes del desarrollo les proponen. ¿Porqué?

Si se toma en cuenta el ámbito existencial en el cual vive un sujeto, cabe afirmar, a las luces de un examen fenomenológico, que ha de sentir necesidades durante todas las horas del día, sino eventualmente. Sería normal que siempre las sienta. Si así fuera, como es lógico, perdería la razón. Por eso cabe pensar que todas las necesidades, mal o bien, tendrán su respuesta.

Los chipayas, por ejemplo, tienen una situación económica que desde el punto de vista de la

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

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

¿Se podrá desintegrar sin más la cultura chipaya, aislar analíticamente el tipo de respuesta a su necesidad, y sustituirla por otras que parecen “más convenientes” desde el ángulo occidental? Se diría que el aislamiento de la necesidad por abstracción, atrae consigo una cierta fe en la mecanización de las respuestas. Y esto no es fomentar el desarrollo, sino sustituir el desarrollo chipaya por el occidental. Es incurrir en lo que previene Oscar Lewis, o sea, ver el problema de los chipayas a través del tamiz de la clase media ciudadana.

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

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

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

De esta manera y con referencia al desarrollo conviene insistir en que existe una forma exterior de entenderlo y otra interior. Ambas formas se distancian en la misma manera como se diferencia el entender del comprender. Este último compone, totaliza, aquél, en cambio, desarma y desmonta las piezas.

Ahora bien, la importancia del código cultural se advierte en el juego existencial que se entabla

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

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

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

También la siembra en determinada época del año, no en otra, los *samiris*, o el respeto de la *mayra*, u ojo de la papa, están reglamentados por el código natural, o sea, que sirven de jalones para normar y valorar el quehacer cotidiano para facilitar la existencia del campesino, su pro-pección hacia el futuro, a fin de cumplir con su vida. Y es más, el código cultural brinda al campesino un domicilio en el mundo, con proyectos habituales con los cuales el existir en sí se torna viable y no se deshace en angustias.

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

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

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

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

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

2. La concepción del hombre entre los campesinos, que pareciera consistir en hacer especial hincapié en el *chuyma* (o corazón) como centro de la personalidad, desde donde se promueven los juicios y las valoraciones.
3. La ausencia del sentido del cuerpo, ya que especialmente en quechua aquél es denominado *uk'u*, sea, cavidad interior.
4. La denominación antigua, que, según Bertonio, tenía el *ayllu* (o comunidad), y que era *hatha*, término éste que significaba también “semilla de todas las cosas”.
5. Las vinculaciones entre los términos *hila* (hermano), *hilarata* (término éste aportado por ellos y que significa “el que se destaca”), *hilakata* (jefe de ayllu) e *hilaña*, crecer.
6. La ausencia de un tiempo uniforme y eterno, ya que en quechua, según Ibarra Grasso, *huiñay* (eternidad) también significa crecimiento.

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

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

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

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

El ritual en sí se divide en dos partes. La primera, que dura hasta las doce del mediodía, se desarrolla ante el calvario y en ella se manipulan misterios que representan a los santos, al Señor, a la cruz, pero también bastones de mando y otros símbolos. La segunda parte se realiza cerca del Anchanchu. En este caso el *yatiri* utiliza elementos negativos, como mesa negra, *chiuchis*, cigarrillos, huevos, etcétera.

Culmina el ritual con un sacrificio de un cordero al cual se le arranca el corazón todavía palpitante y, finalmente, se efectúa una comida ritual de la carne del mismo. Los huesos, como se suele hacer en estos sacrificios, son incinerados.

Pero lo curioso del caso es que este santuario apunta primordialmente a sacralizar los camiones nuevos. Éstos son colocados entre el calvario y el Anchanchu y en ellos se deposita también una masa o preparado ritual, así como el corazón obtenido durante el sacrificio.

Ahora bien, si seguimos a Freire podríamos pensar que la compra del camión y su utilización comercial corresponden ya a una visión causalista y aculturada. Sin embargo, lo cierto es que no obstante la aculturación, del camión es sacralizado mediante un ritual. Freire denominaría a este procedimiento como un simple “baño purificador”. Pero su significado pareciera más hondo.

Pensemos, ante todo, que las construcciones en cuestión hacen referencia, por una parte, a un dios positivo denominado Gloria, en este caso dedicado a la Virgen y, por el otro, a un dios opuesto

como lo es el Anchanchu. El esquema en sí corresponde al mismo que se utilizaba en la religión precolombina, en la cual, según pude averiguar, existían también dos divinidades opuestas, una el Pacha-yachachic y otra vinculada al Guanacauri. A su vez, entre ambas se colocaba el kaypacha, o mundo de aquí, con su acontecer, como lo simbolizaba el camión. Se trata de una concepción que varió en el contenido pero no en el arquetipo y esto hace notar que la actitud mental, o apertura hacia el mundo, sigue siendo la misma.

Por este motivo, mucha más que un “baño purificador”, como quiere ver Freire, se trata ante todo de una aculturación al revés. El ritual en sí me hace notar la absoluta supervivencia de un código cultural que no sólo contiene un pensamiento que se expresa en términos seminales, originados quizás en el mundo agrícola, sino que también extiende ese pensar a los utensillos que provienen de la cultura occidental, como lo es el camión. Se trata, en suma, de un sincretismo religioso y cultural, en todo caso efectuado a medias, ya que mantiene con toda firmeza el punto de vista del campesino. Como se ve, ambas experiencias, la de las clases como este trabajo del campo, señalan supervivencia de un ethos cultural. Y no sólo esto. Además sirve para comprobar que el código cultural campesino no ofrece problemas para su desarrollo interno, como lo demuestra el caso de Eucaliptus; en cambio, sí puede ocasionar graves serios prejuicios para la supervivencia de los campesinos, planear un desarrollo que pretenda “mutar el ethos”.

En suma, no cabe duda que el desarrollo trabaja sobre una contradicción que no logra resolver. El desarrollo, especialmente si apunta a recobrar a la persona, mucho más que al individuo, no puede planearse unilateralmente, desde el punto de vista occidental, sino que tiene que tomarse en cuenta el punto de vista del sujeto a desarrollar, en este caso, el campesino.

Por eso, previo a la acción del desarrollo, es preciso investigar no la acción a desplegarse, sino ante todo la contradicción que esa acción genera en cuanto se toma en cuenta la índole propia de la cultura indígena. Porque es inútil que se planea una acción sutil como la que propone Freire, o más inquisitorial como la de DESAL (Santiago de Chile), porque uno y otro no hacen más que perpetuar la contradicción, sin resolverla, ya que obran mediante la supresión del sujeto a desarrollar. Por eso resulta muy poco científico Veckemanns cuando afirma lograr “la libertad del otro, solamente a través de sus valores científicos y tecnológicos”, por ejemplo. Esto suena bien para nuestros ideales de clase media, pero carece de sentido para un campesino. Una acción desarrollista no puede sino derivar en la generación de poblaciones marginadas, o en la retracción de comunidades indígenas que prefieren perpetuarse en su miseria antes que perder el sentido de su vida.

¿Cuáles han de ser entonces, las bases para un desarrollo real? Muy difícil y demasiado prematuro sería enunciar un plan completo. Pero de cualquier forma, creo que es imprescindible tomar en cuenta ya determinados puntos.

Ante todo, el desarrollo en el altiplano no puede efectuarse sino sobre la base de que existen dos culturas, una campesina y otra ciudadana, y que es preciso tomar muy en cuenta el código cultural de aquélla.

Además, toda acción desarrollista debe planearse sobre la base de una seria crítica de la cultura occidental y marginada de la cual se parte. Porque, pensemos, ¿puede una sociedad competitiva como la nuestra, minada por un sinfín de problemas, servir de modelo para integrantes de otra cultura? La sociedad brasileña por la cual lucha Freire, y de la que hace una amarga descripción en uno de sus trabajos, quizá demasiado pobremente inspirado en Fromm, ¿no es acaso como la nuestra, una sociedad amorfa desde el punto de vista occidental? Ante las dos posibilidades que se esgrimen como sociedades ideales para el mundo moderno occidental, la cristiana por un lado, y la socialista por el otro, ¿no será que un verdadero plan de desarrollo debería crear un nuevo modelo de sociedad que reabsorba las contradicciones en que se debate Suramérica?

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

Para lograr este último punto es muy importante crear un poco menos en el desarrollo, a fin de no

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

* en Geocultura del hombre americano, *Obras completas*, T. III, Edit. Fundación Ross, Bs.As., 2000, pp.112 y ss.