

Entre dos mundos

Sandra Conte ¹

Resumen:

A pesar de su impulso homogeneizador, los dispositivos tecnológicos de la modernidad impactan sobre diversidades culturales que necesariamente desencadenan distintos modos de apropiación.

En esta primera instancia investigaré a la comunidad aymara con el propósito de analizar en qué modos se apropian de las nuevas tecnologías -y muy especialmente las nuevas tecnologías de la comunicación-, grupos humanos que aún funcionan a “velocidad metabólica” en los extremos capilares del sistema (por oposición a la cultura contemporánea urbana), pero que en los distintos dispositivos tecnológicos encuentran soluciones provisionales a sus requerimientos cotidianos.

A partir del análisis de su cosmovisión y el entramado social que las conforma, el objetivo es ver cuál es el soporte sobre el que anclarán las utilidades tecnológicas disponibles, qué estatuto de sujeto -y en última instancia de la vida-, comienzan a ser reformulados, para esbozar una aproximación a los efectos causados por esta apropiación y a la particularidad de enfrentar una potencial otredad, puesto que no dejan de ser sujetos divididos entre dos mundos

¹ Licenciada en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Integrante del CEPES (Centro de Estudios en Políticas de Estado y Sociedad).

Entre dos mundos

A pesar de su impulso homogeneizador, los dispositivos tecnológicos de la modernidad impactan sobre diversidades culturales que necesariamente desencadenan distintos modos de apropiación.

En esta primera instancia investigaré a la comunidad aymara con el propósito de analizar en qué modos se apropian de las nuevas tecnologías -y muy especialmente las nuevas tecnologías de la comunicación-, grupos humanos que aún funcionan a “velocidad metabólica” en los extremos capilares del sistema (por oposición a la cultura contemporánea urbana), pero que en los distintos dispositivos tecnológicos encuentran soluciones provisionales a sus requerimientos cotidianos.

A partir del análisis de su cosmovisión y el entramado social que las conforma, el objetivo es ver cuál es el soporte sobre el que anclarán las utilidades tecnológicas disponibles, qué estatuto de sujeto -y en última instancia de la vida-, comienzan a ser reformulados, para esbozar una aproximación a los efectos causados por esta apropiación y a la particularidad de enfrentar una potencial otredad, puesto que no dejan de ser sujetos divididos entre dos mundos².

² Basado en la investigación realizada en el marco del “Seminario de Informática y Sociedad” que se dicta en la Carrera Ciencias de la Comunicación (UBA) - Cátedra: Cristian Ferrer - Docente: Shila Vilker (Buenos Aires, Argentina - 2008).



“La vida no es sino la unidad armónica de las células que se multiplican y organizan”.

Cosmovisión Aymara

Facundo Castillo tiene 17 años. Trabaja todos los días. A punta de compás (compás común, Sito, el que usábamos en la primaria) talla motivos autóctonos en piedras que recoge en la precordillera y que luego vende junto al monolito que *cuantifica* los 4.170 msm que coronan la Cuesta de Lipan, en la ruta 52 que conduce al paso de Jama.

También estudia. Para recorrer los casi 50 kilómetros que separan su lugar de trabajo de la localidad donde reside, usa guantes y un pasamontañas que asemeja su imagen a la de un zapatista. Es que descender hacia la Cordillera (no es una paradoja, es literal) para llegar a Susques, implica atravesar diametralmente la Salina Grande, y el aire cargado de salitre cuartea la piel de su rostro y la de sus manos hasta hacerlas sangrar.

Facundo Castillo pertenece a la comunidad aymara. Facundo Castillo tiene celular.

Como la mayoría de los jóvenes argentinos de su edad, pero a diferencia de aquellos, la mayor parte del año no lo usa, porque a esa altura, no hay antenas y por lo tanto no hay señal. No le importa, él tiene celular.

La pregunta es qué modos de apropiación de las nuevas tecnologías -y muy especialmente las nuevas tecnologías de la comunicación- encuentran las comunidades que todavía funcionan a velocidad metabólica, lugares “explorados por los vasos capilares del aparato massmediático e informático” (Ferrer, Teórico del Seminario Informática y Sociedad, 2008).

I

A pesar de la multiplicidad de miradas que aportan distintas aproximaciones al tema, un vasto repertorio de autores abordados tiene como punto en común que predicán sobre el hecho –la técnica- ya consumado.

Si pensamos en el “desarrollo desigual y combinado” (Ferrer, Teórico del Seminario Informática y Sociedad, 2008) que conjuga ética comunitaria, política nacional y tecnología global, se impone formular todas las posibles conceptualizaciones sobre la técnica (entendida en un sentido amplio, en tanto que *tekné*) en función de aquellas sociedades que aún no fueron subsumidas por la megamáquina.

... Sí, ya sé, estoy atravesada por el carácter instrumental que le asignamos al conocimiento, *para algo tiene que servir* –Weber y Bataille sonríen juntos en este momento- ... será, pero una vez que el pensamiento se dispara, no puedo sustraerme a él.

Parto de la premisa que las tecnologías no hablan por sí, sino que son construcciones lingüísticas e históricas de los seres humanos. Si todo objeto tecnológico propone no sólo una pedagogía, instrucciones de uso, modos de acoplarnos al sistema de engranajes con que ordena el mundo, sino también una erótica que nos seduce y nos atrae y nos coloca en un nuevo tipo de relación con ellas, y si -por otra parte- el futuro es creación social, mi planteo apunta a pensar la *absorción social tardía de tecnologías* por parte de las comunidades que no detentan el poder, para encontrar algún tipo de resquicio *salvador*. Más cerca de Paulo Freire que de Murray Bookchin –a pesar de la afinidad que puede leerse entre la descripción de una sociedad como la que abordo como objeto de estudio y su concepto de *ecología social*-, creo que un cambio mínimo no deja de ser un cambio... ¿que no *sirve* de nada? ¿que se trata de una gota en el mar? ... ¿y por qué no? Éticamente elijo ser la gota (un tema de *responsabilidad cósmica*, diría Hans Jonas).

II

“El modo que habitamos ha sido construido de manera tal que opere la metáfora de la intercomunicabilidad garantizada por una tecnología, operación que desactiva otras posibilidades y usos de la conversación y la oralidad públicas...” (Ferrer, Teórico del Seminario Informática y Sociedad, 2008). En este contexto, ¿qué pasa con quienes están acostumbrados a los silencios?

Si toda técnica supone una opción de sociedad y la inserción institucional o política de esa técnica acaba imponiéndole ordenamientos y mandatos sociales, ¿estaremos a tiempo de proponer un modo diferente de relación con las nuevas tecnologías? ¿De qué elementos depende la construcción —en caso de que ésta sea posible— de otra lógica?

Un análisis de la relación entre cultura, economía, política y ética aymaras pareciera ser un apropiado punto de partida, aunque excedería la extensión del presente trabajo que se propone a modo de avance de una investigación más exhaustiva.

Sí cabe señalar que este paisaje andino ha sido construido “a través de capas y capas de memoria y roca”, y supone su propia definición cultural, que da cuenta de una concepción de la vida orgánica totalmente diferente a la de “un objeto inerte a ser intervenido”. El atlas simbólico de este espacio físico contiene una cosmovisión basada en “la experiencia y la percepción del universo como una totalidad”.

Dentro de esta realidad concebida como totalidad, todos los elementos o componentes están mutuamente relacionados. Además esta relación mutua se caracteriza por una reciprocidad, un dar y recibir, que se extiende a todas las dimensiones del universo. (Albo, 1987)

Relacionalidad y reciprocidad más dualidad complementaria, ya que el mundo andino busca el equilibrio y bienestar sobre la base de la dualidad, que es contradicción y también complementariedad. Ejemplos como quari - warmi (hombre - mujer) / inti - quilla (sol - luna) / causay - wañuy (vida - muerte) / hanan - urin (delante, antes - atrás o después), dan cuenta de contradicciones complementarias de las que surge la armonía. No resultaría una extrapolación caprichosa una lectura en términos de un autor como Georges Bataille, ella abarcaría simultáneamente el *ocaso* y la *cumbre* (Bataille, 1987); en estas comunidades, la “doble moral” rescatada por Antonio Campillo (Campillo, 1996) aparecería -tanto social como individualmente- como una sola, no borrando los límites entre sus dos formulaciones, sino integrándolas en una armónica coexistencia de subordinación y soberanía.

Hay un equilibrio fundamental en el Universo como totalidad, *dentro* de los grandes componentes de este universo, y *entre* estos componentes. Pero este equilibrio no es algo estático, inmóvil; tampoco es, por decirlo así, un estado permanente de tranquilidad, sino algo dinámico, algo que existe en principio, mientras que al mismo tiempo debe ser buscado y realizado continuamente.

En estas comunidades en general (aunque existen particularidades), tampoco se distingue sustancialmente alma de cuerpo, pero a diferencia del borramiento de límites que produjo la modernidad, esto ocurre porque la percepción de ambos se produce de manera integrada, y su disociación resulta impensable (Albo X. y., 1987).

Si lo que se de-vela da cuenta permanente de lo que se vela, cabría pensar una comunidad deseable permanente, y en última instancia implicaría la no existencia de una idea de progreso mediada por la ideología del confort.

Lo que sí va a ocurrir en esta suerte de coexistencia, de superposición de elementos presentes, es que diversos aparatos tecnológicos ofrecen soluciones provisionales a cuestiones de orden práctico de su *ser-en-el-mundo*. Y allí es donde me interesa detenerme, para analizar alternativas posibles de apropiación.

III

Si tras siglos de coexistencia con el reloj y su maquínico ritmo impuesto como único modo de sincronizar acciones humanas, persiste la confianza en el reloj interno como modo de regular actividades incluso sociales³, podríamos inferir que estos “desajustes” son vividos desde su experiencia como parte de su ser en el mundo. Esta percepción se aproxima bastante a la idea del tiempo bergsoniano (la duración), y pareciera que en este *ser-en-el-mundo* con un tiempo orgánico los aymaras basan su cotidianidad, su experiencia vital. A esta concepción del tiempo (no lineal, ni homogénea, sí secuenciada), parecería no poder corresponderle una idea de progreso en un sentido técnico, sin embargo estas comunidades están inmersas en un sistema científico-tecnológico que intenta permanentemente moldear su sensibilidad.

La pregunta surge entonces inevitable, desde una comunidad con un entramado social fuerte, ¿resultaría posible conceptualizar los elementos regresivos de la utopía tecnológica para -como diría John Bury- descubrir el mito del progreso a tiempo de evitar su naturalización? (Bury, 1971) y, si es así, ¿esto permitiría propender a un modo de sensibilidad técnica diferente?

Uno de los factores que entiendo contribuye a entronizar la técnica es la convicción –y muchas veces autoconvicción- de que el ser humano por sí mismo no será capaz de sobrellevar su existencia. Por ejemplo en la instancia que da origen a la vida, el parto, que pareciera que sí o sí debe ser asistido por la ciencia y la tecnología (... y algo similar ocurre con la muerte). Esto sumado a la publicidad que de ello hace el sistema de consumo vigente que vende de manera permanente esta asistencia como imprescindible.

¿Cómo entronizar la técnica cuando los sujetos se apropian de su experiencia vital?

IV

En cuanto al espacio, la imperfección es la escala humana por naturaleza, el movimiento, la irregularidad hacen a las características propias de la huella humana en el hacer.

Piénsese en casas que adoptan la forma que la naturaleza de los elementos utilizados para su construcción dictan (ej. el cardón), o calles que rodean árboles añosos para no quitarlos de en medio, sin que estas decisiones generen especulaciones del tipo “esto obligará a quienes la transiten a demorar más tiempo en hacerlo”.

A partir de la declaración de la Quebrada de Humahuaca como patrimonio de la humanidad por parte de la UNESCO –aniquilación de distancias y aplanamiento de relieves antropológicos típicos de la modernidad y su voracidad dominadora-, se presenta el gran problema de la industria del turismo, la importante afluencia de gente de diversas latitudes que accede a ella con sus vehículos diseñados para la circulación en megalópolis, que poco tienen que ver con las pequeñas, angostas y serpenteantes calles de la mayoría de los pueblitos del lugar. Nada más lejano del modelo urbanístico racional que tanto torturaba a Bookchin.

Las abstracciones tan caras al capitalismo pierden funcionalidad en este esquema, o para decirlo en términos de Lewis Mumford, “la realidad de los organismos vivientes y de las sociedades humanas no es reducible a abstracciones” (Mumford, 1982).

Hogares de puertas abiertas, espacios de esparcimiento eminentemente sociales se erigen en estas comunidades como los amortiguadores del sufrimiento esencial por

³ Es muy común ver kollas esperando horas un colectivo a la vera de la ruta, sin que esto implique conflicto alguno con su dimensión del tiempo. Si el tiempo no es entendido como abstracción, el sujeto no puede apropiarse de él y difícilmente pueda perderse lo que no se posee.

excelencia. En este contexto cuesta, por ejemplo, pensar la transmisión de una celebración del carnaval a través de un aparato de TV –algo bastante habitual por estos días en la Quebrada- que reemplace el rito mismo. Nadie se perdería *el afuera*, la comunión de cuerpos y sensaciones que supone participar de la fiesta.

En efecto, la cultura aymara, como la andina y como muchas otras hoy, es dinámica y pareciera contar con muchos elementos para enfrentarse a la posmodernidad y salir airosa.

Por otra parte, y teniendo en cuenta lo anterior, al aceptar a la muerte como parte del ciclo natural, la angustia no deviene motor de la existencia. Ya no resulta necesario el conjuro a través del trabajo y la ley.

V

Imposible sustraerse a la idea de memoria e historia subyacente en comunidades como éstas, en las que el saber hacer incluye en un mismo movimiento el *para qué*, el *por qué* y el *cómo*. Y en las que, en fin y como consecuencia de lo anterior, no debería tener lugar la “desintegración de la unidad ética, estética y científica” a la que alude Eduardo Subirats (Subirats, 1989). Entre otras cuestiones porque el desarrollo científico-técnico se ha permitido conservar la escala humana. Si el *sin límite* del que habla Daniel Cabrera (Cabrera, 2007) carece de sentido, difícilmente su promesa como realizable mueva un pelo de la comunidad que a la espacialidad del abajo-arriba y adelante-atrás, le suma la fundamental dualidad del adentro-afuera.

El elaboración del **ch'uñu** (chuño) puede ser considerado como una síntesis de la adaptación del pueblo aymara al clima hostil de los 4000 metros de altura de su medio ambiente: la técnica de usar alternadamente los congelantes fríos nocturnos y el intenso sol de los días de invierno para deshidratar la papa y convertirla en ch'uñu nos permite concluir que, más allá de una simple adaptación, el pueblo aymara comprendió y supo usar las condiciones climáticas de su hostil hábitat.

Supongo que Bookchin diría en este punto que la imaginación técnica es vulnerable a los estímulos culturales de la sociedad. Y pondría el acento en los vínculos de la técnica con los ideales y las estructuras sociales de la libertad, sin embargo esta lectura estaría nuevamente mediada por la modernidad: técnica libertaria versus técnica autoritaria es una alternativa pensable en el marco de una sociedad que tematiza la libertad pero no la ejerce (Ellul, 1990).

VI

Frente a la acumulación de indicios incontestables del agotamiento del modelo de vida que propuso la modernidad⁴ y en la búsqueda de alternativas a la sociedad de la técnica, el Prof. Cristian Ferrer planteaba -prácticamente como un imposible- que la única opción era una modificación de la estructura de necesidades humanas, concluyendo que las realmente básicas eran “*comer, vestirse y procurar refugio*”.

Me propuse entonces revisar cómo estaban constituidas estas necesidades en la sociedades elegidas como objeto de estudio, partiendo de aquello que las sociedades modernas y las aymaras tienen en común: aunque parezca una obviedad, ambas se componen de personas encarnadas en cuerpos... ¿a partir de qué parámetros se construyen diferentes modos de habitarlos y por lo tanto diferentes identidades, diferentes concepciones de sujeto, diferentes estatutos de la vida?

⁴ Piénsese en la “Teoría del decrecimiento” que propone el economista y filósofo francés Serge Latouche (Latouche, 2008).

Con respecto a la corporalidad, surge por ejemplo el tema de la adecuación de los cuerpos a las nuevas tecnologías. A modo de línea a trabajar podríamos anticipar que escribir un mensaje de texto para un habitante quebradeño que habitó su existencia poniendo el cuerpo en el mundo de una manera determinada (esto es hilando, sembrando, o preparando adobe para levantar su vivienda), “no encaja” en las dimensiones de un minúsculo teclado para sms.

La inadecuación a la que alude Galimberti entre el “ser-en-el-mundo” del hombre y su modo de “ser-con-la-técnica” (Galimberti, 2001), es lo que requiere de los servicios técnicos de los profesionales de la adaptación/funcionalización, léase psiquiatras, fuerzas de seguridad y por qué no personal trainers... hasta la orientación vocacional deviene modo de optimizar una inserción eficaz del individuo en la megamáquina. Aceptación social de la fragilización de la libertad institucionalizada.

Frente a lo expuesto, cuando el sistema reconoce su debilidad ante una comunidad con lazos sociales fortalecidos, busca la manera de garantizar su supervivencia –que dentro de la imaginación técnica de la modernidad implica inexorablemente expansión y dominación continua- y recurre por ejemplo a los programas de “integración en la diferencia”. Así, en nombre de la pluriculturalidad: *kolla, no tenés escapatoria, ahora te interpelamos en tu lengua materna –según Heidegger, la casa de tu ser-, y con “tu” propio código te imponemos “nuestra” matriz social de dominación* (sistema de creencias y valores).

¿Qué es lo primero que hacemos todos cuando terminamos de secar nuestros cuerpos luego de una ducha? Casi como un reflejo condicionado usamos desodorante. Años y años de paradigma higienicista hicieron estragos con la autopercepción. Siguiendo a Elias, *normalicemos, que no queden rastros de animalidad, destruyamos la evidencia*. Los cuerpos modernos no huelen, no suenan, no tienen sabor, y en la mayoría de los casos no pueden tocarse porque esto pondría en evidencia su falsa constitución; sólo están allí como mero espectáculo visual y, por lo tanto, se construyen para ser apreciados por la mirada y sus características operaciones de poder, amén de toda la gama de profesionales puestos a su servicio, desde personal trainers a cirujanos plásticos. Al decir de Le Breton, “ambigüedades residuales de la modernidad” en el imaginario corporal (Le Breton, 2002).

Por lo pronto, los aymaras no registran malestar con el propio cuerpo (de hecho se aproximan bastante a la indiferenciación fenomenológica, desde el momento que en su lengua no tienen un término que designe al cuerpo de manera separada del ser), ni con las secreciones, los humores o los fluidos que de él emanan que, como parte de su continuidad conceptual, vuelven a la tierra (sangre menstrual, orina, excrementos, son parte de la naturaleza y regresan a ella en actos que no necesariamente se entienden como privados). La Prof. Claudia Kozak alude de una manera muy similar al “cuerpo grotesco” presente en Rabelais, en oposición al “cuerpo administrado“, característico de la modernidad.

Esto implica que no hayan generado dispositivos técnicos más o menos sofisticados para paliar la angustia existencial. Ni siquiera o mucho menos aún el trabajo, que al no estar hipervalorado, no genera la consabida continuidad entre dominio y explotación de la naturaleza y dominio y explotación del cuerpo humano en aras de la productividad y el consumo.

Otro ejemplo a considerar es el consumo indiscriminado de fármacos que atenúen la percepción del dolor. Desde siempre, las comunidades aymaras han recurrido a las prácticas ancestrales de su medicina tradicional. Estas prácticas, en el ámbito de la

obstetricia y principalmente en la asistencia del parto, se han enfrentado fuertemente con la asistencia obstétrica hospitalaria.

Desde esta perspectiva es factible definir a la comunidad aymara como una cultura matrística, según los conceptos acuñados por H. Maturana: “La comunidad y yo, el mundo del vivir y yo, somos uno, todos los seres vivos y no vivos pertenecemos al mismo reino de existencias interconectadas” (Maturana, 1993).

Para el pueblo aymara el embarazo es un evento que no sólo adquiere importancia en el ámbito fisiológico, sino que es un hecho de gran connotación social, puesto que tal como señala Javier Vilca⁵, “cuando la familia sabe que la mujer está embarazada, se piensa colectivamente, no es sólo una nueva wawa, sino un nuevo integrante, un niño que debe incorporarse a la comunidad y a la cultura” (Vilca Ticona, 1997). Con programas como el de “Sistematización del parto humanizado en la población aymara”, la megamáquina responde: *inauguramos una sala de parto con elementos de la cultura aymara y preparamos a las obstetras que te asistirán, pero vení y parí en nuestra institución.*

Toda la energía y los recursos de los programas e instituciones estatales se destinan a capacitar a los seres en su carácter de productivos (escuelas, ministerios de agricultura, secretarías de salud, etc.), pocos atienden a las cuestiones de tipo netamente social existencial.

Pareciera ser que nos encontramos en uno de los márgenes postulados por Umberto Galimberti, sin embargo profundizando sólo un poco el análisis, advertimos que la resistencia no se presenta como única alternativa posible (algo así como “no les queda más remedio y se resisten”), sino que dada su cosmovisión, los aymaras tienen clara conciencia que resistir es mejor que ser subsumido por la máquina... o para ir más lejos aún, que resistir es lo correcto. Y en este caso, la voluntad, tan cara a Héctor Schmucler es determinante y de hecho fue el modo de atravesar los siglos de exclusión que soportó la cultura y aún así permanecer viva⁶. Sabemos el esfuerzo que esto conlleva, en mayor o menor medida todos hemos tenido que afrontar las consecuencias de decirle “no” a la megamáquina en algún momento de nuestras vidas: desde la tontería de decir “no quiero que mis hijos usen chupete (si fuera necesario para la especie hubieran nacido con uno)” al nada fácil desafío de convencer a un obstetra de guardia de un hospital público al que se llega con trabajo de parto, que deje al cuerpo hacer su trabajo sin la utilización de fármacos y anestésicos del dolor... ¡cómo cuesta convencer a otros de nuestra propia convicción de que si somos seres de una misma especie nuestro cuerpo está preparado para soportarlo! En términos nietzscheanos, algo así como optar por la “desprotección” para seguir siendo fuertes.

VII

Visitemos a Schopenhauer ahora. ¿Será un atrevimiento disentir con él y postular que el sufrimiento puede entenderse como biológico sólo en el marco de construcciones conceptuales nacidas de la modernidad? Por las dudas, lo digo en voz muy bajita... no hay modo de sufrir por la pérdida de un pasado o por un futuro incierto si ambos se conjugan en un presente vital.

Si ante la falta de tiempo para construir una interioridad que amortigüe el sufrimiento, las personas exigen respuestas instantáneas (el mismo Homero Simpson,

⁵ Javier Vilca Ticona es integrante del Consejo Provincial de Cultura Aymara de Iquique, Chile.

⁶ Según datos del Instituto de Geofísica de la UNAM, actualmente sobreviven en América Latina un total de 2.296.000 aymaras.

pseudoparadigma del hombre postmoderno, pregunta “¿lo quieres rápido o bien?”), la memoria de siglos de construcción colectiva se ofrece como puerta entreabierta. De ella aprendemos que la praxis tiene un carácter celebratorio de recreación del cosmos en íntima complementariedad con los demás seres y fenómenos... esta situación del hombre hace que su trabajo tampoco tenga un carácter instrumental y penoso, la condición simbólica de castigo que tiene en las sociedades modernas; los cuerpos dóciles de la modernidad no pueden encontrar belleza posible en el trabajo porque están sujetos a él. A través del trabajo, el hombre aymara en cambio, entabla una conversación con la naturaleza tendiendo puentes que promueven la diversidad. En este sentido la vida no sigue un plan fijo, sino que se va recreando a cada instante a través de la comunicación entre sus diversas formas, lo que implica que la vida se perpetúa a condición de diversificarse. En el mundo andino prima el cultivo a la diversidad... sólo que nunca han intentado patentarlo. “Es necesario remarcar que los esfuerzos de los pueblos indígenas para lograr cierto reconocimiento internacional sobre sus conocimientos tiene que competir con la biopiratería y el biocolonialismo mediante la aprobación de medidas a nivel internacional como los acuerdos generales sobre aranceles y los trips que ya son normas legales para el uso, control y acceso al conocimiento indígena, sin el consentimiento y menos la participación de los pueblos indígenas” (Lara, 1999).

VIII

La geografía andina difiere de la horizontal. En los Andes, el hombre percibe los límites del horizonte en forma de picos de montañas, de la profundidad de un valle o del oscuro azul del cielo. Algunos autores creen que estas marcadas diferencias de perspectiva hicieron que el hombre andino evolucione de manera ontológica más que lineal, lo que refleja todo el aspecto rítmico del ecosistema que lo rodea.

Como expresé en la primer parte del trabajo, la mentalidad aymara concibe todo como relacionado, pero tal como indica Zenón de Paz, la relación adquiere prioridad ontológica frente a lo relacionado. El mundo es vivido como un tejido relacional en que la trama espacio temporal tiene como urdimbre la dimensión vinculante de lo sagrado (Paz, 2002). Ni el tiempo ni el espacio se conciben como fenómenos o sustancias discretos, distinguibles autónomamente.

Se percibe a la naturaleza como un organismo vivo que se nutre, tiene sed, se enoja, etc. Es el hombre el encargado de atender sus señales, que al no desplegarse en un tiempo lineal y continuo no originan una dicotomía entre pasado y futuro. Significativamente el término *ñawpcipncha* señala por igual el pasado y el futuro⁷. En tanto no cabe una diferencia ontológica o gnoseológica sustancial entre el hombre y los demás seres y fenómenos, estos no podrían ser considerados inferiores, ni adoptar la condición de meros objetos... en la medida en que los entes no son percibidos bajo la forma de sustancialidad, como poseyendo una esencia autónoma, tampoco parece razonable la distinción jerárquica entre lo que es esencial y lo meramente incidental, entre lo importante y lo desechable, se trate de costumbres, comunidades o especies. Cada uno tiene su valor intrínseco.

En la ontología moderna el pasado o el futuro, los antepasados y los que vendrán pertenecen al ámbito del no-ser, negado a la conversación y al pensamiento. Atravesados por el carácter contractualista de la ética y el derecho, se entiende que el hombre moderno no se siente responsable por obligación alguna hacia los antepasados y

⁷ Excede el marco de este trabajo, pero cabe señalar que el lenguaje (rimay a través de la articulación de los fonemas del runasimi) no es unívoco en términos occidentales, por una simple razón, no tiene necesidad de serlo.

menos aún para con quienes aún no son y tal vez nunca lo sean, no cabe contrato alguno con lo que no es. Esta sensibilidad alienta su conducta predatoria. Esto no ocurre en la cultura aymara, en ella la comunidad y el sentido de respeto que la sustenta abarca a los antepasados y a los que vendrán, los que requieren cuidado hoy como sujetos de derecho.

IX

Y como no podía ser de otro modo, la próxima parada es Michel Foucault, ¿por qué Occidente ha tenido tanta dificultad para tolerar la diferencia? Siempre intentando regular, reprimiendo antes los pecados, luego las desviaciones de las normas, en un movimiento centrípeto que no tolera escapatoria, dado que toda fuga en tanto que imprevisibilidad pone en riesgo al sistema.

Entonces surgen las tecnologías de la vida, anatómopolítica y biopolítica, para disparar sobre el cuerpo en sus variantes individuo y especie, todo un arsenal de dispositivos domesticadores que permitan iluminar esos espacios que resultan de difícil penetración para el poder.

Y hace gala de todo su potencial biopoderoso, invadiendo la vida por completo, penetrando en la capilaridad del sistema cuando por ejemplo, para reconocer la capacidad de autodeterminación de estos pueblos exige criterios de verdad que le son propios. Así, para contribuir al ejercicio del “derecho de propiedad de la tierra”⁸ ofrece la posibilidad de realizar análisis de ADN recombinante y su transferencia intergeneracional, que den cuenta del porcentaje de sangre indígena presente en su linaje (Bianchi, 2000)... Y aberraciones por el estilo. Sabemos que el deseo –la voluntad- no es traducible en términos de ADN...

Es evidente la modificación sustancial operada sobre lo que se entiende por hombre (ser humano) ¿Cómo resulta pensable que para construir una subjetividad, una identidad, sea necesario pasar por la ciencia y la tecnología?

También sabemos (aprendimos en este seminario, en realidad) que a partir del momento en que se rompe la unidad ontológica del cuerpo y este comienza a ser leído como proceso significativo (Sibilia, 2005), los cuerpos son “abiertos”. Veamos qué postulan sobre la apertura del cuerpo los yatiris⁹:

El éxito contra la putrefacción que presentan los alimentos ordinarios del altiplano aymara se aplica al propio organismo cuando se trata de evaluar la dureza y resistencia del cuerpo humano ante las amenazas de la enfermedad. Viandas secas y duraderas producen cuerpos igualmente recios y resistentes a la enfermedad (Fernández Juárez, 1998).

Los alimentos secos y duros, que nunca se mezclan con los líquidos al ingerirse, son los que caracterizan el cuerpo, desde la perspectiva aymara por su fortaleza ante las enfermedades, siempre que permanezca cerrado a imagen de la piedra y no sea “abierto a la impertinente curiosidad de los cirujanos”.

El cuerpo humano, la unidad doméstica y la propia comunidad han de permanecer clausurados ante lo externo.

En los procesos de salud y enfermedad, los cuerpos están constituidos por la serie de circunstancias que los integran (cuerpo simbólico), en un espacio ceremonial a cuyo interior se proyectan los yatiris sin necesidad de abrirlos.

⁸ Los aymaras reivindican sus territorios ancestrales como lugares de anclaje de la memoria colectiva y referentes simbólicos de su identidad social.

⁹ Maestros ceremoniales que hacen las veces de curadores de las llamadas “enfermedades de la gente” por oposición a las “enfermedades del doctor”.

Estos cuerpos conformados por alimentos secos y resistentes no pueden acostumbrarse a los fármacos: “Algunos yatiris me han asegurado que los niños que nacen en los hospitales y postas ya no pueden ser atendidos por las formas de terapia tradicional puesto que su cuerpo ya se ha acostumbrado a los fármacos, perdiendo eficacia la terapia amerindia. Son cuerpos conquistados en el plano terapéutico...” (Fernández Juárez, 1998).

Romper con el hermetismo del cuerpo es entendido por estas comunidades como un intento de “hacernos dóciles, abriéndonos al poder estatal y debilitando nuestra resistencia”.

En un informe sobre medicina tradicional indígena realizado por Jesica Franchi y Rocío Solerno, alumnas de la cátedra “Derecho de los pueblos indígenas” de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UBA (a cargo de la Dra. Teodora Zamudio), aseguran que “las formas diferenciadas que adquiere la medicina aymara refleja su propia deontología en el marco estricto de la cultura. Una medicina preocupada por la subsistencia y desgarradoramente realista en relación con los límites que no debe traspasar en la lucha por la vida; partidaria de vivir y morir en casa, rodeados de los seres queridos. Una medicina a escala humana, preocupada por el paciente, no por el afiliado a la seguridad social, por su poder adquisitivo o por el órgano fisiológicamente indispuerto” (Franchi, 2001).

Su cultura se ha transformado como resultado real de procesos sociohistóricos que han intervenido en la arquitectura de la identidad social y al interior de ésta, de la identidad étnica, pero mantiene espacios que aseguran su reproducción en lo que algunos antropólogos denominan la reetnificación aymara. En términos de Roberto Espósito podríamos decir que los aymaras no eliden la relación esencial que el cuerpo entabla con su propia vulnerabilidad, en correspondencia con el carácter ineluctablemente finito de la existencia humana (Espósito, 2005).

X

Antes del final, un apartado ético y político... Y como lo que se pone en discusión sigue siendo la relación entre inmunidad y tolerancia, no puedo dejar de pensar en Giorgio Agamben y su concepto de *homo sacer* cuando desde este mix de sociedades disciplinarias y sociedades de control que habitamos¹⁰, articulo este tipo de informes con lo que podría señalarse como una variante satelital del archipiélago disciplinario, la asignación de territorios delimitados (tristemente denominados “reservas” por los estados nacionales) en las que las poblaciones aborígenes devienen “recluidos incluidos”, más zoë que bios...

Que una cultura como la aymara coexista en términos espaciotemporales con el neocapitalismo no deja de resultar una “piedra en el zapato” que recuerda que el “no” siempre es posible como lo atestiguan siglos y siglos de existencia no mediada por la técnica de manera excluyente.

Es evidente que la ciencia y la tecnología de occidente avanzan sin tregua en su objetivo de humanizar a los robots y robotizar a los humanos. En ese contexto, resulta significativa la emergencia de dos hechos de manera prácticamente simultánea. El parlamento norteamericano sanciona la Ley Kevlar (2007) por la cual se intenta una suerte de “lobotomía moral”, al decir de Juan Gelman, mediada por propanolol para que los soldados del futuro puedan continuar “drogados y blindados (incluso psicológicamente) matando a distancia”¹¹ sin remordimientos de conciencia. Al mismo

¹⁰ En las que la noción de inmunidad insta a la identidad y a partir de allí se define un adentro esencialmente bueno y por oposición un afuera malo.

¹¹ “El soldado del futuro: drogado, blindado y matando a distancia”. En www.insurrectia.com

tiempo, un presidente autodefinido como aymara (Evo Morales) realiza la ceremonia de asunción del mando no sólo con la presencia de elementos míticos en el discurso sino con la impronta de esta cosmovisión. Esto representa un claro signo de resquebrajamiento de la homogeneidad del sistema y un potencial lugar de emergencia de lo diferente, que obviamente no implica un retroceso al punto de partida.

Conclusión preliminar

“La experiencia primaria en el mundo andino no es pragmática (en el sentido instrumental) ni cognoscitiva (en el sentido representacional), es celebratoria, simbólica. En ella el hombre no aprehende la realidad para manipularla; la realidad es recreada, se hace presente de manera concentrada, intensa en cada acto ritual... Nos encontramos ante una cultura en que está ausente la pretensión de que la experiencia se sustente en la razón que afirma aprehender conceptualmente a su objeto... La intensificación real en la celebración ritual es posible porque se concibe como relacional” (Paz, 2002).

En algún teórico deslizaron la frase “no se conquistan los derechos a la vida, se vive”. Los aymaras viven. Y siguiendo a un autor como Peter Sloterdijk, podemos coincidir con el malentendido de autoaprehensión del ser-en-sí y del ser-en-el-mundo suscitado por el humanismo (Sloterdijk, 2001), y afirmar que -por paradójico que resulte- la tecnología de ADN desarrollada por el proyecto Genoma Humano corrobora desde el saber científico su intuitiva cosmovisión ancestral: estamos todos interrelacionados con todo lo viviente (Rabinow, 1996).

Sólo que me reservo el derecho de disentir con ese autor en cuanto a que la intervención que posibilitaría la biotecnología, no se operaría en un “grado 0” –positivo y “cooperante”- sino en el punto de la historia en el que nos dejó abandonados el humanismo.

Me inclino a pensar junto con Zenón de Paz que “La tradición andina contiene presupuestos ontológicos y valorativos que por favorecer la expansión de la diversidad y de la dimensión celebratoria y lúdica de la acción desde una visión holística, relacional del ser, pueden constituir un referente para la apuesta colectiva de refundación radical de las bases civilizatorias en el mundo contemporáneo” (Paz, 2002).

A modo de conclusión de esta primera parte... si como dice Mumford, toda cultura vive dentro de su sueño, el aymara es un sueño diferente, a la vez realidad concreta y palpable, permeable a algunas de las posibilidades técnicas que ha deparado la modernidad. Cabría la posibilidad de comenzar a pensar entonces en una imaginación técnica del devenir. Luego de citar a Hölderlin, Héctor Schmucler propone ser concientes del peligro como primer paso para encontrar “lo que salva”.

Anexo: Cosmovisión Aymara

Para los aymaras el Cosmos tiene tres grandes dimensiones o componentes: la naturaleza, la sociedad humana y la sociedad extra-humana.

En la naturaleza el equilibrio fundamental se manifiesta o exterioriza en la normalidad o regularidad con que se presentan o desarrollan los componentes de la misma; los astros, los fenómenos meteorológicos, las plantas y los animales. Cada uno de estos componentes tiene su ciclo anual, y si estos ciclos se desarrollan según su propio ritmo, hay normalidad, hay equilibrio. Tomando como ejemplo el ciclo climatológico podemos decir que un año normal es un año en que la sucesión en que las tres estaciones: la seca, la lluviosa y la fría, se desarrolla de tal manera que las tres etapas del ciclo agrícola: siembra, crecimiento y cosecha, pueden efectuarse sin mayores dificultades, de modo que el resultado de la actividad agrícola es satisfactorio. Esta normalidad puede tener ciertos márgenes: las lluvias pueden adelantarse o atrasarse. Como hemos visto, es la misma naturaleza, observada siempre atentamente por el campesino aymara, que comunica o revela esto. Pero si los márgenes no son traspasados, continúa la normalidad.

En la sociedad humana, cuyos componentes principales son las comunidades, las familias y los individuos, el equilibrio se define y se determina por el cultivo de las relaciones mutuas que hacen justicia y hacen valer a cada uno de los componentes y por una adherencia entre los intereses, las aspiraciones y las expectativas de las comunidades, de las familias y de los individuos.

La sociedad que llamamos extra-humana es bastante compleja. Consta de los seres sobrenaturales, como Dios y los ángeles: de las fuerzas de la naturaleza personificadas, como el Sol, la Madre Tierra, los espíritus de los productos, las fuerzas subterráneas, etc.; los santos, y las almas de los difuntos. Hay una cierta jerarquía en esta sociedad y el equilibrio se determina por el modo en que cada uno de los componentes ocupa su puesto en esta jerarquía y por el papel particular que juega en este conjunto, manteniendo la medida que le pertenece.

La armonía del cosmos es óptima si no solamente hay equilibrio dentro de cada uno de los tres grandes componentes del universo sino que también entre ellos mismos.

Equilibrio entre la sociedad humana y la naturaleza: si el hombre respeta a la naturaleza reconociendo las características propias de su vida y sus ritmos y si se adapta a ellos, la naturaleza mantendrá su equilibrio y dará al hombre lo que él quiere recibir de ella.

Equilibrio entre la sociedad humana y la sociedad extra-humana: si el hombre atiende respetuosa y debidamente a los muchos integrantes de ese mundo, llevando una conducta moral correcta y relacionándose con ellos por medio de oraciones, ofrendas y sacrificios, ellos estarán quietos y darán al hombre su protección, bendición, ellos estarán quietos y darán al hombre su protección, bendición y ayuda. Equilibrio,

finalmente, entre la sociedad extra-humana y la naturaleza: el equilibrio interno de la sociedad extra-humana, determinada en gran parte por la sociedad humana, tiene su repercusión sobre el equilibrio de la naturaleza. Así, los integrantes de la sociedad extra-humana garantizan, en principio, el equilibrio de la naturaleza, de modo que ella pueda sustentar al hombre. Con esto el círculo se ha cerrado: “todo tiene que ver con todo”.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). "Introducción" y "El campo de concentración como nomos de lo moderno". En *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. (Valencia: Pretextos).
- Albo, X. (1987). "Aprendamos a escuchar. Religión aymara liberadora". *Fe y pueblo (La Paz) N° 18*, 43-51.
- Albo, X. y. (1987). "Formación y evolución de lo aymara en el espacio y tiempo". *Fe y pueblo (La Paz) N° 18*, 29-44.
- Arnold, S. (2004). "Ritualidad y cambios. El caso aymara". *IDEA. CEP (Lima)*.
- Bataille, G. (1987). "La noción de gasto". En *La parte maldita*. (Barcelona: Icaria).
- Bianchi, N. y.-M. (2000). "Aporte de la genética y antropología molecular a los derechos de los indígenas argentinos por la posesión de tierras". "*Genética y justicia*" organizado por el Consejo Departamental *La Plata*. La Plata: Instituto de Estudios Judiciales de la Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires.
- Bookchin, M. (1999). "Dos imágenes de la tecnología". En *Ecología de la libertad*. (Madrid: Nossay Jara).
- Bookchin, M. (1999). "La matriz social de la tecnología". En *Ecología de la libertad*. (Madrid: Nossay Jara).
- Bookchin, M. (1984). "Murray Bookchin por Murray Bookchin". En *Tecnología y anarquismo*. (México: Antorcha).
- Bookchin, M. (1989). "Técnicas autoritarias y democráticas". *Anthropos. (Barcelona) N° 14*.
- Bury, J. (1971). Introducción. En *La idea de progreso*. (Madrid: Alianza).
- Cabrera, D. (2007). "Reflexiones sobre el sin límite de la técnica". *Artefacto (Buenos Aires) N° 6*.
- Campillo, A. (1996). "El amor de un ser mortal". En G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*. (Barcelona: Paidós).
- Crosby, A. (1998). Capítulos 1 a 3. En *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental*. (Barcelona: Crítica).
- Elías, N. (1987). "Historia del concepto de civilité". En *El proceso de la Civilización* (pág. apartado I del capítulo 2). (México: Fondo de Cultura Económica).
- Elías, N. (1987). Bosquejo de una teoría de la civilización. En *El proceso de la Civilización* (pág. apartados I a VIII del resumen). (México: Fondo de Cultura Económica).
- Ellul, J. (1990). "La expectativa de la imaginación". En *Las estructuras de la libertad*. (Buenos Aires: Sudamericana).
- Espósito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. (Buenos Aires-Madrid: Amorrortu).
- Estermann, J. (1998). "Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina". (Ecuador: Abya Yala).
- Fernández Juárez, G. (1998). "Enfermedad, moda y cuerpo social en el altiplano aymara: un boceto de inspiración colonial sobre modelos de identidad en los Andes". *Revista española de antropología americana (Madrid, Universidad de Castilla, La Mancha)*.
- Ferrer, C. (2004). Álbum de familia. *Debate (Buenos Aires) N° 63*.
- Ferrer, C. (2008). Teórico del Seminario Informática y Sociedad. Buenos Aires, Argentina: (Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales. UBA).
- Foucault, M. (1977). "Derecho de muerte y poder sobre la vida". En *Historia de la sexualidad* (pág. Vol. I). (México: Siglo XXI Editores).
- Foucault, M. "El panoptismo". En *Vigilar y castigar*. (México: Siglo XXI Editores).
- Foucault, M. "Los cuerpos dóciles". En *Vigilar y castigar*. (México: Siglo XXI Editores).
- Franchi, J. P. (2001). "*Medicina Tradicional Indígena*". Obtenido de Derecho de los Pueblos Indígenas: <http://www.indigenas.bioetica.org/inves29.htm>
- Galimberti, U. (2001). "Psiche y Techné". *Artefacto. Pensamientos sobre la Técnica. (Buenos Aires) N° 4*.
- Geertz, C. (1994). "Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico". En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (págs. 73-90. Cap. 3). (Barcelona: Paidós Básica).
- Geertz, C. (1996). "Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados". En *La Interpretación de las Culturas* (págs. 118-130). (España: Gedisa).
- Habermas, J. (1989). "Entre erotismo y economía general: Bataille". En *El discurso filosófico de la modernidad*. (Buenos Aires: Taurus).
- Heidegger, M. (1983). "La pregunta por la técnica". En *Ciencia y técnica*. (Santiago de Chile: Universitaria).
- Heidegger, M. (1996). "Lenguaje de tradición y lenguaje técnico". *Artefacto. (Buenos Aires) N° 1*.
- Jonas, H. (2000). "El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser". En *El principio-vida. Hacia una biología filosófica*. (Madrid: Trotta).

- Jonas, H. (1997). "¿Por qué la técnica moderna es objeto de la ética?". En *Técnica, ética y medicina. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. (Barcelona: Paidós).
- Lara, S. (1999). "Patentar indios. Notas sobre biodiversidad, biotecnología, propiedad intelectual y pueblos indígenas". Obtenido de D.P.I Indígena: <http://www.prodiversitas.bioetica.org/nota9.htm>
- Latouche, S. (2008). "Teoría del decrecimiento". En *La apuesta por el decrecimiento: cómo salir de imaginario dominante*. Icaria).
- Le Breton, D. (2002). Capítulos 2, 3 y 4. En *Antropología del cuerpo y modernidad*. (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Maturana, H. y-Z. (1993). *Amor y juego, fundamentos olvidados de lo humano*. (Santiago de Chile: Instituto de Terapia Cognitiva).
- Mitcham, C. (1989). "Tres modos de ser con la tecnología". *Anthropos (Barcelona) Suplemento N° 14*.
- Mumford, L. (1982). "Preparación cultural". En *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza.
- Onfray, M. (1999). "Fisiología del cuerpo político". En *Política del rebelde*. (Buenos Aires: Perfil).
- Paz, Z. d. (2002). "Horizontes de sentido en la cultura andina". En *El mito y los límites del discurso racional*. (Piura: Centro de Información y Promoción Cultural Raíces. Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- Rabinow, P. (1996). "Artificialidad e ilustración: De la sociobiología a la biosocialidad". En J. y. Crary, *Incorporaciones*. (Madrid: Cátedra).
- Schmucler, H. (1996). "Apuntes sobre el tecnologismo o la voluntad de no querer". *Artefacto. (Buenos Aires) N° 1*.
- Schmucler, H. (2001). "La industria de lo humano". *Artefacto (Buenos Aires) N° 4*.
- Sibilia, P. (2005). "Biopoder". En *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Sloterdijk, P. (2001). "El hombre operable". *Artefacto (Buenos Aires) N° 4*.
- Subirats, E. (1989). "Transformaciones de la cultura moderna". En *Metamorfosis de la cultura moderna*. (Barcelona: Anthropos).
- Terrero, Patricia y Ferrer, Christian. (1997). "Lewis Mumford". *Artefacto. (Buenos Aires) N° 2*.
- Vilca Ticona, J. (1997). *Informe final del Grupo de Trabajo del pueblo Aymara*. Iquique, Chile: Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.
- Weber, M. (1956). "El espíritu del capitalismo". En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (México: Fondo de Cultura Económica).