

FAGOCITACIÓN Y SABIDURÍA POPULAR EN RODOLFO KUSCH

**JORGE ELIÉCER MANTILLA GUERRA
ALEJANDRO BERMÚDEZ BUSTAMANTE**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D.C.
2019**

FAGOCITACIÓN Y SABIDURÍA POPULAR EN RODOLFO KUSCH

**JORGE ELIÉCER MANTILLA GUERRA
ALEJANDRO BERMÚDEZ BUSTAMANTE**

**Juan Cepeda H.
Director**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D.C.
2019**

AGRADECIMIENTOS

A mi madre, por su amor vital y magna sabiduría para estar siempre de pie.

A mi hija, por llevarme a sentir el mundo para comprenderlo.

A mi esposa, por su paciencia, amor y orientación para con el deber.

Al maestro Juan Cepeda H., por sus sentipensares reveladores.

A mi maestro Enrique Guzmán, que con su inmensa sabiduría y amor por el conocimiento y la pedagogía, me involucró con el cavilar.

A ese pequeño terruño vergareense, donde aprendí a educar más que con la razón, con el amor.

A todos aquellos seres que han respirado conmigo, llevándome para bien o para mal, a amar mi mundo.

Alejandro Bermúdez Bustamante

A lo que ha permitido la construcción de mi ser.

Soy el alimento que consumo, el aire que respiro, las personas con las que me relaciono, la tierra que piso, pero también, y sobre todo, el alimento que he consumido, el aire que he respirado, las personas con quienes he crecido; el fuego que con mi esposa permitió que mi hijo existiera; mi niño que formándolo me forma; y la tierra que me ha sostenido.

Jorge Mantilla

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
LA FAGOCITACIÓN COMO CATEGORÍA ESENCIAL PARA LA COMPRENSIÓN DEL VIVIR Y EL PENSAR AMÉRICA	9
LA SABIDURÍA POPULAR LATINOAMERICANA	30
CONCLUSIONES	60
BIBLIOGRAFÍA	64

INTRODUCCIÓN

Desde un ámbito académico y filosófico, es en 1842 que se sientan las bases de la posible existencia de una filosofía latinoamericana, con la conferencia en el Colegio de Humanidades de Montevideo, realizada por Juan Bautista Alberdi. El debate acerca de esta posibilidad se ha fortalecido con las contribuciones de varias líneas de investigación surgidas al respecto, tales como: historia de las ideas, filosofía de la liberación, filosofía intercultural, filosofías amerindias, hermenéutica analógica, pensamiento decolonial, lógica de la negación y, desde nuestra Universidad, los estudios de metafísica desde Latinoamérica que actualmente el grupo de investigación TLAMATINIME llama Sentipensar ontológico. El debate no solo se ha fortalecido en cuanto a la existencia de una filosofía latinoamericana, sino que también ha permitido la construcción de un amplio espectro de posibilidades en relación con el quehacer de la filosofía propia en estas tierras.

Partiendo de las consideraciones de algunos pensadores latinoamericanos que sientan como válido afirmar la existencia de una filosofía nuestra, y con el interés de reflexionar acerca del estado actual de dicha filosofía, tomaremos en este ejercicio de investigación la configuración que al respecto realiza el filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), bajo la línea denominada *lógica de la negación*. Nos aproximaremos puntualmente a la configuración de dos categorías: fagocitación y sabiduría popular, para ahondar en el asunto, buscando comprenderlas en su obra filosófica y el aporte que pueden hacer al desarrollo actual de la filosofía en América Latina.

Desde el contexto mencionado, nos preguntamos: ¿es posible que las categorías de fagocitación y sabiduría popular, construidas desde el pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch, sean un aporte actual al desarrollo de la filosofía latinoamericana? Tras la respuesta a dicho interrogante, nuestro ejercicio investigativo, no solamente enriquecerá la formación académica personal, sino que lograremos presentar un aporte a la configuración actual del pensamiento filosófico latinoamericano, por lo menos con dos categorías que elaboró

Kusch juiciosamente es su investigación *in situ* con indígenas y gente sencilla del noroeste argentino y gran parte de los Andes bolivianos y peruanos.

El presente trabajo tiene entonces como objetivo, señalar los aportes que, en el contexto de la reflexión acerca de la filosofía latinoamericana, nos ofrecen las categorías de fagocitación y sabiduría popular, como aporte valioso y actual a *nuestro* filosofar, rescatando así el valor de un pensar propio y auténtico Latinoamericano. Para poder alcanzar este propósito, nos aproximaremos a las obras filosóficas de Rodolfo Kusch, y en un ejercicio hermenéutico buscaremos develar, lo más metódicamente posible, los conceptos propios de dicha aproximación temática. También nos apoyaremos en una bibliografía secundaria que nos ayude a confrontar nuestros propios avances con el fin de confirmar la adecuada conceptualización de dichas categorías.

Consideramos que Rodolfo Kusch realiza la inmersión, en las culturas indígena y mestiza, abriendo las posibilidades de reflexión académica desde el ámbito popular, lo que nos permite interpretar lo cultural, en conexión con la tierra, con los otros y con su tradición, para fortalecer lo identitario del latinoamericano. Junto a lo anterior, el abordar el asunto desde la propuesta filosófica de Kusch nace al considerar que nuestro pensador revela, más que la construcción de un ejercicio que evidencia cierto sentimiento de crítica por lo foráneo del continente, la necesidad de reconocer un sincretismo, unas nuevas relaciones interculturales, en respuesta a aquellas que se han dado de manera desigual en nuestras tierras, y que por ello exige rescatar y reivindicar lo propio de América. Este pensamiento está ligado a categorías y estilos del ser, del estar, y del hacer cultural, a través de la revisión de los textos: *Seducción de la barbarie*, *Geocultura del hombre americano*, *Indios, porteños y dioses*, *América profunda*, y *El pensamiento indígena y popular en América*; textos que nos permiten profundizar tanto en el quehacer de la filosofía desde un ejercicio de hermenéutica textual, en cada una de las obras señaladas, junto con una bibliografía complementaria como apoyo argumentativo, que remite directamente al trabajo del filósofo, pero enfocándonos ante todo en las categorías de fagocitación y sabiduría popular.

Este trabajo, consecuentemente, está dividido en dos partes; la primera: Fagocitación como categoría esencial para la comprensión del vivir y el pensar América. El desarrollo de esta categoría, no obedece a un ejercicio de dominación, se trata de mostrar el hallazgo de una filosofía latinoamericana, desde los saberes propios de la gente sencilla, *in situ*, respondiendo a una de las categorías fundamentales en el pensamiento hispano: el “estar” americano (y que en Kusch hace contraste con el ser europeo), siendo esto ejemplo mismo de esa fagocitación. Un gran aporte a la filosofía latinoamericana que realiza el filósofo argentino es el desarrollo de un pensar a partir de la vida práctica o cotidiana, sencilla, y desde todo lo nuestro; más que desde un marco estrictamente teórico, puesto que se considera que no se construye un pensar propio cuando se estudia desde corrientes extranjeras, o se hace una profunda comparación entre culturas. Si observamos la negación de los objetos, fagocitación en la relación del ser con el estar, en la cultura, en el paisaje, en el suelo vital, de nuestra América, podremos aportar a la consolidación de la identidad de nuestro pensar filosófico, y esta es la tarea que nos acontece.

La segunda parte se titula: Sabiduría popular latinoamericana. Nos referimos a la consideración de la existencia de un saber y una filosofía nuestras, en tanto se construyen de manera independiente a los cánones occidentales. Se plantea partiendo de la complejidad para su asimilación, pero considerando que no por ello se debe catalogar peyorativamente, o peor aún, negar su existencia. América se vive, se piensa, pero ante todo se siente, desde estructuras disimiles, aunque algunas impuestas, otras son propias. Construir una América desde lo profundo de ella, encontrar en la América del ayer en la América de hoy, reconociendo a todos sus pobladores, es lo que se propone Kusch en su juiciosa investigación. Lo podemos ver, por ejemplo, en su texto *América profunda*: “De ahí, entonces, este libro que surge de la firme convicción sobre la continuidad del pasado americano en el presente, aun cuando este se halle poblado por nuestros buenos inmigrantes” (2000a: 3). Dentro de esta configuración, no solo es vital establecer un mundo americano, también lo es el comprender el mundo occidental bajo la mirada de Kusch, con las particularidades propias que se establecen desde una relación dicotómica y de colonización por parte del europeo, colonización que hacia el futuro, por el mismo devenir, será reinvertida, cosa que Kusch categoriza como fagocitación.

Se considera necesario el comprender que, para poder leer o analizar de manera apropiada la obra de Kusch, lo más pertinente es tomar distancia de cualquier marco académico, o de cualquier referente de pensamiento y método que responda a interpretaciones tradicionales, de lo contrario, cualquier pretensión sobre el pensamiento indígena termina degradándose dentro de la categoría de irracional o de mágico, perdiendo entonces todo sentido el buscar revelar esa forma de pensar propia del nativo, lo que implica definir un marco desde el cual poder realizar el ejercicio, construir categorías, y una lógica pertinente para la misión, y es esto lo que Kusch manifiesta metódicamente a través de sus escritos, y que aquí retomamos para la enunciación de esa filosofía rescatada, y de su manifestación fáctica en nuestra realidad. Lo anterior no evita que se realicen ejercicios comparativos, pero de lo que se trata es de ni aplicar una forma de pensamiento para comprender otra, lo más acertado es contraponerlas alejándolas de cualquier pretensión de aplicar una lógica de dominación.

LA FAGOCITACIÓN COMO CATEGORÍA ESENCIAL PARA LA COMPRENSIÓN DEL VIVIR Y EL PENSAR AMÉRICA

“...porque el pensar y el ser son una y la misma cosa”.
Parménides

Jorge Eliécer Mantilla Guerra

Fagocitar¹ la filosofía es un juicio de valor que se puede acuñar para referir el pensar desde América Latina, pero no se puede escindir el pensar académico fuera de los cánones y referentes que ha delineado Occidente; es por ello que debemos servirnos de ciertos conceptos que nos permitan entender nuestro propósito, y así asumimos el comprender como mundo de las posibilidades del ser humano; también como la acción de encontrarse: “En el “encontrarse” es siempre ya el “ser ahí” colocado ante sí mismo, se ha encontrado siempre ya” (Heidegger, 1967: 152). Traemos la voz del filósofo alemán ya que es la fuente que bebió Kusch para rastrear desde la observación en la convivencia de la experiencia el vivir y pensar de América.

Es desde esta proyección que nos surge la pregunta, que va más allá de una estructura epistemológica, y se encamina a la descripción del comprender en el encontrarse, desde la categoría conceptual planteada por el filósofo argentino como: “fagocitación”; de aquí se desprende el rumbo de este trabajo, cuya base radica en las siguientes tres obras: *Seducción de la barbarie*, *América profunda* y *Geocultura del hombre americano*, que tiene como finalidad profundizar en esta categoría conceptual, para dilucidar la vida y el pensar latinoamericanos, desde donde se pueden dar aportes al pensamiento de la América Latina.

¹ Fagocitar es un término que se utiliza principalmente en la biología para señalar aquel fenómeno mediante el cual una célula fagocita o asimila otro tipo de célula o elemento para consumirlo o para destruirlo. Rodolfo Kusch acomodará el término a un contexto socio-cultural por el que, principalmente y en nuestro contexto, las culturas “originarias” de América Latina fagocitan la cultura occidental.

Aproximación metodológica

El pensar en sí mismo obedece a unas estructuras o formas que están condicionadas por la cultura, las costumbres o los saberes, pero desde Occidente nos han ofrecido métodos o técnicas y desde allí nos han valorado, por ello, “el filosofar mismo es en cierta manera, independiente de la técnica para filosofar. ¿Pero por qué entonces el requerimiento de una técnica?” (Kusch, 1976: 9), sin embargo esta técnica como método se puede ver en dos variantes, la primera que se puede denominar el valor semiótico de la enunciación, toda vez que en los sectores populares e indígenas de América se dice algo, el saber está en la palabra, en lo que se denominará el “apalabrar”, porque la palabra contiene lo dicho y lo referido; lo que se distancia de la forma, del cómo se dice, en el cómo, en la técnica para decirlo, ya que, “sólo se enseñó técnicas, pero ajenas, y como eran técnicas para filosofar y eran ajenas no debían ser usadas, de ahí entonces la actitud esterilizante de lo académico” (Kusch, 1976: 10).

Esta pregunta por el pensar americano y por la técnica nos permite entender la distancia entre lo popular e indígena de la ciudad, para unirnos desde la importancia de lo simbólico en el pueblo, base fundamental para la identificación del devenir de una epistemología americana, entendida en la consecución de un saber práctico, es decir saber para algo, de donde se determina la conducta y se construye la cultura latinoamericana; aquí recobra sentido el saber del “estar siendo” por cuanto se parte de las vivencias buscando encontrar en ellas la “continuidad” que viene desde el pasado prehispánico. De donde surgen dos formas del pensar, una movida por las cosas, los objetos, y en una ubicación en el mundo que nos lleva a pensar “de la piel para fuera”, y la otra un estar en casa como domicilio en un “uta” (casa en aymará) que lleva al indígena a “pensar de la piel para adentro”. Conciliar estas formas de pensar, así como la ciudad y el campo, la ciencia y el pensamiento popular, solo es posible desde la comprensión en la fagocitación.

Fagocitar la experiencia del vivir en América Latina, es una acción que va más allá de las simples reacciones biológicas, toda vez que se involucran las diferentes dimensiones del

hombre americano, así en lo natural, en lo antropológico, social, cultural, ético y político, todo ello, pasando por la determinación y tensión que ejercen tanto los contrarios como los opuestos en las relaciones de lo occidental ante lo americano, la ciudad frente al campo, la ciencia en oposición a la sabiduría popular, confrontación que es anunciada por Kusch en su introducción a América Profunda, así:

Pero esta misma oposición, en vez de parecer trágica, tiene una salida y es la que posibilita una interacción dramática, como una especie de dialéctica, es que llamaremos más adelante fagocitación. Se trata de la absorción de las pulcras cosas de Occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras (Kusch, 1976: 29).

Por medio de la categoría: “fagocitación”, como horizonte de comprensión, se da el vínculo entre lo occidental y lo americano, pero sin la anulación del uno al otro, sino en la búsqueda de un equilibrio y la reintegración de lo humano, para lo cual, hay que dirigir la mirada hacia los procesos culturales e identitarios que han acontecido en América Latina. Esta interacción perfila el devenir histórico en una “dialéctica” que nos debe dar por síntesis unos referentes que nos permitan comprender la configuración de la sabiduría americana; rescatando lo propio, por encima de los juicios y prejuicios de lo otro, por ello:

La fagocitación se da por el hecho mismo de haber calificado como hedientas a las cosas de América. Y eso se debe a una especie de verdad universal que expresa que todo lo que se da en estado puro, es falso y debe ser contaminado por su opuesto. Es la razón por la cual la vida termina en muerte, lo blanco en lo negro y el día en la noche. Y eso es sabiduría y más aún, sabiduría de América (Kusch, 1999:29).

Es en este entendido que lo indígena ha estado sometido, peyorizado y hasta calificado de demoniaco, desde la colonización y aún hoy con el nuevo colonialismo, en el marco de la aculturación, la modernidad, y el capitalismo y para salir de ello es necesario encontrar en la “fagocitación” (de lo occidental) una respuesta. Esta respuesta demuestra los modos de supervivencia de lo popular. Frente a la “aculturación”, el ejercicio de “fagocitación” transgrede la imposición identitaria y cultural; ante la modernidad se debe hacer la mirada retrospectiva, para no olvidar el pasado, y con la crítica al capitalismo: porque no hay que seguirle el juego de la cosificación como mercancías; es un ejercicio de resistencia y conservación, de adaptación y acomodo; con la “fagocitación” encontramos aspectos que

redefinen la experiencia y nos permite interpretar lo popular, lo urbano, lo mestizo, lo local y lo americano.

La fagocitación se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos aculturados, respecto a lo europeo, ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional, cuando somos netamente argentinos, peruanos, chilenos o bolivianos y también en este hecho tan evidente de nuestra mala industria o nuestra mala educación pública (Kusch, 1999: 135).

La referencia al sentido de lo nacional, como resultado del proceso de identidad e identificación generado por la “fagocitación” se presenta a partir de dos premisas, la primera hace alusión a la relación de la topografía del terreno con la conquista: “Los conquistadores fundan las ciudades más importantes en zonas montañosas y junto al mar” (Kusch, 1999: 136), el apostarse los españoles en las zonas de mayor compromiso indígena, es lo que lleva a la segunda premisa, las acciones político-militares en el marco de la independencia; donde las pequeñas “elites” deseaban continuar la línea occidental del *ser* alguien desde la lógica de la creación de objetos y el deseo de “ser los dueños de la naturaleza sin dios y sin creencia” (Kusch, 1999: 136), en la cultura urbana. La relación geográfica mencionada anteriormente y la que se da entre las ciudades costeras y ciudades de la sierra, permite evidenciar el distanciamiento entre el ser y el estar, por un lado la ciudad-objeto, que alberga a los inmigrantes y está atravesada por la dinámica del comercio, y por el otro, la esteticidad indígena arraigada en la contemplación del paisaje y la naturaleza, para esta cultura.

Fagocitación cultural

Para Kusch, comprender lo americano hoy ha de hacerse desde la filosofía de la cultura, por lo que se debe dar un paso adelante con el concepto de “aculturación” para referir el contacto entre la cultura europea y americana, por tanto hay que mirar la relación y su proceso desde otro ángulo, es decir, desde la fagocitación:

Su cohesión y persistencia, estriba en lo que llamábamos el estar, que carece de referencia trascendente a un mundo de esencias y que se da en ese plano del mero darse en el terreno de la especie, que vive su gran historia, firmemente comprometida con su “aquí y ahora” o, como ya dijimos, en ese margen en donde se acaba lo humano y comienza la ira divina de los elementos. Y en esto finca su definición como cultura de sierra o del estar frente a su antagonista, la cultura de costa o, mejor del mero ser alguien (Kusch, 1999: 142).

Con lo anterior se presenta la fagocitación, pero visto en el apremio por lo indígena, la necesidad de la construcción de la gran historia donde esté presente lo propio y lo de afuera: ¿Qué termina siendo propio?, dimensionar el estar en las naciones los hombres, la cultura, el paisaje, es lo que permite que se comprenda la “fagocitación”.

La gran historia también se entiende como la del estar, ya que para la visión indígena “el estar aquí es previo al ser alguien” (Kusch, 1999: 149). Porque no se basa en la acumulación y dependencia de los objetos; por el contrario implica un “ayuno” frente a las cosas del mundo, en oposición con la pequeña historia del ser, que “tiene su propio mundo, el del mercader con su atado de géneros que invade agresivamente el mundo original del estar” (Kusch, 1999: 149). La gran historia, en Kusch, no es la de los historiadores, esa es pequeña, porque pertenece a un pequeño reducto generalmente académico, que la redacta y la pone a consideración; la gran historia es la de la gran mayoría de gente sencilla que hace su propia historia, aunque no se redacte ni se publique; por ello la gran historia es una historia que evidencia el estar (y no el ser), el estar-siendo de los seres humanos que se esfuerzan cada día, de forma heroica, en constituirse dentro del tiempo y las circunstancias que les ha correspondido.

El ser se presenta agresivo con la misma vida, porque la hace depender de los utensilios, es por ello, “que el ser no puede darse sin el estar. Porque en éste último se da la vida en mayor proporción que en aquél. Aunque surge en el estar. El estar brinda al ser los elementos para su dinámica. El ser, por su parte se pone en marcha a modo de súbita tensión” (Kusch, 1999:149). Por otra parte, este proceso se vincula al universo simbólico que, dada la unidad profunda entre el ser y el estar, manifestado en la cultura popular -no así en la civilización- entre “demoniaco” y lo sagrado, que tiene consecuencias en todos los

ámbitos de la vida. La fagocitación no es consciente sino que opera más bien en la inconsciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización (Kusch, 1999: 146). En este entendido, se pueden leer las tácticas que, dieron más resultado, para fagocitar las prácticas y símbolos que se imponían, apropiándose de los lugares sagrados y re-significándolos dentro del propio universo simbólico. En la invasión violenta, se utilizaron los mismos lugares del otro; y en lugar de elaborarse discursos, se aprovecharon las ocasiones para cristianizar las creencias ancestrales. Situación que nos hace sentir como si viviéramos extranjeros en nuestra tierra, hace ya muchos siglos, debido a la transmutación de los símbolos sagrados, religiosos e incluso a los lugares, para superponer la idea del Dios cristiano encima de la idea de la divinidad aborígen, así lo señala Kusch, en América Profunda: "La iglesia Santa Ana del Cuzco -que está en lo alto de Carmenga, cerca de donde en otros tiempos había un adoratorio dedicado a Ticci Viracocha" (Kusch, 1999. 23).

Podemos pensar que con la idea de la “civilización” se ha borrado la memoria de la divinidad y se ha cambia la interpretación de lo sagrado, que no se entiende porque se presupone que es algo que tiende a lo oscuro y su desconocimiento hace interpretar que sea demoníaco, pero que no hace referencia a lo demológico, sino a una categoría que permite definir la parte telúrica y poco comprensible de las leyes, creencia y especialmente del motor que mueve todo lo representado en el mundo.

La fagocitación se presenta como proceso cultural que va reduciendo, caminando en zig zag, desde lo superficial, hasta lo profundo, pasando por los problemas para surgir y generar la preeminencia de la sabiduría que se halla presente en el subsuelo social, del pensar americano. La condición de la “fagocitación”, está inmersa en la relación entre el ser y el estar en el espacio de América, de allí se produce éste concepto, que surge de dicha relación y en el que concentra la naturaleza resultante que siembra las base para comprender la sabiduría, de América así:

Por todo ello, no cabe hablar de una *elevación* sino más bien -en tanto se trata de un planteo nuevo para el occidental- de una distensión o , mejor, *fagocitación* del *ser* por

el *estar* , ante todo como un *ser* alguien, fagocitado por un *estar* aquí (Kusch, 1999: 145).

He aquí el punto medio, el eje central del pensamiento de Kusch, de donde la mayor evidencia de la fagocitación está expresada en el lenguaje mismo:

Ahí se advierte que es una cultura que tiene un objeto inmóvil que recibe pasivamente las cualidades de su mundo. En el quechua, el verbo copulativo *cay* es el equivalente de los verbos castellanos *ser* y *estar*, pero con una marcada significación de *estar*. *Cay* es lo mismo que el demostrativo homónimo en quechua. Por eso, esta lengua no tiene conjugación propiamente dicha, como abstracción del movimiento, sino que ésta se hace adjudicando cualidades a un sustantivo. Ésta es la clave de la mentalidad indígena, porque en todos los órdenes se advierte esa conjugación como simple adosamiento de desinencias a modo de demostrativos. No hay verbos que designen conceptos abstractos sino que sólo señalan una adjudicación pasajera de cualidades a un sujeto pasivo (Kusch, 1999: 89).

Del ser al estar fagocitado

El análisis desde el lenguaje a las representaciones mentales nos ubica ya, en la dimensión del estar como cualidad del pensamiento incaico y su relación con el mundo, desde la forma “estática” es decir, el sentirse en el mundo: “Era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura quechua, como si todas ella respondieran a un canon uniforme, que giraba en torno del *estar* en el sentido de un *estar aquí*, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza” (Kusch, 1999: 90). El inca se encuentra como sujeto en la afección de las cuatro zonas del mundo sobre él, la contemplación del mundo y la comprensión de éste, le permite sentirse en un estar “yecto” en medio del cosmos. “El quechua se sitúa en el mundo como siendo víctima de él” (Kusch, 1999: 93).

Aquí radica la diferencia entre comprender el estar de la América Latina y la visión del ser de Occidente, donde hay un estar que recibe las cualidades como pasivamente (aunque Kusch aclara su dinamicidad interna), ante un ser que subordina al sujeto a la razón o teoría; por otra parte, la búsqueda que realiza el quechua de las verdades estables, en contraposición de las verdades inestables de Occidente, por ello para la América Profunda:

“Todo es el *mero estar* traducido en un orden de amparo que preserva no a una humanidad de sujetos o individuos sino a la *runacay* o humanidad u ‘hombre aquí’, según reza la traducción literal” (Kusch, 1999: 93). Superando la visión predicativa de Occidente y ubicando al sujeto inmerso con y en el mundo, manteniendo una estrecha relación con su realidad.

“El mundo del estar no supone una superación de la realidad sino una conjuración de la misma” (Kusch, 1999: 94). Para el quechua la conjuración de la naturaleza está presente en toda su cultura agraria, y en el desarrollo de una vida rural; mientras para Occidente existe un ser que domina la naturaleza con el uso de la técnica y a través de la máquina, en la representación de la vida urbana. “De ahí lo estático del *estar*, porque todo su movimiento es interno y se rige por el compromiso con el ámbito. En cambio, el mundo del ser es dinámico, porque las referencias que exige esa dinámica están en la teoría” (Kusch, 1999: 94). Lo estático se expone en la contemplación de lo mágico existente en la realidad, mientras lo dinámico se representa en la acción vigente en la teoría.

Resumiendo, diremos que la cultura quechua es la consecuencia de una actitud estática, de un mero *estar* que se aferra a la meseta para perseguir el fruto. Y como solución espiritual de esa situación, se priva de un mundo azaroso mediante el *ayuno*, para encontrar en la intimidad el fundamento de su existencia. En esto último radica la sabiduría de la vieja américa (Kusch, 1999: 95-96).

La sabiduría radica en comprender el mundo en el sentir con él, puesto que allí se expresa lo divino, no en un libro de libros que no habla, en el entendido de la producción de sonido, como manifestación de lo sagrado, puesto que: “el dios del indígena mantiene una expresión física que habla a través del trueno, el relámpago y el rayo” (Kusch, 1999: 97). Ésta era la sabiduría que testificaba Atahualpa y que “continúa” manteniendo vigencia en la “América actual”. Es por lo anterior que se presenta *la fagocitación* como propia de América, desde las acciones históricas, culturales, más generales hasta las prácticas cotidianas de la vivencia, ya que es en la vida misma donde surgen la representación conceptual, y todo aquello que hemos sostenido en el ámbito de las ideas se hace visible en la realidad social, producto de una negación desde la conquista, pero que se subvierte, por

la tensión dialéctica de los opuestos, que no se limitan a lo particular, sino que por el contrario se universalizan en un saber de América, dándose la experiencia de lo humano no ya por separado la del ser y el estar, sino en una fagocitación del ser en el estar *siendo* aquí y ahora, en un tiempo continuo, dinámica conjunta, posibilidad dada en América que balancea la interpretación conceptual y comprensión del mundo con la experiencia de vida, definiendo un lugar, una historia concreta, superando la negación impuesta por la afirmación expuesta, de la identidad y el origen.

La fagocitación es descrita en la relación de lo otro que no se anula ni aniquila, sólo se conjura. En la dimensión del estar eso otro estaba dado por el caos, el mundo, la ira divina y aún la propia muerte, cuando la cosecha no daba fruto sino maleza; ahora, en el marco de una mediación superior, lo otro, se identifica con la esfera del ser que lo ha negado. Así, el estar no niega al ser, sólo se afirma en sí mismo y conjura a lo otro para no ser anulado y negado hasta el absoluto. Se trata de una apertura o aceptación de lo otro hasta la propia mediación, es decir, la fagocitación, es la aceptación de lo otro y no su eliminación.

Ante la irrupción de Occidente en Latinoamérica se ha producido una dialéctica entre estas dos formas culturales, la del ser y la del estar que, en términos de Kusch, no se ha producido como enfrentamiento u oposición de la una con la otra, sino que (mientras los europeos que llegaban se querían imponer) lo que sucedió fue un proceso social de *fagocitación* de lo indígena hacia lo occidental, del *estar* hacia el *ser*. Esta fagocitación no es un fenómeno meramente latinoamericano, sino que tiene un talante universal, que se da, por ejemplo, cuando las culturas entran en crisis, inclusive las europeas, como la gran cultura griega (Cepeda H., 2017a: 141).

En la dialéctica del estar se respiraba una apertura y ésta es conservada en la mediación. La esfera del ser no desaparece, en consecuencia, por la presencia primordial del estar en la mediación. De esta manera, el hecho de que el estar fagocite o absorba al ser no implica la disolución de éste último sino todo lo contrario. Permanecerá como aquello otro pero conjurado, es decir, mediado por el estar.

Aquí toma importancia el hecho del estar, que conlleva al simple hecho de estar con el otro (piedra, árbol, montaña, selva, gente) dándose así el equilibrio de la fagocitación. El sujeto

objeto de la fagocitación desarrollará un papel mediador, de conciliación entre el yo y los otros; por ello, esta subjetividad podrá comprender que en su mundo lo otro, que es telúrico, vivo y sagrado, es posible manejarse como objeto, pero no podrá ver en ellos la negación de aquello otro, ya que ello, también le da sentido, le permite interpretarlos y tenerlos como su mundo nuevo. El mundo continuará siendo aquello que es necesario modificar para ser habitado y salvar la vida pero estará abierto a una posible transformación que, sin llegar a ser absoluta, tienda a una habitabilidad y vida.

Pero para conocer a América no basta vivir en ella, sino que también hay que sentirla: parece ser ésta premisa que nos quiere compartir el autor de *América profunda* cuando nos introduce a América describiéndonos con detalle naturalista, o tal vez realista, la subida a la Iglesia de Santa Ana del Cuzco, sin perder siquiera pesquisas históricas que nos permitan ver la “continuidad” del pasado en el presente, además de los misterios que allí se encierran, con el fin exponernos la reflexión que permita resolver el problema del ser y del estar, procesos de relación, fuente y proyección que se han perdido y que nos confirma la idea: "Nos hallamos como sumergidos en otro mundo que es misterioso e insoportable y que está afuera y nos hace sentir incómodos" (Kusch, 1999: 24).

En la descripción se evidencia una hostilidad que no solo se presenta en el terreno de lo físico por lo agreste del relieve americano, la contraposición entre la llanura y la sierra, propia de la geografía americana, sino también, en los rostros que se confunden y que se ignoran y hasta se repelen, como la “pulcritud” y el “hedor”; esta situación de incomodidad surge producto de la tensión espacial de un adentro y un afuera, el estar corporalmente ligado con américa y el pensar idealmente desde Occidente, por ello, desde la fagocitación nos podemos permitir una nueva comprensión. Pero al no lograr dicha comprensión y quedarnos en la intensión, sólo se logra desviar al hedor, viéndolo como todo lo que se da más allá de nuestra populosa y cómoda ciudad natal, de tal forma que “la primera solución para los problemas de américa apuntan a remediar la suciedad e implementar la pulcritud (Kusch, 1999: 26).

La negación de los objetos

Se presenta aquí un cambio en la mirada de la realidad americana, en tanto que es a partir de lo otro, de lo negado, que surge nuestro ser, es por ello, que la búsqueda se debe iniciar en lo que se ha llamado barbarie y dejarnos seducir por ella, y desde este horizonte poder encontrar el estar-siendo-para-el-futuro, vernos y sentirnos en el hedor versus lo pulcro, en lo “demoniaco” contra lo divino, pero también en lo pulcro y lo divino, porque estos elementos están presentes en la cotidianidad de la ciudad, y se pueden evidenciar desde el café hasta el balcón de una habitación, con la intención de reconciliar la dialéctica, del pasado y el presente, del campo y la ciudad, hacia una síntesis para ser conscientes de nuestro estar.

Este nivel de conciencia nos habré el pensamiento para preguntarnos por el aquí y el ahora, donde a pesar de todo se ha mantenido la existencia, en una tensión entre muerte y vida de donde surge una transmutación de dicha existencia, la que resulta siendo una tensión existencial que emerge de la subjetividad del ser humano, de un ser humano traspasado por mestizajes biológicos y culturales. Estas tensiones de la existencia profundizan más los argumentos que llevan al pensador argentino a interpretar y comprender a América como un continente mestizo. Porque en él se encuentra tanto la realidad de la “naturaleza demoniaca” como la “ficción de la urbe”; en este acaecer debemos responder al cuestionamiento de nuestra existencia, qué somos y a dónde vamos, a lo que dice Kusch: “Tomemos conciencia clara de que estamos en un instante peculiar de nuestra vida ciudadana” (Kusch, 2000:17).

Este estar la ciudad, se configura en la medida en que los sujetos se relacionan con objetos: con determinados equipamientos socio-culturales que caracterizan la vida civilizada en la ciudad. La ciudad es fundante, es la mediación entre el hombre y la naturaleza, y nos lleva a perder el sentido de nuestras ocupaciones, “por sobre éstas se impone la certidumbre de que, en este ‘aquí y ahora’, nada importa fuera de ese abismo singular que entretejen el

café, el ventanal, el transeúnte y nosotros” (Kusch, 2000:18). Porque nuestro yo se encuentra en los otros. Todo queda en un reino de intereses inteligentemente estructurados, que se deslizan por la periferia de lo que cotidianamente nos interesa porque falta el nexo vital con la comunidad, la pequeña forma para nuestros intereses inmediatos, la expresión de nuestra verdad cotidiana y su traducción a un espíritu. Falta la conexión de nuestra vida menuda con la idea, con la inteligencia ciudadanas (Kusch, 2000:18).

Los opuestos a la inacción de la barbarie y al desierto, ocurren en la ciudad. Los equipamientos sociales y culturales de la ciudad y, por extensión, de la civilización y las prácticas que distinguen al hombre civilizado. En ella están las tiendas del comercio, los talleres de las artes, las escuelas y colegios, los juzgados, los bancos y todo lo que la caracteriza; pero también está la verdadera barbarie, por la que Kusch nos cuestiona con la siguiente pregunta: “¿Será que habremos olvidado la verdad de Perogrullo de que siempre nos encontramos en un “aquí y ahora”, perfectamente perfilados y con una infinita riqueza de contenido pero cuyo análisis nos lo impide la ciudad? (Kusch, 2000:18). La respuesta puede radicar en el miedo o los miedos fabricados a través de los equipamientos de las ciudades como «patio de objetos» que distinguen las formas de vida en la ciudad, las formas de interrelacionarse, de encontrarse, de formar sujetos, de imprimir lenguajes para expresar las experiencias, de acuerdo con las -injustas- diferencias económicas y sociales de clase. “Y es que la ciudad es la causa de esa escisión. Nada se mueve en ella sin algún motivo que consuma a la vida y la convierta en cifra” (Kusch, 2000:19). La ciudad misma, como escenario que habitamos y nos habita, es una entramada productora de sentidos y constructora de sujetos, mediante el influjo y las ventajas del capitalismo que nos equipan y resinifican los sentidos socioculturales y políticos, en las ciudades nos sumergimos y ella nos ahoga, nos desfigura las identidades y reconfigura como nuevos sujetos, y de la misma forma nosotros la creamos y recreamos, estamos integrados a ella.

Es por lo anterior que “vivimos dos verdades, una ficticia, que percibimos, y otra real que apenas alcanzamos a vivir. La dimensión irreal de aquella y la dimensión demasiado real de ésta crean el conflicto” (Kusch, 2000:20). Los lugares, cada uno y las relaciones que entre

ellos se establecen, representan una geografía vital desde la que el pueblo americano resiste debajo y fuera de la ciudad, al margen de la civilización, pero además se fundamenta la idea de una realidad bifurcada, donde surge la idea de una América construida con partes, para poder “vivir simultáneamente una verdad de fondo y una verdad de forma” (Kusch, 2000:21). Esto hace de América el “continente mestizo”; de modo paralelo, se desarrolla por todo el universo americano: el mineral, el vegetal, lo humano, "cósmico", "onírico", lo "sagrado" o la "divinidad" con lo demoníaco, puede ser significado por cualquier cosa: un árbol enorme, un águila, una serpiente, “existe como una perpetuación del vegetal en la psicología social americana” (Kusch, 2000:22), que amplía la visión de una “sentido telúrico” de América.

La tensión dialéctica en América es producto de las líneas de la diferencia "cualitativa" entre lo que es deseable o mejor para América, en función de lo que para unos es la idea de progreso y civilización, como lo que es -indeseable- o inconveniente el "primitivismo bárbaro". La diferencia sobrelleva a la interpretación que en “lo americano”: existe, por una parte, una racionalidad conquistadora y fundante, mientras que por otra, una irracionalidad demoníaca y arcaizante que es preciso contener, porque “Sólo así, lo americano podrá ser aprehendido en las raíces mismas de nuestra vida que es la única creadora de cultura” (Kusch, 2000:22).

Pero si la ciudad es la tesis, ¿cuál sería la antítesis? Por supuesto que la respuesta está dada en la pregunta, que nos dirige la reflexión hacia el campo (la selva), desde aquí se debe dar la discusión para comprender que nuestra América se mueve en la acción dialéctica entre el campo y la ciudad, realizando una configuración del saber y el pensar desde estas dos realidades, “de ahí el continente mestizo. América toda se encuentra irremediabilmente escindida entre la verdad de fondo de su naturaleza demoníaca y la verdad de ficción de sus ciudades”. (Kusch, 2000:22). Lo anterior permite comprender los niveles de creencia y las posibilidades dadas para el sincretismo, ya sea que simultáneamente estén presentes estos dos tipos de verdades, en el devenir cotidiano, dado por el proceso de fagocitación, de donde es importante seguir la reseña a la visión metafísica vegetal.

El paisaje

Leamos como se personifica el paisaje, para dimensionar su actuar en el mundo y su determinismo mágico: “El paisaje se agiganta en el largo trayecto que va de la palabra a su realidad” (Kusch, 2000:25). El paisaje es el medio contemplativo para el ser humano latinoamericano, por lo cual, en sus manifestaciones físicas. -árbol, llanura, río, etc.- se bifurca la realidad y se presenta la fuerza que cohabita en el mundo; la mejor descripción de esta potencia se puede apreciar en esta exaltación lírica, que realiza el salto de la razón al sentimiento y se pueda aprehender; he aquí una excelente presentación:

¿Qué es la energía
si no fuerza?
¿Y de la energía
que se hizo roca
no hay un acaecer
de polvo, arena, río, lluvia, viento?
¿Y el universo,
al parecer,
no es más que energía y polvo cósmico,
es decir, en el fondo, mera fuerza? (Cepeda, 2017b: 125).

Éste es un llamado a reconocer los movimientos del mundo que solo se podían explicar a través de mitos, pero que se fueron perdiendo como relatos de ficción y las entidades demiúrgicas fueron perdiendo vigencia, no hasta desaparecer, sino hasta transformarse en lo negativo, lo moralmente malo, la naturaleza “demoníaca”, no porque realmente lo sea, sino porque no se comprende, no se controla, y en cambio, sí nos amenaza y el miedo nos desborda en la imaginación de la destrucción, que al no comprenderse y poder controlarse denomina “demonismo”, de tal forma que “el paisaje subvierte así el sentido del ser” (Kusch, 2000:26).

Ya que en el paisaje se conjugan infinitas formas o posibilidades de la existencia, de movilizarse y vivir, que no son fáciles de controlar, porque se desconocen las normas que llevan a su actuar. De la forma del vivir, emerge el pensar, pero Kusch diferencia el pensar,

en la visión de la técnica, proveniente de Europa, que implica una acción práctica, una ciencia del conocimiento de los objetos, pero lo que oculta esta técnica es el miedo, es el no asumir la verdad del todo, un juego, una máscara del ser europeo y del ideal de progreso, hoy vigente en el capitalismo, esto sólo se supera con el pensar fagocitado.

Es que somos débiles frente a la totalidad de lo que deberíamos pensar. De ahí la importancia de lo simbólico a nivel pueblo. De ahí la urgencia, claro está, de saber con qué técnica logramos ahora la totalidad del pensar, o sea entrar en el filosofar mismo. Pero es que aquí no cabe la técnica. Si la hubiera distaría en la misma manera como se distancia el *que* del *qué* (Kusch, 1976: 13-14).

Y las razones provenientes de nuestros antepasados, desde lo simbólico a nivel de la sabiduría popular, ¿dónde las hallearemos? Ahora sí nos urge saber cuál es la “técnica” o método que nos permita lograr la totalidad del pensar, pero no hay tal, así no se puede – medir o avaluar el pensar en América, porque falta el sentir, ya que no somos producto de un hombre o cultura basada en el enciclopedismo. Aquí, el saber no tiene un afán ególatra, o una simple finalidad de utilidad:

En la modalidad de ser hombre en medio de una sociedad competitiva y coincide con el afán de ubicarse, así como el de tomar posiciones. Es un saber para tomar posiciones y además un saber entendido en términos en acción, se sabe para algo: ya sea para lo que piensan de uno o ya sea para arreglar un circuito electrónico. Hay en esto un saber de remiendo ósea un saber para redondear nuestra capacidad de estar al tanto de la realidad, o sea de redondear nuestra plenitud de dominio (Kusch, 1976: 17).

La pretensión tampoco es el manejo de una gran “cultura general” abarcadora de un saber universal extraído desde las páginas de los libros para satisfacer y satisfacer un deseo esnobista de saberlo todo, sino la comprensión desde la contemplación. “Y podríamos exponer esto en términos filosóficos. El saber del “estar no más” no está previsto en la enciclopedia” (Kusch, 1976: 20). Pero nos sustraemos al mero estar en América, ya que aquí se *sabe* con los sentidos, se ve al otro o lo otro, se huele la selva y la ciudad, por eso se sabe que hiede, se oye el trueno, se siente venir la lluvia. “Se trata evidentemente de una especie de *huatapurichi*, como se llaman a los brujos en el norte de Bolivia, cuya función es la de interpretar el curso de las estrellas y el paso del sol, a fin de determinar el régimen de siembra y de cosechas” (Kusch, 1976: 25).

Se siente y se encuentra el saber desde “la piel para adentro”, es el desarrollo del ser en su medio, porque hace parte del mismo medio, se mantiene en un estar en unidad, en armonía con el medio natural, por eso se llega a sentir y pensar con la piel, pero no desde la visión del hedonista del goce de los sentidos, sino “el que nos lleva hacia las raíces de nuestra existencia” (Kusch, 1976: 34). Mirarnos hacia dentro para alcanzar: “cierta comprensión del vivir cotidiano” (Kusch, 1976: 32), representado en el conjunto de sensaciones, sentimientos y angustias que nos mueven o inmoviliza todos los días, y que para ello no hay explicación racional, sino contemplación existencial.

Este vivir cotidiano es el vivir y ya, pero no la buena vida como el gentil hombre burgués; en Kusch se plantea en el paso entre el ser y el estar que tiende hacia un saber vivir, que lleva implícito el cohabitar; he aquí el principal principio que fundamenta la comprensión del mundo y la existencia de la realidad que es la vida. Por tal razón, la acción del sujeto consiste en defender o sostener la manifestación de la vida en su plenitud de producción y reproducir la vida misma.

La vida y su sabiduría funcionan como mediación, como una vía simbólica para comprender el “estar viviendo”. La vida se dinamiza en la acción de la fagocitación integra todos los aspectos hasta la dimensión lúdica del ser humano, lo que permite alcanzar la “sabiduría de vida” como un “saber vivir”, este es el resultado de la fagocitación que se comprende desde el saber vivir porque es algo dinámico, que se regenera y acontece con la experiencia que configuran la vida y lo vital, y que presenta en lo popular y lo indígena dos fuentes para una comprensión del mundo de la vida en América, como horizontes de pregunta sobre lo americano.

El suelo vital

Pero la vida se sustenta en el suelo, no como una región geográfica determinada, sino en la relación de pertenencia, en el sentirse parte de un lugar, porque se es parte de lo que sucede, lo que acontece allí, porque “se tienen los pies en el suelo”. Después de todo no hay otra universalidad que la de estar caído en el suelo, éste es el punto de partida, y a partir del cual se piensa y se sostiene entonces universalmente, representado en la cultura que se

“supone entonces un suelo en el que obligatoriamente se habita. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre” (Kusch, 1976: 115). El espacio no como un residir, sino como habitar, ha de transformar las relaciones, con el entorno y con los otros, para ser nosotros mismos.

La dimensión cultural permite el vínculo con el suelo, a través del arraigo a la tierra, a lo natural, es posibilidad de domicilio en el mundo, pero que se relaciona con una fuente creadora por medio de la *energía original* “en el hombre está al final, sale de sus manos para crear un mundo fijo que, si bien llama espíritu, no escapa a la índole del vegetal” (Kusch, 2000: 35). La actividad creativa humana esta expandida en su mayor plenitud en la ciudad, ya que es allí donde se busca por todos los medios, hacer cómoda la vida, porque así como el ciclo vegetal el individuo cumple su ciclo, pero el tiempo de la humanidad es más prolongado; en este punto es donde el hombre se distancia de lo vegetal, trasciende en espíritu, se perpetua en la sociedad, pero sin perder el apego a la tierra, aunque se instale en la ciudad, opta por ambas -selva y ciudad- en un pensamiento y vivir mestizo.

Pienso entonces que una cultura tiene en su esencia su razón de ser algo que es muy profundo, y que consiste en una estrategia para vivir, que un pueblo esgrime con los signos de su cultura. Cultura es una política para vivir. Todo lo que se da en torno a la cultura, como ser la costumbre, el ritual mágico, la producción literaria, incluso la tecnología o la ciencia tienen que responder a esa estrategia para vivir aquí y ahora..., ...Ahora bien, si cultura es estrategia para vivir en un lugar y en un tiempo entonces también es política. (Kusch, 1976: 104).

De aquí surge una disyunción, pero considerada con su antítesis, en la articulación entre los espacios geográficos: el natural (selva) y el político-cultural (ciudad), con la configuración de un hábitat, frente a un desierto «in-culto» que produce la barbarie. El mundo natural con un hábitat salvaje, y la ciudad que se instaura y que configura el hábitat civilizado, porque ella es el centro dinámico del progresismo civilizatorio, es lo que nos quiere señalar nuestro pensador como referentes de análisis de un “aquí y ahora”.

Este hecho de la vida, o como lo llama Kusch: del puro vivir, del mero vivir allende los discursos vitalistas o antivitalistas, o neutros si se quiere, es el fundamento *clandestino* y *periférico* desde el que se va a fundamentar una ontología del estar, por lo que será a su vez una ontología *existencial* cuyo caldo de cultivo es precisamente este *magma* vital (Cepeda, 2017a: 224).

Observemos la relación hombre naturaleza en la comprensión del vivir en América, desde la siguiente tesis: si la vida es el principio fundamental del existir, entonces el hombre es una expresión de la misma, es decir, vida y hombre son lo mismo. Luego no puede pensarse que el hombre es una realidad opuesta a la vida, sería una contradicción. En este sentido, las acciones del hombre no pueden dominar la naturaleza como vida sino al contrario defenderla. En las prácticas occidentales, se considera al hombre como un ser de independencia entre la naturaleza-vida y naturaleza hombre, cuando en la realidad de América se concibe desde una acción unívoca, no dualista.

Aquí el ser humano latinoamericano también es una posibilidad, por ser un ser natural que está determinado por las mismas leyes de la naturaleza, de tal forma que “el individuo desempeña entonces siempre el mismo papel vegetal” (Kusch, 2000:29). Aunque, el hombre se muestra en un antagonismo con la naturaleza, por cuanto “la distancia entre el paisaje y el hombre es enorme y el nexo sólo se da por opción”, es decir, la acción creativa del hombre, el sentido de libertad y dominación lo distancia y conlleva a que:

El vegetal se trueca, en el mundo humano, en divinidad, en destino, con el carácter de vegetal hipostasiado. Es la primera forma que participa de la fijeza del espíritu, aunque no llegue a él. Y porque no llega al espíritu, el americano se mantiene en el demonismo, en la vegetalidad. (Kusch, 2000:29).

Así como el hombre diviniza la naturaleza y la lleva al terreno transcendental, también la instrumentaliza y cosifica, en el ejercicio de una dominación. Sin embargo, en América Latina, no se puede pensar dividido, la acción del hombre y la naturaleza, por cuanto, las definiciones y auto definiciones desde lo antropológico y lo metafísico, se dan en la inmersión hombre en la naturaleza, y sus representaciones divinas, así lo podemos observar en este relato:

Ya en el Popol-Vuh los símbolos, la acción, cada héroe propicio o nefasto se ordenan en el relato como un bajo relieve, dentro del sentido de lo ancho y lo alto, por imperio del paisaje. Los hechos son bloques, trozos simétricos que se mantienen en la rigidez del vegetal.

De ahí, también, que el geometrismo de los templos de Chichèn-Itzá parezca dispuesto según el mismo criterio del paisaje. A través de las líneas geométricas se destila cierta vegetalidad, cierta infinitud pensada en dimensión demoníaca, aunque dentro de los albores de la conciencia civilizada —y quizá como propiedad indiscutible de ella. Alguna similitud mantiene el creador de templos y el paisaje (Kusch, 2000:30).

El ser humano latinoamericano ha copiado las formas del mundo natural para representarlo y representarse tanto a sí mismo como a la divinidad, reproduciendo las formas agrestes, así como las geométricas, llevando un proceso similar al vegetal, lo que hace que en este aspecto se acorte la diferencia entre el aborigen y la naturaleza, ya que ella, la naturaleza se perpetua en las formas representadas por él, ser humano.

Sin embargo, esa aparente dualidad de la naturaleza y las funciones que ella cumple para la visión de la representación y pensamiento americano, en relación de las proyecciones divinas y desarrollo de una cultura espiritual, se puede develar:

La prueba de su fracaso está explicada en aquel dios bifronte que, bajo el nombre de Quetzalcóatl, une, sin fundir, la verdad de la tierra –simboliza en el *cóatl*, la serpiente- con la verdad del cielo– el *quetzal* que simboliza la pureza espiritual a que aspira la civilización maya (Kusch, 2000: 33).

Aquí la naturaleza sirve como medio para la representación de las deidades y a su vez nos permite comprender la tensión entre la verdad natural y la verdad divina, así como la realidad fáctica y la ficción, base fundamental para mirar la diferencia entre el paisaje y la ciudad, ya que en el paisaje se encuentra la “energía original” es decir, la esencia, o mejor: “En el vegetal la energía se da al principio, se define como savia, pez, alga o árbol” (Kusch, 2000: 35). Esta es la fuerza de la naturaleza, fuerza de vida, que se rigen por las leyes de la continuidad del tiempo y el determinismo del espacio.

Pero también son las acciones negativas, de no conservación de la leyes naturales lo que llama la atención, de cómo el hombre civilizado o de ciudad, irrumpe distanciándose de lo natural. Cuando el hombre desde la propia subjetividad o condición racional o de conciencia se desmaterializa atenta contra su propia esencia o ser que es la naturaleza-vida y se convierte en un pensamiento puramente idealista, responder el hombre a la naturaleza vida es el enfoque materialista no fisicalista, donde la vida no son los principios físicos de la naturaleza sino el sentido del existir del hombre con la naturaleza.

Finalmente, hemos podido interiorizar a partir de la categoría de fagocitación, una acción permanente en el quehacer americano desde todos los aspectos, que nos ha permitido estar siendo en el tiempo continuo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cepeda H., J. (2017a). *La ontología de Rodolfo Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*. Recuperado de: <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/9375/CepedaJuan2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cepeda H., J. (2017b). *Sentipensar ontológico*. Bogotá, Colombia: Autores Editores.
- Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta.
- Kusch, R. (1999). *América profunda*. Buenos Aires, Biblos.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*, en *Obras Completas*, Tomo 3, Rosario, Fundación Ross, 2000.
- Kusch, Rodolfo. (2000). *La seducción de la barbarie*, en *Obras completas*. Tomo I. Rosario. Ross.
- Parménides. *Poema Sobre la Naturaleza*: Recuperado de: https://liceo6.weebly.com/uploads/7/1/5/4/7154339/parmenides-poema_de_la_naturaleza.pdf
- Scannone, J. (1989). *Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano*, en *Revista Análisis* N° 77. Pág 153 – 162.

LA SABIDURÍA POPULAR LATINOAMERICANA

Carlos Alejandro Bermúdez Bustamante

El artista colombiano Rómulo Augusto Mora, más conocido como el indio Rómulo, nos ofrece el siguiente poema costumbrista:

Por mi, Patrón yo podía decile sin tanta labia,
que manque soy yerbatero yo nunca he tau en la jábrica,
onde jabrican los títulos de mis colegas,
se tanta mas edecina quellos porque yo sé mas gotánica.
Mire yo se curar romanticismo, jlemones,
jiebres, neugralgias, sarampión, idropesía,
tisis, cáncer, alejancia, viriguela, coto,
carate, sabañones y hemorragias.
Yo sé curar con mis yerbas, mis rezos y mis
pomadas gota, coral, tembladeras, vagido,
vómito, náusias, paludismos, beriveri,
heresipela, tos y asma...Gripa, carraspera,
cólico, calenturas, cangros, llagas,
diabetis, calambres, doleres de muelas,
tumores, úlceras, caspa, chichones,
escarlatina, mal de ojos, mal de patas, mal
de estómago, mal de amores, mal de rabia,
mal de sambito, lombrices, gusanera en la arretranca,
animales de las tripas y la tenia solitaria.

Y eso es lo que me embejuca que sabiendo
tantas vainas no me dejen recetar en la comarca.
Yo no necesito isamen, soy tegua y con eso basta. (Mora, 2007)

En esos versos brota algo a lo que denominamos sabiduría popular, e invita a preguntarse ¿de dónde vienen los saberes del yerbatero? ¿de cuál academia? ¿cómo la vida del latinoamericano o del habitante del altiplano se impregna con ellos? ¿cómo fluyen en su ser?

En este texto buscamos comprender cómo se configura aquello que llamamos sabiduría popular, asumiendo que aquella es una cuestión del pasado, es una vinculación con los

saberes de antaño, de los abuelos, del campesino, del indígena, y eran populares en el pasado porque antes primaba lo rural, donde ellos habitaban; ahora domina la ciudad, entonces lo popular ya no es tan popular. Sin embargo, esta sabiduría popular nos lleva a una forma de pensar y actuar vigente, exclusiva, permitiendo encontrar una filosofía propia latinoamericana. Gracias a ella se comprende de dónde provienen, y el cómo y el por qué los métodos del yerbatero están vivos, a pesar de parecer bajo una primera interpretación, algo absurdo, pero que en últimas constituyen una estructura de saberes revelados mediante experiencias reales. Precisamente por ser la sabiduría popular cosa del pasado, presenta dos situaciones: una obedece a la pretensión del filósofo argentino Rodolfo Kusch de rescatarla, y la otra, de revalorarla otorgándole un status, en palabras de Kusch, se debe trabajar para “renovar el sentido de nuestra realidad” (2000c: 147).

El sustento teórico viene del filósofo Rodolfo Kusch, quien en su obra se ha dedicado a revelar la existencia de un pensamiento y de una filosofía propia de nuestro continente. Se trabajará a partir de tres de sus textos: *Indios, porteños y dioses*, *América profunda*, y *El pensamiento indígena y popular en América*. La labor de Kusch se encaminó al rescate del pensamiento latinoamericano, de demostrar la configuración de una sabiduría propia, auténtica y, por este sendero, de una filosofía latinoamericana con status frente a otras. Para ello creó una lógica idónea, con unas categorías particulares, que se construyen y evidencian en su trabajo a partir de observaciones de lo cotidiano.

Lo que se busca es escudriñar el pensamiento de Kusch a través de algunas de sus obras, encontrando aquello que configura unos saberes populares y un pensamiento propio, para así comprendernos como aquellos seres con autenticidad, con el valor de la diferencia, resaltando que lo Latinoamericano responde a una lógica propia, única resultado de los acontecimientos de su devenir histórico.

¿Desde dónde leer a Kusch?

Al leer el texto *El pensamiento indígena y popular en América latina*, en el apartado que relata la historia del abuelo campesino que no comprendía la idea de solicitar un préstamo

para la compra de una motobomba, y así solucionar el problema de la sequía que afectaba su cosecha, prefiriendo llevar a cabo un ritual para solucionar el percance (Kusch, 2000b: 274-276) se puede encontrar el lector con el mismo inconveniente que el protagonista, pero a la inversa, es decir, mientras el abuelo no asimila la cuestión del préstamo y del uso de la tecnología para poder obtener el agua para subsistir, el lector puede no entender el uso del ritual para poder cubrir la necesidad de obtener el líquido vital, cayendo en una construcción despectiva en cuanto la forma de actuar del abuelo, y atribuyendo su pensar y comportamiento a algo mágico y hasta ridículo. Pero es precisamente el hacer una lectura, desde una forma de pensar inapropiada, la que lleva a aquella consideración (Kusch, 2000b: 334). Podemos tomar como caso de análisis para comprender la idea anterior, la descripción que aparece en el texto *Campesinos de los andes* del sociólogo Orlando Fals Borda, con respecto a los campesinos de la población de Saucio en Cundinamarca, teniendo en cuenta que ya no es el asunto del agua, sino de lo acontecido con respecto a la relación medicina occidental, con la medicina tradicional y la vida:

... hay motivos para creer que el promedio de duración de vida se ha reducido, especialmente con respecto a la infancia. Algunos de los principales motivos de este fenómeno son la ignorancia de los campesinos acerca del tratamiento racional de las enfermedades, su desconfianza de los médicos y la imposibilidad financiera para comprar medicinas de patente. Por consiguiente, la curación depende en gran parte de la eficacia de la medicina popular y de la herbología, así como de la habilidad de curanderos y comadronas (Fals, 1961: 187).

El dato dado con respecto a la duración de la vida nos lleva a un juicio moral que nos indica cómo la cultura, el pensar y el actuar del campesino, terminan atentando contra la vida misma. Sin embargo el pensar *in situ* nos puede arrojar una lectura diferente. Ahora ¿cuál es entonces el marco apropiado para encontrar un sentido al pensar y al actuar del nativo de estas tierras? Lo que Kusch nos dice al respecto es que debemos cavilar lo latinoamericano, desde lo latinoamericano, no desde otros referentes (Kusch, 2000b: 259), para comprender lo particular de lo nuestro. Al respecto, José Alejandro Tasat, considera: que *América profunda* de Rodolfo Kusch (1922-1979), obra que condensa el desafío de elaborar un pensamiento situado, “despliega una serie de categorías valiéndose tempranamente de un cruce interdisciplinario que define la singularidad del pensar en América” (2013: 19) de

donde podemos abstraer que por “pensamiento situado” se hace referencia al pensar, desde el mismo lugar donde se origina ese pensar; llevando entonces a hablar de la “singularidad del pensar en América”, es decir, a la configuración de un pensar propio. Un pensar así debe entonces incluir aquello que se califica despectivamente, aquello que Kusch llama “el hedor”, y que es todo lo latinoamericano que huele mal, y comprender así que no es hediento desde un pensamiento *in situ*, tal como lo plantea Diego Pérez Sosa:

Existe un cambio en la búsqueda de la forma de pensar que no queda solo dentro de los marcos de lo científico o de lo aceptado por el estatus quo occidental. Estamos hablando de un pensamiento que se plantea extraño a la búsqueda del pensar aislado del campo de trabajo, o sea: es un pensamiento que no puede surgir sin los cuerpos concretos, sin los que hacen parte de la cultura popular, sin el *hedor de América* (2013: 111-112).

Kusch, en el texto *El pensamiento indígena y popular en América*, nos contextualiza en cuanto a su pensar, aclarando dos asuntos; el primero consiste en el hecho de leer en la vida cotidiana, la filosofía del americano, lectura que se debe hacer desde un análisis propiamente latinoamericano, “Indagar la vida cotidiana para traducirla al pensamiento constituye una aventura peligrosa, ya que es preciso, especialmente aquí en América, incurrir en la grave falta de contradecir los esquemas a los cuales estamos apegados” (Kusch, 2000b: 264). El segundo asunto es el alejarnos de aquello que nos han inculcado para comprender nuestro pensamiento: “No se puede iniciar el rescate de un pensamiento incaico, por ejemplo, con una actitud filosófica enredada aún en el sistema de Comte de hace cien años, o con una fenomenología estudiada sólo como para repetirla en la cátedra” (2000b: 264). Esta forma de pensar del filósofo argentino evidencia su interés en aclarar que desde la mirada rigurosa de la ciencia, bajo su carácter de metodología extranjera y alejada de una concepción profunda de nuestro terruño, puede que diga, bajo sus saberes, verdades, pero no responde a la vida del latinoamericano.

Para contextualizar un poco más el asunto, en el apartado “El pensamiento americano”, del texto *El Pensamiento indígena y popular en América*, se ofrece un símil entre el término “Da-sein”, de Heidegger, y el “utcata”, del inca (Kusch, 2000b: 268), demostrando que nuestra filosofía no responde a la idea del “ser”, sino a la del “estar”, es decir, obedece a otra lógica. Ricardo Santillán lo expone citando a Kusch, de la siguiente manera:

En su libro *El pensamiento indígena y popular en América* (1973), Kusch dice que “La distancia real que media entre un pensar indígena y un pensar acorde con la filosofía tradicional, es la misma que media entre el término aymara *utcatha* y el término alemán *dasein*”. Dicho término aymara significa algo así como *estar en casa*. De esta forma es una acepción que refleja el concepto de un mero darse o, mejor, de un mero estar, pero vinculado con el concepto de amparo y de germinación, relacionado con la madre o con el vientre donde la mujer germina. Y agrega que un pensamiento que arranca del *utcatha* no desemboca en una filosofía sino en un estricto acto de amor a la sabiduría. Por eso, no habrá de dar una teoría del conocimiento, pero sí una doctrina de la contemplación” (2013: 50).

A propósito del *Dasein*, Kusch llama la atención en que “Heidegger [1°] toma el término del alemán popular, [2°] *Sein* significa ser y con ello se retoma la ontología clásica, y [3°] el término *Da* señala el *ahí* circunstancial” (Cepeda H., 2017a: 157). ¿Pero cómo se evidencia de manera práctica la idea de abstraer de lo cotidiano el pensamiento nativo?, y ¿cómo comprenderlo pensando *in situ*? La respuesta a este interrogante la construye Kusch a partir del cronista Guamán Poma, quien realizó un mapa del Perú, un mapa que nada tiene que ver con aquel que se pueda hacer desde la cartografía, pero que es coherente con la realidad del indio. Al respecto Kusch opina: “Lo dibujado por Guamán Poma no concuerda con la realidad, pero encierra toda su herencia india e incaica y quiérase o no, es su mapa, casi diríamos el hábitat real de su comunidad” (2000b: 266), y de la misma manera que el cronista pinta su Perú, su mundo; el hombre latinoamericano siente también su mundo, el mundo nacido de la realidad cotidiana, del estar en ese mundo, “Se trata del mundo existencial y vital de Guamán Poma y del indio en general que, por consiguiente, poco tiene que ver con el mundo real detectado por la ciencia” (Kusch, 2000b: 270). Con lo anterior se va evidenciando que para Kusch la filosofía latinoamericana opera bajo una lógica resultante del estar, de la contemplación, de la observación del hábitat y la relación del hombre con el espacio habitado.

¿De dónde proviene la sabiduría popular?

Si volvemos al indio Rómulo y su poema, encontramos una obra que nos pone en frente tanto de la sabiduría popular, como del pensar y el vivir del hombre latinoamericano de antaño, saberes que eran cosa cotidiana, pero que han sido subvalorados y dejados a un lado, sin embargo a pesar del paso de la historia y de esa especie de sincretismo cultural

propio del devenir del tiempo, aún se pueden evidenciar. El poema transcrito lo leeremos a partir de aquello que se puede vincular con el mero estar, mero estar que es lo que da origen a los saberes del hombre latinoamericano. Kusch menciona el estar al considerar con respecto a la cultura quichua, que:

...era profundamente estática. Solo como tal podemos entender ese refugio en el centro germinativo del mandala cósmico, desde donde el indígena contemplaba el acaecer del mundo y veía en este una fuerza ajena y autónoma. Era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura quichua, como si toda ella respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno al estar en el sentido de un estar aquí, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza (2000a: 109).

Kusch presenta una relación entre una cultura, el estar aquí, y la naturaleza o deidades, siendo la primera el lugar donde se habita y por lo tanto donde se practica lo necesario para vivir, generando una cultura acorde con esa realidad; además está la parcela que da el alimento al cultivarla, y el cultivar es una evocación a las actividades de la vida cotidiana. Pero además habla de la parcela inmersa en la naturaleza y sus fuerzas hostiles, fuerzas ajenas y autónomas, fuerzas que son la manifestación de la ira divina, de las deidades, propias de ese estar aquí. Una excelente apreciación al mero estar y su relación con la configuración de un mundo que crea un modo de conocer, de pensar, de actuar y de vivir, y en general con muchas de las configuraciones filosóficas que hace Kusch, es la siguiente:

La chacra, la parcela o la milpa para el agricultor no es espacio equiparable al resto de los lugares. Es el “aquí” desde el cual se construye “un mundo”. Es territorio en el que se dialoga con el sinfín de fuerzas vitales con las cuales co-existe. Es tierra arada que se ha vuelto cualitativamente diferente a la tierra colindante: un asentamiento consagrado por medio del trabajo. No es espacio homogéneo, desacralizado o profano (Eliade, 1981) como el de la producción fabril de alimentos. Es el lugar delimitado por el afecto construido durante las faenas de labranza. Tierra trascendente. Sitio desde el cual se rinde culto a las interconexiones de la vida (Giraldo, 2013: 34).

El “aquí” que nos describe Giraldo es para Kusch la evidencia del “mero estar”, es el lugar donde se configura un mundo propio. La relación con las fuerzas vitales, es en palabras de Kusch, la ira divina o fuerzas incontrolables con las que se habita el mundo. El afecto, según Giraldo es el vincular, el estar en el hábitat, con el pensar desde el corazón, siendo esto último clave en la comprensión kuschiana, al ubicar la inteligencia precisamente en el corazón del indígena (Kusch, 2000b: 302).

El yerbatero habla entonces de aquello que conoce, conoce porque está en su entorno, en su vida; sus saberes responden a un sentido sencillo, práctico; sus yerbas y rezos responden a su vínculo con su hábitat su cotidianidad, y dicha cotidianidad nace del ambiente. “¿Se aprende para vivir mucho, o se aprende para poder inscribir la propia vida en el paisaje?” (Kusch, 2000c: 192). Lucas Daniel Cosci, considera lo siguiente:

El espacio, cargado de simbolismo se constituye en suelo, es decir, en dador de sentido para el pensamiento y la cultura que lo habitan. De este modo el sentido circunda a través de los símbolos entrelazando cultura y lugar, hombre y tierra en una unidad irreductible (Cosci, 2001: 51).

Para Kusch, el vínculo del hombre con el mundo en el que vive es el que abre las puertas para generar unos conocimientos y configurar un pensamiento propio, permitiendo hablar de una sabiduría popular latinoamericana, Esta interpretación se encuentra estrechamente ligada a la relación con las deidades, en tanto que ellas son las portadoras del conocimiento, apreciación que se abordará más adelante. Esta interpretación se puede ver en Cosci, quien considera a partir del texto *Esbozo de una antropología filosófica americana*, que Kusch plantea una relación del “estar” con el mundo, pero que es un mundo en el que se habita en estrecha relación con las deidades, apareciendo un canal de comunicación entre hombre y deidad, que es el símbolo:

Mientras Ricoeur toma al símbolo en su momento inteligible, Kusch lo toma en lo que tiene de misterio, de insondable. No le interesa el significado que el símbolo ofrece para una hermenéutica posible, sino la función que cumple en el seno de un sistema religioso como mediación con lo sagrado. El símbolo es un modo de estar-con-lo-sagrado (Cosci, 2001: 54).

En el libro *Indios, porteños y dioses*, Kusch reconoce la necesidad de un conocimiento y un pensar vinculado con el paisaje, algo que enuncia someramente Tasat con respecto al pensamiento de Kusch, en el apartado titulado “La gravitación del pensamiento”, en el texto *El hedor de América*, al tratar precisamente el asunto de un pensar que es atraído por lo telúrico y por ello, responde a un terruño; con respecto a lo latinoamericano textualmente dice: “...entendiendo lo propio a partir de una construcción colectiva que se pregunta por la estancia en el terruño, en el barrio, en América” (Tasat, 2013: 28). Esta relación del pensar con un espacio, ocurre de igual manera en el campo como en la ciudad, constituyéndose en una cuestión que debe ser reconocida para dar origen a una sabiduría popular, “La vereda

de nuestra casa, la calle. Las casas de los vecinos, el paso de nuestra intimidad. Vivimos siempre metidos en un paisaje, aunque no lo queramos” (Kusch, 2000c: 191).

Ahora bien, ¿cuál es la cosa clave con este asunto, con el hecho de enseñar en cada hábitat lo que se necesita para sobrevivir en él? Aquí cabe la interpretación que sobre hábitat, tiene Lucas Cosci: “el lugar se constituye como hábitat, un punto propicio para la instalación de una vida” (2011: 62). Si se transmiten saberes que para el vecino del lago son ajenos, inexistentes, como lo demuestra Kusch en el apartado titulado “Un maestro a orillas del lago Titicaca” (2000c: 187), puesto que no constituye su paisaje, se estaría enseñando aquello que el ser no interioriza. Pero el indio sabio solo enseña y aprende todo aquello que le permite sentir que su vida y existencia están en vínculo recíproco con el paisaje: “Los amautas enseñaban a sus alumnos las cosas de su tierra y sus creencias mediante cordeles, a los cuales agregaban nudos, eran los quipus. Cada uno equivalía a una palabra nuestra o a una idea. Los usan aún hoy los indígenas para contar sus ovejas” (Kusch, 2000c: 192).

Nos narra Kusch en *Indios porteños y dioses*, uno de los tantos acontecimientos que solo el ojo de alguien como él logra escudriñar, una situación que lo impactó por lo particular de poner en riesgo la vida de una mujer y su bebé: el caso de la india que cargaba a su niño y que casi es arrollada por un camión, frente a lo que ella no manifiesta malestar alguno y por ello llama la atención del viajero. Y nos narra en el mismo apartado el haber conocido a un indio que con un caño golpea el suelo a la vez que grita amenazas para hacer que el *qowa*, un gato causante del granizo, se vaya, y con él, la intensa lluvia. “¿Qué hubiéramos hecho nosotros ante el granizo?” (Kusch, 2000c: 156-157), se pregunta, para luego afirmar que, nada. Mientras que para el habitante de la puna sí existe esa creencia en el *qowa* que le permite dialogar con la naturaleza. Con esta creencia, la fe es puesta afuera del hombre, pero para un porteño no hay nada fuera de sí. La creencia se constituye en algo determinante para darle sustento a la sabiduría popular, es la forma de relacionarse sabiamente con la naturaleza, la creencia es “la prolongación de uno mismo hacia afuera” (Kusch, 2000c: 157). “El indio tiene entonces una puerta abierta por donde su vida se le escapa y se convierte afuera en dioses. Posee el asombro original de los primitivos” (Kusch, 2000c: 157). A partir de esta concepción, Kusch afirma que, primero, para el indio existe una forma de salir de su vida; y segundo, “Estamos solos frente al mundo, mientras el indio

está acompañado, aunque sea por qowa el felino” (2000c: 157). Por estas razones la mujer no protesta, dice Kusch: “Ella cree en los dioses, y nada dice, y nosotros creemos en la libertad, y protestamos” (2000c: 157).

Kusch continúa rastreando los contenidos de la sabiduría popular. Es ahora el turno para el tiempo o, mejor, para el esperar en el tiempo, y dentro de esta espera, de ese saber esperar, se encuentra el crecer, aprendizaje interiorizado por la relación con la naturaleza.

Cerca de la iglesia de Santa Ana, en el Cuzco, vi una vez a dos indios hieráticos, con los sombreros puestos, ante sendas jarras de chicha. Se dice que, después de largos viajes, realizados desde sus comunidades hasta el Cuzco, se pasan horas tomando chicha. ¿Y qué hacen mientras tanto estos indios? Pues, esperan (Kusch, 2000c: 179).

El indio espera, y sabe esperar. “El indio sabe esperar. No mueve ni un músculo, ni siquiera parpadea, tampoco mira” (Kusch, 2000c: 175). Esta condición propia del indio es interpretada por Kusch, como algo inmerso en el nativo, que llegó a él porque en su mundo siempre espera, espera que crezca la semilla, la planta, el fruto, y luego espera la próxima cosecha, siempre espera, año tras año. El entorno de nuevo se hace presente para interiorizar un estilo de vida. En esta espera, no solo crece la semilla, el tallo, el fruto, crecen sus hijos, su vida, y detrás de todo este crecimiento, están los dioses.

A partir de las consideraciones anteriores, evidenciamos que para Kusch, el pensar se fundamenta en el “estar”. Así el hábitat ofrece el espacio para estar viviendo; y, por lo tanto, es donde surgen los saberes pertinentes para el hecho de vivir; este es un vivir estando *yecto* en el mundo, en la naturaleza, merced a su furia, a la ira divina. Por todo lo anterior, es que el indio Rómulo nos menciona sus yerbas, su “gotánica”, sus pomadas, porque ellas son propias de su mundo, no la cita con el especialista, ni la ida a la farmacia por el medicamento.

Lo espiritual

Para Kusch, las deidades son el lugar donde se ubicarán los conocimientos, son ellas quienes poseen los saberes que serán transmitidos al hombre. Para profundizar en el asunto

Partamos del relato del encuentro entre el indio Joan de Santacruz Pachacuti yamqui Salcamaghua y el padre Ávila, narrado en *América profunda*, “de este encuentro entre el padre Ávila y el yamqui, nace una de las crónicas que manifiestan con mayor evidencia la actitud del indígena frente a su pasado, porque refleja su forma de pensar y hasta las creencias más íntimas que aún sobreviven” (Kusch, 2000a: 23). Inicia Kusch su acercamiento a la cuestión religiosa como fuente de sabiduría y conocimiento, cuando considera que para el yamqui, conocer el mundo y la relación del indio con este se logra mediante el acercamiento a Viracocha. El pensador así lo plasma evocando a Viracocha como el maestro:

Viracocha debía ser el maestro (Pachayachachic) porque era preciso arar la tierra, contener la erosión con los andenes, encauzar los ríos y velar por la vida de las huahuas. El mundo ejercía una acción inhumana y rebelde y era preciso introducir con argucia una serie de modificaciones para que se hiciera habitable. Y sólo enseñando (yachachiy) era posible salvar la vida (Kusch, 2000a: 30).

Nótese que se cataloga a Viracocha como maestro por transmitir unos saberes o conocimientos que responden a la necesidad de tener los saberes propios a la agricultura, de arar la tierra y controlar un caudal; cuestiones cotidianas para poder sobrevivir, se revela así un vínculo con el paisaje, que gracias a la deidad se logra permitiendo conjeturar, por un lado, que los conocimientos tienen un carácter significativo y tienen su cimiento en la deidad; y, por otro lado, que el campo es una parte vital del indio. Esta enseñanza por parte de Viracocha, como menciona Kusch, no la encontraba el indio en el nuevo dios. Mientras el monoteísmo no llenaba esas falencias de comprensión del mundo, el panteón nativo le ofrecía al felino, la luna, la fuerte corriente del río, el trueno, cosas en las cuales sí encontraba y sentía a Dios; no en un templo, allí el indio no percibía dios alguno, por esto el yamqui se cuestionaba frente al templo: “¿Dónde estás? ¿Dónde está dios? En verdad haría la pregunta en general, más allá de las imágenes, como una manera de dar por cerrada una cuestión” (Kusch, 2000a: 25).

Para Kusch, la creencia en la deidad tiene un sustento científico, más que taumaturgo; ya que, para poder enseñar algo que sea aceptado, se necesita una evidencia que otorgue ese carácter de verídico al asunto. Que el querer controlar el cauce del río se logre con el surco,

sin que esto altere drásticamente la vida de la naturaleza que rodea al indio; o el aprender a manejar las cosechas de manera que permitiera la supervivencia, son ejemplos de ello.

Porque el mundo era ajeno y rebelde y era preciso que un dios tomara al rebelde mundo como un niño. Esto supone que el mundo y dios eran opuestos y, además, que dios debía prevenirse y adquirir una ciencia y una actitud determinada ante ese mundo. Pero ¿no es esa actitud la misma por la cual el imperio incaico logró organizar la producción de alimentos de un territorio inmenso? (Kusch, 2000a: 31).

Esa última pregunta, o mejor la respuesta a la que Kusch nos induce con ella, evidencia cómo la religión nativa calaba en el ser, en el pensar del indio, y le brindaba una respuesta efectiva, real frente a su necesidad de alimento.

Para poder darle fuerza a la idea de una sabiduría que se construye desde la creencia como fuente pura de conocimientos, pero que va más allá de lo espiritual y se transforma en algo tangible, Kusch se remite a Tunupa, otro de los nombres que recibe Viracocha. Así, el dios Viracocha, es aquel dios potencia, teoría, más que acto, “la idea de utilizar las aguas de un río, por ejemplo, era una realidad en potencia y no en acto” (Kusch, 2000a: 30). Tunupa es en quien se materializa la sabiduría de Viracocha maestro:

Viracocha era pura teoría, en cierta manera era pensamiento puro o, mejor, era enseñanza, eso mismo que había que enseñar y eso debía permanecer puro. De ahí que Tunupa fuera el encargado de materializar la enseñanza de Viracocha. Por eso el yamqui calificaba a Tunupa también de maestro (Kusch, 2000a: 33).

Kusch evidencia una sabiduría latinoamericana que nace desde la religión, junto con la necesidad de conocer y controlar un mundo indomable, configurando unos saberes desde las deidades, pero que más allá de remitirnos a una concepción espiritual, enseñan para la vida práctica, esto atribuye a los saberes una vitalidad orgánica fáctica, con vida, que precisamente es una de las cuestiones que hace que perduren en el tiempo, “el mundo quichua no refiere o no trasciende sus cosas a un mundo de esencias inmutables sino que impregna con un hondo sentido vital o, mejor, con características propias de la vida a sus conceptos” (Kusch, 2000a: 198). Ahora, dado que el control del caos se mueve en medio de la relación entre opuestos, entre lo bueno y lo malo, el calor o el frío del clima; las deidades juegan entonces con ellos. Es la cuestión del azar, para concluir que no generan verdades

irrefutables, “Viracocha en verdad no hizo sino conciliar opuestos y un mundo así puede trocarse fácilmente, porque el orden constituye apenas una débil pantalla mágica. En cualquier momento puede dar maíz o dar maleza” (Kusch, 2000a: 66); como el mundo se mueve en consecuencia de los opuestos, de igual manera se presta a dejarse llevar por el azar, desde otrora hasta hoy, siendo pues el azar la posibilidad de pasar de un opuesto a otro.

Porque lo bueno se puede pasar a lo malo y viceversa con suma facilidad. Un sembrado bueno puede sufrir la doble alternativa de ser destruido por el granizo o ser cosechado... un mundo así deja una gran ansiedad con su ritmo incesante de frustración y satisfacción. Finalmente todo esto se decanta con el tiempo y queda esa conciencia impertérrita de que el mundo es puro azar y que la labor humana es insignificante. Los opuestos pueden alternarse o sucederse arbitrariamente y un dios puede ser malo o bueno (Kusch, 2000a: 47).

Lo espiritual es pues una parte sustancial a la hora de configurar la sabiduría popular; pero ese saber no responde a una espiritualidad mítica, sino que esas deidades enseñaban de manera práctica cómo sobrevivir en la naturaleza, casi convirtiéndose en verdades científicas, agregando que el azar está por encima del carácter de verdad que se le otorgue a los saberes.

Lo espiritual y su vínculo con el mero estar

Para Kusch, el paisaje es el espacio de donde parte la construcción de unos conceptos o saberes pertinentes para vivir en él y, reconociendo que el hombre es parte de él, podemos entonces afirmar que “estamos” inmersos en él, es el “mero estar”; y este reconocimiento lleva a aprender a vivir en él. Para comprender mejor el asunto, tomemos un fragmento de *El pensamiento indígena y popular*:

La filosofía indígena no discrimina el saber por separado de su vida, sino que gira en torno a este mismo vivir. Es lo que llamamos el *pacha*. A su vez, *pacha* como *kay pacha*, no es existencia, sino eso que rechazaba Heidegger como “no más vivir”, pero a su vez vinculado con las cosas nombrables, lo que llamamos hábitat, en un aquí y un ahora del cual no está lejos la preocupación del alimento (Kusch, 2000b: 380).

El “no más vivir” es el simplemente aceptar el devenir de la naturaleza, no el superarla o dominarla, es el vivir en ella, es estar inmerso en el entorno bajo la dualidad y el azar sin

frustrarnos por lo acontecido, solo comprendiendo que somos parte de la furia o pasividad de la naturaleza, de la llamada por Kusch, ira divina. El configurar una sabiduría a partir del vínculo con el paisaje lleva a Kusch a pensar en eso a lo que él llama el “estar”, o “mero estar”. Miremos entonces cómo el estar en un entorno estructura esa sabiduría, ese pensamiento y ese actuar que nos conducen a considerar la existencia de una autenticidad de estas categorías en nuestro terruño.

Kusch propone no trabajar desde la configuración del “ser”, sino desde la de la categoría del “estar” propia de un pensamiento *in situ*: “uno es lo que llamo ser, o ser alguien, y lo descubro en la actitud burguesa de la Europa del siglo XV y, el otro, el estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina” (Kusch, 2000c: 141). El estar aquí, o “estar”, se entiende como la configuración de la vida dentro de la naturaleza, dentro de la agricultura para poder vivir; pero no superando la naturaleza, sino bajo la comprensión de su furia y su pasividad:

El mundo del *estar* no supone una superación de la realidad, sino una conjuración de la misma. El sujeto continúa teniendo la realidad frente a sí, porque carece de ciencia para atacarla y también de agresión. El mundo del ser, o sea el occidente, aparentemente ha resuelto el problema de la hostilidad del mundo, mediante la teoría y la técnica. Pero si consideramos que esa solución consiste solamente en la creación de una segunda realidad, advertimos la precariedad de esta (Kusch, 2000a: 116).

Ahora miremos la relación del mero estar, con el mundo espiritual. Dicho vínculo se obtiene del ya mencionado relato del encuentro del yamqui y el padre Ávila en 1600. De él se extrae la idea del mundo como caos, como algo terrorífico, así lo expone Kusch al hablar de la fe, siendo la fe la que permite confiar en lo que la ira divina destine:

La fe tiene el papel de mantener la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar una conciliación humilde del hombre con un ámbito terrorífico y tremendo, donde se desata la ira divina. Se trata de que el cerro imponente sea el hermano y lo sea el río y la tierra y también el cielo con sus relámpagos y sus truenos (Kusch, 2000a: 44).

Antes de hablar de lo caótico del mundo, observemos algo particular: se habla del cerro, del río, de la tierra, del cielo, relámpagos y truenos, como de los hermanos del hombre; esto para reforzar la idea de que el ser humano es un ser vivo más en el hábitat, dentro de una

compresión relacional de la realidad. Aclarado esto, tomemos de la cita la descripción del mundo como algo atemorizante y caótico; esa llamada ira divina, que no es otra cosa que la manifestación de la naturaleza incontrolable. Ahora, de este caos surge el enfrentamiento entre dualidades, entre opuestos; al respecto Kusch plantea:

El enfrentamiento de los opuestos se da en el yamqui, ante todo como una agresión de lo malo contra lo bueno. Y eso no es plácido sino comprometido... Cuando el yamqui da uno de los términos, el bueno, el opuesto lo rodea como una especie de magna que tiende a negar de aquel (2000a: 46).

En este mundo caótico de opuestos vive el hombre y de él proviene su sabiduría. Con la intención de entender de mejor manera lo pertinente del asunto, partamos tomando a los intelectuales poseedores de la sabiduría popular, los amautas. Como en cualquier sociedad, si existe una sabiduría, un conocimiento, existen personajes encargados de portarlos y otorgarles un uso configurando, una lógica propia, en este caso, son los llamados amautas, categoría que Kusch define como los intelectuales. Los amautas eran aquellos que racionalizaban las creencias, las convertían en saberes prácticos, para con ello ordenar conceptualmente el mundo y la vida cotidiana de los indígenas. “Eran como categorías empleadas para pensar dentro de la lógica especial del indígena” (Kusch, 2000a: 76), que es siempre una lógica vital: “pensamiento y vida van a una: / se piensa lo vital / y se vive como se piensa” (Cepeda, 2017b: 25), sin separar entre pensamiento lógico y vida práctica; lo que tal vez sea un principio de la sabiduría indígena y popular.

Ahora, para poder pues controlar lo incontrolable, el mundo caótico, el indio posee una serie de dioses que configuran su cosmogonía y otorgan orden al caos. Aparece la figura de Illa Ticci Viracocha Pachayachachic, el dueño de los cuatro elementos, creador de todo y quien controla al mundo “dios dual, que se da al principio como mera semilla y luego conjura el caos que lo rodea... Es el dios andrógono generador de todas las cosas” (Kusch, 2000a: 77-78). Existían también los hijos del anterior: “Los hijos seguramente se llamaban Ticci-Viracocha, agregándose al hijo menor el término guauque” (Kusch, 2000a: 79). De estos dos dioses, guauque era aquel que se relacionaba con las necesidades que surgían u ocurrían, y lo que ocurría era lo cotidiano, siendo esto a su vez lo agrario; por esto, dice Kusch, se encuentra una relación con Tunupa, “La vinculación de esta huaca con las

necesidades lo hace fácilmente filiable con Tunupa o los héroes agrarios. Parece ser el héroe más próximo al quehacer humano” (Kusch, 2000a: 79-80).

Para Kusch, la configuración de una sabiduría popular se establece al enlazar un conjunto de deidades propias del paisaje, de la naturaleza; unos intelectuales o amautas, y unos conocimientos que permitían controlar lo incontrolable, el mundo, de manera tangible y pragmática, ya que son conocimientos prácticos (vitales) que trascienden en el tiempo, formando parte de aquello que compone la tradición.

El establecimiento del imperio incaico y por lo tanto del advenimiento de una doctrina religiosa, así como la formación de una clase intelectual, todo esto tiene que haber ido acompañado por la formación paralela de un mundo conceptual, vinculado íntimamente con la tradición (Kusch, 2000a: 80).

El existir en la sabiduría popular unos conocimientos con los cuales se construye una cosmogonía, no debe interpretarse bajo la idea de un orden que nos dice que tal o cual deidad hizo o creó tal o cual cosa, haciendo parecer que su origen es espiritual, sino que se debe comprender que en la deidad se ubican una serie de conocimientos; Kusch manifiesta esta idea de representación del mundo en la religión del inca en varios espacios del texto *América profunda*. Referenciamos algunos de ellos.

Al hablar de los héroes gemelos, de los hijos de una deidad, Kusch nos dice: “no se trataba sólo de dos héroes, sino de dos conceptos en marcha. El primero se refería a una “abundancia” pasiva, el simple hecho del crecimiento, que se verifica entre enero y marzo, como un fenómeno ajeno al hombre” (Kusch, 2000a: 81). Se puede considerar que la abundancia de la cosecha, cosa que se da por diversos factores, se ubica en una deidad, y conocer esa deidad es poder controlar los factores de la abundancia. De esta forma, no se explica el mundo a partir de un dios generador de conocimiento o de situaciones, sino de un conocimiento que necesita de un dios para ser engendrado y transmitido, que permite el estar en el mundo con el uso de esos saberes, recordando que se vive en estrecha necesidad de campo, “y como es un dios vinculado con lo agrario, también representa la medida. Por este motivo aparece ligado a menudo con la tetrametría del espacio cósmico, como orden final impuesto al caos” (Kusch, 2000a: 83). Otra referencia es el apartado en el cual Kusch comenta que, para el inca, el controlar el mundo caótico es controlar el calendario; es decir,

las estaciones. De tal manera que Pachayachachic no es pues solo un dios, es el tener el conocimiento para cosechar, controlar el caos, conocer los factores que ayudan a que se dé la abundancia en la cosecha y controlarlos:

El mundo es el caos y debe ser sometido al orden divino, que es el orden del Pachayachachic o sea el calendario. Y éste, a su vez, no es una mera sucesión en el tiempo de meses y estaciones, sino una manera de conjurar el caótico mundo mediante un círculo mágico (Kusch, 2000a: 84).

La necesidad de una deidad para otorgarle a ella el control del mundo caótico, se evidencia una vez más cuando Kusch considera que: “El simple razonamiento de que un dios debe desdoblarse en dos hijos para conjurar a su antagonista, el caos, nos dio la estructura del esquema de Salcamayhua” (Kusch, 2000a: 84). Esta referencia nos permite entonces vislumbrar de nuevo que la religión es el instrumento para ubicar la sabiduría y los acontecimientos en un lugar puntual; en otras palabras, de esta manera se enuncia la necesidad de explicar cómo llegar a controlar el caos, dio como resultado la bifurcación de una deidad: Pachayachachic. Surgen de esta situación los personajes referidos por Guaman Poma, a quien Kusch cita, Yayab runa muchochic, y Churin runa cuyapayac. Esa idea de dar origen a un dios para poder establecer en él esa relación de elementos que permiten controlar al mundo, Kusch la revela al afirmar:

El problema central de esta doctrina ha de haber sido indudablemente el de todas las místicas: intentar un control del cosmos por vía interior, ahora bien, no puede haber un control si no hay una incorporación del dios, ya sea como teofagia o ya sea simplemente como incorporación mística del mismo. Estas dos formas corresponden a dos escalones de distinta evolución cultural, pero ambas apuntan a la posibilidad de adquirir la fuerza necesaria para conseguir el dominio mágico del mundo (Kusch, 2000a: 87).

Incorporar al dios no es pues más que la referencia a esa necesidad ya ampliamente enunciada, de dar explicación al caos y al orden sobre ese caos en una deidad; y, de esta manera establecer la forma propia del pensamiento americano, un pensamiento que responde a lo que Kusch denomina “causalidad por germinación” (Kusch, 2000a: 98). Concepción que básicamente hace referencia a la idea de depositar la semilla en el lugar indicado para que dé fruto, que para el inca vendría a ser una deidad; en este caso, Viracocha, en quien germina el orden “Viracocha es, entonces, la semilla en forma de orden cósmico cuadrangular, que depositada en el mundo o caos da el fruto...” (Kusch,

2000a: 99). Pensamiento que se da para controlar la ira divina, en palabras de Kusch: “Lo visto hasta aquí es la solución natural frente a lo que llamamos la ira divina, o sea lo que se da como mera naturaleza” (2000a: 97)

Complementemos ahora la construcción del mero estar. Dice Kusch: “Este mero estar encierra todo lo que el quichua había logrado como cultura. Supone un estar yecto en medio de elementos cósmicos” (2000a: 110), es este mero estar el reconocer que se está en medio de esa ira divina, del caos, donde el nativo, es un elemento más inmerso en ella. Pero ahora, este mero estar del quichua permite comprender por qué sus verdades son irrefutables y no se transforman con el paso del tiempo, son estables, el trueno es el trueno, el maíz se cosecha como siempre se cosecha, el río es el río, están son verdades inmutables, eternas.

El quichua busca una mayor seguridad frente al mundo exterior y encuentra verdades estables que brotan en medio de un juego franco entre el hombre y lo que llamábamos la ira divina o naturaleza. El occidental, en cambio, encuentra verdades inestables porque suprime la ira divina y crea un mundo material como la ciudad, la cual imita la naturaleza. La idea de gobierno en el quichua supone verdades estables, mientras que la democracia -que es típica de occidente- tiene una base inestable que depende del equilibrio interno entre los ciudadanos (Kusch, 2000a: 114).

De la relación entre el miedo que se da al “estar” en el mundo al vivir bajo la ira divina, y las deidades; de esa situación de aceptar el devenir que proviene del mundo del “azar”, dónde la lluvia puede servir a la cosecha o a la inundación, de estas circunstancias nacen conocimientos estables, verdades que obedecen directamente a la naturaleza. Así, por un lado tenemos la configuración quichua, y por el otro la occidental, respondiendo cada una a una lógica totalmente diferente. Mientras el primero conjura con la naturaleza, la acepta, el otro la supera, la controla, la altera, y para ello la aborda mediante la teoría y la técnica, creando otro mundo sobre el natural: la ciudad, con verdades que Kusch considera efímeras:

Mientras occidente crea la ciudad técnicamente montada, como único medio de contrarrestar el miedo, el quichua se mantiene en su magia, conservando frente a la naturaleza el viejo juego del miedo. Es la distancia que media entre una cultura urbana y una cultura agraria. Y si aquella resuelve el miedo con la máquina, o sea con la agresión frente al mundo, esta sólo se limita a continuar el cultivo y la magia (Kusch, 2000a: 116).

El sujetarse al estar, al amarrarse con el terruño, con la naturaleza y no buscar superarla,

sino conjurarla, es lo que configura entonces la sabiduría popular ancestral de nuestros pueblos. Si el occidental vive o “está” en la ciudad, donde se logra por medio de lo material controlar la ira de dios, con saberes y técnicas como la medicina, el semáforo, las leyes humanas; todo ello, para mitigar el caos; el indígena tiene su estar en la anti-ciudad donde reina lo contrario. Por eso el prefijo “anti”, y los dioses se manifiestan entonces precisamente como símbolo de que allí sí están, en medio de la naturaleza se sienten el rayo y el trueno; en la anti-ciudad, se habita con los dioses. Dice Kusch sobre esto:

Lo importante y lo más evidente de la ciudad eran las murallas. Ellas separaban a la especie humana de todo un pasado de miedos y espantos originales. En cierto modo separaba la ciudad de la anti-ciudad. En la ciudad se refugiaba una humanidad cabal, vigente y racional. En la anti-ciudad en cambio, estaban los miedos originales encarnados en el rayo, el relámpago y el trueno y, detrás, la ira de dios (2000a: 131).

Una vez establecida la relación de lo espiritual y del estar con el conocimiento, Kusch profundiza esa vitalidad que el mero estar le da al pensar del americano, pues este no ve relaciones mecánicas o técnicas. No, él encuentra en el mundo un organismo vivo que va más allá de una ley científica, pues aquello que ofrece es una lectura profunda del hábitat, superando aquella confrontación dual entre el bien y el mal, lo limpio y lo sucio, lo verdadero y lo falso, o los opuestos; y llanamente nos ubica en la idea de potencia y acto, la vida es la relación entre estos dos estadios, todo es potencia y acto y en medio de ello, esta el equilibrio:

Haciendo así recién aparece la posibilidad de conciliar opuestos: se piensa a partir de la vida misma, se ve la realidad-animal, en la cual todo es semilla y debe convertirse en fruto. Entonces recién ni prostitución, ni virginidad, ni rico, ni pobre se oponen ya a sus contrarios (Kusch, 2000a: 224).

La expresión: “realidad animal” es la forma de considerar al mundo como un ser vivo, no como una ley de la ciencia, esto se comprende mejor cuando Kusch toma como ejemplo a Newton: “Por eso Newton fue un mentiroso. Vio caer una manzana y creyó descubrir las leyes de la gravedad. Mintió porque dijo que la realidad no es un animal, sino un mecanismo.” (2000a: 222). La realidad responde entonces para Newton a leyes científicas, no a las propiedades de un ser vivo, lo que implica que para el científico hay verdades absolutas, pero de ser así, la vida tendría una especie de manual para poder controlarse.

Ahora, ¿Cuáles son las implicaciones de afirmar que el mundo es un ser vivo? pues comprender todo como algo orgánico, que en esta medida no se puede reemplazar por los resultados de los saberes científicos, o de la mecánica, ya que tarde o temprano este reemplazo revelará que no supera lo natural y que precisamente aquello mecánico erradicó lo humano de los humanos. Esta idea la plasma Kusch así: “todo es orgánico, y debe crecer y nada debe ser sustituido mecánicamente, porque, si no, terminamos en un mundo de sucedáneos que carece de humanidad” (2000a: 226). El profesor Cepeda, estudioso de la obra de Kusch, lo expresa en estos términos:

Esto es un pensar seminal.
Que, además, trae muchas otras implicaciones
La semilla cae
porque quiere reintegrarse al suelo,
esta es la primera,
que la señaló Rodolfo Kusch.
La semilla germina
con una fuerza rítmica y una finalidad vital,
tal vez esta sea la segunda.
Quien piensa desde la semilla
no se cuida de lo abstracto y conceptual,
porque la semillá, ahí, está
y esto, quiérase o no, es fundamental.
El fundamento se topa en la semilla (Cepeda, 2017b: 25).

Kusch también considera que dado que el equilibrio se da entre los opuestos, en medio de ellos está el azar, pues no se sabe cuál de los dos elementos de la dicotomía pueda triunfar, y esto no es otra cosa más que aceptar que el mundo no depende de nosotros, “todo se escurre entre los opuestos, y depende de su equilibrio... Un mundo que juega el azar entre opuestos y estos como macho y hembra originales, se reparten el mundo y a su vez crean el azar” (Kusch, 2000a: 229-230). Esto lo sabe el indio cuando cosecha, por más conocimientos que emplee en su sembrado, está siempre abierto a la posibilidad del caos del mundo y que su cosecha se pierda por un cambio de clima.

Unas deidades en las cuales se ubica de manera germinal el conocimiento para que de potencia se transformen en acto; unos amautas que aportan en la transmisión de estos saberes; unos conocimientos que poseen un sentido práctico y que permiten sobrevivir al humano, en tanto que son útiles a su vida cotidiana, en la relación con lo agrario; por ello perduran a pesar del pasar del tiempo; y, un mero estar que vincula la ira divina o naturaleza como espacio que brinda a los conocimientos su carácter de necesarios. Esto es lo que hemos expuesto hasta el momento con respecto a la sabiduría popular, al comprender el origen de nuestra sabiduría. Procederemos ahora a reforzar mediante la explicación de la funcionalidad del rito, cómo se debe configurar y comprender la sabiduría popular, el pensamiento y hasta una filosofía latinoamericana.

El sentir y el rito

Kusch analiza cómo se estructura el conocimiento en el mundo indígena, bajo qué lógica se consolida. Para el ejercicio anterior parte de establecer cómo opera el conocimiento occidental considerando en él cuatro momentos, momentos que concluirá, no forman parte de lo indígena. Dichos momentos son: “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” (Kusch, 2000b: 277). Esta estructuración, más el relato ya mencionado del abuelo campesino a quien se le recomienda obtener un crédito para comprar una motobomba y así solucionar el problema de la sequía, posibilidad que el anciano no llega a comprender, y por ello prefiere realizar rituales para llamar a la lluvia (Kusch, 2000b: 274-275) son los insumos para este apartado.

En relación con el anciano, Kusch se pregunta: ¿qué entiende él por la realidad? (Kusch, 2000b: 278). Y si para nosotros la realidad es lo material, para el abuelo campesino no, no es el objeto lo que define la realidad, sino una especie de valoración moral que se vincula al objeto: “Se diría que para el indígena no hay cosas propiamente 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” (Kusch, 2000b: 279), análisis que nace de un estudio etimológico de la palabra “cosa”. Kusch, remitiéndose a

Benjamin Lee Whorf, dice que el idioma del nativo registra acontecimientos: “el idioma de estos tiende a registrar acontecimientos antes que cosas, mientras que las lenguas europeas registran más bien cosas que acontecimientos” (Kusch, 2000b: 279), esto responde al hecho de que el indígena ve para sentir, no ve la mera cosa como objeto, puesto que ese sentir es el que determina su realidad, si es algo desagradable o agradable. Kusch agrega a partir del estudio lingüístico que realiza el jesuita Ludovico Bertonio lo siguiente:

La mención de Bertonio “al modo que se hace” algo y no al hacer mismo, como concepto abstracto, indica un predominio del 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 (Kusch, 2000b: 280).

Si el indio construye el conocimiento a partir de su realidad, pero esta nace de lo emocional, es apenas consecuente que los conocimientos no respondan a la configuración de unos saberes como ciencia y, que por lo tanto, no se busque aplicarlos a la realidad objetiva, “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” (Kusch, 2000b: 281), de esto se desprende que las cuatro fases del conocimiento, ya no aplican, “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 esta y no se da en el mundo indígena” (Kusch, 2000b: 281). Esta descripción es la demostración de la consideración propuesta por Kusch, que afirma la necesidad de ver el conocimiento indígena desde lo indígena.

Si los conocimientos responden al sentir del indio, quiere esto decir que no provienen del afuera, del objeto. En el caso del abuelo y la motobomba, de ir a una oficina de crédito para adquirirla, “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 del afuera” (Kusch, 2000b: 283), el conocimiento del abuelo surge de una realidad más personal, más íntima, “...nuestra referencia era un poco impersonal: una simple oficina. La del abuelo, en cambio, era personal. Un ritual compromete al hombre, la oficina, no” (Kusch, 2000b: 285).

Existe pues otra forma de construir el conocimiento y que, como ya se demostró, no proviene del afuera. Proviene de otros asuntos: la afectividad, lo emocional. A esto le apunta Kusch:

Pero no es cosa de demostrar la capacidad del indígena en funciones similares a las nuestras. Todo su acervo cultural pareciera indicar que su capacidad puede radicar quizá en la utilización de una función mental que nuestro estilo de vida occidental no acostumbra utilizar. La afectividad, por ejemplo pareciera ser esa función que, desde nuestro ángulo, es siempre vista con un tono peyorativo (2000b: 291).

Ahora surgen algunos problemas: cómo construir una “lógica” y unas “categorías” a partir de la afectividad, es uno de ellos; y el caso del abuelo es útil para abordarlo: “¿cuál fue el motivo profundo o límite que brindó seguridad a aquel abuelo indio cuando rechazaba la bomba hidráulica?” (Kusch, 2000b: 299). Para todos es aceptable la idea de que en la realidad objetiva el ritual no es efectivo frente a la sequía: “La experiencia nos dice que un ritual no sirve para modificar la realidad objetiva.” (Kusch, 2000b: 287). Kusch entonces dice: “Si la cultura indígena es autónoma y paralela a la cultura occidental, es de esperar que debe tener su coherencia interna, surgida precisamente del fondo afectivo en el cual se desempeña” (2000b: 299). Hagamos una pausa para poder comprender mejor el pensamiento de Kusch. La cita anterior, nos dice que las dos culturas son paralelas, lo que equivale a decir que estas culturas no tendrán puntos de intersección o cosas comunes, y por ello obran de manera totalmente diferente. Cada una debe tener su estilo de operar, de funcionar; un ejemplo claro lo presenta Kusch así: “Si un ciudadano boliviano quiere organizar su empresa no llamará a un brujo como Apaza Rimachi, pero tampoco Apaza Rimachi llamará a un ciudadano boliviano para resolver el problema de su ritual” (2000b: 478), entonces, comprender el funcionar de sendas culturas debe nacer desde cada una de ellas. Para dejar expuesto lúcidamente desde el comienzo del texto: *El pensamiento indígena y popular en América Latina*, desde el prólogo, la necesidad de leer lo nuestro desde lo nuestro, Kusch considera:

El rescate de un pensar indígena es importante porque abre la comprensión de esta América poblada últimamente por ideologías dispares. Juzgar nuestros problemas desde el punto de vista supuestamente científico... o presuponiendo ideales democráticos donde no corresponde, o sino determinando simplemente formas religiosas, todo ello carece de sentido, porque nunca dice realmente la verdad. Son estos en realidad canales por donde el americano suele escurrir sus opiniones, sin darse cuenta que la orientación que da a su pensamiento

constituye el principal impedimento para comprender el estilo de vida real al cual pertenece. (Kusch, 2000b: 259-260)

Teniendo claro desde dónde debemos mirar lo nuestro, retomemos el asunto, el encontrar la lógica con la que opera el conocimiento nativo. El punto de referencia es el lenguaje, dice entonces Kusch: “no existen en Holguín ni en Bertonio muchos términos que equivalgan a inteligencia y, en cambio, abundan las acepciones relacionadas con decisiones inteligentes, pero que se traducen en expresiones en que interviene el término corazón” (2000b: 302). Como consecuencia de esa vinculación del corazón con las decisiones inteligentes, se convierte este en un término que forma parte vital de la cultura nativa; por ello es frecuentemente referenciado en su mundo, “el médico peruano Olano hace notar asimismo la curiosa insistencia en el quechua del término corazón, elevado casi a nivel de facultad psíquica.” (Kusch, 2000b: 303). El corazón es el punto desde donde se establece el pensar, interpretado este pensar como la manifestación de la inteligencia, es un órgano que vincula tanto lo racional como lo irracional, reconociendo entonces el azar, junto con la intervención de lo intuitivo, como aquello que permite conocer el mundo. Por esto Kusch afirma:

Evidentemente el corazón ha sido desde antiguo el órgano que, a la vez, ve y siente. Tiene el valor de regulador intuitivo del juicio. El juicio emitido a partir del corazón es a la vez racional e irracional por una parte dice lo que ve, o sea que participa del mundo intelectual de la percepción, y por la otra siente la fe en lo que se está viendo, casi a manera de registro profundo, como una afirmación de toda la psiquis ante la situación objetiva (2000b: 303-304).

Kusch desarrolla la idea de un conocimiento nativo que se configura a partir de lo sentimental, ligando esto al corazón como una referencia a lo racional y lo irracional, a la vez que a lo intuitivo del hombre, para poder estar en esa relación con la naturaleza, idea resultante de un estudio del lenguaje; cosa que evidentemente refleja mucho más que un lenguaje, su forma de pensar. Empero, el filósofo considera que existe algo, aún más profundo que el corazón, en el pensamiento indígena para comprender la realidad y llegar a esa objetividad propia; y, por ende, su actuar:

Pero, un pensamiento como el indígena debe apuntar a otros límites más profundos. Si el proceso de aquel abuelo indígena consistió en utilizar la entrancia de su personalidad para

apuntar al “hombre interior” y elaborar sus juicios a partir del Chuyma o corazón, ha de haber a su vez un trasfondo también interior que habrá de garantizar, en última instancia, la absoluta seguridad de todo su proceder (Kusch, 2000b: 306).

Esa cosa profunda que integra el pensamiento indígena, no es otra que la relación entre el conocimiento y las deidades, y esto es el rito. Ya en *América profunda* Kusch nos mostró parte de dicha relación, puesto que en los dioses se deposita el conocimiento práctico, de tal manera que este conocimiento divino, tiene un significado vital. Ahora agrega que: “En el pensamiento indígena existe una estrecha relación entre saber y rito. Así parece señalarlo el término aymara yatiri con que se denomina al brujo, que significa dueño del saber” (Kusch, 2000b: 318). El rito entra en la configuración del pensar como el elemento con el que se establece relación de funcionalidad entre el saber y la deidad. Pero recordemos que este es un saber práctico, un saber para la vida, tal como lo interpreta Ricardo Santillán con respecto al yatiri presente en *América profunda*: “Pero de un saber para vivir que no se basa en el *por qué*, sino en el *cómo*” (2013: 51). Con respecto al rito, Kusch concluye a partir de algunos ritos que observa en los nativos, que estos obedecen a una tradición, lo equivalente a decir que el saber proviene de la misma fuente, de la tradición (Kusch, 2000b), a la vez que evoca algún recuerdo, una remembranza. Es pues una cuestión sentimental que nos lleva, tal vez, al Chuyma o corazón:

El yatiri de Chuquicambim así como el de Tiahunaco, recomendaban un saber tradicional... Asimismo, el carácter tradicional de dicho saber tenía el rango de un recuerdo, o sea que se trataba de una reminiscencia, con estructuras arquetípicas que nada tenían que ver con la realidad, pero que en su carácter de botón de flor, amu, integraba el sentimiento vital del sujeto a través del ritual, a fin de no andar vacío (Kusch, 2000b: 326).

Es la tradición lo que configura las costumbres de un pueblo y son entonces estas costumbres las que, a través del rito, nutren el pensamiento. Comparando el saber nativo con el saber científico para comprender mejor la cuestión, Kusch enuncia con respecto al conocimiento occidental: “En nuestro caso, en vez de reminiscencia se da un saber netamente adquirido y, en vez de tomar en cuenta el sentimiento vital, tiende a concretarse a una rigurosa objetividad.” (Kusch, 2000b: 327). Este sentimiento vital, es el ver cómo los saberes van más allá de la objetividad del objeto, y trascienden a un sentido práctico de necesidades para la vida, “si el saber del indígena apunta al ritual es porque no se trata de un saber connotativo sino de un saber que se relaciona como vimos, con criar, multiplicar,

dejar efectuar, en suma un saber para vivir” (Kusch, 2000b: 330-331). Pero además de esto, el ritual es la manera trascendental de encontrar el equilibrio; es decir, los saberes apuntan por medio del rito a aceptar el orden de la naturaleza, lugar dentro del cual se mueven los opuestos y el azar (Kusch, 2000a: 66). Kusch lo manifiesta al considerar que: “el saber es casi siempre de un ritual para mantener el equilibrio cósmico, un saber revelado, según el cual lo contrario, el no saber o ignorancia ha de ser concebido como en la filosofía oriental: como ausencia de revelación” (2000b: 332). Esto es clave en la configuración del saber indígena dentro del pensamiento kuschiano, la relación entre las deidades y el pensar del nativo: “El análisis del saber nos ha conducido al ritual y por consiguiente al motivo central del pensamiento indígena como lo es el requerimiento de la presión de la divinidad.” (Kusch, 2000b: 334).

Kusch aborda también la cuestión del rito desde el lenguaje, con el término *pacha*, y retoma la idea de que el saber está vinculado con la vida misma, con lo cotidiano. Así, el pensamiento y el conocimiento están vinculados con el hábitat; encontrándose de nuevo la naturaleza, como ese espacio dentro del cual se convive con el caos, con los opuestos y con el azar; siendo el rito aquello necesario para mantener el equilibrio entre los opuestos. Retomemos una cita mencionada en el apartado “Lo espiritual y su vínculo con el mero estar”, pero extendiéndola un poco, para analizar precisamente esa relación entre el hábitat y el rito:

La filosofía indígena no discrimina el saber por separado de su vida, sino que gira en torno a este mismo vivir. Es lo que llamamos el *pacha*. A su vez, *pacha* como *kay pacha*, no es existencia, sino eso que rechazaba Heidegger como “no más vivir”, pero a su vez vinculado con las cosas nombrables, lo que llamamos hábitat, en un aquí y un ahora del cual no está lejos la preocupación del alimento. A esto se agrega que el *pacha* se sostiene entre un desgarramiento de dos extremos innombrables, uno *fasto* y el otro *nefasto*... A su vez, en cualquier momento puede volcarse este *pacha* porque así es la Ley del cosmos. De ahí entonces el concepto del hombre como azar y también la necesidad del ritual para mantener la estabilidad del hábitat (Kusch, 2000b: 380).

La cuestión pues de si el ritual funciona o no funciona, responde a una mirada inapropiada. Así, desde el abuelo no es pertinente la competencia, puesto que no se pretende que funcione o no funcione la idea frente al problema. El ritual es para el abuelo la manera de mantener el equilibrio de la ley del cosmos dentro del mundo del azar; por lo tanto, desde

esta percepción, la realidad del clima puede favorecer o desfavorecer y el nativo acepta porque es consecuencia de estar en el hábitat. Esta interpretación del pensamiento de Kusch, la plantea Ricardo Santillán, de la siguiente manera:

En la América profunda, los hombres y las mujeres están en su domicilio mientras las cosas acontecen. Son contempladores de lo que acontece y ponen en marcha sus rituales para celebrar o consagrar lo nuevo o ante el peligro de que el mundo se desequilibre o se vuelque (pachakuty), trocando lo fasto en nefasto. De esta forma. Desde hace milenios, el saber y el ritual van de la mano porque ese es el papel y la tremenda responsabilidad que le toca al humano en la mantención del equilibrio inestable o alternante del cosmos (Santillán, 2013: 51).

Hasta aquí se ha buscado analizar la sabiduría ancestral, el pensamiento indígena, aunque desde un método inapropiado según Kusch: “Pero el camino que hemos seguido ha sido demasiado directo y muy poco indígena, quizá motivado por un prejuicio netamente occidental cual es el de examinar su pensamiento desde el ángulo de una teoría del conocimiento” (2000b: 334). Para construir un pensamiento indígena desde lo indígena, parte Kusch con la pregunta sobre el sentido del mundo, o el orden del mundo; a lo que el nativo responde, sencillamente con una evocación del acontecer, “el mundo es así” (Kusch, 2000b: 334). Esta concepción la podemos encontrar en Fals Borda cuando enuncia que el campesino vive sin darse por enterado, siendo esto algo que se puede categorizar como falta de interés o aspiraciones para su vida: “Como el campesino de Saucío ha aprendido a no pedir ni esperar mucho de la vida, sus desilusiones ocasionales no lo convierten en un neurótico o en un psicótico” (Fals, 1955: 263). Este es el “el mundo es así” a flor de piel, y es en concreto la respuesta del indio, de tal forma que el mundo no es visto como una serie de objetos o cosas, sino como el mundo del devenir, de los acontecimientos. En este devenir, las cosas se distancian de su concepción material y pasan a ser vistas bajo sus cualidades, lo bueno y lo malo; por lo tanto, Kusch nos dice:

Ahora bien, un mundo tomado por su así es visto como un puro acontecer y no como un escenario poblado de cosas. Ahí interesa mucho más la tonalidad favorable o desfavorable de las cosas, que la solidez material de estas. Además dicha tonalidad se ha corporizado y creó un mundo paralelo a las cosas con un comportamiento y leyes propias, casi como una red de relaciones que adquieren una solidez similar a la materia (2000b: 335).

Notamos pues que Kusch, descubre un plano sobre el cual construir la cuestión del

pensamiento indígena, un plano que obedece al mero estar del indio en el mundo (Kusch, 2000a: 108), mero estar que se vincula con el devenir, o textualmente “de un mundo tomado por su así” (Kusch, 2000b: 334). Este mundo que es así, es el fundamento del pensar del indígena en tanto que su configuración responde al estar yecto en él, en su relación de opuestos que crean caos, pero con los que se encuentra en su vida cotidiana en la naturaleza o ira divina, como lo sustenta Kusch en el apartado que lleva este apelativo de su obra América profunda (2000a).

Ahora, para comprender aquello que se considera como una verdad, se debe retomar el concepto de pacha, pacha como el mero estar, el “no más vivir” que rechaza Heidegger, como ya se referenció. Es así que la verdad surge de lo más íntimo de la realidad del indio, pero con la contradicción que a pesar de surgir de algo muy profundo, pasa a ser algo muy explícito, que se muestra de frente al nativo, precisamente como razón de esa sencillez que remite el “no más vivir” o a la expresión indígena “el mundo es así”:

Nuestra verdad es de origen aristotélico y consiste en la coincidencia del juicio con la situación objetiva. Pero la verdad quechua era otra, diría más bien de tipo seminal, arrancada así como ese feto desde el fondo del sujeto y puesto delante como a nivel de pacha, aquí y ahora, con una sinceridad envidiable, aun con la sangre humeante (Kusch, 2000b: 413).

Comprendiendo la cuestión de la verdad como esa realidad explícita de aquello que compone el día a día, se continúa con la construcción de un pensamiento nativo desde lo cotidiano, por ello Kusch retoma la cuestión de la tradición junto a dos relatos. El primero es aquel en el cual un indígena boliviano no acepta el modelo cooperativista, y por ello es tildado de analfabeta: “Un vecino caracterizado y muy culto... calificó al indio de analfabeto por cuanto este no lograba acostumbrarse a un sistema cooperativista” (Kusch, 2000b: 413); sin embargo se reconoce que en la aldea indígena “los trabajos son emprendidos en forma colectiva, de tal modo que, aun hoy en día, según informes, cuando alguien quiere construir una casa, toda la comunidad ayuda a dicha empresa. La siembra y cosecha se realizan también en común” (Kusch, 2000b: 415). El segundo relato hace referencia al momento en el cual Garci Diez, un visitador español llega a la provincia de Chucuito en 1567, y describe que:

Regía en este reino un sistema de prestación que consistía en que, a pedido del mallku las comunidades le cedían a este cierta cantidad de tupus o parcelas de terreno y, además, mano de obra. Los indígenas que realizaban el trabajo no recibían nada a cambio, sino apenas de comer coca y chuño y maíz y algunas veces carne y lo que han menester para comer (Kusch, 2000b: 416).

Se evidencia en los relatos la existencia de dos modelos económicos, y mientras en uno, la cuestión económica responde a la generación de riquezas, “el dinero y la producción, y ante todo los objetos producidos, son los puntuales de las ciencias económicas” (Kusch, 2000b: 418); para el indígena responde a una costumbre de cooperación que evoca un sentimiento de ayuda al otro en la aldea, al momento de prestar un servicio. Esto Kusch lo expone citando a Jhon Murra: “y agrega una importante definición de la prestación cuando la enuncia como un conjunto de “favores” mutuos en vida, tomando como modelo el patrón de reciprocidad existente a nivel de hatha o de aldea” (Kusch, 2000b: 422). De donde se desprende, al hablar de la aldea como el hábitat, nuevamente la idea de pacha, de esa cuestión que sale del estar en la aldea, sintiendo y viviendo las costumbres que nos ayudan a sobrevivir. Sobre esto Kusch afirma:

Por su parte, esa comunidad debía concretar el pacha... Se trata de un tiempo y de un espacio subjetivizado, o sea privado, que se refiere a un hábitat vital, en donde nuestro tiempo y nuestro espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora cuando involucra el tiempo de mi vida, mi oficio, mi familia y en este lugar, el de mi comunidad (2000b: 422).

Del vínculo con pacha, con el vivir aquí y ahora, con la comunidad, la familia y los oficios de la vida cotidiana, el indígena siente la realidad. Es real en la medida que está frente al nativo, generando, gracias a ser una cuestión de la cual depende la vida misma, un vínculo afectivo que sustenta su pensamiento:

Todo esto implica naturalmente una visión indiscriminada de la realidad exterior, la cual, por su parte, es incorporada al sentimiento vital quizá en ese nivel tan usado en filosofía alemana como lo es el “Gefühl” que, traducido, significa algo así como sentimiento. Por eso el indígena, según dijimos, tendía a sentir la realidad antes que a ver esa misma realidad. Era la razón por la cual en el mundo poblado de cualidades antes que de objetos, por ejemplo no podía haber una eternidad fija sino, como vimos, una eternidad que crece, o sea huiñay, una eternidad enredada en el sentimiento vital subjetivo, o sea pensada o, más bien, sentida a nivel afectivo (Kusch, 2000b: 423).

Es por lo anterior que para nosotros, dice Kusch, la lógica nativa es entonces algo irracional, puesto que evoca lo afectivo, no lo racional:

Conviene entonces encarar las supuestas costumbres del mundo precolombino a las luces de las categorías de un ciclo cultural paralelo al nuestro y considerar que se desplazaba en un plano estrictamente irracional pero, claro está, sin atribuirle a este término la acepción de caos original, como se suele hacer (2000b: 420).

Podemos entonces decir que las costumbres nativas reflejan la forma de pensar del indígena, como ocurre con el abuelo en el relato de la motobomba y el rito, tienen un profundo arraigo en el sentir afectivo del indio, en su espíritu colaborador en la aldea; siendo entonces lo afectivo el núcleo del pensamiento como consecuencia del pacha, por ello el corazón:

Era el punto donde se juega la verdad en la doble acepción que toda verdad tiene, como connotación intelectual y a la vez como fe, o sea como una amalgama entre la claridad intelectual del juicio y la fe necesaria que confiere certeza al mismo (Kusch, 2000b: 432).

Para Kusch, el criterio que escogió el indio para pensar no es la razón, sino el corazón: “¿En qué consiste este criterio andino? Pues no puede consistir sino en ese que eligió el indígena para su pensar, eso que vimos como soncco en quechua, o chuyma en aymara en suma, el corazón” (2000b: 431).

Para comprender aquello que llamamos saberes populares, entendidos como los tradicionales o autóctonos, y que actualmente pertenecen a los abuelos, campesinos e indígenas, no tanto al ciudadano, razón por la cual ya no son tan populares; estos deben ser vistos desde ellos mismos bajo un pensamiento “in situ”, alejado de otra filosofía, construyéndose bajo una lógica nueva, propiamente latinoamericana. Así se descubre que el saber y el pensar popular nuestro, sí existe, pero necesita ser rescatado y reivindicado, y precisamente por eso surge la obra de Kusch, obra que ofrece, junto a una nueva lógica, una nueva filosofía, nueva en tanto que surge de las conjeturas kushianas aunque estén desde tiempos ancestrales en los nativos americanos; y unas categorías pertinentes obviamente autóctonas.

Se considera que la sabiduría y el pensamiento popular tienen un fuertísimo vínculo con lo espiritual, con la ira divina o naturaleza, con la aceptación del mero estar y del azar, que lleva a que el pensamiento se origine en lo afectivo, y tienen por objetivo ser una sabiduría para lograr vivir en, con una fe puesta en la voluntad de la naturaleza, haciendo que los conocimientos permitan una vida sencilla.

Una vez rescatado y revalorado el pensar autóctono o nativo, aceptar el sincretismo que se da a consecuencia del devenir propio de la historia, es lo pertinente. Al respecto, Kusch realiza un acertado análisis de aquello que configura el pensamiento ancestral, sacándolo a la luz, evidenciando desde sus relatos que se mantiene vivo en la sabiduría popular, y dándole un lugar en la filosofía universal, ubicándolo como el mismo filósofo lo enuncia, paralelo al pensar occidental, y que a pesar de operar bajo todo un marco muy diferente al europeo, en últimas, se entrelaza con él, para dar como resultado, desde la diferencia, a nuestra cultura americana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cepeda H., J. (2017a). *La ontología de Rodolfo Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*. Recuperado el 21 de febrero de 2018, de: <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/9375/CepedaJuan2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cepeda H., J. (2017b). *Sentipensar ontológico*. Bogotá, Colombia: Autores Editores.
- Cosci, L. (2001). *El lugar del pensamiento: el espacio desde el punto de vista simbólico-religioso en el pensamiento de Rodolfo Kusch*. En: *Reflexiones actuales en el pensamiento de Rodolfo Kusch*. (pp 51-65).Jujuy, Argentina: Universidad Nacional de Jujuy.
- Fals, B. (1961). *Campesinos de los Andes*. Bogotá, Colombia. Iqueima
- Giraldo, O. F. (2013). *Hacia una ontología de la agri-cultura en perspectiva del pensamiento ambiental*. En: *Polis, Revista Latinoamericana*. Recuperado el 31 de octubre de 2016, de: <https://journals.openedition.org/polis/8773>
- Kusch, R. (2000a). *América Profunda*. En: *Obras completas Tomo II*. (pp. 1 - 254). Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000b). *El pensamiento indígena y popular en América latina*. En: *Obras completas Tomo II*. (pp. 255 - 546). Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000c). *Indios, porteños y dioses*. En: *Obras completas Tomo I*. (pp. 133 - 320). Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Pérez, D. (2013). *El estar siendo del ardid litúrgico*. En: *El hedor de América*. Buenos Aires, (pp. 111-116). Argentina. Centro cultural de la cooperación Floreal Gorini
- Santillán, R. (2103). *Rituales hedientos, anotaciones sobre temas de Rodolfo Kusch*. En: *El hedor de América* Buenos Aires, (pp. 39-62). Argentina. Centro cultural de la cooperación Floreal Gorini
- Tasat, J. A. (2013). *El hedor en el pensamiento de Rodolfo Kusch*. En: *El hedor de América*. (pp. 19-31) Buenos Aires, Argentina. Centro cultural de la cooperación Floreal Gorini
- Mora, R. (2007). *El Yerbatero*. En: Blog Algo más... Recuperado 10 octubre 2018, de <http://delmaira.blogspot.com/2007/06/blog-post.html>

CONCLUSIONES

Dentro de las líneas de investigación que se han dedicado al asunto de la existencia o no de una filosofía latinoamericana encontramos, en manos de Rodolfo Kusch, la denominada *lógica de la negación*. Ella aborda el asunto de lo americano desde un enfoque metodológico práctico, es decir, se construye desde un marco de las vivencias, de la vida cotidiana, lo que nos termina conduciendo a una forma de pensar diferente a la tradicional, y tan autóctona como propia, alejándonos de un marco exclusivamente teórico conceptual. Este método se encuentra en las mismas reflexiones que hace el filósofo argentino, por ejemplo cuando nos habla del indio Pachacuti y su pensar y sentir al estar frente a la iglesia de Santa Ana, lugar donde no encuentra nada: todo es tan pulcro, tan limpio, tan silencioso, que duda de la presencia de un dios en ese lugar, mientras que en el trueno, el felino, la corriente del río, se evidencian manifestaciones más tangibles y útiles de sus deidades; o en el relato del maestro a orillas del lago Titicaca, donde se cuestionan los saberes prácticos para el habitante en relación con el espacio que se habita; o en la historia del abuelo y la motobomba, en la que el anciano, aunque comprendía la utilidad de ese objeto llamado motobomba, no la veía como la opción correcta para su necesidad, prefiriendo el rito. Consideramos entonces que la configuración que se da de los saberes autóctonos, desde el enfoque kuschiano, responde a una construcción más pragmática, más significativa, que teórica; vinculando los saberes con el espacio que se habita, junto la necesidad de sobrevivir en él, estableciendo en últimas una gran diferencia entre el saber desde los libros, y el saber desde y para la vida.

El rito es un símbolo que proviene de la tradición, tradición que evoca una remembranza, y esta remembranza es sustentada en lo sentimental, en lo bueno y lo malo, pero no desde un juicio moral sino emocional, que no busca precisamente controlar y dominar el mundo, sino aceptar el devenir que se da a consecuencia del mero estar en el lugar que se habita; por lo tanto no existe ese deseo de control, sino la aceptación de que se está inmerso en el mundo, de manera ontológica, como una cosa más, no como una cosa que supera las otras. De este camino se puede deducir, que el actuar nativo americano obedece a su lógica de pensamiento, pero que la fuente de ese pensamiento no es otra cosa que lo sentimental, el

corazón o *chuyma*, entrando a esa categoría que algunos filósofos contemporáneos denominan sentipensar. Por lo tanto, esos saberes populares que son coherentes con la necesidad de estar en vínculo con la geografía, con el campo, con lo telúrico y lograr vivir en él, nacen de una relación con las deidades expresadas en el rito, y del reconocimiento de lo emocional o sentimental como fuente del pensar, sin tocar cualquier cosa que nos remita a la pura razón. Esta es, pues, otra forma de filosofar, con su manera propia de darse, de realizarse, y que no por ello debería menospreciarse: la filosofía latinoamericana se enriquece, además de lo que naturalmente aporta la tradición occidental, con ese sentipensar propio de nuestras diversas culturas, descentrando la razón y posibilitando sentimentalidades que hablan de nuestro estar-siendo.

La necesidad de un replanteamiento acerca de la existencia de una filosofía latinoamericana, como punto de partida, es una cuestión que no se puede pasar por alto dentro del pensar filosófico latinoamericano. El reconocimiento de un proceso de mestizaje, allende lo biológico, ha terminado por mostrar un ejercicio de dominación en el que lo nativo americano se cataloga de manera peyorativa, a tal punto que el mismo americano lo asimila e interioriza de esta manera; realidad a la que Kusch ha denominado como el “hedor”: todo lo que huele mal es lo nuestro y lo nuestro se ubica en el altiplano, en la puna argentina, en el campo, en el indígena, en el campesino. Frente a este mundo hediento encontramos, para la mirada academicista, lo pulcro, lo blanco, y esto proviene de lo foráneo. Esta relación entre lo hediento y lo pulcro es evidencia de ese proceso de dominación, siendo también una de las razones por las cuales se hace necesario encontrar una filosofía latinoamericana que rescate aquello subvalorado, para que logre ubicarse dentro de las corrientes filosóficas contemporáneas. Anejo a esta necesidad de “justicia” para reivindicar lo autóctono, la configuración de una identidad latinoamericana debe reconocer la existencia de ese sincretismo cultural gestado en el devenir de nuestra historia. Pero más que imponiendo una cultura sobre otra, cosa que responde al mismo operar competitivo y de dominación de lo urbano, de lo “objetivo”, es encontrar una identidad que asuma el peso de nuestro mestizaje; la fagocitación es entonces la categoría que utiliza Kusch para tocar el asunto. Así no solo se reconoce la existencia de una filosofía desde lo nativo y lo popular como lo originario [latino]americano, sino que también se inicia un proceso mediante el cual se busca otorgarle la misma importancia que a sus hermanas, con

lo que la cosa se torna más humana, ya que el indígena deja de ser menospreciado, el campesino, el pobre e ignorante, y pasan a entenderse como los pilares de nuestra sociedad, pues recordemos que antes que la ciudad con su urbanismo y academia, estuvo la naturaleza en su diversidad geocultural. Queda pendiente para la filosofía profundizar otro de los aportes fundamentales a nuestros orígenes, el mundo de lo afro; que también necesita ser rescatado, para temporalmente concluir un proceso de investigación filosófica sobre nuestra filosofía latinoamericana.

El recorrido que planteamos, en un segundo momento, nos permitió analizar el contexto en el que Kusch elabora la pregunta acerca de cómo interpretar y comprender el sujeto cultural de América, bajo el marco metodológico de la fenomenología utilizado por Kusch, que guarda el vínculo entre el resultado obtenido y el objeto estudiado; en otras palabras: la acción de la fagocitación que se fagocita a sí misma, para reflejarse en el sujeto cultural de América [Latina], desde sus implicaciones históricas y por su ineludible proyección en el quehacer filosófico que exige un cuestionamiento, junto a unas críticas, "situadas", que dan cuenta del carácter propiamente latinoamericano.

Acercarnos al pensamiento de Kusch nos ha vinculado con el compromiso existencial hacia la realidad de nuestra América, para tomar la opción de pensar lo americano, develando las categorías que propician la relación entre este pensamiento y el objeto estudiado, como lo realizó nuestro autor, quien construyó un marco conceptual desde la fagocitación como un nuevo horizonte simbólico de interpretación, que da la posibilidad de una forma de habitar el mundo, existiendo comunitariamente superando las dualidades presentes del adentro y el afuera, el aquí y el allá, lo propio o lo foráneo, la ciudad o el campo; motivando a superar el miedo a ser nosotros mismos, a pensar lo propio, en la unidad de las totalidades de nuestra diversidad, consolidándonos como sujetos culturales dentro de la pluralidad y la mediación simbólica del reconocimiento del ser, de lo cultural, de los objetos negados, del paisaje, de la vida, terreno donde se superan todas las tensiones "dialécticas". En la fagocitación finalmente se permite organizar el mundo, establecer analogías, diferencias e identidades sobre una trama contextual cuya estructura fundamental está articulada -según Kusch- por "lo dado" y "lo otro". Entre ambos se vehiculizan los sentidos que refieren un mundo o un universo; esto es, la construcción de sentido dado en lo cultural.

La producción de pensamiento hoy se da desde la experiencia, desde la ubicación y la relación con el mundo; de allí que el ver y comprender desde la propuesta de Kusch, abre un nuevo horizonte de expectativa, que parte de la mediación con el entorno, del vínculo con la naturaleza, de las relaciones con la cultura, de un irse gestando a partir de nuevas categorías, de los saberes populares y de la construcción de identidad. Con el análisis de la relación del ser/estar, se plantea para la filosofía un nuevo enfoque de dirección proyectado por una ontología latinoamericana, toda vez que se muestra la fagocitación del ser y el estar como esos dos opuestos que no se pueden excluir, una condición importante para resaltar la vida y la identidad de lo americano, como una forma particular de responder no solo la pregunta por el ser, sino también la dimensión del estar en América.

Ver luces para poder hablar de una filosofía latinoamericana es, en últimas, el marco de expectativa académica de este trabajo. Dado que la construcción de dicha pretensión es la labor primordial de Kusch en su extensa obra, se reconoce entonces que aunque la reflexión presentada a partir de él en este escrito es una cuestión minúscula, sí se le puede considerar ser un componente integral del asunto, pues efectivamente se constituye en “evidencia” de una manera diferente de configurar el mundo, de una lógica de sentir y pensar auténtica, reiterando que solo comprendiendo dicha lógica y sentipensando desde ella, se puede llegar a tal consideración. Bajo esta premisa, la fagocitación como especie de “dialéctica” de Kusch es el camino para comprobar la existencia de nuestra filosofía; y dentro de este camino, la sabiduría popular surge para ser la ciencia de nuestro continente; nuestra forma de hacer ciencia es una forma de hacer conocimiento, no desde el experimento, sino desde el rito, desde donde la comprensión existencial refunda una manera novedosa de aproximarnos al mundo, o mejor, a los mundos posibles que se abren ante nosotros, no objetiva ni subjetivamente, sino real e íntegramente, de forma adecuada al sentipensar con que estamos siendo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cepeda H., J. (2017a). *La ontología de Rodolfo Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*. Recuperado de: <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/9375/CepedaJuan2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cepeda H., J. (2017b). *Sentipensar ontológico*. Bogotá, Colombia: Autores Editores.
- Cepeda H., J. (2019). *La ontología de Rodolfo Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Ediciones USTA.
- Cosci, L. (2001). *El lugar del pensamiento: el espacio desde el punto de vista simbólico-religioso en el pensamiento de Rodolfo Kusch*. En: *Reflexiones actuales en el pensamiento de Rodolfo Kusch*. (pp 51-65). Jujuy, Argentina: Universidad Nacional de Jujuy.
- Fals, B. (1961). *Campesinos de los Andes*. Bogotá, Colombia. Iqueima
- Giraldo, O. F. (2013). *Hacia una ontología de la agri-cultura en perspectiva del pensamiento ambiental*. En: *Polis, Revista Latinoamericana*. Recuperado el 31 de octubre de 2016, de: <https://journals.openedition.org/polis/8773>
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. Madrid, España: Trotta.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*, en *Obras Completas*, Tomo 3, Rosario, Fundación Ross, 2000.
- Kusch, R. (1999). *América profunda*. Buenos Aires, Biblos.
- Kusch, R. (2000a). *América Profunda*. En: *Obras completas Tomo II*. (pp. 1 - 254). Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000b). *El pensamiento indígena y popular en América latina*. En: *Obras completas Tomo II*. (pp. 255 - 546). Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000c). *Indios, porteños y dioses*. En: *Obras completas Tomo I*. (pp. 133 - 320). Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo. (2000). *La seducción de la barbarie*, en *Obras completas*. Tomo I. Rosario. Ross.
- Mora, R. (2007). *El Yerbatero*. En: *Blog Algo más...* Recuperado 10 octubre 2018, de <http://delmaira.blogspot.com/2007/06/blog-post.html>
- Parménides. *Poema Sobre la Naturaleza*. Recuperado de: <https://liceo6.weebly.com/up>

loads/7/1/5/4/7154339/parmenides-poema_de_la_naturaleza.pdf

- Pérez, D. (2013). *El estar siendo del ardid litúrgico*. En: *El hedor de América*. Buenos Aires, (pp. 111-116). Argentina. Centro cultural de la cooperación Floreal Gorini
- Santillán, R. (2103). *Rituales hedientos, anotaciones sobre temas de Rodolfo Kusch*. En: *El hedor de América* Buenos Aires, (pp. 39-62). Argentina. Centro cultural de la cooperación Floreal Gorini
- Scannone, J. (1989). Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano, en Revista *Análisis* N° 77. Pág 153 – 162.
- Tasat, J. A. (2013). El hedor en el pensamiento de Rodolfo Kusch. En: *El hedor de América*. (pp. 19-31) Buenos Aires, Argentina. Centro cultural de la Cooperación Floreal Gorini.