

LAS CATEGORÍAS ONTOLÓGICAS KUSCHEANAS

Matías Ahumada

UBA-UNM-UM

matiaspab@gmail.com

RESUMEN

El presente trabajo figura como el segundo capítulo de mi tesis de licenciatura dedicada al estudio introductorio de la ontología y teología indígena y popular americana en la perspectiva kuscheana, en el cual intento sondear y relacionar los conceptos andinos y periurbanos sobre el existente humano, su determinación geocultural y la experiencia de lo divino en las fuerzas del mundo, como signos de una sabiduría característica que, en la actualidad, se presenta como altamente relevante desde una perspectiva ético-política que resiste a los procesos de globalización.

En este artículo, entonces, exploro específicamente algunos matices que se desprenden, en la obra kuscheana, de su dualidad conceptual fundamental ser/estar, esa clave interpretativa de lo americano que por momentos aparenta ser una dicotomía, una polaridad irreductible, pero que en definitiva es la expresión del juego mestizo, *chi'xi*, de nuestras identidades cruzadas, abigarradas, complejas. Esta condición geocultural fundamental es característica, dice Rodolfo Kusch, de una experiencia arraigada en el paisaje, en el suelo, que *deforma*

Ahumada, Matías

cualquier pretensión de totalización, de universalidad, de abstracción. La fuerza de tal deformación es la cultura, profunda, arcaica, silenciada, pero latiendo en las costumbres, los mitos, las semillas de resistencia. La tarea de una filosofía propia consiste entonces en expresar un pensar deformado, atravesado de esas otras lógicas invisibilizadas por Occidente. Tal tarea no es la producción individual de una mente privilegiada, sino el esfuerzo de prestar la voz a esas corporalidades colectivas, ultrahumanas, tensionando constantemente hacia una filosofía hiedenta.

Palabras clave: Ontología - Pensamiento indígena - Geocultura

ABSTRACT

The present work stems from the second chapter of my bachelor's degree thesis dedicated to the study of Americano indigenous and popular ontology and theology in the Kuschian perspective. In it I delve into the Andean and peri-urban concepts concerning human existence, its geocultural determinants and experiences of the divine within the forces of the world, as signs of a distinctive wisdom that is currently presented as highly relevant form at present of an ethical-political perspective that challenges the processes of globalization.

In this article therefore, I chiefly explore some nuances that emerge out of Kuschian thought from its fundamental conceptual duality of *ser/estar* (to be/being), which is an interpretative key of the Americano condition that at times seems to be a dichotomy, an irreducible polarity, but that is definitely the expression of the mestizo game, *chi'xi*, of our crossed identities, variegated and complex. This fundamental geocultural condition is a characteristic, says Rodolfo Kusch, of an experience rooted in the landscape, in the ground,

that deforms any pretension of totality, of universality and of abstraction. The force of such deformation is culture, deep and archaic, silenced but still alive in the customs, myths and in the seeds of resistance. The task of our philosophy is therefore to express a deformed thought, intersected by those other rationalities made invisible by the West; such a task is not the individual production of a privileged mind, but rather the effort to lend a voice to these collective, ultrahuman corporalities, by constantly stressing an impure philosophy.

Key words: Ontology - Indigenous Thought - Geoculture

RESUMO

O presente ensaio é o segundo capítulo da minha tese de licenciatura dedicada ao estúdio introdutório da ontologia e da teologia indígena e popular americana na perspectiva kuscheana, no qual tento sondar e relacionar os conceitos andinos e *periurbanos* sobre o existente humano, sua determinação geo-cultural e a experiência do divino nas forças do mundo, como sinhôs de uma característica que na atualidade apresenta-se como muito relevante desde uma perspectiva ético-política que resiste os processos da globalização.

Então, neste artigo exploro especificamente alguns matizes que desprendem-se, na obra kuscheana, da sua dualidade conceitual fundamental ser/estar, essa chave interpretativa do americano que por alguns momentos tem a aparência de ser uma dicotomia, uma polaridade irreduzível, mas na verdade é a expressão do jogo mestiço, *ch'ixi* das nossas identidades cruzadas, variegadas, complexas. Essa condição geo-cultural fundamental é característica, diz Rodolfo Kusch, de uma experiência arraigada no paisagem, no chão, que deforma qualquer pretensão de totalização, de universalidade, de abstração. A força de essa

Ahumada, Matías

deformação é a cultura, profunda, arcaica, silenciada mas latindo nas costumes, os mitos, as sementes da resistência. A tarefa de uma filosofia própria consiste, então, em expressar um pensar deformado, atravessado pelas essas outras lógicas ocultadas por ocidente, e essa tarefa não é a produção individual de uma mente privilegiada, se não o esforço de emprestar a voz para essas corporalidades coletivas, *ultrahumanas*, até chegar a uma filosofia “fétida”.

Palavras chave: Ontologia - Pensamento indígena - Geocultura

1.- Una ontología deformada

La singularidad de una geocultura puede entenderse como una *universalidad deformada* (Kusch, 1978: 18). Esto significa que toda producción cultural se encuentra tensionada por dos vectores: uno en dirección hacia una totalidad en la medida en que constituye una manifestación de lo humano y otro, hacia una particularidad constituida por una fuerza de atracción que proviene de la localidad. En otras palabras, es la gravedad del lugar propio (el paisaje cultural) lo que deforma el universal y al hacerlo funciona como contención de todo movimiento totalitario al mismo tiempo que abre la posibilidad del encuentro y la relación con otra/s universalidad/es deformada/s. Podemos entender también este vector de universalidad como una dinámica propia del ser en tanto proyecto geocultural occidental que alcanza su especificidad en la modernidad, pero que se constituye desde una historia metafísica muy anterior, con la postulación parmenídea de una completud de la totalidad de lo real como pensable en detrimento de una otredad impensable por a-lógica, esto es, no

capturable con el *logos*, es decir, con el entendimiento geocultural griego. La dicotomía ser-nada, en tanto polarización metafísico-política que esconde/manifiesta la unilateralidad pretendida del enunciador dominante como centro de poder que configura necesariamente una periferia, no permite distinguir y valorar la diferencia ser-estar, que la disloca al situar el ser en relación, ya no con un no-ser, sino con una expresión del existir que no puede ser aprehendido con la simple enunciación logocéntrica, conformadora ésta de todas las estructuras históricas de dominación que pueblan con su discurso los universos simbólicos ajenos haciéndolos hablar y pensar desde su propio simbolismo.

El estar, en tanto concepto de ese segundo vector de deformación, indica un modo de existencia pre-ontológico en tanto pre-discursivo, esto es, caracterizado por la potencia del símbolo y el ritual que no opera lógicamente, sino que apunta a un ámbito donde la condición del ser viviente experimenta tanto la cotidianeidad como el misterio de estar vivo. Tal condición puede calificarse de seminal, en tanto remite a una relación holística y orgánica más que a una conexión mecánica y causal. Es que el estar dice de la experiencia local, del estar siendo en este lugar del mundo y no en una universalidad abstracta que descontextualiza e hipostasía toda situación. El universal o invariante cultural, como prefiere llamarlo Raimon Pannikar, sólo es posible de ser enunciado, paradójicamente, desde una particularidad específica, desde un suelo que tensiona doblemente toda determinación general al imponerle sus condiciones de racionalidad-en-perspectiva y de meta-racionalidad por la tonalidad mítica que la impregna. El ser, al pensarlo exclusivamente como universal puro, instaaura sí o sí una lógica bipolar y excluyente que no puede encontrar en su opuesto más que un no-ser, una insignificancia, una imposibilidad, una ilogicidad. De esta manera invisibiliza la multipolaridad de lo que no es ser, que configura un multiverso de sentidos, existencias, lógicas y relatos.

2.- Modos del ser y el estar

Pulcritud y hedor



Uno de los mitos de Occidente es el de la pureza. El pensamiento claro y distinto que posibilita la definición de la esencia viene dado, desde Parménides hasta Descartes, por la inmaculada virtud del espíritu que contempla las Ideas inteligibles en un plano estrictamente separado del acontecer del mundo, pero que al mismo tiempo otorga sentido a la confusión de éste, a su bajeza y pulsión. Así, la racionalidad occidental se despliega como voluntad de limpieza, como una operación intelectual consistente en dilucidar, delimitar, clarificar, precisar y analizar en la blanca simplicidad de sus conceptos el devenir de lo real. De esta manera se llega al concepto supremo que brilla con luz propia porque indica lo más puro y sagrado que se sostiene en el extremo de la pirámide de lo existente: logos, ser, idea, ousía, Dios, *res cogitans*, razón pura... Pulcritud, entonces, es la metáfora para una racionalidad instrumental etnocéntrica que compartimenta la realidad entre lo que es y lo que no es, o sea, entre lo que se presenta como definible por una lógica que estructura un campo a través de un análisis binario y bipolar, al mismo tiempo que precisa un único recorrido conceptual para lograr el resultado esperado: la designación de la cosa

Ahumada, Matías

en su esencia, el decir "x es". De esta manera se configura una técnica del pensar que se dinamiza por la relación extrínseca de sus elementos, esto es, por el engranaje de los razonamientos que, a la manera de un mecanismo, establece su producto, límpido y evidente. Por lo tanto, se trata de manejar bien los mecanismos del pensamiento para encontrar la evidencia de lo verdadero según la razón. Pero este movimiento, en apariencia estrictamente abstracto, no es aséptico de una actitud ético-política. Pulcritud será, también, un remedio exterior frente al hedor americano. La comprensión política de la burguesía constructora del Estado-Nación, se apoya en la tecnociencia y el progreso, las dos herramientas concretas de la pulcritud. En cuestiones económicas, educativas y culturales se trata de afrontar el problema de la barbarie originaria americana mediante estos recursos de borramiento de modalidades de existencia, saberes y estéticas vitales que son consideradas ignorancias, supersticiones, salvajismos, caudillismos... El ser se instancia así como una ingeniería conceptual y política que opera tanto en la geografía con su construcción de ciudades prósperas y campos alambrados, como en la cultura con su imposición/limpieza de sus conceptos civilizados. América tiene un rostro sucio y pardo para el cual, parafraseando a Fanon, son necesarias máscaras blancas.

Por el lado del hedor, esta elección metafórica y conceptual para dar cuenta de América en su generalidad sociocultural conlleva la carga de una herejía filosófica, de un "anti-concepto" olfativo, corporal, más propio de lo animal que de lo racional. El hedor se manifiesta en un registro violentamente a-conceptual, invasivo, de la presencia del otro. Tal noción funciona como metáfora de la otredad, pero de esa otredad hostil, que provoca rechazo, repulsión. No se trata simplemente del olor corporal, sino de la piel, de la raza, de la condición social. Como se dice en el litoral argentino, "catinga" o "catinguda/o", resulta una expresión marcadamente discriminatoria que indefectiblemente va precedida de la conocida expresión racista: "¡negro catingudo!"; mientras que en el ámbito de la cumbia villera el grupo "Los Gedes" canta claramente su consigna: "Quiero que gedan los gedos"



reafirmando su ser gediendo, esto es, repulsivo e invasivo. Se trata de la asociación ciudadana de todo lo popular como vinculado directamente con los desechos, el cartón, los basurales, la contaminación, la suciedad, la mierda. El hedor, la catina, es entonces la marca material de la molestia que provoca la presencia del otro diferente, del negro, del indio, del marginal. Marca de una suciedad corporal-simbólica, epistémica, dado que todo saber proveniente de estos cuerpos otros estará manchado, sospechado de error o de falta de rigor conceptual o metodológico, de simple intuición o, mucho peor, de divagación cuasi-poética. Y esta marca desborda al sujeto y alcanza a su ámbito cargándolo de aversión, hostilidad e incomodidad. Pero al extrapolar esta categoría sinestésica subjetiva a la condición de toda América, el filósofo quiere indicar que el carácter específico de lo americano es sustancialmente incompatible con las formas culturales, económicas, políticas y existenciales de la modernidad occidental. Ese *“rostro sucio que debe ser lavado”* remite a la barbarie americana que debe ser blanqueada, civilizada, colocada en el camino del progreso y la racionalidad instrumental¹.

¹ “La categoría básica de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad, ni prócer, ni pulcritud no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado. Si el hedor de América es el niño

Ahumada, Matías

En un plano teológico, el hedor remite a un fondo mántico-mítico de espiritualidades ocultas, sospechadas o perimidas que exploran dimensiones de la intimidad a la manera de un refugio para la continuidad de la propia identidad cultural, aunque exteriormente se sufra la hegemonía de otra cultura. Fagocitando esa hegemonía exterior, carcomiéndola por dentro y desde abajo, el ser hediento de la vivencia cultural perseguida se mantiene vital. Hay también entonces una topología del hedor, porque hay una procedencia concreta: los subterráneos sectores esquilados, oprimidos y sus representantes salvajes, los caudillos. Y finalmente, el hedor se revela en su dimensión global arcaica, propia de la especie, como condición ontológico-existencial primigenia, cosmogónica: la intemperie asolada por las fuerzas naturales y numinosas. Como contraparte del hedor se da entonces el miedo. Miedo a esa intemperie, al estar sumergido en lo abierto del ente y experimentar el acontecimiento terrible del advenimiento de la ira de dios: “Es como si nos sorprendieran jugando al hombre civilizado, cuando en verdad estamos inmersos en todo el hedor que no es el hombre y que se llama piedra, enfermedad, torrente, trueno.” (Kusch, 1999: 28).

Ser alguien y mero estar nomás

El pulcro ser ciudadano de Occidente se constituye en el punto de inflexión del inicio de la modernidad. “¿Yo al menos, no soy algo?”, se pregunta meditativamente Descartes ya casi alcanzando su certeza solipsista. El pensador se identifica con su pensamiento y así la definición alcanzada define al sujeto. El *Cogito* se autodefine como existente, como existencia pensándose y los contenidos de la conciencia son propiedad de ese Yo pienso, esto es, constituyen lo más propio que tiene el sujeto. La esencia que define al sujeto

lobo, el borracho de chicha, el indio rezador o el mendigo hediento, será cosa de internarlos, limpiar la calle e instalar baños públicos.” (Kusch; 1999: 25).

occidental, entonces, es una tenencia, un tener propiedades, accidentes, objetos, representaciones o lo que sea necesario para ser. De esta manera la voluntad de poder del sujeto occidental es intrínsecamente voluntad de tener: el sujeto sólo es alguien en la medida en que se apropia de objetos, tangibles como un camión, una computadora o un terreno o intangibles como una ideología, una religión o una fórmula matemática. Así se sientan las bases para sostener una jerarquía de identidades que jalonan la existencia humana según las diversas áreas de la adquisición, porque no es lo mismo ser un doctor que un peón de campo, o ser un diputado que una prostituta, ser un partido político que una nación indígena, un investigador universitario que una maestra de escuela. El ser alguien de un sujeto está ligado indefectiblemente a los objetos que puede manipular, es decir, a la destreza certificada que posee para habérselas con la cosa de que se trata a fin de dominarla, controlar sus inclemencias y predecir sus devenires. Por esto la mayor significación que tiene el área de la adquisición científica para la definición de este modo de ser como identidad. Quien tiene el conocimiento "es alguien en la vida" porque logra sobreponerse a la dureza de la materia que trabaja con la lucidez del experto, porque puede entonces predecir sus manifestaciones, modificaciones e interrelaciones y entonces dominarla, ponerla a su servicio.

Por otra parte, el significante que constituye el eje de los variados matices del característico concepto kuscheano de *estar* se expresa como "mero estar nomás" en AP, para dar cuenta de la singularidad ontológica existencial de la cultura quechua y conecta al mismo tiempo con su particular hermenéutica del *Dasein* heideggeriano, mencionada en la obra recién citada en una nota al pie: "El mismo concepto de Dasein de Heidegger, que siempre es traducido como 'ser-ahí', sin embargo, tiene un sentido de 'mero estar', o sea, de 'darse'." (Kusch, 1999: 90).

Si Heidegger hubiese pensado en castellano su fenomenología giraría explícitamente, sugiere Kusch, sobre el 'uno anónimo' (*das Man*) que simplemente está y la distinción entre autenticidad e inautenticidad colapsaría. Se plantea, entonces, para nuestro pensador un enmarañado nudo lingüístico e intercultural para dar cuenta de su hallazgo existencial sobre el universo andino. En principio su calificativo de estática o incluso de contemplativa para la cultura quechua se basa en su gramática, ya que nuestro filósofo asume que la clave de la mentalidad indígena se condensa en el verbo *cay*, equivalente a los verbos castellanos ser y estar. Con el verbo *cay* se mientan las condiciones de pasividad, inmovilidad y receptibilidad del sujeto frente a las cualidades de su mundo. Es un sujeto que no altera al mundo por su acción, sino que cambia su tonalidad existencial según las cualidades circunstanciales que lo constituyan. Esta "condición-*cay*" de la subjetividad es asemejada al heideggeriano "estado-de-yecto" del *Dasein* que posibilita su singularidad más propia en tanto "ser-en-el-mundo" en el modo del "curarse-de", es decir, ocupado por los entes en la pre-comprensión afectiva del mundo. Ahora bien, la distancia entre el *Dasein* heideggeriano y el *runacay* (lo humano-aquí) de Pachacuti en la interpretación kuscheana radica en que la hermenéutica de "Ser y tiempo" repite/imita alterando el sujeto moderno porque si bien el *Dasein* destruye el residuo del *hypokeimenon* y de la *res cogitans* con su pre-condición de abierto a su mundo característica, permanece la mismidad (*Selbstheit*) autárquica del *Dasein* como constante retorno a una auto-posición de "ser, en cada caso, mío" (Heidegger, 2009: 55) de la existencia (curarse, encontrarse, decidirse, angustiarse, precederse...) Esto significa que todo lo que la analítica del *Dasein* quiebra de la subjetividad moderna no es más que una indicación de la dirección que debe tomar una posterior superación, no efectuada por esta analítica, del sujeto. "Ser y tiempo", entonces, implosiona en una auto-referencia del ente al que le va su ser sin salir nunca hacia el ser (o, mejor dicho, sin salir del ser hacia el estar), "de manera que nada, ni siquiera la nada misma, es capaz de evocar, de decir o siquiera presentir el ser". (Marion, 1990: 92). En la

resolución anticipadora el *Dasein* se invoca a sí mismo y así confisca la posibilidad de una radical apertura a otra llamada que no provenga de él, y esto no va a ser superado en el horizonte de "Ser y tiempo". Esto significa que el *Dasein* todavía está a medio camino de la subjetividad moderna por estar anclado a su propia autarquía y, al mismo tiempo, encontrarse resueltamente abierto al mundo superando la objetivación del mismo y renunciando a la autoconstitución trascendental del yo. Pero es esta ambivalencia, u oscilación, como diría Marion, la que incapacita en última instancia al *Dasein* para oír una llamada que no sea la de él mismo, mientras que el interpelado precisamente es constituido (nunca puede constituirse desde y a sí mismo) en ese oír la llamada/reivindicación del ser: "... [Al Dasein] le falta aún dejarse reivindicar por una instancia diferente de él (aquí, el ser) para poder suceder finalmente al sujeto sin heredar otra vez la subjekti(vi)dad." (Marion, 1990: 93-94).

Esta interpelación es la que vivencia la *runacay* estando tironeada por los opuestos de la totalidad y procurando constituirse en un centro reapropiador que siempre permanece provisorio, ad-viniente, no definible aunque sí simbolizable. Para dar cuenta de esta interpelación de lo ad-viniente, Kusch procede superponiendo planos de significancia castellana, quechua, alemana e incluso del universo oriental, ya que también recurre, para defender su hermenéutica, a indicar una posible conexión semántica del estar al concepto budista de *Asidad*, o sea, el "así-llegado" (Kusch, 1999: 90), pero no desarrolla esta línea. Sin embargo tomará la noción hindú de "mandala" para abonar a su caracterización del mero estar, tal como ya lo había hecho para interpretar la disposición del dibujo de Joan de Santacruz Pachacuti: "El sujeto, que se encuentra a sí mismo en el mandala, es un sujeto afectado por las cuatro zonas del mundo y, por lo tanto, remedia esa afectación mediante la contemplación. Es la raíz de su inacción o estatismo". (Kusch, 1999: 91).



La inmovilidad es entonces una metáfora de la (im)posible reapropiación del sujeto en el horizonte del ser. En otras palabras, el mero estar nomás.

Ciudad y paisaje

El movimiento del construir una identidad alcanza su plena expresión en la edificación de una ciudad. Una cápsula que se autoprotege de la amenaza de un mundo inmenso y levanta para esto sus murallas e instituciones. Ante la inclemencia de la existencia misma, la polis se autoinventa como un micro-mundo a la medida del temor humano a lo otro, a lo que está más allá, a la tiniebla, el caos y lo infinito. No hay elaboración de un sí mismo sin una operación de cerramiento, de exclusión de una otredad. Y esta voluntad de exclusión es la que posibilita la ciudad: “Era el apremio por alcanzar la razón y fugar de los planteos de índole vital. Allá quedaba lo referente al cuerpo, al diablo, mientras que aquí se daba el espíritu.” (Kusch, 1999: 105).

Entonces, en la medida en que se intenta delimitar una autoidentidad por oposición, se pretende cortar con la pulsión originaria de lo vital que subyace incluso dentro de los recintos ciudadanos, en un plano inconsciente y reprimido, pero nunca sofocado totalmente.

Ahumada, Matías

La exclusión es construida artificialmente al exterior de la materialidad de la muralla de cemento y al interior de la propia psique del sujeto bienpensante, pero, como todo artificio, sólo alcanza a simular una separación nunca concluida, una distancia nunca efectivizada: al interior de la civilización anida la barbarie. Ésta es su fuente primordial y oculta. Incluso si fuera posible construir una “ciudad total” que, a la manera de aquella Trántor de ciencia ficción, ocupara absolutamente toda la superficie del planeta, sería necesario que la misma se sostuviera siempre por una vitalidad externa y mucho más inmensa que ella, con lo cual, el fondo vital contra el que se recorta la figura en definitiva circunstancial del ser en el diseño de la ciudad, permanece aconteciendo más allá de las pretensiones de exclusión y cerramiento en lo mismo.

En la obra kuscheana, la ciudad será una metáfora para la razón occidental como refugio frente a el miedo de la especie humana por la vastedad de lo real.

“Adentro se daba la vida, aunque sometida a límites y concretada en moral y conducta. Afuera estaba la otra vida sumergida en el azar de lo fasto y nefasto, el maíz y la maleza y todo ello mezclado con una muerte inoportuna e imprevista.” (Kusch, 1999: 104).

La razón elabora como instrumento de defensa una muralla, una forma, un marco, un límite, en fin, para reconocer y reconocerse como una instancia en definitiva separada y autoconsistente, diferente de esa vastedad informe, de ese caos azaroso, incierto y sobre todo amenazante. Pero su construcción adolece de una fragilidad intrínseca:

“En algún apartado rincón del universo, desperdigado de innumerables y centelleantes sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y más falaz de la ‘Historia Universal’, pero, a fin de cuentas,

Ahumada, Matías

sólo un minuto. Tras un par de respiraciones de la naturaleza, el astro se entumeció y los animales astutos tuvieron que perecer.” (Nietzsche, 1996: 17).

Por otra parte, el suelo, o paisaje constituye la dimensión del fundamento en la experiencia geocultural. Se trata de "un fundamento deformado, no-racional, que corrompe la intuición de lo absoluto" (Kusch, 1978: 17). Tal fundamento, inmenso y desolado, provoca en el existente humano una vivencia de inmersión angustiosa pero al mismo tiempo subyugante, fascinante y de profunda contención. Se trata de una vivencia dual, por la cual se constata el carácter numinoso de la tierra que se pisa mediante una experiencia de exposición a la intemperie. Podríamos decir que siempre estamos expuestos, en lo abierto de la presencia invisible de “la ira de dios” y la constatación de esta condición es el primer paso para una intuición del paisaje que posibilite una filosofía americana. El presupuesto fundamental de AP será precisamente esta vivencia, íntima pero al mismo tiempo comunitaria, de exposición a la inclemencia de lo divino y el análisis del dibujo cosmológico de Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua² ofrecerá la constatación simbólico-conceptual del paisaje como un estar existiendo inmersos en la totalidad cósmico-divina. En la reproducción de los elementos de su propio valle, el cronista indígena expresa los elementos de todo el universo porque no hay una distancia propiamente dicha entre microcosmos y macrocosmos en una captación, como dijimos, de tipo intuitivo-emocional, mántico o seminal. Por esto la experiencia del paisaje es tanto inmanente como trascendente: “Viracocha era un poco como un dios horizontal y su esencia debía cuadrar dentro de las cuatro regiones” (Kusch, 1999: 36).

² La reproducción del dibujo figura al final del presente capítulo.



La disposición mandálico-dual del paisaje implica también movimiento, procesión cíclica y abierta de los elementos del mundo. El símbolo del óvalo o *muyu* de Viracocha es la expresión de esta rítmica de crecimiento-extinción en el transcurso de las estaciones y las constelaciones, esto es, del juego de las fuerzas opuestas-complementarias de la tierra y del cielo, de lo bajo y lo alto. La sabiduría, entonces, consistirá en la contemplación de esta dinámica espacio-temporal en sus detalles astronómicos, mánticos, epocales, éticos, económicos y en definitiva existenciales, con el fin de *perseguir el fruto*, esto es, propiciar que se den los alimentos tangibles e intangibles, los frutos-símbolos que sostienen y hacen crecer la vida personal y comunitaria³.

Entonces, el suelo o paisaje es vivencia del espaciotiempo como *Pacha*, como inmensa y antigua entidad numinosa concretada en la inclemencia de la naturaleza, en la necesidad del alimento, en la búsqueda del sentido y la comprensión de su juego de dualidades para lograr situarse en un frágil equilibrio de relación de lo humano con lo sagrado: el mundo sea el organismo viviente que ampara y protege” (Kusch, “Se trata, en fin, de que se humanice el mundo con la plegaria y con el rito y que 1999: 46). El estar-aquí será entonces sintética

³ “Por eso en realidad se piensa a partir de cómo se come aquí, de qué se produce, de lo tradicional que condiciona todo quehacer” (Kusch, 1978: 19).

Ahumada, Matías

expresión conceptual para la relación geocultural fundamental de la comunidad y el paisaje que recibe-construye. Es un estar concretado en la defensa, la conjuración de esa exterioridad terrible y excesiva del universo a través de la actividad mántico-ética: el mundo se manifiesta con su aspecto fasto por el rito que pide el fruto o alimento, y así toda acción indígena y popular se desarrolla en y desde un medio religioso que integra toda finalidad ético-política, económica, estética o de otro carácter.

Saliencia y entrancia

En AP se vincula explícitamente la dimensión de interioridad de la experiencia humana en la cultura indígena y popular con el motivo del ayuno en tanto una forma concreta de abstención de la llamada “fiesta del mundo” en la crónica de Santacruz Pachacuti. Este ayuno también se actualiza en el silencio del empleado frente a la réplica de su jefe, en el ámbito ciudadano de la oficina. Se trata de un refugio interior frente a un mundo hostil. Al mismo tiempo, la búsqueda de intimidad es búsqueda de una revelación, de un advenimiento de lo numinoso. En la ciudad moderna esa mística antigua del indio se manifiesta residualmente como “fiaca”. Pero este residuo de una actitud mística constituye un gesto que puede inaugurar el principio de un camino interior. Este silencio/ayuno patentiza un saber existencial, el de reconocer que estamos frente a la inmensidad del caos del mundo. Para encontrar la fuerza de enfrentar y ordenar ese caos es que se intenta el itinerario interior, como una estrategia para vivir ante los opuestos del mundo. Se trata de un recurso mágico porque apuesta a un manipuleo de esas polaridades a fin de conseguir un resultado beneficioso, sin perder la conciencia del predominio entrópico de la muerte sobre la vida, del desgaste que sufre todo proyecto, toda construcción. No hay inmutabilidad, debido al constante juego de los opuestos. Nada puede prevalecer indefinidamente porque debe dar lugar a otro que, a su vez, prevalece también provisoriamente. Y esto último

implica una rítmica entre los opuestos, un pulso de los inmensos y microscópicos ciclos, frecuencias de alternancia de las polaridades de lo existente, en un péndulo que también afecta a la relación interioridad-exterioridad. Mediante la imposición exterior de un orden científico-técnico se pretende conjurar el caos del mundo, mientras que en la actitud interior lo que se crea es un orden íntimo vinculado a las fuerzas del crecimiento, de la simiente, del fruto, lo que implica una conexión bio-emocional con el otro, con la comunidad, con la especie y una singular fortaleza para “conversar” con el caos y la muerte como manifestaciones de lo numinoso. Y esto implica enfrentarse con los grandes temas de la existencia. Así el ayuno deriva en una actitud mesiánica, esto es, salvífica.

En PIPA se intentará una mayor profundización en esta temática de la interioridad. Sosteniéndose en la doble base de la investigación de campo y en el estudio de los cronistas coloniales, el autor reflexiona sobre la dimensión característica del saber indígena como particularmente íntimo y emocional. El lugar fundamental que parece ocupar la interioridad en la elaboración de los juicios y actitudes indígenas, y que para una mirada occidental comporta más bien los rasgos de lo irracional, absurdo o llanamente subjetivo, está vinculado estrechamente a su concepción de lo relativo al corazón, el estómago, las entrañas como sede del sentimiento-pensamiento, como la fuente de un tipo de “inteligencia emocional” podríamos decir hoy. Se trataría de una especie de ponderación o deliberación psicosomática (no exclusivamente cerebral) del sujeto, que sopesa las cosas en términos de acontecimientos y los confronta con los arquetipos inconscientes que lo configuran. El cronista Holguín traduce el término quechua *soncco* como “*corazón y entrañas, y el estómago y la conciencia, y el juicio o la razón, y la memoria, el corazón de la madera y la voluntad y el entendimiento*” (Kusch, 2000: 303). Esta inteligencia cordial otorga al sujeto indígena un tipo de seguridad psíquica integral que no posee el sujeto occidental, porque el juicio no se realiza sólo en el plano de una objetividad o racionalidad instrumental-operativa, sino en el plano de una conexión con el nivel inconsciente.

LAS CATEGORÍAS ONTOLÓGICAS KUSCHEANAS

Ahumada, Matías

Ahora bien, el basamento más profundo para esta seguridad psíquica radica, como fue mencionado de pasada en AP, en un “saber rítmico”, esto es, una sabiduría que no se funda en un origen exterior o sensible, sino en un estereotipo, una estructura o arquetipo que funciona como receptáculo a priori vacío para cualquier experiencia sensible y que, según las reflexiones kuscheanas en torno a los símbolos pectorales de la figura central de la Puerta del Sol en Tiahuanaco y de otras figuras y monolitos relacionados, de los relatos de los cronistas y también de las disposiciones y explicaciones de los yatiris consultados,



consiste en una relación ternaria-cuaternaria del tipo $3+1$ ⁴. Entonces, el símbolo del centro, del ombligo del mundo y del sujeto, refiere a una propiciación de la integración como fruto del equilibrio de los opuestos-complementarios gracias a una destreza particular con el corazón o la semilla y remite al óvalo de Viracocha por la dinámica de alternancia o

⁴ “(Sobre la distribución de los adoratorios en el Cuzco) Hacia la zona del Chinchaysuyu se dan nueve ceques o hileras, hacia el Anti-suyu otras nueve, hacia Qolla-suyu también nueve, no así hacia el Sur, el Conti-suyu, donde se dan catorce. Se trata de un ritmo de $3+1$, similar al que usan los chipayas, pero también parecido al empleado por Choque y Apaza Rimachi (los yatiris) en Tiahuanaco. En todos los casos se advierte el mismo saber rítmico.” (Kusch, 2000, T2: 315)

movimiento, ritmo de los tiempos y espacios. Y advertir las señales (*unanchan*) de esta rítmica es propio de un saber del cómo, no del porqué; un saber de acontecimientos antes que de objetos. Y este saber exige el compromiso del sujeto.

3.- La (im)posible síntesis del Estar-siendo

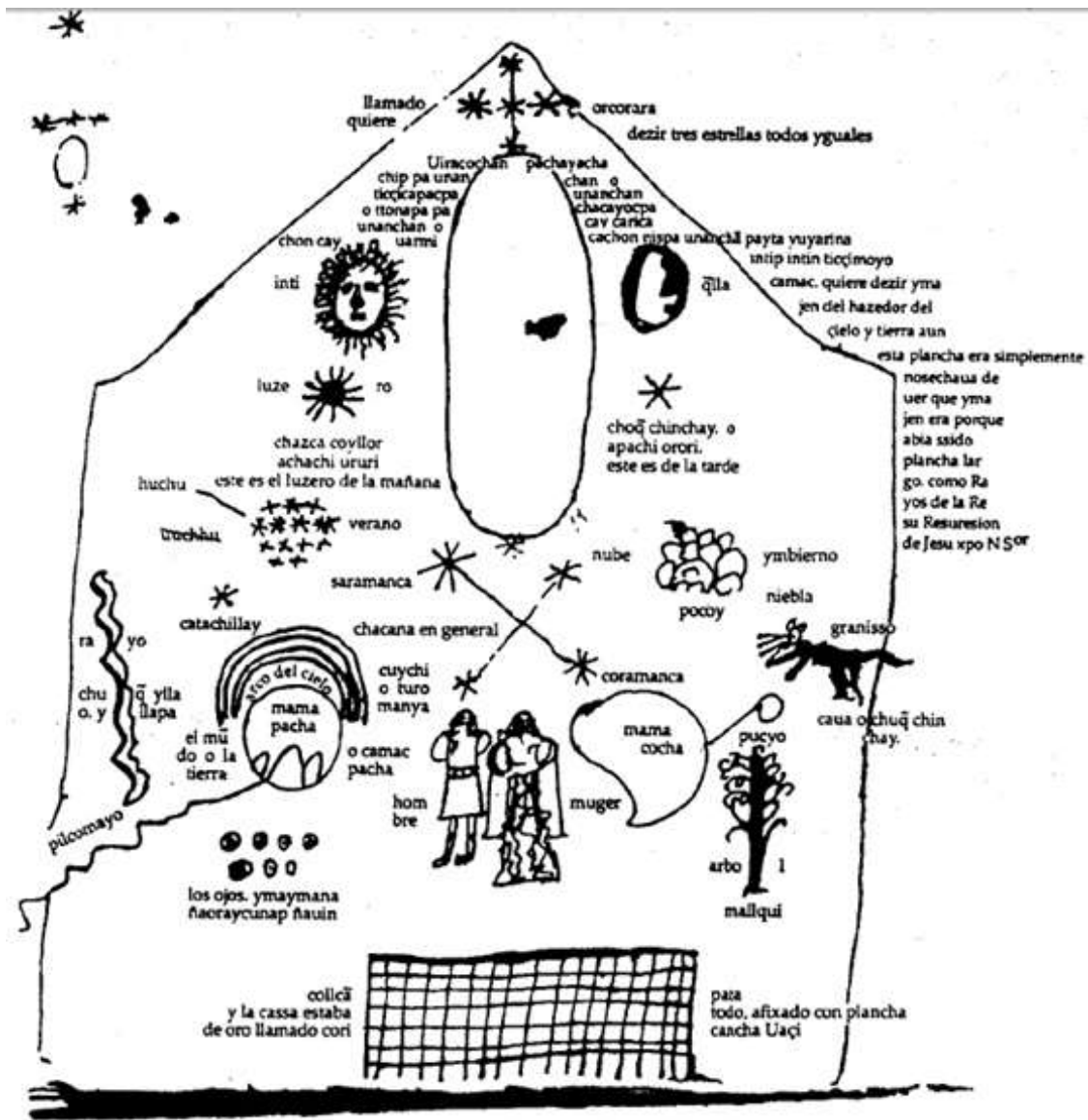
La incidencia de América en la esencia de la Argentina se da en el plano de la estancia, esto es, “en la mera subjetividad de sentir mi esencia como proyecto desde mi puro estar a nivel de nosotros” (Kusch, 2000: 5). Esta estancia remite a algo previo a la constitución de una esencia nacional, que se constituye precisamente a partir de esa estancia que se comprende como una condición de indigencia originaria del sujeto, esto es, de su desconstitución, de su “ser nada” como punto de partida para una búsqueda de acierto del “centro salvador en medio de un cosmos desgarrado en oposiciones pero presionado por la intuición de un absoluto que media originalmente entre dichas oposiciones” (Kusch, 2000: 7). Se trata de un campo pre-óntico de conciencia habitado por los símbolos que señalan alguna divinidad como forma de mentar eso absoluto en un juego fundamentalmente accidental, ambiguo, intuitivo, tentativo de los nombres, las determinaciones que buscan responder las incógnitas del vivir.

Y éste es el ámbito que excede lo nacional como determinación esencial de un país porque indica un domicilio existencial que se sostiene sobre la in-memoria mítica de la especie en estos lugares. En este ámbito se diluyen ciudadanía, historia oficial, relatos fundadores de lo nacional, y se restituye el habitar, la solidaridad originaria de un nosotros o, en otras palabras, el “estar-siendo-pueblo”. Ésta es la presión simbólica de lo americano en lo argentino. Por esto es pertinente rastrear en los mitos americanos los elementos para “la constitución del sujeto americano y argentino a través del tiempo” (Kusch, 2000: 9). En los

relatos del *Popol Vuh* y de Guaman Poma, el filósofo argentino encuentra modelos de lo mítico americano, que se replican parcial o solapadamente en los relatos de los informantes salteños y en el *Martín Fierro*, mientras que en el *Facundo* la estructura americana del relato mítico (creación/caída/redención) se presenta amputada en una relación dualista de opuestos inexorables y en una jerarquía definitiva de la civilización sobre la barbarie. Por otra parte, lo mítico americano expresa la distancia entre la pacha, ese estar gigantesco y geomántico como estancia y la patria o la nación, esa construcción esforzada de individuos industriales, como esencia. La pacha será entonces tanto el hogar donde se cocina constantemente el sentido pre-óntico, en tanto simbólico, de una geocultura, desde la experiencia de la indigencia original, como desconstitución fundamental. Se trata, dice nuestro filósofo, de una indigencia que abarca desde el hambre del alimento hasta la admiración metafísica. Y, al mismo tiempo, es un campo lúdico donde se ensaya la nominación, la ontificación. Esto significa que en esa distancia, en ese juego estancia-esencia, dinamiza las identidades de los sujetos como constante búsqueda de determinaciones. Devenir sujetos será, por América, la experiencia desgarrada de una dualidad en la apuesta por un fundamento, provisorio, frágil, inestable, como proyecto humano de sentido, sea este proyecto un campo a cultivar, un kiosquito en el barrio, un programa de gobierno o una investigación académica. Ahí estamos siendo también los gemelos mayas que descienden al inframundo para morir y renacer, estamos siendo Martín Fierro yendo al fortín y luego a las tolдерías o estamos siendo las abuelitas salteñas sanando personas en los valles.

LAS CATEGORÍAS ONTOLÓGICAS KUSCHEANAS

Ahumada, Matías



(Reproducción del dibujo de Joan de Santacruz Pachachuti Yamqui Salcamaygua, cronista de la *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru*)

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, M. (2009) *Ser y tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Kusch, R. (1978) *Esbozo de una antropología filosófica americana*. S.A. de Padua: Castaneda.

(1999) *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos.

(2000) *El pensamiento indígena y popular*. T. II, Rosario, Ross.

Marion, J. L. (1990) *El interpelado*. Palma: UIB.

Nietzsche, F. (1996) *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.