

Entre Quetzacoatl y Pishimisak: Ontología existencial del Abya Yala. De Kusch y el pensamiento originario

J. Alexander Idrobo-Velasco¹

Juan Cepeda H.²

Resumen

En la cosmovisión originaria de América, la complementariedad y el equilibrio (ayni) juegan un papel fundamental y con ello la manera en la que todo se conecta entre sí (*pacha*); habría que considerar que en las prácticas cotidianas (palabra, música, danza, rito, culto) se presenta el *ser*, mejor aún: ¡habita el estar!; allí enmarcamos la siguiente reflexión en un esfuerzo por entablar un diálogo entre los pensamientos cosmogónicos *náhuatl* y *namuy misak*. Se trata de un esfuerzo por la comprensión del concepto de dualidad como fundamento de la ontología existencial emergente en América. El recorrido se hará a partir de la concepción de los mundos y las tierras que tenían ambas culturas, así como Kusch acompaña el camino con acento marcado desde el ángulo [latino]americano del *estar-siendo*, pues es quien ha apostado por revisar en esos [otros] modos de estar en el mundo: la autenticidad de *lo americano*.

La exposición tiene tres elementos: 1) Quetzalcóatl: ave emplumada, que presenta la relación de las tierras de arriba y abajo a través de los elementos originarios espirituales [la dualidad]; 2) Pishimisak: El-Ella, donde se expone la binaridad presente en deidades del continente [el equilibrio]; 3) Kusch: diálogo permanente, desde donde se desarrollará la reflexión acerca del hombre que se piensa en su tierra, en su tiempo, con la mirada en la cultura [estar-siendo], revisando el mito creacionista misak en una especie de materialización de la *ontología existencial del Abya Yala*.

Palabras clave: estar-siendo, equilibrio, ayni, Misak

¹ Licenciado en Filosofía y Lengua castellana y Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Integrante del *Grupo de Investigación Tlaminime sobre Ontología Latinoamericana*, asistente al *SEmillero MEtafísica y ONtología SEMEyON*. Docente de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás (Bogotá).

² Licenciado en Filosofía y Letras, Magister en Filosofía Latinoamericana y Candidato a Doctor en Filosofía de la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Director del *Grupo de Investigación Tlaminime sobre Ontología Latinoamericana*, y del *SEmillero MEtafísica y ONtología SEMEyON*. Docente de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás (Bogotá).

1) Quetzalcóatl: la dualidad

El cambio de ángulo es necesario para pensar a [Latino]América, habrá que dejar de mirar desde afuera y tratar de comprender desde dentro. Resulta interesante que Kusch nos abrió el sendero para mirar a las comunidades originarias en su pensamiento auténtico haciendo un esfuerzo por aprehender sus formas de ser, el sentido de su estar en y con el mundo circundante. En este primer apartado hemos de proponer el concepto de la dualidad, la unidad de dos elementos, la complementariedad que se comprenderá finalmente como equilibrio. En el pensamiento ancestral se supera el dualismo dialéctico entre los opuestos, en tanto que estos más bien se complementan. Se trata entonces de revisar en dónde puede *evidenciarse* tal manifestación de los opuestos. Allí, la mitología juega un papel importante; en la tradición logocéntrica-occidental habría que pasar *del mito al logos*, como un estado de superación de cierto tipo de inmadurez. Aquí, habrá que pasar del logos al mito, porque se encuentra que allí, en las manifestaciones míticas y su forma de transmitir las, se encarna una ontología propia del subcontinente latinoamericano.

Es así que con Kusch se revisa en las deidades, en los usos y costumbres, ese tipo de expresiones *develadoras* –*αλεθεια*, verdadeantes– del sentido de ser de lo *americano*.

El sentido de la Serpiente Emplumada no reside exclusivamente en la simple oposición entre lo que es de la Serpiente y lo que es del Ave. El hecho mismo de que el antagonismo entre la Serpiente y el Ave no pueda dar origen a un tercer símbolo que los reemplazara y en cambio ambos debieron ser unidos en un signo híbrido, ya implica un hondo misterio y hace sospechar de que su sentido va más allá de la simple oposición (Kusch, 2007: 38).

Entonces, no se trata de la racionalidad capaz de separar cada elemento, sino de la mentalidad capaz de ser ambivalente, un tipo de racionalidad que lee al tiempo el cielo y la tierra en uno solo, una amalgama paisajística, donde tautológicamente *todo es todo*, porque no se necesita más que sobreponerlo sin pretensión de explicar independientemente cada figura. El registro de lo que lee el nativo está en la no-racionalidad, en la i-racionalidad. Hay que advertir en este punto que no es una manera de infantilizar al [latino]americano, sino de confirmar que tiene otra manera de *decir-el-mundo*, que es capaz de *apalabrar-el-mundo* en su auténtica explicación mitológica, porque como afirma el mismo Kusch en *La seducción de la barbarie*: “la naturaleza se venga y crea en el mundo humano la idea del destino que convierte todo lo que existe en una totalidad nominada que prima sobre la exuberancia individual como la finalidad abrumadora de la muerte” (Kusch, 2007: 28-29), la *Pacha*, esa relacionalidad cósmica a la que en últimas queda el abandono y la confianza del mismo existir, para hacerse a una con el todo, que es todo sin más.

El ave y la serpiente, contrarios irreconciliables para la cultura occidental, son uno cuando se mitologiza y esa capacidad de la ambivalencia es la que obliga a rastrear una ontología existencial en los escenarios que fueron negados. El mito captura el mundo que luego ha de ritualizarse. “Cuando se apunta, por un lado, al cielo, al ave, al espíritu y, por el otro, a la serpiente, a la tierra, al demonismo de la selva, el mestizaje constituya la única solución” (Kusch, 2007: 39), permitiendo la superación de la vida, la emoción, sobre la racionalidad

acostumbrada y así, se une lo opuesto. Así la dualidad que hace parte del continente mismo en su mestizaje concilia los desniveles. Por eso el [latino]americano se juega su existencialidad en la conciliación de los opuestos, puede rezar a la Virgen del Carmen mientras challa a los achacháus, a sus huacas, porque su ambigüedad le constituye ontológicamente. Se adora la cruz de Cristo porque la Chakana también es cruz.

Aquí aparece un punto interesante al intentar comprender algunas prácticas estéticas y espirituales de las comunidades originarias que aceptan en sí lo occidental en un tipo de sincretismo, en la aculturación y hasta en el diálogo de los saberes de que se saben ellos mismos; el diablo (δίαβολο) no es signo de otra cosa sino del opuesto que debe estar para hacerse a una con la deidad, por eso su presencia en las festividades, en la música, en la mina, el tío (el tío-mañazo), el ritmo de la diablada, la chirimía colombiana y su diablo representativo al que no se le teme, y otras prácticas donde el diablo también trae lo nefasto, pero ¿por qué evitarlo?, ¿por qué el diablo no podría hacer parte de la vida, del mundo, y hacer lo que le corresponde?

Allí radica la diferencia, pues el [latino]americano, con su mestizaje ontológico, acepta esa ambivalencia, creyendo en la deidad de la tradición judeocristiana al tiempo que ritualiza su temor al opuesto, encarna en su modo de estar en el mundo la dualidad y eso le configura en cada gesto, en cada pequeño *ritualito* que hace para abandonarse a sus dioses y para pedirle al tío que le dé permisos y no le traiga lo nefasto. Como afirma Kusch: “situado en medio de lo estable y lo inestable, entre el espíritu y la vida no tuvo más remedio que optar por la ambivalencia, por la nada, por la indeterminación y, en el fondo, por el demonismo” (2007: 41), entre lo sagrado y lo profano, entre sus dioses y demonios, entre su propio existir y el mundo, donde todo se conjuga, se articula para dar al menos un asidero en la indeterminación ontológica a la que se ve lanzado. El *ser-en-el-mundo* de Heidegger se complementa: *ser-en-la-pacha*, evidenciado en las construcciones que integran la naturaleza en vez de luchar contra ella, la arquitectura replica el temor y el demonismo de la naturaleza.

2) Pishimisak: El equilibrio

El guambiano habita su tierra y se reconoce como parte de ella, es parte de la comunidad, ¿grupo creado por asociación de comodidad, o mera economía —entendida ésta desde su etimología—, o por requerimientos legales? ¡No! En absoluto. Es parte de su tierra, pero no por una especie de ciudadanía, sino porque en su suelo está la respuesta vital a la pregunta por el existir. El indígena nace de la tierra, cuestión que no se comprende desde la tradición logocéntrica occidental de la que hablamos, sino que en este punto se hace necesario desligarse de los hábitos académicos que tratan de *entender* y *observar con oídos lo que se teje con la palabra* antes que *ver con los ojos*. Porque la pregunta está dada desde la necesidad de reconocer que el indio *está* en su tierra y que acercarnos a *investigarlos*, en el sentido de seguir sus vestigios, puede invertirse pues aquí no somos nosotros *Pishau*.

Uno de los relatos creacionistas de los Misak parte de lo que significa *nacer de*, la pregunta por el origen; el indio *sabe* que viene de un lugar mítico, no racionaliza si es posible o no, hay una fe radical, cree y para él eso es suficiente. Su raíz es mostrada desde su tierra, su cordón umbilical no está simplemente en quien lo parió, sino que se hace par con el paisaje, el árbol es su *paisano*.

Los guambianos somos nacidos de aquí, de la naturaleza, como nace un árbol. Somos de aquí desde siglos, de esta raíz. Nuestros mayores lo saben hoy como lo han sabido siempre; saben que no somos traídos. Por eso hablan así (Dagua, Aranda, & Vasco, 1989: 1).

Entonces el Misak, el guambiano, el indio, narra que su saber se puede ver desde la gravidez mostrada en la obra de Kusch.

La idea resultante de un pensamiento resultante de una intersección entre lo geográfico y lo cultural conduce al problema filosófico de la incidencia del suelo en el pensamiento y abre, por consiguiente, esta pregunta: ¿Todo pensamiento sufre la gravidez del suelo, o es posible lograr un pensamiento que escape a toda gravitación? Esto lleva a una funcionalidad del pensar y ésta, por su parte, al encuentro del pensar con el suelo (Kusch, 1978: 15-16).

Allí se instala la existencia del que narra su venida desde la propia naturaleza. No es él, el que narra la historia, quien nació del agua venida en los derrumbes, pero *algo* lo conecta a ese origen, *algo* muy propio, auténtico, ¿su condición de indio?, ¿las enseñanzas de sus mayores?, ¿su asombro frente a los acontecimientos naturales?, ¿su fe? Quizás ni él se lo pregunta, pero lo que sí sabe es que contando sigue manteniéndose en el lugar del que procede. La palabra entonces se hace parte de su modo de permanecer en el tiempo, como congelado, como aquél del que él mismo está hablando: el Pishimisak. Una realidad dual, existente, una verdad que *ya estaba*.

¡Ya estaba! Ya permanecía, como en pie, manteniéndose y manteniendo lo que *estaba* con él-ella. Entonces el mito mismo muestra cómo su descripción originaria se convierte en una inconsciente descripción ontológica auténticamente americana. Podría asegurarse que esas descripciones son una manera de racionalidad diferente, que como veremos más adelante, no necesita siquiera ser calificada, porque aparece como opuesto necesario de *lo racional*. Una ontología... ¿sería atrevido afirmar eso? Una ontología indígena misak... la afirmación se sale de los cánones racionales logocéntricos, pero aquí se trata de eso, preguntarse por una ontología existencial originaria y auténtica.

Se trata de encarar el pensamiento popular como si se aprendiera a ver de vuelta ingenuamente una realidad [...] Ante todo se consideró que el pueblo no vive su cultura como un simple entretenimiento, sino como una forma de concretar en una fecha determinada, o en un ritual cualquiera, el sentido en el que intuitivamente descansa su vida. Es lo que hace que el pueblo pueda tener también algo así como una filosofía (Kusch, 1978: 19).

Entonces esa disposición del indio frente a su ritualidad, su cotidianidad, su modo más auténtico de permanecer en el ambiente, es una disposición ontológica. Habrá que

relacionarlo con lo que Kusch llama *lo seminal*. Un fondo, un piso, un lugar donde está parado quien relata; un lugar que incluye la geografía inspiradora, el indio que se levanta temprano y admira el nacimiento del sol en el horizonte; el que sembrando detalla cuidadosamente que hay una integridad en la semilla, el árbol y el fruto, pues no son cosas distintas, sino partes de una única realidad; el indio *agricultor* no divide, no fracciona, no atomiza, sino que integra, une, relaciona. Todo está conectado, la tierra es su madre, su esposa fértil. La seminalidad es aquel suelo entonces donde el indio se para a admirar, donde está siendo uno con el paisaje.

El indio narra, cuenta su origen en una descripción de su ambiente. Su palabra acerca de lo que está más allá, de ese *algo* que lo amarra, es lo que nace en el aquí. Es una temporalidad extraña quizás, porque no hay direccionalidad en lo que es antes, si lo hace así, es para hacerse entender del blanco al que le cuenta. “En suma en el pensamiento popular pareciera manifestarse con mayor amplitud un mecanismo de un pensar general” (Kusch, 1978: 38). No hay un interés por categorizar, simplemente por recordar lo que se le han contado a él. Su tiempo mantiene una lógica distinta, pareciera que ver hacia atrás es ver el futuro –desde muchos siglos adelante–, se le hace daño a la montaña, lo que para la lógica occidental es inerte aquí está vivo, se hiere, le duele, la montaña no es instrumentalizada, sino antropomorfizada y hasta deificada. El indio constantemente hace referencia a la bondad o maldad, realidades que confluyen juntas, como el mismo Pishimisak, él-ella.

Estos [derrumbes] se produjeron desde muchos siglos adelante, dejando grandes heridas en las montañas. De ellos salieron los humanos que eran la raíz de los nativos. Al derrumbe le decían Pikuk, es decir, parir el agua. A los humanos que allí nacieron los nombraron los Pishau.

LOS Pishau vinieron de los derrumbes.

Llegaron en las crecientes de los ríos.

Por debajo del agua venían arrastrándose y golpeando las grandes piedras.

Por encima de ellas venía el barro, la tierra, luego el agua sucia. En la superficie venían la palizada:

Las ramas, las hojas, los árboles arrancados.

Y encima de todo, venían los niños, chumbados. (Dagua *et al*, 1989: 2)

Lo nefasto adquiere otra connotación. Lo trágico es aquí la formación de lo que rodea, de lo que acoge, del río, la montaña. *Lo malo*, lo penoso, trae consigo la vida. ¿La vida es, pues, una consecuencia del derrumbamiento de otras realidades mágicas? Parece que sí. Kusch afirma:

Ante todo se destaca en él un elemento catalizador que podría calificarse como una especie de inminencia de lo nefasto.

El pensamiento está sostenido, a su vez, por una urgencia que se concreta en un sentimiento de caída, a partir del cual pareciera requerirse la salvación. Por su parte ésta sería el factor generador del peso ontológico del discurso popular (Kusch, 1978: 38).

El indio vino cayendo desde la montaña que lo parió ¡Sus antecesores no *son* humanos! Para el guambiano, sus ancestros tienen dos posibilidades: o siempre *estuvieron*, o fueron paridos de las entrañas de la tierra. Y eso es lo que los hace permanecer en ese lugar, pues están unidos ontológicamente al paisaje. Conservan esa *habitud* de la tierra, es decir, una relación estrecha con el suelo, por eso se unen a él en el *cultivo*, en la ofrenda, en el rito, son *humus*, son río, son árbol, son piedra, de ahí sus cantos, su mito.

El mito entonces no se reduce a la narración de una cosmovisión, sino que transmite la totalidad del pensamiento del indio; es decir, que no sólo delimita el campo de la oralidad, sino que *retraduce* en un campo más verdadero lo que el guambiano quiere decir. El indio, no sólo quiere decir el mito, sino que da testimonio de su realidad más vital, desde un orden profundo, verdadero, auténtico; de ahí que en el mismo mito se encuentren su forma de existir y su procedencia y la llegada del extraño. Él es Misak, de eso está convencido, al narrar su origen también narra su vitalidad en lo que expresa, cuenta su carácter más auténtico, incluso la sacralidad de lo que significa *ser* Misak, seguir *siendo* Misak, conservando con su oralidad un modo propio de mantenerse, de resistir. El indio, *siendo* Misak, sabe que lo parió el agua desde hace mucho tiempo.

Lo sagrado, así tomado, es la verdad, pero una verdad abismal, insondable, a la vez evidente y oscura. Acentúa el margen del error del vivir cotidiano, ya que representa la instancia de lo otro que irrumpe desde el área de lo sagrado los límites intelectuales puestos por el mito (Kusch, 1978: 47).

El mito entonces va más allá... o ¿viene más acá? Porque parte de lo que *está siendo* el indio en su relato: *está* aquí narrando, pero desde aquí se eleva como un canto hasta su origen sacro. Pasa una especie de umbral ontológico, *está* aquí *siendo*, pero narra para *estar* en un no-tiempo, en un existir propio de lo que él construye con su palabra, con su narración. Para las comunidades ancestrales la oralidad es parte de su acontecer. Todo habla en la vida del indio, la montaña, el árbol, la hoja de coca; todo habla y escucha, se le dice al animal que dé permiso de ser cazado, al árbol se le cuenta en qué se le utilizará. El guambiano está tan emparentado con la naturaleza que hablar con su entorno lo constituye íntegramente con él.

Pero ¿qué sentido tiene en esto la palabra? La palabra es evidentemente la trampa del mito. Por una parte éste queda fijo en el lenguaje oral, pero por la otra trasciende a la palabra en tanto es mucho más que lo que se dice.

[...] El mito libera la radicación de la palabra, en el sentido de que la palabra no logra sus raíces como tal, sino como lo contrario, en tanto pierde su significado y es puro significante, o mejor dicho, porque el significado no ha de ser de esta razón sino de otra. (Kusch, 1978: 47)

La racionalidad opuesta tiene su asidero en la más concreta de las vivencias del indio: sus prácticas. La referencia es de manera particular a sus costumbres, incluso las impuestas que asumió como suyas, pues todos los signos se articulan en una extraña forma de conjurar lo que lo rodea. No es de él el intento de sustentar el mundo en categorizaciones, no le es

propio a su modo de estar, explicar los fenómenos, simplemente los captura con la palabra y trata de sacralizarlos generando otra racionalidad. Una donde no basta simplemente hacer una oración sobre el sembrado, sino que vincula todo el existir ¡la experiencia vital de su *estar* aquí y ahora! Aunque él nunca piense eso, simplemente lo hace sin la necesidad de preguntárselo. ¿Y cómo lo muestra entonces? En que la naturaleza y él permanecen en el equilibrio.

Lo vivencial entonces predomina y representa un tipo de conciencia mítica auténtica, es como un primer nivel. Lo mítico entraría a retraducir los hechos cotidianos, esas prácticas a un horizonte mítico. Estado donde parece haber una situación objetiva, pero que sigue participando de lo mítico. Así, el río, el barro, cantar, celebrar, mantienen desde la objetividad, un horizonte mítico más abarcante, pues es capaz de determinar no sólo la vida del narrador, sino que captura la vivencia de un pueblo. Esa objetividad está en el límite de cancelar o absorber lo mítico, el agua es agua, el canto es canto, la montaña es montaña, sin más, pero lo mítico sigue siendo un sustrato que es capaz de resolver dicha objetividad. «Lo que se llama objetividad no es más que el revés del mito, de tal modo que lo mítico incide en su constitución. Lo mítico y lo objetivo son clases simétricamente invertidas» (Kusch, 1978: 49).

La fe del indio está sustentada desde la más universal integración de su existir, pero no de cualquier existir, sino de ese *estar* en... *estar* con... *estar* desde tiempos anteriores, porque sencillamente se comunica con sus ancestros a través de lo que él mismo sigue *siendo*. No se opone a lo que mantendría el equilibrio, pues ese *siendo* se halla anclado en la perturbación, en la seminalidad nefasta, pero en eso halla ambas partes de la ambivalencia que lo han configurado. ¿Acaso lo bueno y malo no vienen al tiempo?, ¿cuál es el garante de que la cosecha sea próspera o se pierda? ¡Nada! No existe tal garantía, sólo le resta al indio su fe en medio de la cotidianidad de la que no huye, ni categoriza, ni mide, simplemente en la que *está*.

Pero pensemos un poco. El carácter contractual de la realidad también responde a motivaciones míticas. El mito busca el equilibrio entre opuestos [...] Pero la realidad está integrada por cosas. Por eso se transfiere a éstas el equilibrio de fuerzas opuestas para que se usufructo sea viable. Una ley física expresa el equilibrio posible para un mundo caótico. Por eso detrás del concepto de realidad se da el pensamiento mágico encubierto, por cuanto se quiere perpetuar el equilibrio adherido a la solidez de las cosas. Pero como esto no es posible, se instrumenta la así llamada conciencia racional, la cual a través de la ciencia procura siempre mantener dicho equilibrio (Kusch, 1978: 53).

Donde el occidental organiza, el indio sólo contempla. La racionalidad que estructura, intenta ordenar el caos y el indígena no puede huir del caos, porque así fue que empezó todo, en el derrumbe se abrió la montaña y ella parió; de ahí nacieron los primeros hombres que eran guambianos, entonces ¿por qué pretender ordenar lo nefasto? No tiene sentido, perdería sentido todo su mundo, su razón de *estar* aquí. Por el contrario, la contemplación de ese suceso lo lleva a *existencialidad* que deviene como Misak. Quien aprende el mito y lo asume como su verdad, reconoce que es parte de él, como él mismo hace parte de un

mundo nacido de esas piedras. Y hasta esa misma lectura lo lleva a ver lo que él no-es, pues observando, ve lo que perdió cuando esa racionalidad quiso organizar lo que ya *estaba aquí*.

El Misak se ve dentro de lo que él mismo es, mejor dicho, él es semilla, árbol y fruto, al mismo tiempo, por eso todo se sacraliza, como ya vimos, en el momento de la mitificación. Y allí es cuando la filosofía occidental no alcanzó, pues al situarse fuera del objeto, pierde la noción de lo que *está siendo*; el acontecimiento para la filosofía recurre a la causalidad, el árbol no es semilla, ya lo fue, tuvo que *haberlo sido* antes, pero luego *llegó a ser* árbol. El indio ve que el árbol *está siendo* semilla al mismo tiempo que árbol, no puede uno *estar* sin el otro. Por eso el pensamiento occidental no concibe la posibilidad de ser y no-ser al mismo tiempo, pero el indígena no cae en ese dilema, porque su propia consistencia de comprender(se) desde dentro de lo que contempla hace que descubra que el río es agua que va y se devuelve al mismo tiempo en una nube.

3) Kusch: el estar-siendo

Se es para el pensamiento occidental, se *está* desde el ángulo del guambiano, pues su mitologización le permitió llevar su ontología al extremo.

Y es aquí donde el pensamiento popular o natural se ve desplazado hacia el filo que media entre lo otro, que no es totalmente, porque no se ve, y la onticidad de una racionalidad alienada [...] impuesta por una cultura de objetos que no es la propia (Kusch, 1978: 76).

La lógica del indio que narra su origen en el caos, es una lógica de negación de lo que se le quiso imponer. Es otra lógica, una que busca una ubicación ontológica distinta, que se ocupa de buscar la respuesta al sentido en general desde su modo de estar. No se trata pues de buscar analizar desde fuera, sino que sabe que no puede ser objetiva, como quien mira desde arriba el panorama, sino de descubrirse *siendo* a la par con lo que rodea, con *lo* paisaje. Ahí Kusch da la orientación del necesario redescubrimiento del pensamiento popular de América como espacio privilegiado para una lectura ontológica.

Es precisamente el vacío intercultural en América el que media entre lo así llamado popular e indígena, por una parte, y nuestro modo de pensar, por la otra, lo que nos lleva a radicalizar los contenidos del pensamiento, el objeto de pensar y, forzosamente, nos conduce a ver qué pasa con el pensamiento en general. Pero no por el pensamiento en sí, sino por lo humano que habrá de redescubrirse en los límites donde el pensamiento pierde su placidez, cuando piensa el vacío intercultural (Kusch, 1978: 87-88).

Pero, ¿de dónde nace esa obsesión por la racionalidad, la pulcritud?, ¿de dónde ese afán por alienar lo que es *natural*? Simplemente por el temor a lo salvaje. Se busca evitar lo natural, lo propiamente nacido de eso salvaje. Entonces, el indio Misak no cabría en la pulcra racionalidad occidental... ¿Nació de las entrañas de la montaña, del barro, de lo nefasto! Pero por otro lado... no le importa pertenecer a esa pulcra realidad ontológica de *ser*

alguien, como lo propone Kusch en apartados de algunas de sus obras (v.g. *América profunda* y *La negación en el pensamiento popular*). Invita incluso a llevar al extremo esa nueva ontología del *estar*. Pues es así que se puede leer desde otro ángulo el modo de existir auténtico del americano.

Y esto se cumple por seminalidad y no por un criterio de causalidad. No hay causa en todo esto, sino en todo caso una ubicación de lo dado, un advertir lo que *está*, pero no como un recuento de posibilidad, sino como lo *instalado*, lo devenido como tal, como fideo, pan, o quinua y como comportamiento. Por eso se lo consagra, o sea se lo *ch'alla*, porque fue generado aun cuando haya sido hecho por otros, en cierto modo *crecido* desde una potencialidad vinculada con el *estar* y por eso *instalado*. A partir del *estar* no hay creación, sino *instalación*, que en cierto modo genera (Kusch, 1978: 90).

¿El indígena es? ¡No! De ningún modo. El indígena *está*. Pero ¿acaso no es? Quizás lo que más *resiente* a Occidente es que el *resentimiento* que se generó se alimentó de lo que el mismo guambiano traía desde su amamantada, o desde que acompañaba a su madre en la dieta, *chumbado* en la espalda y veía aprendiendo cómo sembrar y aprehendiendo el mundo mismo. El indio que habita la cordillera central, a la altura del oriente de Popayán, se admira de la naturaleza, porque en ella *está*, en ella se mueve, de ella se alimenta. Su actitud contemplativa es lo que equivale a la *admiración* del griego, que sentado frente al mar pensó en que eso era el principio de todo lo existente, el mismo que se sigue enseñando en aulas. El indio también contempló y allí empezó su explicación mitológica, sin pretensión racional –o *i-rracional*– de lo que lo constituye como perteneciente a la tierra. Es más, ni le interesaba entender para explicar, sino que buscaba contemplar para que eso alimentara su experiencia vital. Kusch (1978: 91) afirma que: “De poco vale aquí *esto es* o el *aquello es*, ni menos la unidad conceptual, ni la así llamada racionalidad del *ser* de todo”, si en últimas la explicación mitológica del indio tiene más peso en su manera de proceder y relacionarse con lo que lo circunda. Y de qué sirve si en últimas ese *estar* contemplativo también exige la disposición total del indio a lo que acontece por parte de los dioses.

Pero el *estar* de todo no se reduce sólo a la *instalación* del fideo, la quinua o el pan. Incluso hablar aquí de un *estar* sería una abstracción que sustancializa demasiado la cuestión. Todo *está*, pero no todo es determinable, ya que no se puede decir *esto es*, porque con respecto a los dioses varía. La variabilidad con referencia a los dioses hace a la mayor potencialidad. Por eso todo *está* e incluso se da con los dioses que no se ven. El *estar* se refiere entonces, a una globalidad donde se potencia la seminalidad que instala *esto* y *aquello* e incluso *es* (Kusch, 1978: 91).

Y eso se evidencia en el relato mismo: “Antes, en las sabanas del páramo, el Pishimisak tenía todas las comidas, todos los alimentos. El-ella es el dueño de todo. Ya estaba allí cuando se produjeron los derrumbes que, arrastrando gigantescas piedras, formaron las guaicadas” (Dagua et al, 1989: 1). Él-ella es dueño de todo, es una realidad que se sale de la posibilidad del *estar* del indio, pues ha *estado* desde siempre, así que al indio no le resta más que estar sujeto a esa realidad.

Pero al parecer el *ser* occidental se intenta imponer a toda costa; sin embargo, como anotamos con anterioridad, y en el relato del indio guambiano la resistencia se mantiene, y aunque traigan ejércitos, el indio sigue vinculado a la tierra, sigue *estando*, permaneciendo, o si se quiere para entrar en juegos lingüísticos: el Misak sigue permaneciendo-*siendo*, sigue siendo lo seminal, sigue tejiendo en telar de madera el origen. Aunque haya aprendido el castellano, no deja morir su lengua que se enseña de boca a oído y de oído a boca.

Un mundo montado sobre lo que meramente *está* es un mundo donde no tienen sentido las causas. Por eso resulta ingenua la opinión de los positivistas que hablaban de que los mitos eran formas rudimentarias de explicación causal de los hechos cotidianos. Un mito de creación [...] no es la explicación de la causa de donde viene el mundo, sino la sorpresa de su *instalación*, y una manifiesta referencia al *estar* donde el mundo podría no darse o donde coexisten mundo y caos. En el hecho de relatar un mito se trata sólo de ontologizar aunque infructuosamente un imponderable, que no tiene en el plano ontológico ni consistencia, ni tampoco subsistencia. Por eso los mitos varían aun en los relatos de un mismo informante. Vale lo seminal por sí mismo (Kusch, 1978: 91).

El indio guambiano sabe que *está* aquí y ahora, pero cuando relata ya *está* en otro lado, en otro tiempo; o incluso es capaz de traer por la palabra lo que no *estaba* a que ahora esté, por eso sacraliza la labor, o reza el campo. Entonces la categoría del *estar* escapa de cualquier intento de causalización. Y ¿de dónde se da esa posibilidad de escapar? De su capacidad de tejer el mito y unirse vitalmente a él.

Y es que el *estar* implica potencia, pero en el sentido de *potencia de instalación*, porque hace a lo que *está*. Y por lo que *está* es, por su parte, un *siendo*, como transición, porque lo que *está* rebasa en tanto potencia una infinita posibilidad de *ser*. De ahí la seminalidad de la generación, en el plano del *estar*. El granizo o una zanahoria deforme son consecuencias instaladas a partir de esa potencialidad (Kusch, 1978: 91).

Crear en algo es abrir paso a un *siendo* relativo, pues cualquier dios, o estado de algún tipo fideista, se refiere directamente a un *estar*, pues es la forma abarcante de esa ontología del indio. Por eso la necesidad siempre urgente de atrapar lo divino en la simbología, en el canto, en el rito, incluso en un fetiche. “Es mucho más amenazante la potencialidad del *estar* que la de los dioses, porque encierra la potencialidad del caos, desde el punto de vista del vivir cotidiano” (Kusch, 1978: 93).

La realidad finita del guambiano lo lleva a abrirse al horizonte de la sacralidad. Se instala en el *estar* contemplativo mediante la *con-sagración*, como verdad fundante. Pero en ese instalarse no está solo, está con la comunidad, que en este sentido es ese grupo de convocados, para hallar sentido, por eso se obedece a los mayores de la comunidad, por eso se extraña a los que venían por debajo del agua. Porque ellos son los que muestran el camino para ofrecer y son quienes brindan la palabra que captura el sentido del mundo. Se trata entonces de identificar dónde radica ese sentido del mundo enseñado, quizás sea lo absoluto, no se sabe si es que se cohabita con él, pero se mantiene esa concepción de que es lo sagrado que está presente *siendo*.

Pero desde el *estar-siendo* se infiere también, por aquello del exceso de ontologización de Occidente, que el acceso a lo absoluto se ha desplazado al Tercer Mundo, donde ha quedado la posibilidad de una salvación que solucione, o si se quiere a la inversa, una solución que salve. Por eso no es un problema de política o de técnica o ciencia. Mejor dicho es este problema, pero mucho más, porque se trata de lograr una seguridad simbólica, dentro de la trampa donde accede lo impensable, que se diferencia de la trampa cerrada de una seguridad de las cosas, que al fin de cuentas no son nuestras. Y esto, porque el problema no es de las cosas, sino de lo humano (Kusch, 1978: 99).

El indio guambiano sigue levantándose con el gallo de madrugada, viendo cómo el taita Sol (Sek) se va moviendo, marcándole el ritmo de la siembra y la cosecha. Allí el indio reconoce su contingencia, pero se inmortaliza en la narración contada por sus ancestros y que él narrará a sus descendientes, pues por ahí es que encuentra su seminalidad y su cordón umbilical que lo conecta con la tierra, pues a ella pertenece, ella es la dadora de todo, míticamente tiene vida, allí donde él *está de pie siendo* habitaron sus mayores, allí mismo en otro tiempo sembraron cebolla y papa.

Es allí en toda esa relación de lo que configura lo que el indio *está siendo*, lo que carga toda la historia de su pueblo tejida oralmente, allí se circunscribe su propia *habitudad*, que no es más que toda la relación mitológica que es capaz de explicar el suelo en el que se para, se mueve, pero donde no está solo, sino donde confluyen la tierra, el sol, el río, la piedra, la hoja de coca y él mismo, como paisanos –compañeros de paisaje– que siguen hablando. La *habitudad* como el modo de *estar siendo* nacido de lo mitológico del indio, que sabe que del Pishimisak... vino todo.

Referencias

- Dagua, A., Aranda, M. & Vasco, L. (1989). *Historia y tradición guambianas. Somos raíz y retoño*. Bogotá: Fundación Colombia Nuestra. Universidad Nacional de Colombia. Comité de Historia del Cabildo Guambiano.
- Kusch, R. (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Argentina: Castañeda.
- Kusch, R. (2007). *La seducción de la barbarie*, en: *Obras Completas. Tomo I*. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007). *América Profunda*, en: *Obras Completas. Tomo II*. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007). *Geocultura del hombre americano*, en: *Obras Completas. Tomo III*. Rosario: Fundación Ross.