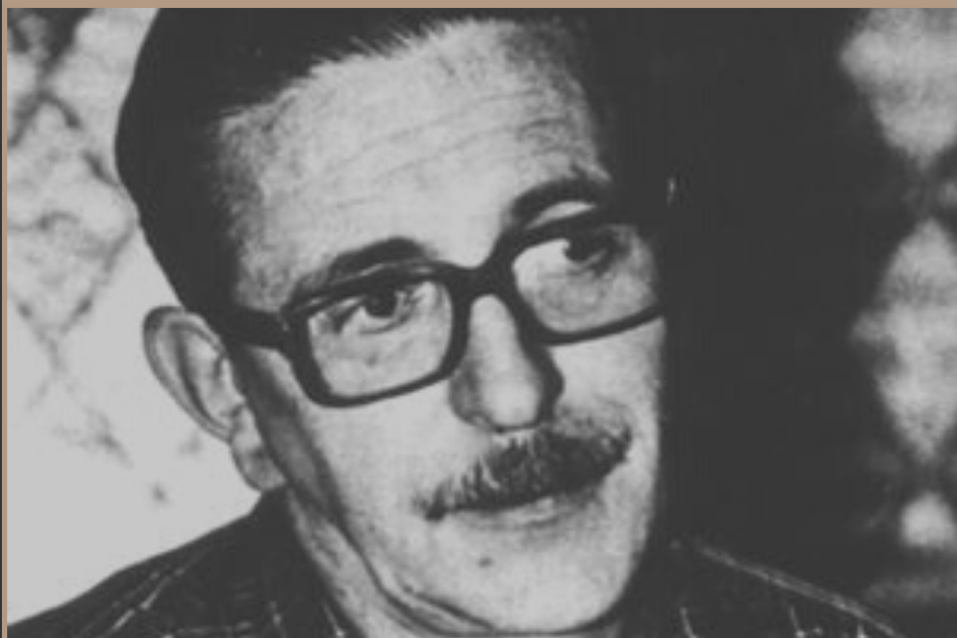


Pensares filosóficos

SENTIPENSARES SOBRE INTERCULTURALIDAD EN NUESTRA AMÉRICA APUNTES DESDE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE RODOLFO KUSCH

Mónica Fernández Braga
Victor del Carmen Avendaño Porras
Jaime Montes Mirada

Coordinadores



Matías Ahumada, Roberto Esposto, Sergio Holas, Israel Holas,
Marcos Elizondo, Mónica Fernández, Romina Hortegano, Mauricio
Langon, Javier Rio, Laura Mansur, María Bergamaschi, Rosalba
Chávez, Francisco Romero y Carlos Apodaca



Universidad
Nacional
de Quilmes



Sentipensares sobre
interculturalidad en
nuestra América
apuntes desde la
antropología
filosófica de Rodolfo
Kusch

MÓNICA FERNÁNDEZ BRAGA
VICTOR DEL CARMEN AVENDAÑO PORRAS
JAIME MONTES MIRADA

Coordinadores



Sentipensares sobre interculturalidad en nuestra América: apuntes desde la antropología filosófica de Rodolfo Kusch

Primera edición, 2022.

Mónica Fernández Braga

Victor del Carmen Avendaño Porras

Jaime Montes Miranda

Coordinadores

Matías Ahumada, Roberto Esposto, Sergio Holas, Israel Holas, Marcos Elizondo Vega, Mónica Fernández Braga, Romina Hortegano, Mauricio Langon, Javier Rio, Laura Nelly Mansur Serres, Maria Aparecida Bergamaschi, Rosalba Trinidad Chávez-Moreno, Francisco Antonio Romero Leyva y Carlos Alberto Apodaca-López

Autores

Ernesto Terramar

Diseño y Maquetado

ISBN: 978-956-6071-30-3

Publicación por la Universidad de La Serena

D.R.© Universidad de La Serena

Este documento ha sido realizado con base en conocimientos colectivos, por lo que puede copiarse y difundirse libremente, siempre y cuando se cite la fuente y no se altere su contenido ni se comercialice o se apropie privadamente, por persona moral o física, todo o parte del mismo.

Los contenidos de los artículos son responsabilidad de los autores y no del Comité Editorial de la ULS.

Hecho en Chile.

Made in Chile.

Contenido

6

Prólogo: Artículos y narrativas sentipensantes
nuestroamericanas
Mónica Fernández Braga

13

Geocultura del hombre americano: La decisión por el brujo
Matías Ahumada

62

Rodolfo Kusch: La negación como apertura y desprendimiento
Roberto Hernán Esposto, Sergio Holas e Israel Holas

107

Comentarios en torno a La Seducción de Barbarie:
análisis herético de un continente mestizo de Rodolfo Kusch
Marcos Elizondo Vega

145

La filosofía nuestroamericana de Rodolfo Kusch: un viaje
desde la seducción de la barbarie a la antropología
Mónica Fernández Braga

197

Razón seminal y giro decolonial: la huella
del ser y la seminalidad
Consideraciones a partir de Rodolfo Kusch
Romina Hortegano

233

Una introducción a la introducción de La seducción de la
barbarie de Rodolfo Kusch

Mauricio Langon

241

En búsqueda de lo humano en Nuestra América

Javier Rio

267

Vozes e silêncios seminais na trilha etnoecológica yvy poty:
ouvindo os guarani mbyá na sua aldeia

Laura Nelly Mansur Serres y Maria Aparecida Bergamaschi

321

Aprender para trascender: San Antonio, el Santo que une.
Un ritual ceremonial en los Yoreme Mayo en Campomos,
El Fuerte

**Rosalba Trinidad Chávez-Moreno, Francisco Antonio
Romero Leyva y Carlos Alberto Apodaca-López**

351

Yorem ánia: un pensar desde el pueblo Yoreme Mayo
Francisco Antonio Romero Leyva

PRÓLOGO

ARTÍCULOS Y NARRATIVAS SENTIPENSANTES NUESTROAMERICANAS

Mónica Fernández Braga¹

Según una estadística casual que vengo realizando, es decir, preguntando a colegas, una vez que un libro de Rodolfo Kusch llega a tus manos, resulta imposible dejar de leerlo, porque su obra posee una perspectiva poética y filosófica, que invita a su lectura desde el título. Por eso, una vez que chocaste y leíste un libro suyo, la obra de este filósofo nuestroamericano se vuelve una lectura recurrente.

Digo chocaste con toda la intención, porque hay una química particularmente atrayente en la poética y las investigaciones realizadas por Kusch. Casi todas las personas que estudian a este autor, entre las que me incluyo, señalan haber encontrado sus libros por casualidad, y desde ese momento, nunca pudieron separarse de esa lectura.

Sus textos dialogan sobre temas de interculturalidad desde una antropología filosófica particularmente sugestiva, porque tratan sobre una especie de hermenéutica mestiza. Claro, si vamos a dialogar sobre lo nuestroamericano, es preciso reconocer que el mestizaje nos atraviesa desde múltiples perspectivas: desde lo biológico hasta lo psicológico, desde lo intelectual hasta lo cultural, y desde lo político hasta lo ético. Desde este lugar, lo mestizo también implica pensar la ciudad, el barrio y la tierra o lo vegetal, como lo llama el autor.

¹ Docente Investigadora en el Programa de Investigación: Discursos, Prácticas e Instituciones Educativas, Coordinadora de la Línea de Investigación sobre Educación Intercultural de la CIIPC y docente de convergencia en la Red Internacional de Cátedras, Instituciones y Personalidades sobre la Deuda Pública

Desde lo dicho, creo que la filosofía nuestroamericana de Kusch invita a la lectura desde, además de cada título, también desde cada prólogo. Los motivos de tal encanto literario, son múltiples, pero pondré algunos para seguir pensando. Su prosa es maravillosamente poética, colmada de símbolos y metáforas.

También importa pensar en su crítica hacia el eurocentrismo, que es implacable. Su filosofía transita desde la ciudad de tipo europeo, y la sabiduría popular y ancestral, solo por mencionar uno de sus ensayos publicados, salta a la vista su idea de mestizaje intelectual: Indios, porteños y dioses.

Estas investigaciones, casi vivenciales, las realiza viajando de Buenos Aires hasta el Altiplano boliviano. De ahí que todas sus investigaciones son una especie de traducciones interculturales. Además, su método de investigación es, de suyo, una perspectiva hermenéutica, porque está lograda desde sus diálogos permanentes con personas de todos los paisajes que va transitando: la ciudad, el altiplano y el barrio.

Bien, acá dejo mi entusiasmo literario, que retomaré en uno de los artículos que componen este libro colectivo. Antes de pasar a los ensayos y artículos, que componen la presente publicación, me gustaría hacer unos comentarios sobre los equipos de investigación que trabajamos en esta Cátedra.

La Cátedra Internacional de Educación Intercultural y Pensamiento Crítico (CIIPC), posee varias líneas de investigación que congregan cientos de mujeres y hombres que nos ocupamos de la tarea docente y que nos inquieta pensar modos para dialogar sobre la interculturalidad educativa en nuestra América. Entre dichos equipos, estamos quienes elegimos dialogar sobre Educación Intercultural.

El año pasado, con el trabajo de cinco mujeres, producimos el texto: Diálogos y miradas sobre la educación intercultural: cinco voces decoloniales desde la experiencia². Durante

² Disponible en: <https://www.latinoamericanos.online/libros>

el primer semestre de este año, nació un nuevo ejemplar colectivo. Hace unos pocos días vio la luz el segundo libro de nuestro equipo, *La educación intercultural: diálogos entre la investigación educativa, la docencia y la militancia política*³

El texto que presentamos hoy, resulta un nuevo esfuerzo colectivo nacido de nuestra línea de investigación. En esta oportunidad, el libro surge de un seminario brindado por integrantes de la CIIPC, cuyas clases también fueron brindadas por colegas de Argentina, Australia, Chile y Uruguay. Asimismo, también hay artículos escritos por docentes que participaron de las clases. Este es el caso de dos colegas de Brasil, dos de Australia y una de Uruguay.

De este modo, nace *Sentipensares sobre interculturalidad en nuestra América: apuntes desde la antropología filosófica de Rodolfo Kusch*. El libro está dividido en dos partes: una sobre artículos con perspectiva más etnográfica, dado que se trata de lazos dialógicos entre personas que continúan practicando su cultura ancestral, y otra que se dedica a dialogar con conceptos surgidos de la voz de Kusch, y también de las interpretaciones de quienes brindamos esos encuentros. Sin más, paso a detallar los resúmenes de cada participación por orden alfabético y respetando cada una de las dos partes mencionadas.

Matías Ahumada (Argentina), quien brindó una clase sobre su interpretación del contenido del libro *Geocultura del hombre americano* (1976), toma algunos tópicos kuscheanos para abrir senderos reflexivos, a partir de las inquietudes que le surgen del estudio recurrente de dicho texto. Desde ese lugar interpretativo, lejos de tratarse solo de hacer comentarios sobre el libro, el autor busca presentar una «serie de resonancias hipertextuales, no necesariamente coherentes»

El trabajo bucea entre lo que podrían llamarse filosofías amerindias; la metodología antropológica de Kusch, de lo

³ Disponible en: <https://www.latinoamericanos.online/libros>

que surge una perspectiva epistemológica diferenciada. También se toca con factores ético-políticos, y fundamentalmente, con la raíz de las teorías descolonizantes.

Roberto Esposto, junto a **Sergio e Israel Holas** (Australia), el primero brindando una clase del seminario, y los segundos participando activamente, analizan un concepto que atraviesa toda la obra de Kusch, y que diría que es poco estudiado: la negación. Proponen «una lectura de la negación como concepto ontológico fundamentado en la experiencia vivida en América, que permite un desprendimiento epistémico con respecto de la matriz colonial».

De ese modo, los autores consideran que lo negado sería como el eje principal para el resto los conceptos más trabajados de Kusch: el estar, la vegetalidad, la seminalidad, la geocultura, etc.

Marcos Elizondo Vega (Chile) también brindó una clase del seminario. Se trata del primer libro publicado de Kusch: *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* (1953). El artículo dialoga con algunos conceptos derivados de la mencionada obra de Kusch, primordialmente en lo que hace al mestizaje y su implicancia hermenéutica para la vida cultural nuestroamericana.

Basándose en las críticas que Kusch realiza al ideario hegemónico impuesto a la región amerindia, este artículo habla sobre: la vegetalidad, la ciudad, el mestizaje precolombino, junto con las ideas de desarrollo y progreso, tan criticadas por Kusch.

Mónica Fernández Braga (Argentina), también implicada en las clases del seminario, toma varias obras de Kusch, para dialogar sobre la posibilidad de pensar-nos de modo situado, es decir, desde nuestra América. La autora señala que se trata de su propia interpretación de los libros de Kusch, desde un punto de vista filosófico, sentiente, académico, nuestroamericano, existencial.

Kusch nos brinda millares de señales para descubrir ese conocimiento negado que es el saber nuestro americano.

En ese camino, en el mejor sentido griego de la palabra método, nuestro autor está a la vanguardia del paradigma descolonizador de la inteligencia y con ella, de la cultura. Intentaré referirme a sus conceptos más significativos, releando sus principales libros, destacando los que más me han impactado en lo personal.

Romina Hortegano (Uruguay) participó activamente en las clases del seminario y nos trae un artículo en el que propone un diálogo entre la obra de Kusch y el denominado giro decolonial (Mignolo). Desde ese lugar, dialoga sobre posibles «puentes categoriales entre el pensamiento de Rodolfo Kusch y el giro decolonial, se desarrollan algunas reflexiones en las cuales se vinculan algunas de las ideas centrales de este autor con la colonialidad del poder, del saber y del ser».

La autora utiliza varios conceptos kuscheanos para elaborar su artículo, entre otros: el hedor, la fagocitación, la seminalidad, la ficción y el estar. Los textos de Kusch utilizados son, principalmente, *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* (1953) y *de América profunda* (1962)

Mauricio Langon (Uruguay), quien también ha brindado una clase, trabajo sobre lo que podría llamarse la antesala intelectual de *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* (1953). En ese camino, el autor menciona, analizando la introducción del libro de Kusch, varios artículos que precedieron a la publicación de ese libro.

De esta manera, busca «relacionar el libro que hoy nos ocupa [*La seducción de la barbarie*] con problemas que originan el movimiento de su pensar y actuar.

Javier Rio (Argentina) brindó una clase sobre el Esbozo de una antropología filosófica americana (1978). En ese marco, su artículo trae una especie de guía de lectura para dicho libro, que incluye algunas paradas bibliográficas anteriores por otros textos de Kusch.

El artículo-guía, de algún modo, contextualiza intelectualmente esos momentos filosóficos que motivan a Kusch: Jung, Ricoeur, Lévinas, Heidegger, Lacan, etc.

En suma, parte diciendo que «El recorrido filosófico de Rodolfo Kusch es como un viaje que realiza desde la porteña Buenos Aires hacia las entrañas de América. ¿Qué es lo que lo motiva? Encontrarse con el pensar americano»

La segunda parte del presente libro, compila tres trabajos que surgen de experiencias educativas que dialogan sobre cosmogonías y narrativas indígenas de poblaciones originarias. Uno de esos trabajos surge del contexto brasileño y los otros dos nos llegan de México

Laura Nelly Mansur Serres y Maria Aparecida Bergamaschi (Brasil) presentan una serie de experiencias educativas nacidas de la praxis cotidiana en territorios indígenas de Brasil.

Este artículo surge de un estudio de doctorado dirigido a comprender cómo y qué narrativas indígenas pueden componer el currículo escolar de la escuela primaria no indígena, para entender la América profunda desde una perspectiva intercultural colaborativa. El marco normativo, que da vida al trabajo de campo, se cimienta en la enseñanza obligatoria de la historia y la cultura indígena en las escuelas brasileñas (2008).

Rosalba Trinidad Chávez-Moreno, Francisco Antonio Romero Leyva y Carlos Alberto Apodaca-López (México) aportan un interesante estudio de tipo etnográfico, para relatar temas vinculados con las fiestas, ritos, danzas y celebraciones, basadas en la cosmogonía Yoreme mayo en Capomos, El Fuerte Sinaloa México.

Este relato es una especie de traducción intercultural que realizan un grupo yoreme actual, que conserva la tradición ancestral, pero se trata de una celebración de un santo de origen europeo, aunque fagocitado (Kusch) por la cultura originaria.

Por último, **Francisco Antonio Romero Leyva** (México) presenta un trabajo que parece basado en el marco del método antropológico de Kusch, puesto que dialoga también

con celebraciones Yoreme mayo, pero los relatos surgen de diálogos con descendientes de dicha comunidad originaria.

Creo que este texto es una herramienta fundamental para comprender la filosofía nuestroamericana, desde la cosmogonía de un pueblo que ofrece su resistencia a abandonar su modo de ver el mundo, que da cuenta de su re-existencia.

Para cerrar esta presentación o prólogo, vale mencionar que el hilo conductor es la obra de Rodolfo Kusch: filósofo, antropólogo, poeta y dramaturgo argentino, uno de los intelectuales que vieron nacer en la Argentina, la ya famosa y cincuentenaria: Filosofía de la Liberación Latinoamericana, junto con Enrique Dussel, Arturo Roig, Carlos Cullen, Hugo Biagini y Juan Carlos Scannone, entre otros.

Finalmente, agradecer a las autoridades de la CIIPC, al equipo docente del seminario introductorio a la filosofía nuestroamericana de Rodolfo Kusch, pero primordialmente a quienes participaron del otro lado y lograron componer estas significativas narrativas y artículos que encontrarán a continuación.

GEOCULTURA DEL HOMBRE AMERICANO: LA DECISIÓN POR EL BRUJO

Matías Ahumada⁴

RESUMEN

El presente artículo tiene como propósito tomar algunos tópicos kuscheanos como se presentan en su obra *Geocultura del hombre americano* para desplegar posibilidades conceptuales que permitan abrir senderos para reflexionar hoy a partir de tales inquietudes.

Con lo cual, no se trata propiamente de un comentario sino más bien de una serie de resonancias hipertextuales, no necesariamente coherentes y quizás, esperemos, un poco disonantes, que indiquen temáticas de cruce o líneas de fuga.

Así exploramos el concepto del campo previo de realidad, de las filosofías originarias americanas como gnoseománticas, de las dualidades kuscheanas en clave epistemológica, de algunas implicancias éticopolíticas en una posible discusión con un neo-desarrollismo transhumanista, del rol fundamental de los guardianes de las semillas (*machis*, *yatiris*, *pi'oxonaq...*) materiales y simbólicas, los conceptos de entranca-saliencia, el operar pre-óntico y el área genética como fundamento metodológico, en la línea general de la obra que gira en torno a la consideración de la cultura como decisión, que, en la propuesta de Kusch, consiste, en América, en una decisión descolonizante en la dirección de los saberes del *yatiri*.

⁴ Docente-investigador: Universidad Nacional de Moreno, Universidad de Morón y Universidad Nacional de La Matanza.

PALABRAS CLAVE

Rodolfo Kusch, Filosofía Intercultural, Método, Pueblos Originarios

INTRODUCCIÓN

*La semilla está de este lado del mundo.
Realmente un brujo indígena
sabe de estas cosas mucho más que nosotros.*

*Nosotros sólo sabemos alfabetizar. Es un papel muy pobre.
Tendríamos que decidirnos por el brujo indígena.*

(Geocultura del hombre americano – Rodolfo Kusch)

El principal riesgo que se podría correr al comenzar a transitar el sentipensar kuschiano es el dualismo, es decir, realizar una interpretación que en apariencia se presentaría como apertura, flujo o movimiento, pero que inmediatamente recaería en un sustancialismo binario, en un sistema de oposiciones maniqueas, de dicotomías de lo mutuamente excluyente.

Las polaridades ser-estar van constantemente por el riesgo cortado sobre dos masas sólidas, el borde montañoso del Ser y el abismo ventoso del Estar. Y creo que una clave para, precisamente, estarsiendo por ese camino del medio, angosto y frágil de la existencia en kay pacha, es hacer inarrumen, olfatear, tantear, husmear tanto por el lado del sentido como por lo abierto de la huella del diablo.

La elaboración del conocimiento milenario en la cultura mapuche es el inarrumen, palabra que significa ‘observar’, pero va mucho más allá que el mero observar del castellano. Observar es un pro-

ceso consciente que practicaban nuestros hermanos hace miles de años para poder aprehender los hechos de la naturaleza. Tanto y tanto “inarrumecaban” nuestra gente, que los antiguos maestros del conocimiento mapuche podían ver muchas otras cosas, que el mapuche común no podía ver, y menos por cierto el extranjero, o katxipache, como se le dice al que viene de otros territorios. (Ñanculef Huaiquinao, 2016, 22).

Ese inarrumen, esa especie de propiocepción ampliada y catínguda, es la que va asegurando el próximo movimiento como un acierto fundante, es decir, como un esbozo o ensayo de determinación para ir (con)viviendo. Y en sintonía con esta clave gnoseomántica⁵ del inarrumen como rastreo vital de/en los cuerpos-tierra (mapu, tekoha, pacha...), y en función del peligro de interpretación dualista y sustancialista, tenemos que desenterrar la cruz de Tunupa, la chakana, para (re)comenzar a comprender las polaridades kuscheanas ser-estar (Sein-Kay)

⁵“(…) A ustedes, los ebrios de enigmas, que gozan con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: -pues no quieren, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo y que, allí donde pueden *adivinar*, odian el *deducir*, - a ustedes solos les cuento el enigma que *he visto*, - la visión del más solitario. -”(Nietzsche, 2007, 224). Los que gozan con la luz del crepúsculo, o sea, de ese *Logos* de Occidente llega(n)do a sus fines, se van desplazando paulatinamente hacia ese otro polo de la indagación, yendo de la racionalidad cognitivista y reduccionista a la racionalidad holística o ampliada, polifásica, rizomática, laberíntica, intercultural. Ese *adivinar* del Zarathustra nietzscheano va en resonancia, creo, con la perspectiva chakánica de Panikkar al mostrar cómo hay un puente, un cruce, un ida y vuelta, un acople entre *karma* y *gnosis*, ya que “*el juego con conceptos es muy útil para el ‘pensar’ abstracto, esto es, para aquél que se ha separado de la experiencia, pero es muy limitado para establecer nuestra comunión con la realidad. El ksetra (campo) de esta actividad es tan vasto como el Mahābhārata. O haciendo una alusión al mismo inicio de la Bhagavad Gītā, el kuruksetra de esta actividad es el dharma-ksetra de la acción humana total. El campo del ser y del quehacer es el campo del dharma.*” (Panikkar, 1997, 20). Con lo cual, y tal como lo sugerí en mi trabajo “Sentipensar América”, el operar seminalmente, propio del *estar*, tiene en el pensamiento de Rodolfo Kusch una tónica armónica en relación al *dharma* de Panikkar como referencia a un acontecer tanto del ser (ese modo del acontecimiento que buscó y busca dar cuenta Occidente en sus diversos modos de *gnosis*) como del estar (ese otro modo más fundamental del acontecimiento que Oriente –India; América...– buscó y busca dar cuenta en sus diversos modos de *karma*, *inarrumen*, etc.). Por supuesto aquí se nos abre un multiverso de cuestiones para profundizar en el área de la filosofía intercultural y de liberación.

como dualidad-multiplicidad, esto es, como una especie de atractor extraño que activa rítmicas existenciales en función de una transrelacionalidad, una reciprocidad y transdimensionalidad fluctuante de lo real.

Quiero decir, desenterrar la chakana implica, en tanto modo de un sentipensar situado, retomar el arcaico hálito de los saberes de nuestros achachilas y nonos para aventurar conceptos-símbolos que ya no sean importados, sino mestizos, ch'ixi.

Y en este sentido la filosofía de Rodolfo Kusch asume su singularidad precisamente en su facultad de llevarnos hasta el umbral de lo que llamó seminalidad, esto es, el pensamiento indígena y popular en términos de acontecimientos, de crecimiento, de vegetalidad, de rítmica, de cruces, de puentes-rizomas múltiples entre campos físicos, emocionales, intelectuales, volitivos y dimensionales.

Así, en la filosofía como pensar seminal de Felipe Cota, Apaza Rimachi o el yatiri de Tiahuanaco, de lo que se trata es de “un operar, según el cual se entra en lo pre-óntico” (Kusch, 2000, 200), en el ámbito del horizonte simbólico como tierra que toma nuestra materia para sentipensar a través nuestro haciendo colapsar toda referencia al objeto, a la cosa “real” y, por lo mismo, haciendo colapsar también toda subjetividad al modo de la sustancia-individuo. Cota (como Sebastiana en Esbozo de una antropología filosófica americana) no dice o significa, sino que deja hablar a la tierra a través de él, en la misma tonalidad en la que lo hace el filósofo qom Timoteo Francia:

Sin la tierra es imposible desarrollar la cultura. El monte es nuestra medicina. Sabemos que la iguana se fritá y es remedio, igual que la grasa de carpincho. Los alimentos preferidos, como el pescado, la carne silvestre del carpincho, yacaré, tatú, guazuncho o el avestruz no están en los mercados sino en nuestros montes y ríos. Acá recordamos lo

que es nuestro, somos parte de los alimentos. Si traigo carne del centro estoy dependiendo de otra familia, pero si consigo carne del monte es carne que yo conozco y yo consigo. (Francia-Tola, 2018, 87)

El monte nos piensa y nos habla en una multiplicidad de frecuencias que incluyen y exceden el lenguaje que llamamos humano, estableciendo una red de comunicación física, psíquica, emocional, social, legal, política y económica que sostiene y configura toda relación técnica, utilitaria o estética en un complejo de sacralidad terrosa, cotidiana. El monte, ese territorio-margen donde está el alimento nuestro, en contraposición al centro-mercado que genera dependencia e impone alimentos extraños.

Y así vamos mariscando conceptos y símbolos silvestres para un filosofar propio, a la manera de Timoteo, haciendo inarrumen en los márgenes y buscando operar al modo de Felipe Cota, esto es, desde el horizonte geocultural del estar-siendo como chakana onto-política que permite estar atentxs tanto al “miedo de ser nosotros mismos” (Kusch, 2000, 8) que se expresa en las múltiples formas de la colonialidad y el patriarcado, como a las problemáticas que se abren en el campo del trabajo intercultural (educación, trabajo social, arte, filosofía, antropología, política...) en la dirección de una reflexión urgente respecto de la técnica/tecnología (transhumanismo, posthumanismo, neoextractivismo, tecnologías de la información/comunicación...) en relación inmediata con nuestros cuerpos-tierra.

Y esta es la apuesta de Geocultura del hombre americano (GHA), ya que pensar por nosotros mismos implica entonces escuchar a las comunidades originarias y afrodescendientes, los sectores populares, lxs artistas y trabajadores sociales. De lo contrario reiteramos los movimientos de la técnica occidental que pretendemos problematizar.

La técnica implica esencialmente una puesta en práctica de lo que se espera. Con la técnica se cierra un círculo. Se reitera lo sabido antes que lo dado. Se trata, por ejemplo, de una técnica de extracción de minerales que consiste en sacar a la naturaleza el mineral que ya conocemos y que necesitamos. Por eso la técnica se aplica. Pero siempre se aplica a algo que se deja aplicar, en un universo blando, ya conquistado, que no coincide totalmente con todo el cosmos. Por eso en el planteo técnico no aparece nada nuevo. Se reitera, se repite. Quizá por eso la técnica es preferida. Quizás conviene tener una técnica para no encontrarse con lo inesperado. ¿Es que detrás de la técnica hay miedo? (Kusch, 2000, 11)

Esta técnica⁶ circular, “perezosa e indolente” (Boaventura De Sousa, 2006, 20), extractivista y reduccionista, encubre el miedo a hacer inarrumen, a (re)aprender otras técnicas como mánticas de un cosmos inesperado y viviente, complejo y polifásico. Es que la técnica y la ciencia occidentales, dice Kusch siguiendo a Heidegger, se refugian (¿tienen miedo de lo inesperado?) en el plano del ente, del ente visible, presencia previsible y, por lo tanto, anticipable, programable y controlable, como lo dado ante los ojos o la mano (objeto manipulable).

Pero por debajo, al sur de esta experiencia ontológico-política, operan otras lógicas, otros juegos que niegan este juego hegemónico operando precisamente en el ámbito de lo imprevisible, incalculable, impensable que “disuelve, revierte

⁶ Nuevamente aparece aquí el peligro del dualismo, esto es, interpretar la crítica kuscheana a la ciencia y la técnica occidental como una impugnación completa de los despliegues y aportes realizados fundamentalmente por la razón moderna en virtud de una unilateral y romántica exaltación de los saberes alter-occidentales invisibilizados, cuando en realidad se trata de un esfuerzo por, digamos, equilibrar la balanza (o desenterrar la chakana de Tunupa) en una dirección similar a lo que De Sousa llama “ecología de saberes”.

el problema sobre nosotros mismos, y recuperamos lo abismal, la reacción primaria de no saber qué hacer frente a lo dado” (Kusch, 2000, 17)

Entonces hacer filosofía en Abya Yala implicará abismarse y afinar el oído y el olfato al entrar en un campo que se sustrae constantemente a la ontología de la presencia (contemplación, concepto como apropiación visual-intelectual de un estado de cosas reales allí afuera, iluminadas por el Ser) y que, antes que manifestar o mostrar, más bien vibra, resuena, invade, repele, atrae, raspa, acaricia, engulle, protege... y como los saberes alter-occidentales ya conocen algunos movimientos en lo abismal, es cuestión de “ir a la siga” (el “ina”, del inarrumen) de los mismos, puesto que no se trata de saberes estáticos sino dinámicos, operando en el plano de los acontecimientos y cualidades, antes que de los objetos y las cantidades.

Por eso cultura, en Kusch, no es caja de herramientas, sino decisión imprevisible como wu wei de este continente en la dirección, “un poco hacia el absurdo” (Kusch, 2000, 105) del sacrificio.

Así entendemos la conexión que se realiza entre cultura y cultivo, ya que todo gira en torno a la semilla como pura disponibilidad que no puede ser reapropiada en términos de un mero saber técnico sino es bajo el sucedáneo transgénico de la mercancía, de la patente que monocultiva, fumiga y enferma los cuerpos-tierra. Y en esta línea éticopolítica entendemos que la decisión por el brujo indígena es decisión por lxs guardianes de la semilla que, ellxs sí, saben “voltear a quien la está pisando” (Kusch; 2000, 111):

Durante las batallas armadas, nuestro pueblo hacía uso de estrategias muy efectivas y bien organizadas. Se luchaba de noche potenciando el conocimiento del territorio, el primer escuadrón que avanzaba era nina aure niosh, ‘escuadrón portador del fuego oculto’. Éste bajaba de las sierras gene-

ralmente en filas zigzagueantes, encendiendo antorchas de fuego en el momento indicado, con los propósitos de alumbrar el camino al resto de los guerreros y, además, generar miedo en los españoles, quienes no entendían lo que estaban viendo, ya que estos guerreros estaban vestidos con cueros, garras y plumas de animales e imitaban sus movimientos.

Nuestros abuelos nos dicen que quienes somos las caras visibles de nuestra lucha, somos ese mismo escuadrón portador del fuego sagrado, cambiamos las antorchas por la palabra⁷, cambiamos las estrategias de lucha y hoy nos apropiamos de las nuevas tecnologías, pero es el mismo fuego sagrado el que sigue encendido en nuestros corazones. (Tulián, 2016, 49)

EL MIEDO DE (NO) HALLARSE

*El Estado no tuvo en cuenta
nuestros modos de concepción de las cosas
ni tampoco de la tierra.*

(Filosofía qom – Timoteo Francia)

Preguntarse entonces por el otro extremo del saber técnico como saber del objeto implica indagar en el saber mántico como saber de la semilla, y esto es precisamente lo que intenta Kusch al revisar los conceptos andinos, puesto que lo primero

⁷ "Y entonces pues nos paramos nuestra guerra y lo escuchamos a esos hermanos y hermanas de la ciudad, que nos dicen que tratemos de llegar a un arreglo, o sea un acuerdo con los malos gobiernos para que se soluciona el problema sin matazón. Y pues nosotros lo hicimos caso a la gente, porque esa gente es como decimos "el pueblo", o sea el pueblo mexicano. Así que hicimos a un lado el fuego y sacamos la palabra." (EZLN, 2005, párrafo 4) (La cursiva es mía)

que surge de su meditación sobre el término amauta⁸ es que se vincula con un saber de adivinación para hacer crecer o dejar efectuar (yachacuni), en el sentido en que un saber es un modo de propiciar el crecimiento para, como decimos en el norte santafesino, “hallarse” (¿una Befindlichkeit de gringo pata rajada?).

Un saber “de la piel para adentro” (Kusch; 2000, 28) confiere la posibilidad de encontrarnos a gusto, bien, como en casa, donde estemos. Ese hallarse resuena entonces en la frecuencia de un domicilio existencial que es cuestión de piel, es decir, que sólo puede tantearse haciendo inarrumen, atendiendo a los cuatro ámbitos del mundo que nos rodea con sus vectores fastos o nefastos, de refugio o intemperie.

Acá se juega la dimensión gnoseomántica del hedor de América, ya que este saber resulta a primera vista repulsivo:

Tenemos un sentido peyorativo de la adivinación. Recuerdo una señorita que en Chipaya se hizo adivinar la suerte. Estuvo callada un rato mientras hablaba el yatiri o brujo. Luego, al salir, se descargó e hizo notar que no creía en esas cosas. Es nuestra reacción natural. Era universitaria y llevaba encima un mundo explicado como lo llevamos todos y eso implica un mundo sin azar. (Kusch, 2000, 28)

Por un lado, llevar encima un mundo explicado, y por otro, buscar hallarse para poder crecer como crece el tabaco o la papa, y no mucho más, ni mucho menos, sino apenas huiñay, un infinito que se va gastando. Ésta es la dualidad que Kusch,

⁸ “Amauta’ y *hamut’aq* son dos designaciones que usualmente han señalado el ejercicio sapiencial y reflexión en el Tawantinsuyu. (...) Todos los registros en runasimi colonial que presentan el prefijo *-hamu* usualmente refieren al proceso cognitivo, pensamiento reflexivo, mediación de argumentos y uso de razonamientos hasta alcanzar la condición *hamut’aspa watus-pallarimaq*, ‘considerado en sus palabras’ y ‘el que habla con destreza y conocimiento’. (...) El pensamiento reflexivo aborda el entendimiento y comprensión de *pacha* hasta alcanzar cuenta y razón sobre lo que conoce.” (Mazzi Huaycucho; 2016, 232-234)

una vez más, pone en juego, con la enciclopedia que nos dice que éste es el mundo y no otro, y las hojas de coca, que juegan a transmutar hacia un plano de imponderables ese mundo explicado que cargamos de la piel para afuera. En el medio⁹, en el estarsiendo, la mano del yatiri que abre, hacia arriba, la línea impredecible de los dioses que hacen crecer, y hacia abajo, la línea azarosa de nuestro miedo de no saber hacia dónde crecer.

Entonces, de lo que se trata es de saber-(hacia dónde)-crecer, lo que implica un topamiento con el miedo de reconocer vitalmente que, por más que abramos bien grandes los ojos del Hubble o del Gran Colisionador de Hadrones, andamos chichatos para ver a los Achachilas o, mucho más difícil todavía, escucharles, ya que esto implicaría cruzar una línea de mutación a partir de la cual, no es que no hay retorno, sino que se retorna a un lugar diferente, en una especie de recorrido helicoidal¹⁰ y

⁹ "El chamanismo amerindio se puede definir como la habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de manera de administrar las relaciones entre éstas y los humanos. Al ver a los seres no humanos tal como se ven ellos mismos (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; y, sobre todo, son capaces de volver para contar el cuento (...). El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso, y un arte político, una diplomacia. Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica. (...) La buena interpretación chamánica es la que logra ver cada acontecimiento como siendo, en verdad, una acción, una expresión de estados o de predicados intencionales de un agente cualquiera. El éxito interpretativo es directamente proporcional al orden de intencionalidad que se logra atribuir al objeto o noema." (Viveiros de Castro; 2010, 40)

¹⁰ "El tiempo es el acto de transformación y de surgimiento de los cambios, es el encuentro de los Gucumatz con Huracán Caculhá y la resultante eclosión de formas de vida. Tiempo es la transformación incesante sin comienzo ni final específicos, de la armonía del universo impelida por la acción de las fuerzas antagónicas que emanan de su propio seno. En cada aparente repetición, hay una modificación, en cada aparente final, hay un cambio radical que modifica toda la constitución de la nueva manifestación de vida. Ese movimiento, que en realidad es un desenvolvimiento de lo múltiple hacia lo múltiple, tiende hacia un punto culminante —no final— que es el de lograr una criatura, una expresión de vida, que sea capaz de "alabar" a las divinidades. El tiempo es así el agente en el que se procesa el cambio que posibilita el movimiento de perfeccionamiento.

Este movimiento no es lineal, tiene avances y retrocesos, formaciones y destrucciones, perfeccionamientos y correcciones. No se fundamenta pues, en una lógica causa-efecto, sino en la lógica de las posibilidades combinatorias en la multiplicidad, y de la búsqueda de alternativas

múltiple, porque “el futuro está atrás y no adelante, y menos en línea recta” (Nanculef Huaiquinao; 2016, 24). Y esa línea de mutación es pasible de ser cruzada en la medida en que negamos la jerarquización epistémica ciencia/magia (o peor: logos/mito) y vamos en la dirección de una ampliación horizontal intercultural que nos permita desacomodar las propias categorías y prácticas en una ronda de saberes en diálogo, para comenzar a reconocer relaciones como “equivalentes homeomórficos” (Panikkar; 1997, 113) o “funcionales” (Viveiros de Castro; 2013, 29)¹¹.

Pero, ¿cómo dialogar hoy, a partir de las palabras del yatiri Kusch, por ejemplo, con el transhumanismo que propicia una especie de evolución o progreso de la condición humana en virtud del desarrollo de tecnología que haga incluso posible, entre muchas otras cosas, la transferencia de la conciencia individual en un cuerpo cyborg para esquivar así la muerte?

Raymond [Kurzweil] se da cuenta de que la conciencia es una cuestión central si es que vamos a evolucionar hacia una realidad totalmente diferente a esta realidad corpórea, porque sí vamos a necesitar de esa conciencia para poder, luego de una vez evolucionados, hacer posible que se aloje y se conecte en una nueva carcasa. No sé, podría ser una computadora, un cuerpo de acero, de silicio, o podría ser en una entidad invisible, pero con plena conciencia. Entonces se pone a trabajar en

y complementariedades. Todo este sistema se apoya en la lógica de un equilibrio básico y totalizador, pero en el que nunca nada se repite ni es idéntico a sí mismo (el hombre no es creado a imagen y semejanza de la divinidad). Por esta razón he planteado que es un modelo helicoidal rizomado que se desdobra en formas caleidoscópicas que se expanden como gigantes parábolas con movimientos y crecimientos orgánicos —como las plantas.” (López; 1999, 178)

¹¹ “El ‘equivalente’ del chamanismo amerindio no es el neochamanismo californiano, o el candómbé bahiano. El equivalente funcional del chamanismo indígena es la ciencia. Es el científico, es el laboratorio de física de altas energías, es el acelerador de partículas. El cascabel del chamán es un acelerador de partículas.” (Viveiros de Castro; 2013, 29)

un nuevo libro que se titula 'Como crear una mente'. ¿Pero dónde? En un laboratorio. (Silvero, 2020, 32m 15s)¹²

¿Cómo reconocer el modo en que opera el miedo detrás de esta (por ahora postulada) técnica? ¿No hay en el occidente transhumanista un profundo miedo de no hallarse que se expresa en una búsqueda de silicio y algoritmos?

¿Cómo encontrar los equivalentes homeomórficos o funcionales de estas filosofías respecto de nuestra geocultura? ¿Cómo dar cuenta de la distancia intercultural precisamente a partir de la invisibilización de lo geocultural en toda tecnología, que implica suponer una universalidad naturalizada para cualquier desarrollo que surge de las usinas hegemónicas en función de una unicidad del ser humano globalizado que hace colapsar cualquier singularidad situada?

¿No será el transhumanismo una especie de neodesarrollismo del siglo XXI, que propicia en definitiva un modo cada vez más efectivo de control de los cuerpos en sintonía con el control de los espacios? Para Kusch el artefacto, el objeto tecnológico, no refiere a un episodio contingente sino más bien a un proceso de gestación cultural, con lo cual, la máquina, su concepción y configuración, su diseño, sus posibilidades, está impregnada de las pautas culturales propias del paisaje que hizo posible su invención, y que el filósofo llama “razón ecológica”.

Entonces, si consideramos que cultura es un operar como estrategia para vivir (política), esto es, para habitar mejor el mundo (para hallarse), y que por esto mismo es que cada comunidad o nación va gestando su tecnología propia o asimilando otras (y en el caso de las naciones periféricas, consumiendo o utilizando tecnologías foráneas impuestas por la lógica del mercado y el poder).

¹² Transcripción propia de una charla virtual denominada "Filosofía, cuerpo y posthumanismo" en el canal de Youtube: Ciencia del Sur.

¿No es por lo menos pertinente, antes de ofrecer/imponer tecnologías globalizadas, ir en la dirección de una escucha de los modos singulares de gestación tecnológica que son propios de las comunidades originarias, los sectores populares y los movimientos sociales y ecoterritoriales que permita reconocer y respetar sus circuitos de producción e implementación en función de un crecimiento-huiñay y no de un desarrollo?

De esta manera la razón ecológica de una geocultura se expresaría en política situada y decolonial, en lugar de una mera utilización, para usufructo o consumo, de artefactos importados porque “arriba se hacen cosas que nada tienen que ver con lo que se espera abajo” (Kusch, 2000, 145).

Y como la razón ecológica característica de las geoculturas americanas se despliega, para Kusch, en base a una lógica del tercero incluido que va integrando contradicciones en un sentipensar chakánico o ch'ixi que permite ir respondiendo dinámicamente a los diversos eventos del entorno experimentados como indicaciones de la complejidad y multiformidad de lo real, la negación de ese exceso de conciencia occidental que Platón llamó episteme tiene que ser casi un a priori decolonial, puesto que permite recuperar-gestar otras ciencias y tecnologías a partir de un paisaje propio.

Y esta negación decolonial será parte entonces de una especie de “lógica (de lo) inconsciente”¹³ que opera en/desde

¹³ “Los profetas Guaraníes soñaban. Estos sueños decían conducirlos hacia un camino de liberación, por lo cual, las resonancias de los mismos fueron amplias.” (Castiñeira, 2017: 138). “El control de la vida indígena se realizó no sólo con relación al espacio, sino también controlando el cuerpo. (...) Se podía probar el status de no-salvajes a través del uso de ciertos documentos escritos. La nueva legalidad del cuerpo debía ser probada mediante tres *papeles* escritos o símbolos fundamentales: los certificados de buena conducta en el trabajo, los ficheros de culto y la Biblia. (...) *Cacique* Moreno, antes de morir en el año 1945, mucho antes de que los tobas de Las Palmas se vincularan con los misioneros religiosos extranjeros, había anticipado, en un *sueño*, que vendría un *papel* de muy lejos que sería la salvación.” (Bergallo, 2009: 68). ¿Qué intento sugerir con estas citas? Que Kusch estaba indicando una vía de comprensión filosófica propia, herética, que, en tanto tal, no fincaba sus certezas en un ámbito de lucidez, sino precisamente en un ámbito invisibilizado y arrojado a la penumbra, y, sin embargo, fuente de sabiduría vital e incluso de poder. Claro que hablo de un poder que opera en rangos distintos

un fondo intuitivo, transpersonal y ultrahumano que posibilita comunicar con información que atraviesa géneros y especies en planos¹⁴ inmanente-trascendentes gestando esas tecnologías socioculturales de reciprocidad que persisten, subsisten y resisten en Abya Yala y que se encuentran cada vez más amenazadas por las tecnologías monoculturales de homogeneización globalizante.

Pero para esto necesitamos yatiris, machis, karai, porque no se trata de “digitar conscientemente el problema” (Kusch, 2000, 152)

La economía de estas sociedades ha sido caracterizada como economía de reciprocidad o del don por la forma como se da el intercambio de bienes. En realidad, el intercambio de bienes en cierta manera es un aspecto de un sistema de comunicación en el que juegan parientes y palabras, y que se extiende a seres del mundo todo, desde piedras, plantas y animales hasta los dioses, todo a través de los hombres. (...) Lo que se comunica no son

de realidad, pero no por esto menos efectivo. "Lo que los místicos denominan mundos cósmicos está relacionado con lo anterior. Según la mística judía, cada ser humano, en su pensamiento individual, está en contacto con un mundo arquetípico, en el que se encuentran situados todos los pensamientos. El pensamiento individual es, en este sentido, originado en el mundo arquetipal del pensamiento cósmico. En términos fisiológicos, lo anterior se asocia con la activación de patrones de interferencia globales, dados por todas las interacciones entre campos neuronales, las que como matriz hipercompleja se encuentra formando parte del campo del espacio-tiempo y con la que cada uno de los campos neuronales individuales entra en interacción. La posibilidad de recibir enseñanzas durante el sueño está en relación con lo anterior. Podría postularse que en ese estado la sensibilidad es máxima y que esto, aunado a un manejo voluntario del factor de direccionalidad, podría explicar lo que Don Panchito mencionó al final de nuestra entrevista: es decir, la posibilidad de permanecer en contacto durante el sueño y la de recibir enseñanza durante el estado onírico." (Grinberg-Zylberbaum, 1991: 38-39)

¹⁴ "Precisamente porque el plano de inmanencia es prefilosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Incluso Descartes tiene su sueño. Pensar es siempre seguir una línea de brujería." (Deleuze-Guattari, 1991, 46)

cosas (bienes) sino que es la propia reciprocidad que lo hace como acontecimiento. Las cosas comunican el acontecer de la reciprocidad. En esto descubrimos la fecundidad de la vida misma que siempre está excediendo nuestras representaciones funcionales, sistémicas e incluso simbólicas. (Castiñeira, 2017, 137) (La cursiva es mía)

UN CAMPO PREVIO DE REALIDAD

*Hay cosas que podemos decir.
Hay cosas que no podemos decir en castellano.
Hay cosas que tampoco podemos decir en nuestro idioma.
Porque hay cosas que suceden tal cual como uno las ve.*

(Ntonaxac. Danza en el viento. – Graciela Bergallo)

Hablábamos más arriba de la necesidad de una estrategia para vivir en tanto política situada y decolonial, esto es, liberadora, que implica, en el recorrido reflexivo de GHA, el reconocimiento de una praxis (operar, inarrumen, karma) que se articula a partir de un habla en un horizonte de totalidad que incluye y excede el lenguaje tanto científico como meramente factual, porque va en la dirección de un campo común de existencia que hace a la cultura y que abarca tanto lo dicho en el nivel de la conciencia, el discurso, como lo no dicho pero que opera desde un fondo de sentido dado antes del decir: el anti-discurso.

Esta dualidad del habla indica, a su vez, una especie de centro existencial donde busca situarse el hablante valiéndose de símbolos, arquetipos y estereotipos que en definitiva remiten a una totalidad mítica que se habla a sí misma en el habla del hablante.

El centro existencial es el domicilio donde nos hallamos, es decir, donde disponemos de una energía emocional o

estado de ánimo que nos permite operar con una conciencia ampliada porque maniobramos con las cosas u objetos en varias fases, tal como lo hacían aquellos campesinos bolivianos en Eucaliptos con el sacrificio de su camión.

“Las cosas en este sentido integran un amplio campo mántico, ante el cual se pregunta, pero cuya respuesta está detrás del interrogador, en el puro estar, muy al margen de ser” (Kusch, 2000, 165). Esta es, muy sintéticamente, la estructura mandálica del sentipensar u operar americano en la comprensión de Rodolfo Kusch, indagando a partir de una antropología filosófica esa dimensión simbólico-ética que se especifica en los operadores seminales que distribuyen y orientan el sentido del quehacer tanto individual como comunitario.

Y la relevancia existencial de tales operadores se hace patente en la medida en que alientan una poiesis propia, una invención de mundos y caminos que no pueden ser digitados o monitoreados sin riesgo de malograrse, con lo cual cobra decisiva importancia la cuestión de la educación y el trabajo social intercultural en clave de liberación decolonial, que no recaiga en una mera alfabetización o intervención que desarraiga y denigra.

Lo poético, o sea la poiesis, o sea la creación, podría reactualizar el horizonte simbólico del indígena, y por consiguiente reintegrar la totalidad de su existir. Pero claro está que si hacemos así la alfabetización se hace con un signo contrario a los intereses de nuestra cultura de sectores medios, lo cual me parece inevitable. Si no se hiciera así y se dejara la alfabetización pura y simple en primer plano, se destruiría el horizonte simbólico, o sea se suprimirían las raíces culturales del alfabetizado por lo cual éste perdería como existente su domicilio en el mundo. Sería interesante hacer una correlación estadística entre el alcoholismo¹⁵ y la

¹⁵ “Sumado a la falta de participación en la política del Estado, los indígenas viven en la indigencia. Los niños ya nacen con enfermedades y padecen enfermedades crónicas. El Estado

alfabetización. ¿No estaremos incorporando a nuestra sociedad hombres que fueron disminuidos una vez desarraigados de su cultura? No quiero decir con esto que la alfabetización no debe ocurrir, sino que es importante encarnarla desde otro ángulo. (Kusch, 2000, 168)

El desafío que encara Kusch, entonces, es situarse lo más cerca posible del nivel de esa poiesis indígena y popular a fin de poder resonar en una frecuencia relativa a esa tónica fundamental que le permita esbozar los elementos para una filosofía alter-occidental abyayalense. Para esto presta atención a “un campo previo de realidad” (Kusch, 2000, 188)¹⁶ que se sitúa en un

implementa programas educativos insuficientes con una mala formación de la persona del indígena y esto promueve el desánimo de los miembros aspirantes, llevándolos a problemas de alcoholismo y prostitución, así como a otros flagelos que reinan en la sociedad. La consecuencia del mundo globalizado en el umbral del siglo presente ha importado un problema a la sociedad: el alcoholismo y otros males que van dirigidos hacia nosotros y que envuelven a todos los sectores de la sociedad civil. Nuestra cultura no genera ni generó estos problemas, ellos no son patrimonio de los Pueblos indígenas. Nosotros somos los mejores vigilantes de nuestro destino. Deseamos que no piensen por nosotros. El gobierno dice que busca superar el alcoholismo y la drogadicción que flagela al Pueblo toba. Pero su programa es extraño a las costumbres *qom*. Nos quieren hacer una plaza sin consultarnos, hablan de construir un polideportivo, de abrir calles, cuando la mayoría carecemos de vehículos y nos bastan nuestros senderos. Tampoco tenemos el concepto de plaza ni de polideportivo. Los funcionarios son tan ignorantes que ni recuerdan que en el lugar ya existe una plaza y está en desuso porque ningún *qom* lleva a sus hijos ahí. Nuestras parcelas son de 25 por 50 metros y nuestros chicos juegan en ellas, trepan a los árboles, aprenden a respetar y valorar la naturaleza. Y nada de lo que prometen resolverá los problemas de alcohol o droga. La solución sería darnos trabajo, capacitación y más tierras.” (Francia-Tola, 2018: 62)

¹⁶ Cabe mencionar aquí la resonancia del pensamiento americano en la interpretación kuschiana con el pensamiento índico en la interpretación de Raimon Panikkar, según el cual la experiencia filosófica de la India no hace foco en una determinación conceptual como producto o evidencia a lo que se llega mediante procesos argumentativos, aunque por supuesto esto está presente, sino más bien en una exploración o descubrimiento de campos de conciencia u ontológicos que abren mundos a partir de un operar tanto mental como cordial que incluye tanto lo corporal como lo social y que se sitúan por fuera de las dicotomías sujeto-objeto o concepto-cosa. (Panikkar, 1997: 20) Sin embargo debemos señalar que hay un límite respecto de esta resonancia que buscamos establecer, y que el mismo Panikkar se encarga de precisar, al distinguir esos campos ontológicos de “*prácticas mágicas o fenómenos de alucinación y semejantes*” (Panikkar, 1997: 67), incluso cuando, un poco más arriba en su reflexión dialogada

plano pre-inteligible y pre-subjetivo para posibilitar la problematización del acceso al otro en el trabajo de campo, al “partir de cero” (Kusch, 2000, 188), es decir, de una condición seminal que implica una ruptura o epojé de lo objetual y de la conciencia reflexiva para recuperar un topamiento vital con lo humano y que, por esto, reverbera en símbolos y arquetipos tanto con palabras como con gestos. Y así, al transcribir y analizar lo dicho por Felipe Cota en Challavito en 1970, el filósofo se esfuerza por mostrar cómo opera la conciencia ampliada del sujeto popular en un campo chakánico o mandálico que toma sentido en la medida en que va dinámicamente integrando en una totalidad las cargas seminales de significatividad a partir de su propio estar cotidiano, su hábitat.

Así, en ese campo de conciencia, la Virgen, el Markakollo, la Gloria o el Señor no son sustancias cósmicas, sino que “son en forma de ayre no más. No vemos nosotros” (Kusch, 2000, 192). Con lo cual, nos encontramos con concepto-símbolos que nos remiten más a múltiples flujos, fluctuaciones de fuerzas o intensidades singularizadas de maneras que sólo pueden ser reconocidas y hasta cierto punto controladas por un yatiri, una machi o un pi’oxonaq, es decir, por quien transita los campos de realidad-conciencia para amparo de su comunidad.

Por eso el yo sólo es un umbral, una puerta, un devenir entre dos multiplicidades. Cada multiplicidad se define por un borde que funciona como Anomal; pero hay una hilera de bordes, una línea continua de bordes (fibra) según la cual la multiplicidad cambia. Y en cada umbral o puerta, ¿hay

con Heidegger, había establecido, temerosamente, que “los estados de conciencia nos despiertan del tal olvido (del Ser). Ellos nos presentan un modo del Ser que iluminará de una forma peculiar los distintos seres que el determinado modo del Ser permita ver. (...) No queremos en manera alguna afirmar que todos los llamados ‘estados alterados de conciencia’ sean mera superchería. Podría ser muy bien que el hombre moderno pueda sólo liberarse de la jaula mecanicista de la cosmología vigente apelando a experiencias fisiológicas y que éstas nos revelen otras esferas del Ser.” (Panikkar, 1997: 66-67)

un nuevo pacto? Una fibra va de un hombre a un animal, de un hombre o un animal a moléculas, de moléculas a partículas, hasta lo imperceptible. Toda fibra es fibra de Universo. Una fibra en hilera de bordes constituye una línea de fuga o de desterritorialización. Vemos que el Anomal, el Outsider, tiene varias funciones: no sólo bordea cada multiplicidad que determina, con la máxima dimensión provisional, la estabilidad temporal o local; no sólo es la condición de la alianza necesaria para el devenir; también dirige las transformaciones de devenir o los pasos de multiplicidades siempre más lejos en la línea de fuga. (Deleuze-Guattari, 2002, 254)

Será preciso entonces recorrer el borde de lo consciente, con la espalda dando hacia afuera como cuando uno está sentado en el círculo del campamento frente la fogata del sentido, para poder comenzar paulatinamente a comprender algo de esos anómalos que transitan mundos con el fin de cuidar la semilla, dado que tanto cogito nos ha ocupado, atascado, llenado la experiencia y casi acogotado la savia que nos llega, como un hilito, de ese formidable y monstruoso cuerpo sin órganos que llamamos, a veces, pacha o tekoha, y que precisamente corporiza esa dimensión ultrahumana, demasiado ultrahumana.

El pi'oxonaq anomal, en su bordear nomás la multiplicidad de los hostigamientos del Estado-Provincia, el Estado-Nación y el Mercado-Transnación, y la multiplicidad de los saberes olvidados-recordados de su gente, hace más que miles de papers decoloniales en el seno hipercrítico de las usinas del pensar nomás.

El pi'oxonaq late al borde del suelo, del monte fumigado por los agrotóxicos, soñando una liberación¹⁷ para su comunidad que viene en forma de papel... Y esto es así porque

¹⁷ El filosofar americano, como escucha de un latir vital, se despliega en la dirección pre-ontológica del estar-siendo en el sentido de *"asumir el sujeto filosofante de América, que no somos*

realidad es un modo de requerimiento de lo numinoso en medio de lo cotidiano que exige una ampliación de la percepción (in-arrumen) hacia un rango que Occidente ha tradicionalmente arrojado a la basura de lo irracional, la penumbra de lo liminal porque sólo “se ve hasta la cosa” (Kusch, 2000, 197) y esto implica desestimar, en el campo de la filosofía, toda posible hermenéutica del estar nomás para el fruto.

Se plantea un problema previo y es que lo fundamental de la crisis de Occidente es su ver ‘algo’, o sea un ver óntico que especifica un tipo de ‘algo’. El problema de América, en cambio, es, como en el caso de la X del mito, el de otro ‘algo’ irreductible al occidental. Y porque ese ‘algo’ no se conoce, es necesario llevar la indagación filo-

nosotros sino lo que llamamos pueblo, o el otro de Dussel” (Kusch, 2000, 188). Acá se conectan el “campo previo de realidad” de Rodolfo Kusch y la instancia ética “pre-originaria” de Enrique Dussel: “Abordemos ahora la cuestión de fondo: ¿Qué tipo de racionalidad nos abre al Otro como otro aun en su Exterioridad, antes, en y después de los momentos funcionales de los sistemas; sistemas proposicionales (analíticos), argumentativos o pragmáticos (Apel o Habermas), textuales (Ricoeur), instrumentales (Weber o Popper), políticos (Rawls), económicos (críticos por Marx), etc.? Hemos llamado «razón práctico-material» la que discierne las mediaciones para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano; pero aún más exactamente denominamos «razón ético-preoriginaria» a un tipo específico de racionalidad (diferente a la razón discursiva, estratégica, instrumental, emancipatoria, hermenéutica, etc.) que «reconoce» a la víctima excluida, al Otro como otro que el sistema de comunicación vigente. La «razón ético-preoriginaria» es el momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos la *experiencia* (empírica y material, y por ello es la misma «razón práctico-material») como re-sponsabilidad-por-el-Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. Es la que nos permite ser impactados por una «obsesión» o responsabilidad por el Otro», *a priori* y como presupuesto ya siempre dado en toda expresión lingüística proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en toda praxis. Es el momento ilocucionario mismo en el origen de todo «acto-de-hablar»: «Yo-te digo que...»; es la intención constitutiva anterior al «acto-de-trabajo», a toda división del trabajo, a toda pretensión de eficacia en la factibilidad o co-solidaridad para con el Otro. Es el «Decir (*Dire*)>>, antes de todo <<lo dicho (*le dit*)>> (aún del argumento); es un «estar-expuesto» en la propia piel ante-el-Otro; es el momento primero en el que consiste <<la racionalidad misma de la razón». La crítica tiene su fuente en el momento práctico por excelencia de la «razón ético-preoriginaria» que establece el «estar-siendo-por-el-Otro», como re-sponsabilidad *a priori*, en el «cara-a-cara» de la «proximidad» (Dussel, 1998, 419-420)

sófica a un campo pre-óntico, incluso como capítulo olvidado por el pensamiento occidental (Kusch, 2000, 199)

Lo pre-óntico del sentipensar abyayalense es, para Kusch, un operar de la diferencia (¿una *difference* hedienta?) en el habla cotidiana de Cota como un poblar plenamente de símbolos su universo-conciencia para propiciar el crecimiento de lo viviente, sea papa, cabrito, hijo o tierra.

Y ese poblar no puede ser visualizado, capturado en un papel como éste y cosificado en términos de una monocultura, porque, en el fondo nada sabemos “de lo que realmente pasa con Cota, y menos con lo americano” (Kusch, 2000, 200), casi como aquella vez que diseñábamos e implementábamos un pretencioso curso de filosofía indígena en el conurbano bonaerense y esgrimíamos conceptos sobre la geocultura del hombre americano mientras, silenciosa y subrepticamente, con la estrategia humilde y efectiva de una integrante del *nina aure niosh* de Moreno, Carmen Robles, Tuxana de la Nación Tupí Nambá, iba tejiendo un telar de breves palabras y sonrisas, para “terminar” el curso saludando a la tierramadre, tocando esa fibra del universo en un punto periférico de la periferia del mundo, mujer-anomal con la precisa sabiduría del sentarse en el umbral, el borde del sentido y el habla, operando, activando cuerpos de carne y tierra en una danza lenta de símbolos, hojas de coca y agua florida. Allí supimos que, en el fondo, nada sabemos de lo que realmente pasa.

Carmen hizo un movimiento hermano de ese movimiento de bordes que hizo Silvia Rivera cuando nos visitó y quiso sentarse a conversar a la entrada de la universidad, en el borde mismo de la academia y mirando en su dirección, como hablándole, sentada junto a una placa de las Madres, trazando una línea de mutación al modo del yatiri con sus hojas de coca.

Silvia sólo interrumpió sus palabras para detenerse a escuchar a un pajarito que había comenzado a piar muy fuertemente en un árbol cercano, y nos propuso escucharlo juntas.

En el borde, en el tímpano del discurso humano, en el borde de la academia del borde de la ciudad, la vibración ultrahumana de un pajarito resonando, percutiendo y consonando. ¿Por dónde sino es por el lado de esos otros lenguajes que tenemos que aprender a escuchar, que se hace posible descolonizar la percepción?

Si la filosofía siempre ha oído, por su parte, estar en contacto con lo no filosófico, incluso lo antifilosófico, con las prácticas y los saberes, empíricos o no, que constituyen su otro, si se ha constituido según este acuerdo reflexionado con su afuera, si siempre se ha oído hablar, en la misma lengua, de ella misma y de otra cosa, ¿podemos, con todo rigor, asignar un lugar no filosófico, un lugar de exterioridad o de alteridad desde el que se pueda todavía tratar de la filosofía?

¿Este lugar, siempre, no habrá sido anteriormente ocupado por filosofía? ¿Es una artimaña que no sea razón para impedir a la filosofía hablar una vez más de sí misma, prestar sus categorías al logos del otro, fingiendo sin tardanza, sobre la página doméstica de su propio tímpano (siempre el tambor amortiguado, tympanon, tela tendida, sostenida para recibir los golpes, para amortiguar las impresiones, para hacer resonar los tipos [typoi], para equilibrar las presiones que golpean del typtein, entre el adentro y el afuera) una percusión heterogénea?

¿Podemos penetrar violentamente su campo de escucha sin que al punto, fingiendo incluso la ventaja, la filosofía, si escuchamos lo que se dice de ella, si decodificamos el enunciado, lo haga resonar en ella, se apropie de su emisión, se lo comunique familiarmente entre el oído interno y el oído medio, según la vía de una trompa o de una ventana interior, sea redonda u oval? Dicho

de otro modo, ¿se puede hacer estallar el tímpano de un filósofo y continuar haciéndose oír por él?

Filosofar con un martillo. Zaratustra comienza por preguntarse si será necesario estallarles, romperles los oídos (Musz, man ihnen erst die Ohren zerschlagen), a golpes de címbalos o de tímpanos, instrumentos, siempre, de alguna dionisiada. Para enseñarles también a «oír con los ojos». (Derrida, 1994 18-19)

LA RAZÓN DE ESTAR

*El indígena creía en esa cruz porque restituía
el orden cósmico, y no porque fuera la cruz de Cristo.
La verdad es que esa cruz era un exorcismo del caos
Y como tal podía romperse a la menor irritación de los dioses
o al menor olvido de los ritos o escamoteo de los sacrificios.
Pero Tunupa desaparece y no se sabe qué se hizo de él.*

(América Profunda – Rodolfo Kusch)

Detrás de la fachada del objeto descubre Kusch el diferir del mito como darse del acontecer de una realidad aumentada cuyo acceso, a través del (anti)discurso del otro (que en primer lugar nos muestra que no sabemos nada mientras sólo vemos hasta la cosa) podría darse, quizás, por el símbolo como catalizador del silencio, la nada o la (aparente) irracionalidad de lo dicho y hecho por el otro, que hace posible “abrirnos a una nueva concepción de ciencia mucho más abierta, al margen del criterio de finitud y en un sentido americano” (Kusch, 2000, 201).

El diferir entonces es el operar simbólico en un plano de juego disponible que implica una épica, esto es, una presión que busca realizar, crear, propiciar otro mundo en la dirección del pachakuti que se va constituyendo tanto en los ámbitos de lo institucional (política, economía, sociedad...) como de lo

existencial (hallarnos, deconstruirmos, reexistir, recordarnos...).

Este Ereignis del otro que nos constituye y nos deconstruye tiene la solidez de lo real.

Porque por este lado Cota es universal, pero en su silencio. No tenemos instrumental para averiguar su constitución. Pero es nuestra misma constitución. La prueba está en que el otro logra presionarnos. Y de nuestra parte presentimos la solidez del operar del otro, su épica, con una seguridad fundante que suele darse en cualquier revuelta popular. Se sabe y se siente su operar, pero no se sabe el cómo de ese operar. Pero querer saber el cómo del operar responde precisamente a nuestra condición colonial, y que por eso no vale la pena de ser averiguado. Sentimos la épica del otro como un operar puro y es eso lo que debemos asumir. Y pensar esto es asumir nuestra residualidad frente a Occidente, pero en tanto lo residual ha desaparecido en razón misma de nuestra totalidad, una vez tomado en cuenta nuestro universo simbólico, como sujetos, ya no pensantes, sino culturales (Kusch, 2000, 202)

Asumir entonces filosóficamente la solidez del acontecimiento del operar del otro que presiona implica, para Kusch, sumergirse lo más libremente posible en la escucha concreta y situada de un otro humano (grupo o individuo) que nos posibilite “encontrar una racionalidad más profunda, o mejor, más próxima a nuestros conflictos” (Kusch, 2000, 204) ya que esto restituiría una coherencia interna y vital.

Pero ese sumergirse implica en principio la problemática de la comunicación¹⁸ intercultural.

¹⁸ La comunicación intercultural implica “(...) un cierto desfase entre los códigos de los diferentes ‘polos’ o nodos de este proceso. Ciertamente, no hay comunicación allí donde se constata un hiato cuya amplitud vuelve inútil cualquier intento de superarlo. Pero no es menos cierto

Cada cultura no posee otro instrumental que el propio para acercarse a las demás. Sería ingenuo pensar que la transculturalidad pueda existir. No podemos saltar por encima de nuestra sombra. No sólo el medio ecológico es parte del hombre; la atmósfera cultural en que vivimos constituye como una tercera piel, aunque haya poros y ósmosis de muchas clases y tamaños. Así que abrimos la boca para decir algo lo decimos en una lengua particular y revelamos nuestra pertenencia a una sub-cultura determinada. No hay ‘tierra de nadie’ en esta tierra de todos. Ni siquiera la razón es transcultural. De no llevar la escafandra de la propia cultura nos ahogaríamos cuando buceamos en otras aguas.” (Panikkar, 1997, 14)

Lo que le permitió a nuestro filósofo comenzar a bucear fue buscar constantemente situarse en lo que denomina, en GHA, área genética, esto es, el ámbito existencial que sostiene la vitalidad de un grupo, que excede a las exploraciones que realizamos científicamente (y que quedan relegadas a las áreas previas denominadas fenoménica y teórica) y que implica más propiamente a la antropología filosófica “ya que predispone, no a la descripción del hombre, sino a la captación que hace del fundamento de lo humano mismo” (Kusch, 2000, 210) por cuanto refiere a la concreción transinteligible o incluso irracional de un Otro que se proyecta libremente en sus posibilidades absolutamente imprevisibles y misteriosas que fundan al mismo tiempo la relación sujeto-sujeto.

que tampoco hay comunicación en una situación ideal de analogía o equivalencia absolutas entre las partes. Precisamente, la comunicación surge donde hay opacidad y no donde hay transparencia. Constituye el movimiento que intenta recorrer una distancia que es la de ese desfase. La comunicación procura, siempre de manera fallada, licuar esa opacidad. La opacidad y, consecuentemente, los malentendidos y las ‘alteraciones’ son constitutivos de la comunicación.” (Caggiano, 2005, 26)

Y esto implica, en última instancia, un derrumbe de la distancia observador-observado en la dirección de la asunción de un misterio de la libertad de darse de ese otro que “contamina con sus símbolos su hábitat, hace que la piedra, el árbol, la casa, el prójimo, tengan sentido. Crea así su propia economía, organiza sus instituciones, mantiene su lengua” (Kusch, 2000, 211).

Las experiencias con Don Panchito indican que su campo neuronal no solamente se irradia en todo su hábitat, sino que afecta la mente de los que entran en contacto con él. (...) Si un campo neuronal es capaz de afectar la estructura del espacio-tiempo, con mayor razón podrá alterar la organización de otros campos neuronales con los cuales interactúe. De la misma forma, si es correcto que la experiencia se modifica cuando el campo neuronal sufre una alteración en su interacción con el espacio-tiempo, entonces puede postularse que un sujeto es capaz de interactuar directamente con otro y de modificar así su experiencia. Estas interacciones son el medio por el cual se realiza lo que el psicoanálisis denomina procesos transferenciales, en los cuales la experiencia de un sujeto se proyecta en otro. De la misma forma, los eventos de comunicación directa entre seres humanos y la creación de patrones comunes de experiencias y de conductas, podrían estar basados en los procesos de interacción de campos neuronales individuales. Pienso que esta interacción sucedió entre mi ser y el de Don Panchito mediante la interacción de nuestros campos neuronales. Solamente así puedo explicar por qué comencé a sentir su presencia desde mi salida de la Ciudad de México, por qué él sintió mi aproximación y, sobre todo, cómo nos pudimos comunicar en su pueblo, al grado de que yo sentía el estado de su mente y Don

Panchito el de la mía. (Grinberg-Zylberbaum, 1991, 34-36)

El paisaje geocultural del observador está investido de símbolos científicos. Su horizonte simbólico se carga seminalmente de sentidos casi exclusivamente determinados por el área teórica, hasta el punto en que los símbolos son los objetos, “cuerpos inertes, incapaces de voluntad y de prejuicio, pero capaces de mostrar, de firmar, de escribir y de garabatear sobre los instrumentos de laboratorio ante testigos dignos de fe.

Esos no humanos, privados de alma, pero a los que se asigna un sentido.” (Latour, 2012, 47). El paisaje geocultural del observado está investido de flujos de intencionalidad, flujos de poder expresados en símbolos mánticos, hasta el punto en que:

[...] procede por atribución de subjetividad o ‘agencia’ a las llamadas cosas. Quizás la metáfora material más evidente de este proceso de subjetivación del objeto sea una escultura. Lo que está haciendo el chamán es más o menos eso: esculpiendo sujetos en las piedras, esculpiendo conceptualmente una forma humana, esto es, sustrayendo de la piedra todo aquello que no deja ver la ‘forma’ humana ahí contenida.” (Viveiros De Castro, 2013, 28).

Ambos, insiste Kusch, se repliegan en sus territorios simbólico-existenciales, en sus hábitats culturales, dejando una cancha o páramo intercultural imposible de determinar.

Estamos aquí en una suerte de umbral o de frontera epistemológica puesto que los símbolos de la propia cultura llegan hasta un límite, a un horizonte de sucesos que disuelve todo decir y todo saber más allá y que exige una especie de abandono angustioso en la misma posibilidad existencial de la inhabitabilidad, “la falta de domicilio tanto del investigador

como del investigado” (Kusch, 2000, 212) y esto posibilita paradójicamente una especie de atajo comunicativo intercultural por el lado de este fondo genético o seminal donde instalamos nuestra humanidad sin reapropiarnos nunca definitivamente de la misma, sino apenas buscando acertar a un fundamento.

Y esta instalación de humanidad no es una vuelta a la subjetividad moderna en clave neoetnicista-sustancialista, sino un interjuego de resonancias a partir de la multiplicidad de desplazamientos de la posición de la perspectiva intencional tal como lo entiende Viveiros De Castro para las ontologías panamerindias.

Esto se verifica en el énfasis que tanto Kusch como su informante de Cerrillos, en Salta, dan a la figura del manósanta, quien cataliza en su propia corporeidad (hasta el punto de devenir numinosamente un cuerpo-mano) flujos de intensidades fastas que operan, no instrumentalmente sino cualitativamente, sobre la indigencia ontológica en la dirección de la salvación de un estado más que de la recomposición de una esencia.

Entonces, el área genética abarca también ese vacío o distancia intercultural-existencial e implica tanto al observador como al observado (¿quién observa a quién en esta instancia?) como totalidad para la instalación de humanidad, suelo común o fondo seminal para “puntos de vista de referencia”¹⁹ que interactúan y se influyen mutuamente.

Pero el problema que advierte Kusch es que precisamente la colonialidad es la que abre el hiato comunicativo porque nos sitúa, en tanto colonizados, en un mundo como patio de objetos, es decir, en una ontología-política que cifra la exis-

¹⁹ “El perspectivismo no es una forma de relativismo. (...) [Los indios] dicen que los cerdos son en el fondo humanos; los cerdos no consideran que en el fondo los humanos son cerdos. Cuando digo que el punto de vista humano es siempre el punto de vista de la referencia quiero decir que todo animal, toda especie, todo sujeto que esté ocupando el punto de vista de referencia se verá a sí mismo como humano... incluso nosotros.” (Viveiros de Castro, 2013, 23)

tencia exclusivamente en el episodio de la propiedad (ser alguien, tenencia como esencia), mientras que parecería ser que otras ontologías-políticas se mueven en la dirección de una constante desustancialización del ente (estar nomás, acontecimiento como intensidades ético-mánticas), porque “dicen dónde se hace lo fasto y se evita lo nefasto, pero no dicen qué es un objeto” (Kusch, 2000, 227).

Con lo cual, el acceso al área genética para posibilitar la comunicación intercultural implica, en primer lugar, un movimiento de nuestra parte que consiste en dejar de ontificar y de intentar apropiarnos y totalizar con nuestras categorías de lo Mismo eso que acontece como lo Otro para poder recién después entrar en un pre-recinto de la diferencia entre acontecer y no-acontecer que opera a partir de un wu wei emocional que “suspende el desgarramiento entre el corazón de uno y el de las cosas” (Kusch, 2000, 228).

Sólo a partir de aquí es posible una política de liberación, dice Kusch, porque ese wu wei o estar nomás es la raíz de Abya Yala.

Nuestra lógica herética o razón de estar puede así expresarse, según Kusch, como la que apunta a dar cuenta del caos que vibra entre lo verdadero y lo falso de la enunciación apofántica occidental de base aristotélica, y que toma la forma bábica de la negación y de la doxa popular como estrategias para sentipensar que fagocitan el principio de no contradicción y posibilita encontrar la consistencia geocultural propia.

Y esto implica asumir que nuestro pensamiento tiene la misma configuración abigarrada y hedienta que el altarcito cargado de estampitas cristianas, orixás, cruces gil y hojas de coca de una doña en el conurbano (aunque seguramente no tenga la misma potencia).

Un concepto es un conjunto de variaciones inseparables que se produce o se construye en un plano de inmanencia en tanto que éste secciona la

variabilidad caótica y le da consistencia (realidad). Por lo tanto un concepto es un estado caoideo por excelencia; remite a un caos que se ha vuelto consistente, que se ha vuelto Pensamiento, caosmos mental. ¿Y qué sería pensar si el pensamiento no se midiera incesantemente con el caos? (Deleuze-Guattari, 1991, 209)

La potencia que da consistencia al caos en los conceptos que construyen los filósofos astrólogo-poetas de la América profunda radica, como venimos mostrando, en la particular conexión o cruce que logran realizar entre planos de inmanencia y de trascendencia para propiciar aquí el alimento.

Los conceptos son estrellas-semillas que brotan sea en el discurso como en el quehacer y que siguen el ritmo de la vidamuertevida en una reciprocidad que anuda producción teórica, conocimiento (yachay) con la materialidad rugosa y concreta del paisaje (pacha).

Por esto para poder fabricar estos conceptos es necesario aprender a “oler las señales” (hacer inarrumen) que rondan en torno, y no simplemente leer grafemas o fórmulas, a la manera en que Guaman Poma consigna el operar geosituado del filósofo yatiri Juan Yunpa, trabajando en la interpretación y anudado de los khipus en múltiples niveles de registro y lectura de indicadores astronómicos (posición del sol, la luna y las constelaciones), telúricos (marcas o “sillas” en cerros, montañas o piedras finamente labradas para tal fin) y biológicos (observación de aves, comportamiento de animales y plantas).

La reflexión de Juan Yunpa indica una concepción sobre pacha que servía para regular la vida social y productiva de cada llaqta [región, zona]. Sus reflexiones construyen un discurso sobre el ciclo regular de los astros que podía registrarse para organizar la vida social. La idea del movimiento del hananpacha [mundo de arriba] va asociada a la idea sobre puriq (caminante, el que hace

caminar), proceso del movimiento que está sujeto (“amarrado”) dentro de una secuencia o período que se repite regularmente, idea que trasluce una forma de comprender pacha como una entidad que integra dos propiedades en una sola: el tiempo (“reloj”) que se desplaza en las medidas de los saywa (“silla”) puede ser determinado espacio instrumentalizado para su registro temporal, lo que es similar a establecer pacha unanchaq [geoindicadores]. (Mazzi Huaycucho, 2016, 261) (Traducciones mías entre corchetes)

Este olfatear terroso de la zona transinteligible, dice Kusch siguiendo a Hartmann, implica la alquimia del saber qué hacer con el miedo de estar nomás que cargamos cotidianamente y que buscamos taponar con tanto ser alguien en una continua saliencia hacia las cosas.

Se trata de la alquimia como esa entrancia de estar sentados que permite ganar una salud considerada enfermedad por Occidente, y que se reconoce por la instalación en un vórtice de flujos de elementos de los cuatro lados del mundo para la comprensión del vivir cotidiano, y que Santacruz Pachacuti pinta, en su dibujo cosmológico, como una dualidad humana en el medio de las manifestaciones de Illapa (Fuego), Mama-pacha (Tierra), Mamacocha (Agua) y Chuquichinchay (Aire) y directamente debajo de la chakana.

Dualidad-Multiplicidad de lo humano y lo ultrahumano en un atractor extraño geoculturalmente situado que se reconoce sólo “enfermándose”.

Y he aquí que las culturas antiguas son esquizofrénicas, pero en tanto enfrentaron toda la dimensión de ser nada más que un hombre sentado, y con el consiguiente control consciente de esa visión. Eran esquizofrénicos como lo era Van Gogh, quien, al fin de cuentas, igual que Nietzsche, se resistía a la Europa burguesa de su tiempo, la

época de Biedemeier como dice Alfredo Weber, la del empresario de fábricas. ¿Y por qué la enfermedad? ¿Será sólo un capricho de Van Gogh o de Nietzsche?

Fue una enfermedad oportuna. De ambos salen corrientes plásticas y filosóficas que alimentan el pensamiento de la primera mitad de nuestro siglo. ¿Será que la enfermedad supone una reserva del individuo que a su vez contiene una advertencia con proyección histórica?

Si así fuera, nuestro complejo de inferioridad, nuestro proverbial resentimiento de sudamericanos debe tener una razón de ser. Ha de ser seguramente que la psique nos advierte así que lo que nos quieren imponer no está bien, y que los enfermos no somos nosotros, sino ellos, los que se creen los dueños del siglo. (Kusch, 2000, 42)

Enfermarse significará entonces realizar una navegación por la vía opuesta complementaria a la de los proyectos de ir a Marte o Alfa Centauri, y que consiste en realizar una especie de arqueología interior para desenterrar la propia cruz de Tunupa que el diablo llamado Colonialidad sepultó en nuestro inconsciente colectivo.

Es el camino interior que Kusch ya buscaba en su América Profunda siguiendo la huella de los huacanquilli en las crónicas de Santacruz Pachacuti.

Suenan los tambores y pututus, el momento llegó, todos los procesos, hasta el mínimo detalle fueron hechos, el Alto Missayuq, con los Pampa Missayuq, hacen reverencia a la tierra, piden permiso al viento, prenden el fuego sagrado, levantan el agua sagrada, invocan a mi Apu personal, cualquiera que quisiera favorecerme o ser mi guardián personal, el que se comprometiese a hacerme compañía durante mi estadía en la tierra, todos en una sola voz pronuncian las palabras diciendo:

- ¡Janpuy Apu, Janpuy Apu, Janpuy Apu, Janpuy Apu...! - con gritos y cantos.

El viento sopla como en el mes del viento... el rayo truena, la granizada cae a pedradas, una piedra de fuego cae al centro de los PAQ'OKUNA y comienza a hablar diciendo:

-Imaynallan waway noccan kani TUNUPA.

Se puede interpretar así:

- ¿Cómo estás hijo mío? Soy tu Apu personal, Tunupa. (Pauccar Calcina, 2014, 41)

LA CULTURA ANIMAL MONSTRUOSO

*“La cultura no vale porque la crean los individuos,
o porque haya obras,
sino porque la absorbe la comunidad,
en tanto ésta ve en aquella una especial significación”*

(Geocultura del hombre americano – Rodolfo Kusch)

Uno de los conceptos que Kusch considera para pensar la cultura en América es el de función, puesto que le permite centrar la mirada en la dinámica cualitativa de un pueblo antes que en una clasificación o inventario cuantitativo de rasgos o elementos fijos que establecerían una identidad.

Esta dinámica de funciones cualitativas en una cultura sólo se comprende a partir de la propia vivencia como inmersión en una totalidad de sentidos que hacen a las raíces existenciales del pueblo de que se trate y que se expresan por ejemplo en un ritual o una obra. Entonces la función cultural toma los rasgos de una decisión o movimiento interior más que de algo exterior, localizable o definible.

Esta decisión es un asumir o un comprometerse con una verdad de fondo que se presenta sucia o en la miseria, lejos de la comodidad del ciudadano consumidor, cerca del absurdo,

y que engendra una revolución cultural que no puede programarse o preverse, e implica un sacrificio, ya que pide un despojo de los papeles que hayamos enarbolado, de las respuestas y soluciones, para enfrentar el hecho de que "no vamos a recibir ninguna respuesta" (Kusch, 2000, 106) o, en todo caso, quizás podamos todavía esperar algún tipo de revelación inútil y que no puede consumirse. En este punto llegamos, dice Kusch, a un extremo, a una especie de encrucijada. Por un lado, el camino de la autoeliminación en la dirección de una pura importación de ideas y soluciones, y por el otro, el camino de la liberación de asumir toda la decisión cultural y crear el mundo de vuelta.

Pero este último camino supone, para Kusch, prestar atención a lo que escuchó decir a un brujo en Tiahuanaco sobre el sentido de su mundo: "Ucamau mundajja" (el mundo es así), dando cuenta de su estar ante el abismo del mundo y trazando un límite para separar el mismo de su pura y elemental humanidad.

Una filosofía de la liberación de y en Abya Yala se sostiene sobre un Ab-grund vivido como devenir del hervidero espantoso que se da como inclemencia, intemperie, caos, ilucidéz, monstruosidad o animalidad inmensa que requiere el gesto mántico como estrategia nuestra para (con)vivir.

Una manzana cae porque se reintegra al suelo. Ha sido semilla, ha madurado y luego se ha desprendido del árbol, para reintegrarse al suelo. Esta es una verdad y quizá la primera. Pero eso ocurre porque la realidad es un animal monstruoso, en donde todo lo que ocurre, sigue las leyes de la vida: nace, madura y muere. (Kusch, 2000, 226)

Resonando con Spranger y Frobenius, Rodolfo Kusch arriesga esto de que la cultura es una entidad vital, una extensión orgánica e inconsciente que constituye una especie de prolongación de la piel biológica en los utensilios, el ámbito, los seres físicos

y metafísicos, los campos fastos y nefastos, las herencias de las costumbres, los saberes y los prejuicios.

Como si eso que llamamos individuo se encontrara desde el vamos ramificado, rizomado, territorializándose en manadas, cardúmenes o bandadas ultrahumanas y desterritorializándose de reapropiaciones egoicas o atomizantes por el arraigo del suelo cultural como ese Lebenswelt que es así.

De esta manera la consistencia vital o existencial del individuo se sostiene por un interjuego entre el vector-ser que tiende a lo “universal” y el vector-estar que se sumerge en un suelo.

Ese interjuego es el espacio mestizo del símbolo como chakana-cruce-puente-escalera que pone a circular los opuestos complementarios de la alter-identidad, comunitaria e individual, en una reciprocidad rizomática, compleja, abismante.

El territorio, como espacio complejo, excede los límites físicos de la tierra sin excluirla y, como tekoha, es donde se cumplen las posibilidades que los Guaraníes sean aquello que son. Al mismo tiempo, eso que son, tiene que quedar a salvo por este estar siendo que continúa a través del tiempo en una memoria de extensa tradición compartida. Estos espacios, por tanto, deben ser entendidos de forma dinámica y no como algo rígido que pueda ser fijado de antemano, sin que esto signifique perder su aspecto más concreto. En otras palabras: sin suelo que pisar, sembrar o danzar no hay tekoha, pero un suelo que no sea pisado, sembrado o danzado tampoco lo es. (Castiñeira, 2017, 98)

El enfoque se sitúa entonces en la gestación cultural como acción u operar popular que puede instanciarse en la creación individual como en el caso de Hernández con el Martín Fierro.

La gestación popular se manifiesta a través de alguna especie de médium cultural que oficia de creador o autor para esa “tercera dimensión del fenómeno cultural” (Kusch, 2000,

173) extra-individual, comunitaria, colectiva que se llama pueblo.

Así se puebla el mundo de símbolos u operadores seminales para cobijar con un awayu común de sentidos nuestra indigencia originaria.

Le artista transmuta, codifica, cataliza esa indigencia común del estar-siendo-pueblo en ese espacio infinito de su obra, tendido como una cobertura mágica frente a la inclemencia del mundo, una vez que pudo traspasar y volver, así como el pi'oxonaq, la línea entre realidad y caos, entre Wiracocha y el hervidero espantoso, para traer un signo que habla colectivamente.

Por haber alcanzado el percepto como «el manantial sagrado», por haber visto la Vida en lo vivo o lo Vivo en lo vivido, el novelista o el pintor regresan con los ojos enrojecidos y sin aliento. Son atletas: no unos atletas que hubieran moldeado sus cuerpos y cultivado la vivencia, aunque muchos escritores no hayan resistido la tentación de ver en los deportes un medio de incrementar el arte y la vida, sino más bien unos atletas insólitos del tipo «campeón de ayunos» o «gran Nadador» que no sabía nadar. Un Atletismo que no es orgánico o muscular, sino «un atletismo afectivo», que sería el doble inorgánico del otro, un atletismo del devenir que revela únicamente unas fuerzas que no son las suyas, «espectro plástico». Los artistas son como los filósofos en este aspecto. Tienen a menudo una salud precaria y demasiado frágil, pero no por culpa de sus enfermedades ni de sus neurosis, sino porque han visto en la vida algo demasiado grande para cualquiera, demasiado grande para ellos, y que los ha marcado discretamente con el sello de la muerte. Pero este algo también es la fuente o el sopro que los hace vivir a través de las enfermedades de la vivencia (lo que Nietzsche llama salud). «Algún día tal vez se sabrá que

no había arte, sino sólo medicina...». (Deleuze-Guattari, 1991, 174)

Esa ida y esa vuelta de quien crea constituye así un gesto geosituado a partir de la presión de lo popular que hace posible tanto una estética como una ética y una política propias y pone constantemente en evidencia, por contraste, la otra presión de la cultura global como objeto de consumo en vez de fuente de propiciación de un universal deformado intercultural, en tanto invariante²⁰ geocultural humano y dinámico que entre en diálogo de saberes.

El patio occidental de los objetos como producción de sucedáneos para el vacío dejado por el epistemicidio monocultural presiona en lo geocultural obliterando sus operadores seminales.

Pero la calavera es la semilla, como lo saben los mayas, y la gestación como ecología de saberes que operan en y desde el *ukhu pacha* alienta largamente en las múltiples experiencias y espacios de re(ex-in) sistencia colectivas.

La idea de poder destituyente la he retomado también de una crítica que hace Huáscar Salazar Lohman a René Zavaleta, señalando que su concepto de "momentos constitutivos" está aún centrado en el estado en tanto que los "momentos destitutivos" se dan en la movilización de colectividades concretas, a través de su propia praxis (Salazar 2015).

Se trata de "momentos", son la punta del iceberg de un poder que es, efectivamente, el poder-hacer de "la gente de a pie".

Este magma subterráneo -esto es añadido mío- va más allá del momento y continúa tras el

²⁰ "En otros lugares he introducido la noción de *hermenéutica diatópica* que nos ofrece el camino medio entre la absorción del concepto de filosofía (en este caso) por la noción occidental y la incomunicación total de un solipsismo cultural. No hay *universales culturales* únicos para la humanidad en todo tiempo y lugar, pero hay *invariantes humanos* -precisamente en relación trascendental a los universales culturales respectivos" (Panikkar, 1997, 46)

clímax para incubar otras verdades, otros razonamientos, que son los que van a terminar eclosionando en la esfera de lo público, una vez concluida la fase de apaciguamiento. Y este proceso ya está comenzando. (Rivera Cusicanqui, 2018, 108)

Lo que se gesta no puede definirse u objetivarse, sino a lo sumo indicarse o señalarse en la dirección de un hallarse o *Befindlichkeit* pre-ontológico de la vida de la gente de a pie que está nomás en un “ahí” puro del cual se pregunta Kusch si no equivaldría a la *Lebenswelt* husserliana.

El mundo de la vida como “ahí” implicaría entonces una unidad original del yo y del mundo como horizonte de sentido de la realidad en su doble aspecto de la versión y la a-versión, esto es, de las tonalidades afectivas que resuenan sobre el sujeto-mundo como totalidad dada previamente a la experimentación instanciada y episódica de los objetos.

El ser como posibilidad de esenciarse en la experiencia objetiva se sostiene sobre el fondo abismante del estar como instalación deviniente, esto es, como estar-siendo en tanto ámbito previo al *Dasein* occidental y que incluye, por esto, al *utcata* aymara²¹.

No se trata entonces de una ontología vertical que cifre el ser en términos de una caída hacia un ahí, es decir, de un estar como yección, sino de un flujo inmanente dado por el así del mundo, tal como lo indica el yatiri de Tiahuanaco, con lo

²¹ En GHA Kusch traduce literalmente *utcata* por “estar en casa” e interpreta existencialmente la expresión en cuanto indicaría un modo propio del existir en América como “domiciliarse en el mundo”, y lo contrapone, como lo hizo en forma más desarrollada en *Pensamiento indígena y popular en América*, al *Dasein* heideggeriano: “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 *utcata* y el término alemán *Da-sein*. (...) Ahora bien, es evidente que el sentir profundo de un indio, cuando está en la calle Buenos Aires de La Paz y decide tomar un camión para ir a su *ayllu*, ha de ser en términos de *utcata* y no de *Da-sein*, o sea que asumirá su mero estar y, de ningún modo, sentirá la caída de algún ser.” (Kusch, 2000, 271)

cual la proyección vertical y jerárquica de la ontología heideggeriana se convierte a lo sumo en una instancia, un episodio, un capítulo occidental de una narrativa existencial-política horizontal más amplia y compleja, que Kusch busca llamar “estar-siendo” para dar cuenta de ese margen no enunciado, des- tituyente y subterráneo que late con sus símbolos al nivel del puro (con)vivir.

EL EXCESO DE LUCIDEZ

*“Había un metro de distancia,
pero que adquiriría una alta significación.
Era la distancia de una cultura a otra.”*

(Geocultura del hombre americano – Rodolfo Kusch)

En La transparencia del mal Jean Baudrillard caracteriza la postmodernidad occidental como un después de la orgía, en tanto deriva melancólica, bizarra y engegueda de ese exceso de lucidez o “línea de satisfacción que se inicia en la Europa de los siglos XIV y XV” (Kusch, 2000, 69) y que deviene en la hiper-representación a escala del puro simulacro, dispersión y metástasis de lo transestético, transexual y transpolítico.

Y quizás podríamos pensar, junto con Kusch, que de alguna manera en América ya se sabía que en definitiva se trata de traspasos, cruzamientos, chakanas, bordes o márgenes precisamente para inventar provisoriamente aciertos fundantes que nos permitan navegar a través de la lucidez y la ilucidez, habérmolas con el caos y mantener el soncco a nivel de pacha o, en otras palabras, permanecer en un centro o eje vital que posibilite instalarse en un suelo en forma tal que las diferentes extensiones o conexiones orgánicas y maquinicas que nos (des)constituyen se potencien en campos propicios y (nos) den maíz y no maleza. No hay más que prestar un poco de atención

a la estética rizomática de los códigos nahuas, de los relatos del Popol Wuj o de Huarochirí, o a los diseños cerámicos de la cultura La Aguada con sus jaguares-serpientes llenos de ojos-estrellas y garras.

De esta manera tanto el simulacro como la presencia, el fractal como el mandala, el cay pacha como el hanac pacha y cualquier otra dualidad, se despliegan en una multiplicidad que mantiene los planos de inmanencia-trascendencia en un devenir burbujeante de posibilidades y acontecimientos, y que nos permiten entender algo de ese pachakuti que ya se anunciaba con los levantamientos de Bartolina Sisa, Túpac Katari, Túpac Amaru o el Taky Ongoy y tantos otros.

El kuty del pacha, entonces, no es un mero desarrollarse de lo que está arrollado o enroscado, dice Kusch, porque no hay una meta o final como término de una línea que se desarrolla en su totalidad, sino más bien una rítmica, un latir, un respirar cultural que constituye el ethos de su paisaje.

Y ese ethos, dice Kusch, no se puede mutar²² por una digitación externa, al modo de una “promoción” o “intervención”.

Pacha es un concepto-símbolo complejo, abigarrado, que hace colapsar los binarismos antropológico-epistémico-políticos naturaleza-cultura, consciente-inconsciente, materia-

²² Javier Ríos, en *Rodolfo Kusch: esbozos filosóficos situados* (Zagari, 2020), realiza un pormenorizado análisis del contexto de la crítica de Kusch a Freire, desplegada en *GHA* y *La negación en el pensamiento popular* (NPP), mostrando cómo esta crítica, por un lado, es en definitiva a los sectores medios “los cuales siempre creen que pueden digitar al pueblo y a la realidad americana, pero no se dan cuenta [de] que en el fondo pueblo y realidad digitan a los sectores medios” (Ríos, 2020, 191) y, por otro lado, se realiza en base a la obra de un joven Freire, con lo cual, “el temprano fallecimiento de Rodolfo Kusch (1979) nos deja con muchos interrogantes acerca de lo que podría haber sido un fecundo encuentro de diálogo y búsqueda de una educación popular para nuestra América con Paulo Freire, quien le sobrevivió casi dos décadas.” (Ríos, 2020, 193). Y sin embargo la crítica kuscheana al desarrollismo tiene resonancias actuales urgentes, toda vez que hoy nos enfrentamos a las lógicas globales/locales extractivistas, de las commodities, la minería a cielo abierto y los transgénicos que instalan modelos productivos de monocultivo, pooles de siembra, neo-latifundios y sus consecuencias ambientales y sociales desastrosas (pueblos fumigados, ríos envenenados, montes arrasados, etc.).

energía, realidad-apariencia, abundancia-escasez, y otros, como indicación de esa inmanencia ultrahumana que sostiene la habitualidad o ámbito existencial del paisaje geocultural y que da sentido específico a las determinadas técnicas/mánticas precisamente por brotar de ese suelo.

Como señala Earls, la producción agrícola en los Andes era parte de un sistema holista, producción perfeccionada a lo largo de cuatro mil años, en la que se preveía el resultado minimizando el riesgo de error hasta un alto grado de eficacia. Sin embargo, respecto de las demás manifestaciones culturales, no cabe reducir la cosmovisión andina a un núcleo agro-ecológico a partir del cual todo lo demás se constituiría en un simple reflejo. Como en todo sistema vivo, la conciencia ecológica de la colectividad andina, conciencia que precautelaba el equilibrio con el medio satisfaciendo las demandas crecientes, estaba en estrecha relación con la disposición de recursos económicos, las formas de organización social para pro-curarlos en beneficio colectivo y con las expresiones culturales más diversas. Si, como concluye John Earls, la estructura agro-ecológica inca fue un sistema de interconexión con otros sistemas según las mismas categorías de concreción, entonces es posible establecer que las dimensiones económica y ecológica, agrícola y pecuaria, productiva y de consumo, muestran una evidente integración en un sistema holista y cibernético en el que cada parte estaba conexas, mediante una red de relaciones recíprocas y complejas, con las demás partes, todas constitutivas del quehacer cultural en general. El sustento de las expresiones culturales se dio con categorías que operaban con igual eficacia en campos como la religión, la política, el arte, el lenguaje o la mitología. Tal, la racionalidad cultural del mundo andino inferida a partir de las acciones

económicas y las actitudes ecológicas del hombre de los Andes. (Lozada Pereira, 2006, 91)

Entonces, el peligro es el evolucionismo ingenuo que alienta en un desarrollismo de sectores medios, lúcidos y progresistas que intervienen sólo al nivel de lo cósmico sin perspectiva sistémica u holista, es decir, de reciprocidad y complementariedad de un todomúltipledeviniendo.

Esa ingenua y rapaz razón desarrollista “contrae el presente porque deja por fuera mucha realidad, mucha experiencia, y al dejarlas afuera, al tornarlas invisibles, desperdicia la experiencia.” (De Sousa Santos, 2006, 21), y entonces cabe preguntarse si “acaso el campesino está obligado a contribuir al progreso tal como lo entiende el hombre de ciudad” (Kusch, 2000, 119).

La columna vertebral de esta razón la identifica Kusch en la polaridad hombre-naturaleza como fundamento mítico de la acción transformadora y apropiadora del primero sobre la segunda en la lógica de la cultura occidental que a su vez se anuda a un deber-ser de lo humano como llamado a realizar un dominio o control mediante el esfuerzo técnico²³.

²³ “Esta es una cuestión importante. Cuando hay incompatibilidad, hay formas de incompatibilidad que son falsas y otras que son reales. Un ejemplo de incompatibilidad falsa: en los años sesenta hubo en India y otros países una “revolución verde”, un intento de incrementar la producción agrícola a través de la sustitución de los granos que producían (maíz y arroz) por otros que consideraban más productivos, y así también buscar otra forma de estructura agraria y usar agroquímicos. En Bali —una isla de Indonesia— había un sistema de irrigación del arroz ancestral, milenario, organizado y administrado por los sacerdotes de la diosa Dewi Danu, que es la diosa de las aguas del hinduismo en esa región. Cuando llegaron los agentes de la revolución verde, ayudados por los directivos del Banco Mundial, dijeron que esa forma de irrigación era ilógica, irracional, parte de lo que los antropólogos llamaban “el culto o magia del arroz”, o sea, que era mágica. Decían: “¿cómo vamos a tener una agricultura capitalista fuerte con sacerdotes administrando el sistema de irrigación?” Lo dismantelaron todo y lo sustituyeron por un sistema tecnológico con ingeniería de irrigación nueva: fue un desastre total, porque en las montañas de Bali es muy difícil organizar otro sistema diferente al tradicional. La pérdida de la producción fue tan desastrosa que las autoridades de Indonesia decidieron eliminar el nuevo sistema de irrigación y volver al anterior. Mientras tanto, unos científicos de las nuevas ciencias —es parte de la disputa epistemológica que tenemos, que son las ciencias de la complejidad,

Tal mito, sostiene Kusch, “responde a una psicosis colectiva de la burguesía sudamericana que sustituye en parte, y en razón quizá de un temor colectivo, la angustia ante un juicio final, parecido al que se esgrimiera a fines de la edad media europea” (Kusch, 2000, 121), es decir, la depredación occidental es un síntoma, una manifestación de la propia asunción angustiosa de una escatología desencantada y unilineal, ascendente e infinita, al mismo tiempo que marcada por la constante inminencia del advenimiento de un fin de la historia que pende como una gigantesca e invisible espada moral sobre todos y cada uno de los buenos y productivos ciudadanos.

La dicotomía hombre-naturaleza se intermedia, dice Kusch, por el concepto de necesidad, que justifica una acumulación-apropiación voraz. Esa voracidad se retroalimenta permanentemente del lucro y el poder que brinda la acumulación material y simbólica, en un eterno retorno de lo mismo del capital en un ciclo cerrado y en apariencia autosuficiente pero asentado sobre la finitud de los recursos del planeta.

Nuestra razón occidental es muy proléptica, en el sentido de que ya sabemos cuál es el futuro: el

las teorías del caos, los sistemas autoorganizados, los nuevos modelos de la acción computacional—hicieron un estudio sobre los sistemas de irrigación de Bali a través de modelación computacional, y llegaron a la conclusión de que el sistema tradicional era el mejor para esa realidad. O sea, se trataba de una falsa incompatibilidad: fue un conocimiento científico deficiente y errado lo que declaró la incompatibilidad. Pero hay otras incompatibilidades reales, y pienso que no existe otra posibilidad que tratar de conocer las diferencias de poder entre cada grupo que está por detrás de cada práctica. La epistemología que propongo hace una distinción muy clara entre juicios cognitivos y juicios ético-políticos, pero los dos están siempre presentes. Los juicios cognitivos son los que administran cierta forma de saber, pero decidir sobre el tipo de intervención en lo real no es cognitivo, ésa es la trampa de los ingenieros, los técnicos, que dicen, “esta es la única solución técnica”. No, es producto de un juicio ético y político. Es una disputa política, y si realmente hubiera una incompatibilidad entre ir a la luna y preservar la biodiversidad deberíamos tener un debate global en la tierra para decidir si necesitamos esto o aquello, a dónde va el dinero, cuál es el reconocimiento que vamos a dar a cada una; son disputas políticas más globales que necesitamos traer a la epistemología. No hay otra posibilidad; a través de la argumentación no podemos tener argumentos automáticos que digan “este es el que vale porque está sustentado por conocimientos científicos”, porque ya sabemos en demasía que esto no es así. Pienso que es otra conversación de la humanidad —como diría John Dewey— la que necesitamos.” (De Sousa Santos, 2006, 36-37)

progreso, el desarrollo de lo que tenemos. Es más crecimiento económico, es un tiempo lineal que de alguna manera permite una cosa espantosa: el futuro es infinito. A mi juicio, expande demasiado el futuro. La razón indolente, entonces, tiene esta doble característica: en cuanto razón metonímica, contrae, disminuye el presente; en cuanto razón proléptica, expande infinitamente el futuro. (De Sousa Santos, 2006,21)

La necesidad que opera en América es eventual, no total, sostiene Kusch, puesto que se suple geoculturalmente, es decir, al interior de una dinámica propia de satisfacción o cobertura de las necesidades materiales y simbólicas.

Y es en este sentido que vale la pregunta por el fundamento de la urgencia por el desarrollo-mutación de las comunidades y paisajes... ¿No será que el fondo de motivación continúa siendo extra-cultural y obedece exclusivamente a la lógica del capitalismo global? ¿No será que la anterior pregunta se responde sola? Y aquí volvemos a la cuestión ético-política de la concepción de cultura, puesto que

[...] si bien la investigación moderna no considera a la cultura como una totalidad orgánica y supra-individual tal como la pensaba el romanticismo alemán, (...) sin embargo en Sudamérica cabe restituir ese concepto. Y resulta eficaz porque ayuda a comprender de alguna forma, por ejemplo, la conducta específica del campesino del altiplano. Por eso, si la cultura no se acepta como entidad biológica, habrá que tomarla, al menos, como un código que brinda al individuo una coherencia de sentido en su existir (Kusch, 2000, 125).

Y este código cultural constituye el ethos de una comunidad que estructura necesidades y modos de resolución de las mismas, esto es, técnicas como estrategias exteriores y mánticas

como estrategias interiores para (con)vivir. Este código o ethos se expresa en términos de acontecimientos seminales, de líneas de intensidad-crecimiento que constituyen a todos los seres en un circuito vital como el muyu u óvalo de Viracocha pachayachachic consignado en el dibujo cosmológico de Santacruz Pachacuti.

Y esto implica considerar previamente a toda intervención o promoción social, “no la acción a desplegarse, sino ante todo la contradicción que esa acción genera en cuanto se toma en cuenta la índole propia de la cultura indígena” (Kusch, 2000, 132).

Y aquí, nuevamente, nos acercamos a la lógica de la negación o wu wei kuscheano, en el sentido de la búsqueda de una no-acción externa para la restitución de un circuito de acción propio de la comunidad geocultural, más cercano al “no-método” de Masanobu Fukuoka para su agricultura natural.

Durante treinta años no abandoné mi explotación y tuve poco contacto con gente de fuera de mi propia comunidad. Durante estos años estuve dirigiéndome en línea recta hacia el método agrícola del “no-hacer”.

La manera usual de ir desarrollando un método es preguntarse: “¿Qué tal si hiciese esto?” o “¿Qué tal si probase aquello?” introduciendo una variedad de técnicas una sobre la otra. Esto es la agricultura moderna y con ello sólo se consigue ocupar más al agricultor.

Mi método se desarrolló en dirección opuesta. Yo estaba apuntando hacia un método de hacer la agricultura agradable, natural, que condujese a hacer el trabajo más fácil en vez de más pesado. ¿Qué tal si no se hace esto? ¿Qué tal si no se hace aquello? -ésta era mi manera de pensar-.

Finalmente llegué a la conclusión de que no había necesidad de arar, ni de aplicar abono, ni de hacer compost ni de utilizar pesticidas. Cuando

se profundiza en ello, pocas prácticas agrícolas son realmente necesarias.

La razón de que las técnicas mejoradas por el hombre parecen necesarias, es que el equilibrio natural ha sido alterado tan gravemente de antemano por estas mismas técnicas que la tierra se ha hecho dependiente de ellas. (Fukuoka, 2014, 17)

¿Qué pasaría si no se interviniera a partir de las propias categorías de la acción? Este presupuesto metodológico no se trata de un mero abandono o dejarse estar, sino de un operar que, por estar fundado en un inarrumen preciso y complejo, consigue una geo-phrónesis para el movimiento justo, apropiado y dialógico que propicie los ciclos del crecimiento.

Y esto es un aspecto decisivo en términos del giro hacia un enfoque gnoseomántico que implique escuchar y aprender de nuestros filósofos-poetas, yatiris, machis, pi'oxonaq al mismo tiempo que a nuestros científicos, filósofos y técnicos.

Pero esto ya significaría la posibilidad de una transmodernidad que abre lateralmente otra línea de espacio tiempo ético-político²⁴ y da vuelta la realidad en un pachakuti que ya está aconteciendo.

²⁴ Para Earls y Silverblatt las representaciones de la cosmología andina no son comprensibles según el espacio tridimensional del paradigma euclidiano, siendo más apropiado emplear la teoría de la relatividad. El concepto, *pacha* refiere una visión de cuatro dimensiones en la que *kaypi*, es decir el aquí y el ahora, se representa en el imaginario colectivo gracias a la concurrencia de un espacio-tiempo relacional. Las implicaciones teóricas, políticas e históricas de esta aseveración pueden darse dentro de un amplio margen de elucubraciones filosóficas. Por ejemplo, si existen mundos paralelos (el de los *chullpas* o el de las deidades cristianas), donde se dan ejes de coordenadas espacio temporales diferentes al mundo de referencia *kaypi*, entonces la inversión de poder aquí y ahora está marcada por un orden cósmico que proviene de otra parte. (...) Si se acepta que el futuro está detrás y el pasado en frente, entonces los ejes de coordenadas cuatri-dimensionales permiten comprender el *kay-pacha* en simetría especular tanto respecto del futuro como del pasado. El futuro y el pasado predicen el presente gracias a la reflexión especular tetra-dimensional en el aquí y ahora, de un pasado que vuelve y de un futuro que se anticipa. Así, se mienta un esquema de circulación de fuerzas y energía que Earls y Silverblatt refieren como el 'modelo cosmológico' de la realidad física y social andina, particularmente incaica. Como se ha referido anteriormente, en los mitos de origen, el Titicaca es el centro de donde nació el universo en su dimensión cósmica y social. Del lago emergieron el Sol, la Luna y las estrellas: tal, el origen del mundo manifestado en un *pachacuti*. Para Earls y

Lo que se consideraba primitivo y atrasado inesperadamente, se ve ahora muy avanzado ante la ciencia moderna. Esto puede parecer extraño al comienzo, pero yo no lo encuentro extraño en absoluto. Recientemente he discutido este tema con el profesor Linuma, de la Universidad de Kyoto. Hace mil años se practicaba en el Japón la agricultura sin arar la tierra, y no fue hasta la Era Tokugawa hace 300-400 años, que se introdujo el laboreo superficial. El laboreo profundo llegó al Japón con la agricultura occidental. Yo le dije que, para resolver los problemas del futuro, la próxima generación volvería a la agricultura sin laboreo. Cultivar un campo sin labrarlo puede parecer al comienzo como un regreso a la agricultura primitiva, pero a lo largo de los años este método ha demostrado, en laboratorios de universidades, centros de experimentación agrícola a través del país, ser el más simple, eficiente y actual de todos los métodos. (Fukuoka, 2014, 20)

De un extremo al otro del planeta resuena en múltiples formas una búsqueda diversa al progreso global occidental, cargando de sentidos esta pregunta: “¿Será nuestro destino parecernos realmente a Occidente? (Kusch, 2000, 134).

Silverblatt, tal cambio cósmico simbolizado en un gran movimiento de las aguas mostraría la inversión del espacio-tiempo, modificándose la edad anterior y consolidándose un nuevo orden físico y social. La visión andina del mundo establece que la fluidez de las aguas refiere un movimiento inicial gracias al que emergió la nueva totalidad del cosmos –flujo de transformación-, fijándose el nuevo ciclo del flujo de las aguas del Titicaca en la realidad emergente –flujo de transferencia-.” (Lozada Pereira, 2006, 95-96)

BIBLIOGRAFÍA

- Bergallo, G. (2009). *Danza en el viento: ntonaxac. Memoria y resistencia qom*. Librería de la Paz.
- Lozada Pereira, B. (2006). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. Producciones CIMA.
- Caggiano, S. (2005). *Lo que no entra en el crisol: inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Prometeo.
- Castiñeira, S. (2017). *Don y reciprocidad: de Bartomeu Melià a la filosofía contemporánea*. SB Editorial.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1991). *¿Qué es la filosofía?* Editorial Anagrama.
- (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Pre-textos*.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra.
- De Sousa Santos, B. (2006). *La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes*. En: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. CLACSO.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Editorial Trotta.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2005). *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>
- Francia, T., Tola, F. (2018). *Filosofía qom. Teoría toba sobre la alteridad*. Editorial Las Cuarenta y Rumbo Sur.
- Fukuoka, M. (2014). *La revolución de una brizna de paja*. Nico Biebel, Biblioteca Permacultura.
- Grinberg-Zylberbaum, J. (1991). *Los chamanes de México Vol. II. Misticismo indígena*. Instituto de Psicología. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia.
- Kusch, R. (2000). *América profunda*. En: *Obras Completas. Tomo II*. Editorial Fundación Ross.
- (2000). *Geocultura del hombre americano*. En: *Obras Completas. Tomo III*. Editorial Fundación Ross.
- (2000). *Pensamiento indígena y popular en América*. En: *Obras Completas. Tomo II*. Editorial Fundación Ross.

- López, C. (1999). Los Popol Wuj y sus epistemologías. Las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito. Ediciones Abya Yala.
- Mazzi Huaycucho, V. (2016). Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación. Autor-Editor.
- Nietzsche, F. (2007). Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie. Alianza Editorial.
- Ñanculef Huaiquinao, J. (2016). Tayñ mapuche kimün. Epistemología mapuche. Sabiduría y conocimientos. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.
- Panikkar, R. (1997). La experiencia filosófica de la India. Editorial Trotta.
- Paucar Calcina, N. (2014). Así habla un q'ero. Kawsay Pacha Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Tinta Limón.
- Silvero, J. (2020). Filosofía, cuerpo y posthumanismo. YouTube. <https://youtu.be/Uq6kaJueHjo>
- Tulián, M. (2016). Zoncoipacha: desde el corazón del territorio, el legado de Francisco Tulián. Ediciones CICCUS.
- Viveiros de Castro, E. (2013). La mirada del jaguar. Tinta Limón.
- Zagari, A., coord. (2020). Rodolfo Kusch: esbozos filosóficos situados. Ediciones CICCUS.

RODOLFO KUSCH LA NEGACIÓN COMO APERTURA Y DESPRENDIMIENTO

*Ocorre que nosotros decimos no,
y diciendo no estamos diciendo sí.*

Eduardo Galeano (2006, 387)

La base de nuestra razón de ser está en el subsuelo social.

Rodolfo Kusch (2008, 13)

Roberto Hernán Esposto²⁵

Sergio Holas²⁶

Israel Holas²⁷

RESUMEN

Este artículo destaca el rol fundamental de la ‘negación’ en el pensamiento de Rodolfo Kusch. Proponemos que la negación funciona como hilo conductor de su obra y cumple una función clave para el desarrollo de otros conceptos mejor conocidos y estudiados como el estar, el estar-siendo, el pensamiento vegetal y la geo-cultura, entre otros.

Aquí articulamos una lectura de la negación como concepto ontológico fundamentado en la experiencia vivida en América, que permite un desprendimiento epistémico con respecto de la matriz colonial.

²⁵ Docente-investigador en la University of Queensland, Australia. Nacido en Córdoba, Argentina

²⁶ Docente-investigador en la University of Adelaide, Australia.

²⁷ Docente-investigador en la Deakin University, Australia.

De acuerdo con ello emerge una doble-conciencia activa y presente en América como territorio marcado por una persistente colonización.

Nuestra aproximación al concepto de la negación, revelará el carácter radical del pensar kuschiano, que a contracorriente de los -ismos en boga en su momento de génesis, se propuso como un pensar de lo popular para pensar América.

PALABRAS CLAVE

Kusch, negación, pensamiento situado, emoción, estar.

INTRODUCCIÓN

En este escrito nos disponemos a articular una detenida reflexión en torno de la “lógica de la negación” de Rodolfo Kusch. Este autor elabora y expone este concepto en tres textos fundamentales: “Fracaso y perspectiva de lo indígena. (Un análisis psicosocial del pueblo americano)” de 1968, “Una lógica de la negación para comprender a América” (1973) y en el libro *La negación en el pensamiento popular* de 1975.

Por consiguiente, nos disponemos en primera instancia a ilustrar la importancia que tiene la aparición del filósofo de Maimará en el panorama del pensamiento americano desde mediados del siglo pasado con el fin de situar cómo el pensamiento kuschiano comienza a abrir un camino de desprendimiento de categorías eurocéntricas hacia un pensamiento propio desde Nuestra América.

A esto le sigue una considerada discusión de la negación como expresión del pensamiento de quienes han sido históricamente silenciados y marginados en América con el fin de darles protagonismo.

Lo cual nos lleva al último apartado donde exploramos mediante la lente de la “lógica de la negación” su vigencia y así arrojar un haz de luz hacia los movimientos populares e indígenas que con sus actos y declaraciones de negación corresponden a una afirmación de la vida.

KUSCH Y LA CUESTIÓN DE LA FILOSOFÍA AMERICANA

La obra de Kusch se vive, se experimenta, se reflexiona, se escribe y se publica entre 1953 y 1978, durante un momento histórico de ebullición para América²⁸, un continente que se ve, durante esta época, polarizado por el vaivén de las luchas sociales y políticas, en gran parte guiadas por las corrientes ideológicas mayores de izquierda y derecha, y eventualmente asediado por las dictaduras y el desarrollismo que devendría las políticas neoliberales de la actualidad. Las luchas políticas y sociales del siglo XX en América, a pesar de verse acrecentadas por las condiciones locales (en gran medida empeoradas por el carácter incompleto de los proyectos independentistas del siglo diecinueve), buscaban, en el pensamiento europeo, soluciones para problemas que se remontaban a la época colonial.

Aunque se tratara en muchos casos de interpretaciones ideológicas refinadas e incluso re-pensadas a nivel local²⁹, sin

²⁸ Usamos aquí el término utilizado por Kusch mismo en parte importante de su obra: América (y no, por su evidente carácter etno-excluyente, América Latina). Sobre este tema, véase también *La invención de América* de Edmundo O’Gorman y *La idea de América Latina* de Walter D. Mignolo.

²⁹ Por ejemplo, el Camino Chileno al Socialismo, la interpretación cubana del socialismo o los populismos de Perón en Argentina o de Ibáñez en Chile. Es importante notar que todos estos ejemplos constituyen notables casos de un pensamiento político que intenta definir su diferencia con respecto a las corrientes marxistas europeas, soviéticas o chinas, pero que al fin y al cabo, constituyen ejemplos de pensamiento crítico interno con respecto a la colonialidad del

duda la política en América seguía proponiendo soluciones para problemas locales desde ideologías desarrolladas en Europa, repitiendo así un patrón de conducta colonialista de larga estancia.

Por ende, para Kusch, hijo de inmigrantes alemanes nacido en Argentina y, como tal, especialmente consciente de las implicancias de aquel desplazamiento con respecto a la geopolítica del pensar, mediaba una gran distancia entre las “soluciones” propuestas por las ideologías importadas de derecha e izquierda y las realidades americanas.

Esta distancia, producto de la observación del desplazamiento de ideas (epistemología) y de prácticas vitales (ontología) europeas en América lo llevaría a interrogar el estado del pensar y del filosofar en el continente: “¿No nos estaremos dejando llevar por el pensamiento de una inmigración que actúa como si fuera occidental, pero que no lo es porque deja de serlo al pisar América?” (Kusch, 2008, 75). Al hacer(se/nos) esta pregunta, Kusch no es el primer filósofo americano en identificar que el síntoma problemático de la colonización epistémica perdura en América, incluso en el siglo XX.

Entre otros posibles ejemplos³⁰, ya en 1945, Leopoldo Zea había recalcado la necesidad de destacar una filosofía propia (proyecto urgido aún más en esta época por el fracaso integral del siglo XX europeo expresado en los horrores de la segunda guerra mundial):

Nuestro tiempo ha sido el encargado de demostrar al americano su error. Un buen día este hombre se ha encontrado con que la cultura, en la cual había

poder porque no critican los cimientos de las repúblicas, sino que simplemente proponen soluciones alternativas basadas en la redistribución de las instituciones y bienes producidos en ellas.

³⁰ Siguiendo esta línea, véase de Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América: ensayo de antropología filosófica*. Para una mirada topográfica del tema de una filosofía autóctona/latinoamericana véase también el valioso aporte de Dante Ramaglia “La cuestión de la filosofía latinoamericana” en *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “Latino”: 1300-2000*

puesto su seguridad, se desmorona destruyéndose a sí misma. El hombre de América que había con fiadamente vivido, durante varios siglos, apoyado en las ideas y creencias del hombre de Europa, se encuentra de golpe frente a un abismo: la cultura occidental que tan segura parecía, se conmueve y agita, amenazando desplomarse; las ideas en las cuales había puesto su fe, transfórmense en inútiles artefactos, carentes de todo valor y sentido (Zea, 1945, 16)

La propuesta de Zea marca una crítica fundamental del carácter eurocentrado del pensar y del filosofar americano, gatillando muchas y diversas interrogantes del problema en cuestión, pero la respuesta de Kusch frente a esta problemática se adelanta en varias décadas a los planteamientos de las actuales prácticas descoloniales y toma un camino paralelo al del grupo de la Filosofía de la Liberación que explora las consecuencias de la exterioridad de América en la filosofía “universal”, mientras que Kusch se adentra en su interioridad.³¹

Así, el proyecto de Kusch se desarrolla sobre la necesidad de “[...] retomar sectores de nuestro pensar que habían sido dejados de lado por el liberalismo o por la izquierda, para recobrar al fin una política real, encuadrada en una antropología filosófica americana” (Kusch, 2008, 14).

Y es que para Kusch, el resultado de la falta de autoconocimiento del “sujeto cultural americano” (González Gasqués, 1989, 55) es un intento constantemente frustrado de adecuarse a un modelo ajeno, que siempre choca contra lo propio, y cuyos estragos podemos encontrar en la vida cotidiana, en las

³¹ Entre ellas una línea importante, y también situada en Argentina sería esa abierta por el grupo articulado alrededor de la filosofía de la liberación. Sobre este tema véase: Enrique Dussel, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994. Sobre las cercanías entre Kusch y los otros integrantes de este grupo, véase esta entrevista con Enrique Dussel y Carlos Cullen (del 2020): <https://www.youtube.com/watch?v=OkohAqUTFNU>

expresiones, los refranes y los dichos comunes, y en la eternamente fallida creencia de que la vía política (con sus instituciones, modelos e ismos importados de Europa) puede solucionar los problemas de América: “contra esa constante que es el pueblo, se estrellan las izquierdas y las derechas y los centros” (Kusch, 2008, 13).

Frente a esta problemática, Kusch se adentra en lo profundo del sujeto americano y produce una práctica filosófica desde ahí, liberando la posibilidad de poder vivir de acuerdo con nuestros propios horizontes. En palabras de Kusch, “El problema de la filosofía es el problema de la liberación [...] Filosofar es programar el amanecer al cabo de la noche. Es plantearse la liberación que ocurrirá seguramente al día siguiente”. (Kusch, 2008, 107).

Lo que proponemos en esta primera sección de este artículo es explorar las circunstancias personales-afectivas, geográficas, políticas y sociales que llevarán a Kusch a enfocarse en los discursos, los dichos, los valores y las concepciones pre-filosóficas del propio y polivalente pueblo argentino, y de proponer desde ahí las bases de una filosofía americana, que en lugar de simplemente repetir patrones epistemológicos importados, explorará la significancia de un pensamiento situado (Esposto y Holas, 2008) y encarnado (a diferencia del pensar flotante, abstracto y hegemónico proveniente de Europa³²).

Para llegar a proponer esta alternativa filosófica, sin embargo, Kusch debe comenzar por abrir una apertura en el telón epistemológico, y esta es la función de la negación kuschiana, que tiene la doble función de obrar como concepto y praxis (método) filosófica:

³² Y no, como en el caso del pensamiento europeo, un pensamiento igualmente situado en un contexto histórico-geográfico, pero con pretensiones universales. Sobre este tema, véase Santiago Castro Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*.

La negación en el pensamiento popular is an epistemology that starts by negating imperial epistemic supremacy and affirming an-other way of thinking and living, affirming, in other ways, the epistemic rights violated by imperial epistemology. From imperial perspectives there is no *pensamiento propio* in America as there is in France or Germany. Kusch's task is nothing else than challenging common naturalizations of an imperial geopolitics of knowledge by asserting that living is thinking and that thinking takes place there where I am (in Europe or in America, in France or in Argentina and Bolivia). (Mignolo en Kusch, 2010, xxx)³³

En este contexto, la trayectoria de Kusch obra a contrapelo de incluso las corrientes políticas más radicales del siglo XX, al enfocarse en un entendimiento de lo popular y del pueblo, elaborado desde una concepción propiamente situada (y no como en los ejemplos anteriores, desde un entendimiento de estos conceptos importado desde Europa). Como tal, y por ser un proyecto indisciplinado³⁴ que trasciende los límites tanto de la

³³ Traducción nuestra: *La negación en el pensamiento popular* es una epistemología que comienza negando la supremacía epistémica imperial y afirmando una-otra forma de pensar y de vivir, afirmando de otras maneras, los derechos epistémicos violados por la epistemología imperial. Desde perspectivas imperiales no hay *pensamiento propio* en América como lo hay en Francia o Alemania. La tarea de Kusch no es otra que desafiar las ideas naturalizadas de una geopolítica imperial del conocimiento al acertar que vivir es pensar y que el pensar toma lugar donde yo estoy (en Europa o en América, en Francia o en Argentina y Bolivia). (Mignolo en Kusch, 2010, xxx).

³⁴ Está claro que la obra de Kusch, al trascender las barreras disciplinarias, se adelanta en varias décadas al aspecto indisciplinado de los proyectos descoloniales actuales. Walter Mignolo explica la importancia de esta forma de resistencia epistémica: [...] la opción descolonial es indisciplinada. No porque rechace o ignore las disciplinas, lo cual sería absurdo en el ámbito de la educación superior. Sino porque introduce una dimensión, la del pensamiento descolonial, que denuncia constantemente la complicidad entre formaciones disciplinarias y matriz colonial de poder, particularmente en el dominio del control del conocimiento y la subjetividad. (Mignolo 2008, 14)

política como de la filosofía y la antropología, contiene importantes comentarios, observaciones y reverberaciones para la vida política, social, cultural e intelectual en América.

LA NEGACIÓN COMO EXPLORACIÓN DE UNA EXPERIENCIA SITUADA

Pasarían casi veinte años desde la difusión del diagnóstico proveído por Zea a mediados de la década del cuarenta para que se empezara a realmente pensar las formas que podría tomar una filosofía y un pensar propiamente americano, es decir, una práctica situada y comprometida con su cultura generadora.

Escribiendo en 1963, a pesar del transcurrir de los años, Enrique Dussel parece hacer eco del sentimiento expresado por Zea, y esclarece aún más la importancia del horizonte pre-filosófico, es decir, cultural:

La filosofía contemporánea se encuentra en crisis [...] es necesario referirse a los momentos pre-filosóficos, a la historia de la existencia cotidiana. Es decir, la filosofía surge dentro de un horizonte no filosófico; dicho horizonte pre-filosófico no podrá nunca ser ignorado. Estará siempre <<ahí>>, condicionando el resto [...] No se trata de un mundo sin estructuras, caótico, desarticulado.

Es un mundo todavía no tematizado filosóficamente, pero que tiene sus estructuras antropológicas, metafísicas, morales, perfectamente ejercidas e investigables [...] Es decir, en el tiempo en que todavía los helenos no habían inventado la filosofía, ya existían en otros pueblos, y en el mismo pueblo griego, estructuras intencionales perfectamente estructuradas, ya sea en los ritos, en las leyendas, en fin, en lo que llamaremos, si-

guiendo a Paul Ricoeur, el <<núcleo ético-mítico>>, que no es sino el complejo orgánico de posturas, concretas de un grupo ante la existencia.

No es solo una visión teórica del mundo (Weltanschauung), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (éthos) [...] Aunque lo dicho es bien conocido en la filosofía contemporánea, son todavía pocos los trabajos realizados en este sentido [...] Y, de un modo especial, podría esto decirse de nuestro grupo cultural latinoamericano. (Dussel, 2012, 16)

Kusch, quizá en gran parte como resultado de su propia experiencia vivida y situada, es el filósofo que por fin, y mediante el concepto de la negación, implícito en toda su obra, pero solamente conjugada en su última década, quiebra con la tradición de asumir y repetir lo ajeno³⁵, produciendo lo que años más tarde se ha descrito como un acto de rebeldía epistémica, llamado un “desprendimiento”³⁶ (Mignolo, 2008b, 247).

En este sentido, la búsqueda kuscheana, llevada al margen de los sectores del pensar ignorados por las ideologías dominantes del siglo XX, implica “un desnudamiento constante frente a las categorías cristalizadas del pensamiento, así como ante toda tentativa de congelar y conceptualizar rígidamente la vida” (Maturó, 2010).

Por ende, la negación, como acto de desprendimiento, constituye el primer momento de un viaje constante de autococonocimiento y de reflexión gatillado por el contacto con el otro:

³⁵ Sea esto repitiendo formas disciplinarias, institucionales, ideológicas o incluso comportamientos personales, que componen un sector importante de las investigaciones de Kusch, y que se interroga en toda su obra, pero lo hace, con especial perspicacia, en *La negación en el pensamiento popular*.

³⁶ Para Mignolo, el desprendimiento supone: [...] la opción de-colonial presupone desprenderse de las reglas del juego cognitivo-interpretativo (epistémico-hermenéutico), de los espejismos de la «ciencia» y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hace posible la presunción de objetos, eventos y realidades. (Mignolo, 2008b, 247)

[...] el concepto de la negación es tomado aquí como una afirmación implícita de algo que hace al otro pensante, y que nuestras categorías no lo logran captar del todo. Es primordialmente una negación que no implica un cierre, sino una apertura. (Kusch, 2008, 15)

Para Kusch, nacido de padres inmigrantes alemanes llegados en el período de entreguerras, no podría ser de otra manera. Siguiendo a Mignolo, proponemos que la propia reflexión de Kusch sobre esta experiencia de vivir entre identidades desplazadas en América, es la que gatilla en Kusch ese acercamiento original que llevaría a su desarrollo de una filosofía basada en los valores y las expresiones culturales del pueblo americano.

¿Por qué importa, para nuestra lectura de Kusch este aspecto vivido, encarnado, corporal de su obra? Porque tiene varias consecuencias para su práctica filosófica. Primero, Kusch abre para el análisis el campo afectivo del sujeto cultural, trascendiendo así la clausura racional, haciendo lugar para la discusión desde la herida colonial (de aquí la discusión del resentimiento en La negación y el pensamiento popular).

Segundo, porque como señala Mignolo, esto tiene importantes consecuencias para el pensar:

[...] la corpo-política significa la producción de conocimientos para descolonizar el saber y el ser; cuerpos que por un lado rechazan el disciplinamiento que el estado quiere imponer a través de la bio-política, y genera conocimientos para construir sociedades desenganchadas del estado moderno y de la economía capitalista que por un lado le sirve de apoyo y, por otro, el estado necesita controlar los cuerpos. (Mignolo, 2008a, 8)

Esta no es una imposición externa sobre la obra de Kusch, ya que Kusch mismo señala la importancia de esta relación entre

el vivir, el sentir y el pensar, temas que constituyen ejes fundamentales para el concepto de la negación: “cada nueva determinación va consiguiendo horizontes de localización del pensar según los cuales este se enreda cada vez más en el vivir mismo, de tal modo que el pensar hace siempre a la concepción del mundo donde adquiere el saber absoluto” (Kusch, 2008, 42). Y es que para Kusch, es necesario rehacer la fórmula filosófica heredada de occidente, y poner en primer lugar la experiencia vivida, invirtiendo de forma radical la lógica filosófica y científica que se considera hegemónica desde 1492 hasta el presente, y que se encuentra mejor expresada en el celebrado dicho de Descartes, cogito, ergo sum. Para Kusch, se trata de todo lo contrario:

Si vivo la falsedad y quiero lograr la verdad de ser, si la lógica de vivir es una lógica simétricamente invertida a la lógica científica cabe afirmar que la lógica como ciencia, o la ciencia misma son apenas un episodio del vivir. En suma, existo y luego pienso y no al revés. Primero se da la posibilidad de ser y luego pienso. Porque lo que pienso está comprometido y motivado por esa posibilidad. (Kusch, 2008, 58)

Es en este contexto que nosotros proponemos leer la negación de Kusch como producto de su enredamiento con su propio vivir. Esta obra que se publica a mediados del siglo XX, es sin duda una obra filosófica que responde a las experiencias situadas y sensibilidades encarnadas de un individuo cuyas experiencias son de una “consciencia inmigrante”, otra forma de “consciencia fronteriza” (Mignolo en Kusch, 2010, xxxii).

Al operar desde los márgenes del saber hegemónico, provee las herramientas para reflexionar sobre el pensar situado. Se trata de un filósofo que vive y filosofa desde lo que experimenta en ese espacio intermedio entre el pensamiento europeo, que predomina en América, y el pensar del mundo

indígena, que para Kusch a pesar de verse reprimido por quinientos años de colonialismo (institucional y mental), no solamente se mantiene vivo, sino que contribuye al horizonte ontológico y afectivo de toda la población americana: La búsqueda de un pensamiento indígena no se debe sólo al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que, según creo, se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas (Kusch, 1977, 11).

Dicho de otra forma, Kusch es el filósofo de la “doble-consciencia” (un concepto de W.E.B. Du Bois) americana, concepto que, siguiendo la lectura de Mignolo, “captura el dilema de subjetividades formadas en la diferencia colonial, experiencias de quien vivió y vive la modernidad desde la colonialidad” (Mignolo, 2000, 38).

En el caso de Kusch, pensando desde su vivir situado en América, esta doble conciencia se expresa en una “doble vectorialidad del pensar” (Kusch, 2008, 63), que por un lado comprende la lógica del pensamiento europeo que se ha superpuesto a la lógica indígena americana, mediante la violencia colonial y la perduración de actitudes colonialistas.

Sin embargo, para Kusch, esta superposición debe ser derrotada por un pueblo que asume la negación, para así poder lograr una concordancia más directa entre el vivir y la lógica que surge de ese vivir:

Y es que lo criollo en América constituye en parte la conciliación de los dos vectores. Esto hace que dudemos sobre una supuesta evolución de un vector a otro, no hay progreso de uno a otro, quizá porque no es natural el predominio de uno de ellos, sino que es lógico que ambos coexistan (Kusch, 2008, 61).

Esta reflexión sostenida sobre las consecuencias del pensar situado le llevaría a entablar un diálogo con el pensamiento, las

costumbres y las sabidurías del mundo indígena del norte de Argentina y el porteño de la urbe, que constituyen, para él, el “pueblo”, pues, para Kusch, es de estos grupos, de sus dichos y costumbres cotidianas que proviene el pensamiento popular. En palabras de nuestro autor:

Quizá nos salva lo que tenemos en común. Es aquello que vivimos ingenuamente, lo que pisamos todos los días, o, mejor, que todos han pisado siempre, quizá toda la humanidad, pero que siempre fue distorsionado por la reflexión o el colonialismo. Se trata de la imagen específica pero secreta del hombre, sobre el cual andamos cotidianamente, que nunca podrá ser dada por la filosofía, sino por el sentido común, o sea, por el pueblo. (Kusch, 2008, 121).

Para Kusch, es este pueblo, conformado tanto por el indígena como el porteño, el lugar en el que crece la semilla de un filosofar propio. Pero este es un tema al que volveremos en breve.

LA NEGACIÓN: DESPRENDIMIENTO DE LA CHAQUETA DE FUERZA DEL POSITIVISMO

Dada la trayectoria situada de la filosofía kuscheana que hemos ido desarrollando hasta ahora, no es circunstancial que en el país que dio mayor cabida al positivismo como ideología y filosofía de estado, surgiera el filósofo de la negación.

Esta concepción del pueblo y de lo popular pondría a la filosofía de Kusch en tensión con las soluciones propuestas por tanto derecha e izquierda en América, ya que ambas corrientes ideológicas pretenden hablar por el pueblo.

En lugar de hablar por el pueblo, entendido como “el trabajador” en el marxismo, “las masas” y “las multitudes” en el positivismo, y de diseñar, de manera paternalista, mediante

las instituciones de estado y las nacientes disciplinas reguladoras del conocimiento, una vida para este pueblo, la obra de Kusch propone todo lo contrario: hablar y pensar desde el pueblo mismo.

Para lograr esta inversión, primero es necesario un desprendimiento de la falange positivista³⁷. Ya en el prólogo de *La negación en el pensamiento popular*, Kusch advierte al lector que hay, en la cultura dominante y en la política de América, una cultura de encubrimiento basada en el culto a lo “racional”, “amanejable” y “científico” que hace imposible el conocimiento de lo propio: “No es cuestión entonces de decir todo lo que tengamos que hacer, sino saber que, a medida nos realicemos, descubrimos que una excesiva colonización nos ha suprimido” (Kusch, 14). En lo que podría ser un comentario directo sobre las consecuencias del positivismo argentino como estrategia para el diseño de la biopolítica, Kusch prosigue, criticándola:

¿Acaso nos atreveríamos a inventar la fenomenología o la ciencia atómica, o la medicina elaborada en laboratorios muy bien montados, sobre la base de dólares, en otros países? Detrás de nuestro colonialismo hay un modelo matemático según el cual hay una posibilidad de lograr la afirmación con un esfuerzo determinado en nombre de un hombre universal que vive solo de afirmaciones, pero que es un producto local de Occidente. (Kusch, 2008, 108)

Al abrazar el resentimiento como síntoma superficial (expresado en la cultura) del horizonte ontológico de la negación, Kusch identifica también el rechazo de un elemento clave de

³⁷ Véase, con respecto al positivismo argentino y la planificación (biopolítica) de la vida de “las masas”, las obras de los autores clave del positivismo argentino. Entre otras: Jose Maria Ramos Mejia, *Las multitudes argentinas*; Carlos Bunge, *Nuestra América*; José Ingenieros, *Sociología argentina*.

la filosofía de estado de América: el positivismo. Esta es la liberación proveída por la negación. En una puntillosa observación, Kusch declara:

Ser sudamericano y de clase media, pensé, es como un estado patológico, una forma de incapacidad congénita. Al fin y al cabo nos ofrecen todo: tecnología, cultura, democracia, grandes pensamientos [...] pero nos sentimos negados [...]

Son formas afirmadas por otros e introducidas entre nosotros sin que hayamos participado de su creación. Por eso en América son afirmaciones sobre una realidad y sobre objetos que no son los nuestros. (Kusch, 2008, 97)

Por ende, si la negación nos abre la posibilidad de enactuar (Varela, 1990) una liberación con respecto al paradigma obligatorio impuesto por la sociedad, por otro lado, al asumir la negación como condición de vida, y al rechazar el modelo ajeno, se abre la posibilidad de afirmar lo propio.

Y es que la negación de Kusch cobra mayor sentido leída en este contexto, pues vista desde esta óptica, no solamente supone un rechazo a lo dado (un desprendimiento), sino que abre la posibilidad a otros sectores de la realidad. La capacidad de negar, y su fundamental importancia como método filosófico y vital, se encuentra en su aspecto afirmativo:

Se trata de recuperar la trampa lógica para encontrar la verdad revelada que permanece residualizada. Solo así, en ese campo residualizado por la actitud occidental es donde me encuentro con lo que yo debo afirmar, pero que no me dejan, y que debo negar una vez más. Es el estar, que es, a fin de cuentas, la tierra virgen sobre la cual he montado mi posibilidad de ser, para asumir desde ahí todo el sacrificio para mi ser americano. (Kusch, 2008, 118)

El aspecto afirmativo de la negación es que abre un espacio para esas formas de pensar que provienen de la afectividad contraria del pueblo³⁸.

Esto incluye tanto al trabajador porteño como al mundo indígena, a diferencia de los positivistas que intentaron subyugarlos, y que para Kusch constituye la base del pensar americano.

De esta forma, la negación es un concepto tan fundamental a la obra kuschiana como también lo son los aportes mejor-conocidos de su obra filosófica como el ser alguien y el mero estar.

En sus términos, podríamos decir que se interrumpe el sueño de la fantasía positivista con el ex-abrupto de la negación, invirtiendo así siglos de tradición colonialista en el ámbito del pensamiento americano.

HACIA UN FILOSOFAR POPULAR DESDE AMÉRICA

Una detenida lectura y reflexión del pensamiento de Rodolfo Kusch descubrirá que el objetivo principal de su trabajo ha sido el de rescatar un modo de pensar americano enraizado en la experiencia del pueblo. Esto quiere decir que el proyecto filosófico de este escritor ha sido el de redimir un modo de pensar situado.

Por tanto, los conceptos y categorías que va desarrollando a lo largo de su obra corresponden a principios inspirados en y tomados del propio pensamiento de la gente común y corriente.

³⁸ Este término no se usa de forma pasajera, sino que entronca con el enfoque sobre el mundo interior del pueblo en la misma obra de Kusch: "La negación tiene algo de decisión voluntaria, que supone una negación de lo dado e implica una elección del camino propio, pero también lleva hacia algo irracional en sí, como ser una puesta en práctica de algo así como lo emocional" (Kusch, 2008, 114).

Es decir, estos conceptos, como son el mero estar y el ser alguien, han sido extraídos por nuestro autor del habla popular. Mejor dicho, estas nociones aparecen, en el reflexionar de Kusch, en toda su positividad ya que no los prejuzga, no les atribuye una carga semántica negativa, sino que los va dejando aparecer a la conciencia en su positividad.

En otras palabras, desde una mirada que quiere comprender, invirtiendo o haciendo un pachakuti epistémico, los investimentos semánticos atribuidos a ellos pasan de ser términos cargados de negatividad, de ser despreciados, términos que ciegan, que cierran puertas, que castigan al ojo, a ser nociones cargadas de afirmación, nociones que amplían la inteligencia, nociones con valor de vínculo con el vivir.

Tal es así, que lo que vamos a explorar de aquí en adelante es, como se ha señalado antes, un modo de pensar que Kusch denomina “la lógica de la negación” como expresión de una auténtica voz pensante americana.

La idea fuerza de la Ilustración anglo-francesa, de la cual las élites iberoamericanas se alimentaron para su proyecto republicano desde el siglo XIX, ha sido la afirmación de la salvación secular.

A lo largo del tiempo, esta narración de la modernidad se ha articulado desde las ciencias sociales y científicas convirtiéndose desde el siglo XX en la piedra basal de la afirmación del desarrollismo. Por consiguiente, nos dice Kusch, desde esta perspectiva occidental, lo americano y “lo argentino como afirmación implica una historia con sus próceres, con su vocación democrática, con su sentido de progreso, etcétera” (Kusch, 2008, 88). Entonces para que América Latina alcance y reúna los requisitos de repúblicas y naciones debe asumir los estamentos y patrones de la civilización occidental y deshacerse de todo lo americano.

De ahí, continúa nuestro autor, en “la sociología, la economía, la política, todo es impuesto a nivel de lo afirmable y lógicamente determinable cuando en realidad” (Kusch, 2008, 88) todo lo auténticamente americano es negado.

Por ejemplo, esto se podría traducir al campo de la economía liberal. Es notable que diariamente se anuncian noticias y datos sobre el crecimiento a nivel macroeconómico, pero estas tablas y cifras afirman sobre el repunte del progreso y el desarrollo que podemos estar viviendo en un determinado tiempo también esconden otra realidad.

Esta determinación afirmativa fundamentada en datos escamotea, sugiere Kusch, “la verdad del existente” (Kusch, 2008, 89). Puesto de otra manera: “La formación de una verdad económica no contempla mi acontecer cotidiano, sino que sencillamente me ignora” (Kusch, 2008, 111). Esa existencia está hecha de un vivir cotidiano que se contrapone a esa afirmación determinante, pues está inmersa en “lo negativo mismo” compuesto de:

“(e)nfermedades, miedos, amenazas políticas, o de autoridades, la simple angustia de no poder realizarse” (Kusch, 2008, 88). Dichos embates de la espinosa existencia diaria hacen posible “la negación”, sugiere Kusch, al rescatar “aquello en que se está, las frustraciones diarias, los proyectos no efectivizados, todo eso que hace a la imposibilidad de ser a nivel de Occidente” (Kusch, 2008, 88).

Se desprende de lo expuesto arriba lo que Kusch articula como “la doble vectorialidad del pensar” (Kusch, 2008, 63) que comprende la lógica de la afirmación occidental, intelectual, racional apoyada en cifras y datos que conducen a la aseveración de actividades, de cosas correspondientes a un estilo de vida constituido por patrones culturales y conductuales que componen la meritocracia burguesa.

A este vector se lo contrasta, como dice el filósofo, con otro vector de “tipo emocional que carga al mundo con signos fastos y nefastos, y hasta lo puebla a éste de dioses” (Kusch, 2008, 45). De ahí que se pueda deducir, sugiere nuestro autor,

una conducta a la inversa que se desprende de ambas vectorialidades, y que, a nuestro juicio, componen la relación hacia el mundo/el otro: “cuanto mayor es la tendencia a ver cosas, menos dioses hay, y cuanto más dioses se ven, menor será el interés por las cosas” (Kusch, 2008, 63).

Consecuentemente, los modos de la dualidad expresadas en estas vectorialidades corresponden al ser alguien y al mero estar. La conducta del primero está arraigada a una epistemología que interpreta al mundo y a la vida como cosas; el patio de los objetos. El segundo, niega la primera al relacionarse con el mundo desde la emocionalidad expresada en ritos. Profundicemos en esto a partir de las aportaciones que ilustra nuestro autor en su ensayo “Una lógica de la negación para comprender a América” (Kusch, 1999, 546-565).

Luego de haber hecho trabajos de campo, en este escrito Kusch destaca cuáles son los problemas centrales de la condición americana:

Al cabo de andar por América [...] la cuestión no radica en la importación de ciencia, tanto como en la falta de categorías para analizar, aún científicamente, lo americano [...] Entra como componente significativo en nuestra mentalidad colonizada una cierta ceguera que no nos deja ver qué ocurre en América, porque es muy probable que la cuestión no esté en ella sino en nosotros, ya que nos falta la fe y no tenemos las categorías necesarias para comprenderla. De ahí entonces esta lógica de la negación. (Kusch, 1999, 549)

Lo que retoma aquí Kusch es la persistente pregunta que se formuló años antes con la publicación de *América Profunda* (1962): ¿Hay un pensamiento propio en el fondo de América? Ya que las categorías que se continúan utilizando son importadas de la epistemología occidental, categorías fundadas en principios que regulan el conocimiento y la percepción y que enactúan sentires arraigados en dicho conocimiento.

Todavía hoy en las Ciencias Sociales, por ejemplo, continuamos utilizando herramientas conceptuales tomadas del pensamiento occidental. Podemos decir que la cosmovisión moderna occidental está basada en una lógica racional, intelectual que parte de aquella postura cartesiana: pienso, luego existo.

Es entonces a partir de esta fórmula que el sujeto occidental privilegia toda intelectualidad racional por encima de la existencia. Por ello nuestro autor sostiene que este tipo de lógica “sirve a la exigencia de la ciencia, en tanto en ella se construye con un cúmulo de afirmaciones” (Kusch, 1999, 551), las cuales, continúa, “afirman cosas, porque no hay ciencia sin objetos. Esto hace a la índole de Occidente [sic], porque si es creadora de ciencia es porque no ve sino objetos” (Kusch, 1999, 551).

Por lo tanto, a la subjetividad que emerge de la actitud epistemológica occidental, la razón lógica, le es imposible concebir que un árbol no sea otra cosa que madera o un recurso. Pues, como no vive, le es absolutamente imposible sentir que pueda ser un familiar, un ser viviente como un hermano o una hermana. En gran medida, la causa fundamental de la crisis ambiental podría atribuirse a este modo de pensar que paradójicamente ha beneficiado tanto a la humanidad con sus avances científicos y técnicos que han contribuido al cambio de la especie en el ámbito material.

Esto nos lleva a considerar la siguiente esclarecedora reflexión de nuestro filósofo: “La razón profunda de ser de una cultura es la de brindarme un horizonte simbólico que me posibilita la realización de mi proyecto de existencia” (Kusch, 1999, 551). Hoy el “horizonte cultural” occidental que se apodera a diario en nuestras vidas es la cultura de adquisición y consumo de objetos. Además, esto es posible porque la lógica científico-técnica corresponde al cálculo de eficiencia.

Se trata de una lógica de la totalidad que nos presenta con un mundo ya hecho, a “ready-made-world”, a la medida del consumidor, incluidas las instrucciones para armar. En este

mundo ya hecho no existen otros sectores de la realidad. Esta lógica, vuelve a subrayar Kusch, es lo que “hace a la índole de Occidente [sic], porque si es creadora de ciencia es porque no ve sino objetos” (Kusch, 1999, 551).

Por otro lado, invertir el dictum cartesiano y proponer un “existo, luego pienso” (Kusch, 1999, 553) es una verdad simétrica existencial y ontológica que niega y desautoriza la lógica hegemónica del cálculo. Por eso, lo único universal de la ciencia o la matemática es su “actitud metódica”: “como el existir es básico, lo único universal es el existir mismo” (Kusch, 1999, 553). Es decir, son el hecho de existir y la experiencia que fluye de esa vivencia, los que marcan la diferencia y le otorgan a cada uno, a cada grupo, su horizonte cultural.

Consecuentemente, “existo, luego pienso” es una negación de la afirmación fundante del pensamiento racional. De ahí que en América construimos nuestro pensamiento desde el existir, desde la vivencia que se da en las circunstancias que vivimos y nos angustian. Por ello nuestro existir se da desde el estar, pues es desde allí donde construimos nuestra “posibilidad de ser”.

América no se vuelca exclusivamente en el ser alguien y, por ende, su mundo no es entendido como patio de los objetos. En América construimos nuestra posibilidad de ser, transformado al ser alguien, en un estar-siendo. Dicho de otra manera, ante el omnipotente horizonte cultural moderno que concibe y transforma todo en objeto, el horizonte cultural americano propio es el del estar-siendo.

Y este estar-siendo balancea el ser alguien. Es decir, lo saca del extremo en el que occidente se concibe a sí mismo.

La otra dimensión que aborda Kusch sobre la cuestión del conocimiento en América y en Occidente que viven en tensión en nuestro continente, es el de la emocionalidad/irracionalidad y la de la intelectualidad racional.

Vivo y luego pienso pone de relieve una vez más la vivencia que se entrelaza con la emocionalidad porque está enraizada en mi vivir cotidiano. Por otro lado, la matemática y la

ciencia tienen su lugar como pura intelectualidad, pero no brotan de “vivo, luego pienso”.

Puesto que lo contrario, ‘pienso, luego vivo’ es pura intelectualidad, abstracción estadística, matemática y obnubila mi propia condición. Dice Kusch: “si a la matemática le corresponde una lógica de afirmación, al vivir en cambio le es propio una lógica de la negación” (Kusch, 2008, 111).

Ante las adversidades de la vida cotidiana, reacciono con rencor, disgusto y hasta con resentimiento (es decir, emocionalmente), al ver que las posibilidades de ser y de existir son obstaculizadas por una circunstancia impuesta por las estructuras y patrones coloniales imperantes (dicho de otra manera, la colonialidad).

Por ende, sintetiza nuestro autor: “La diferencia entre ambos estriba en que, si en la ciencia pasó de la afirmación a la negación, en el vivir vivo desde la negación hacia la afirmación. Además, la diferencia entre ambos está en que el primero opera en forma impersonal, y que el segundo en cambio es personal” (Kusch, 2008, 111).

Las adversidades que vivimos hoy en la sociedad moderna donde rigen políticas neoliberales cuyo objetivo es la adquisición de mayores ganancias (dinero) y la acumulación de objetos está sustentada por un racionalismo intelectual que no privilegia la vida.

Es decir, vivimos en una economía del desamparo cuya única posibilidad de ser está gobernada por el horizonte cultural y existencial del consumo de cosas. Esto hoy se manifiesta en las políticas de la mayoría de las sociedades del mundo regidas por este principio económico que sustituye la voluntad de proteger la vida y en su lugar impone la del imperativo económico de ganancias monetarias sin límites.

De hecho, el ejemplo internacional del negocio de las vacunas en medio de la pandemia que padecemos confirma una vez más este imperativo económico; es decir, “la economía del dinero del mundo occidental” (Kusch, 1999, 564). Entonces el

horizonte cultural en el que vivimos resalta la precariedad de la existencia.

Es decir, yo como individuo, supuestamente libre y soberano, puedo afirmar mi existencia siguiendo a pies juntillas todas las pautas y patrones que afirma el sistema, tanto en el empleo como en la vida cotidiana para que los engranajes de este sistema moderno, acelerado, funcionen como reloj.

Hago bien mi trabajo, consciente de que mi grano de arena contribuye a que la empresa, la universidad o el departamento gubernamental aumente su productividad en beneficio de los consumidores, así estos pueden terminar su carrera, seguir una vida exitosa como profesionales y girar los engranajes de esta gran máquina que se sustenta de la explotación de enormes recursos naturales para la producción industrial y asimismo alimentar el insaciable apetito de consumo de bienes y servicios.

De tal manera que con mi vida laboral y diaria yo afirmo mi lugar en el sistema, pues está científicamente comprobado por estadísticas matemáticas y la ciencia. Y esto último calma mi ansiedad, pues concede seguridad a mi estilo de vida, la afirma.

Subraya Kusch: “Entonces con el apoyo de una actitud como la científica convierto la afirmación en verdad luminosa” (Kusch, 2008, 112). No obstante, continúa nuestro autor: “El modelo científico priva de autenticidad, no sólo como colonizados sino a cualquiera que lo intente, incluso en el campo occidental. Somos nosotros los americanos cultos, el pequeño burgués, o el nuevo rico occidental, quienes adoptamos su rigidez”. (Kusch, 2008, 113)

Por otro lado, una sociedad o comunidad regida por el amparo es una negación rotunda de lo arriba expuesto, y de hecho del fundamento occidental: pienso, luego existo. La supremacía de la existencia corresponde a un orden de valores existenciales, y ontológicos, que privilegian la vida.

Esta es una simetría básica de todas las comunidades de los pueblos originarios. Para ellos la vida no es exclusivamente el reino de la especie humana, sino más bien que toda la vida planetaria es posible gracias a un sinnúmero de relaciones que configuran una red de entrelazamientos visibles e invisibles, materiales e inmateriales.

De ahí que Kusch trae a consideración el principio fundante, ontológico de otra cultura económica, la que es una negación del individualismo soberano liberal, hoy transformado en un ‘yo’ individualista. La negación que propone la economía de amparo está basada en “un sistema de prestación llamado ‘ayni’, según el cual los integrantes de la comunidad se prestan ayuda mutua, sin remuneración, para levantar la cosecha o para construir una casa” (Kusch, 1999, 564).

Esta propuesta beneficia a todas las comunidades. Este modo de operar, de relacionarse con el mundo, no está estructurado por la ganancia monetaria o por el principio de eficiencia. Pero recalca “nuestro modo” de ser y de hacer, porque lo hacemos juntos, vertebrado por la emocionalidad de estar en la fiesta, el ritual, de estar acodado con el vecino, con los otros compartiendo vivencialmente nuestra limitada existencia en un mundo hecho de negaciones y de adversidades que están fuera de nuestras manos.

LA NEGACIÓN DEJA APARECER OTROS SECTORES DE LA REALIDAD

En esta parte vamos a preguntarnos ¿qué es lo que la negación hace posible? Si para Kusch negar es necesario para vernos en nuestro vivir cotidiano, entonces negar es la base de nuestro estar aquí y ahora. La negación, por ende, es el nudo fundamental de la experiencia de estar situados en América.

Como ya hemos visto en “Una lógica de la negación para comprender a América” Kusch argumenta que “es muy

probable que la cuestión no esté en ella (América) sino en nosotros, ya que nos falta la fe y no tenemos las categorías necesarias para comprenderla” (Kusch, 1999, 549). Kusch enactúa en esta aseveración dos cuestiones fundamentales: primera, que “la cuestión”, el problema sobre el que va a reflexionar, reside más bien en el que observa (“nosotros”) y no en América.

Y, segunda, que no tenemos categorías propias para explicarnos nuestro propio operar en nuestro vivir cotidiano. Es decir, Kusch nos recuerda que no hemos pensado ni hecho nuestras propias herramientas, las que deben estar adecuadas a lo que hacemos en el vivir cotidiano.

Esta segunda cuestión nos invita a tratar de comprender el cómo ha sido que hemos dejado de mirarnos en nuestro propio espejo, es decir, en nuestro propio operar. Y, al dejar de respetarnos a nosotros mismos, al dejar de mirar cómo es que operamos, hemos aceptado la negación de nuestro operar que constituye nuestra experiencia diaria.

Este es el gozne, invisible a nuestra mirada, por el que entramos a otro ámbito donde operamos y pensamos con categorías importadas. Así, comenzamos a recibir, aplicar y desear categorías de pensamiento que emergen de la experiencia del vivir de Europa. Hemos sentido profundamente que el pensamiento no podía ser producido por nosotros, y las instituciones que hemos heredado así lo confirman (Quijano, 2000).

Las implicaciones de esta sujeción han sido ampliamente expuestas. Para Kusch, las cadenas de nuestra propia esclavitud están en nuestro pensarnos así “ya que nos falta la fe” en nosotros mismos.

Elikura Chihuailaf lo dice claramente en las siguientes palabras: “Es momento de mirar el espejo, despejarlo porque es un espejo obnubilado, de mirar nuestra hermosa morenidad” (Chihuailaf, 2020). Como vemos, es cuestión de ver en qué espejo nos reflejamos para conocernos a nosotros mismos. Tiene que ser un espejo, nos dicen Kusch y Chihuailaf, propio o seguiremos ciegos a la belleza de la morenidad.

También Borges, en su cuento “Animales de los espejos” (Borges, 1981), revela la tiranía del espejo obnubilado, al presentar dos dominios/sectores de realidad interconectados y por los que se podía circular (entrar y salir) sin problemas. Eran los mundos de lo especular y de lo humano.

Eran dos modos de vivir. Hasta que un día la gente de los espejos invadió el mundo humano. El Emperador Amarillo, con su saber de la magia, pudo recluir a los seres de los espejos condenándolos a imitar el ser de los humanos. Como vemos, el arte del Emperador Amarillo le permite separar los dos dominios de realidad que a partir de entonces no se intersectarán, el de afuera, el mundo de los seres humanos, y, el de adentro, el mundo de los seres condenados a imitar el ser de los de afuera.

Pero Borges agrega que los de adentro, los seres de los espejos, un día se revelarán y paulatinamente irán dejando de imitar y declararán su autonomía que se manifestará en el retumbar de los tambores de la guerra. Es la cuestión fallida del quehacer imperial que buscó encerrar en el espejo de sí mismo a todas las formas de la alteridad.

Kusch, desde el otro lado del espejo, nos invita a producir nuestras propias categorías de pensamiento, y lo hace reorientando la mirada hacia el suelo al que estamos acoplados y que sostiene nuestra existencia cotidiana.

Y, para ello, es necesario negar la negación colonial que nos disminuye y nos reduce a ser reflejo de quienes, con sus categorías, nos esclavizan. Este construimos como imitación de otro no es un efecto cualquiera, tiene consecuencias fundamentales para nuestro modo de estar y es un modo de expulsar, de eyectar, de romper las raíces con nuestros propios procesos internos, procesos gravitacionales, de tal manera de atraparlos y empaquetarlos en una imagen convertida en cosa, reducida, apropiada y vendida en el mercado de las imágenes que es la globalización actual.

Si hemos de limpiar los sentidos, los sensores con que nos miramos, tenemos que crear o recordar otros espejos, otras nociones, otros términos, otras categorías, otros conceptos,

otros lenguajes, otros cantos, otras danzas, esta vez a la medida de nuestra propia hechura, para que aparezca otra imagen en la que reconocernos. Esto es justamente a lo que nos invita Kusch. Ahora bien, ¿qué es lo fundamental en nuestro vivir? En la respuesta que demos a esta pregunta, Kusch propone, se encuentra la autenticidad de nuestro vivir.

En otras palabras, Kusch propone la negación como piedra fundamental del aparato que va a instalar para pensar de otra manera, puesto que la negación de la negación-imperial es un “[...] ensayo para ver”, desde otro ángulo-mirada, “lo americano” (Kusch, 1999, 549). Es desde este ángulo imprevisto que Kusch se propone observar el diario vivir.

Recordemos que Kusch se pregunta si en el pensar hay diversas maneras de operar y de disponer el “mecanismo interno de diversa manera” (Kusch, 2008, 63). Esta es una pregunta fundamental ya que tiene que ver con el pensar como algo organizado que puede operar de diversas formas o maneras.

Por lo tanto, podemos ver cómo Kusch va desmantelando el sentido de obligatoriedad de la razón monológica, excluyente, dicotómica occidental. No hay, no puede haber, un solo pensar.

Esto fue lo que la disciplina de la filosofía ha tratado de restringir, como un cuello de botella, apropiándose de la marca y poniéndole derechos de autor a la palabra pensar (Mignolo y Nanibush, 2018).

La consecuencia fundamental es que no todos operamos de la misma manera cuando pensamos y que, por lo tanto, el pensar puede tomar muchas formas y varía según el suelo desde el que emerge.

Por ello podemos ver como Occidente captura y canaliza, a través de sus instituciones estatales e internacionales (educación, gobierno, salud, Organización Mundial de Comercio, Banco Mundial, y otras), estas variaciones en el operar del

pensar, eliminando, con términos siempre despectivos, ninguneando aquello que no puede aceptar como válido dentro de su lógica de exclusión operativa.

Esta pregunta sobre el mecanismo, dice Kusch, es clave ya que comprende el pensar como un mecanismo interno. Esto ya implica, como señalara Kusch en muchas partes de su obra, un volver la mirada para observar el propio funcionamiento.

Esta pregunta por el propio funcionamiento, dice Kusch, recibe su primera elaboración en una presentación de 1968 titulada “Fracaso y perspectiva de lo indígena. (Un análisis psicosocial del pueblo americano)” (Kusch, 2003, 257), en la que se hace explícita la otra manera de operar, la lógica de la negación que Kusch expandirá en su libro *La negación en el pensamiento popular* de 1975.

En este breve cursillo Kusch usa la noción “pueblo” en el título y luego reflexiona sobre qué es lo que se afirma cuando se usa esta noción. Vemos así que Kusch se da cuenta de la vaguedad de estas nociones. Inmediatamente después de esta observación acerca de la noción “pueblo” asevera que “podemos fijar una acepción más concreta de pueblo” (Kusch, 2003, 257) si hacemos una fenomenología, no un análisis sociológico, de esta noción.

Kusch puede ver el carácter restrictor de la disciplina de la sociología con base cuantitativa en la estadística ya que “los números uniforman demasiado una población y no permiten ver sus problemas internos” (Kusch, 2003, 257).

Ahora bien, ¿en qué sentido las estadísticas restringen? Podemos afirmar que ellas acotan nuestra mirada ya que pensamos acosados por los límites de la coherencia interna de la disciplina o el método. Para ser coherentes cuando hacemos un análisis sociológico, filosófico, estadístico, económico, estamos determinados, con esos bordes, a obedecer esos límites disciplinarios.

En este sentido, Kusch nos dice, tengan cuidado con las herramientas que usan para observar lo que observan, ya

sea el funcionamiento de lo externo o el propio funcionamiento.

De otra manera, estas palabras que usamos para ir abriéndonos camino en nuestro pensamiento van, al mismo tiempo, levantando un coto defensivo que cumple con la función de dejar fuera, como incoherencia, aquello que tanto la disciplina como el método no pueden aceptar.

Afirma Kusch que “lo único que estamos haciendo es ver la realidad según el único vector de la coherencia que da el número” (Kusch, 2003, 258). La sociología disciplina el pensamiento de acuerdo con sus propias herramientas. Confirmamos así que podemos ver sólo lo que las palabras nos dejan ver (Maturana, 1997). Como podría bien afirmar Carlos Cullen, en países colonizados como los nuestros las palabras forman nuestro pensar ya que deforman nuestra percepción de nuestra cotidianeidad (Cullen, 2014).

Si “(t)oda sociedad industrial apunta a un tipo de relación social que se caracteriza por su universalismo, su especificidad, su tendencia a una neutralidad afectiva, y por consiguiendo implanta un pensar netamente racional.” (Kusch, 2003, 259), y luego afirma “[...] no sabemos, ni tenemos ojos para ver realmente la realidad americana” (Kusch, 2003, 261).

¿Cómo, entonces, se pregunta Kusch, abrir una puerta que nos permita salir de este entrapamiento disciplinario, de esta ceguera, de la modernidad? Si siempre, nosotros americanos, estamos cortándonos los afectos, cortándonos la lengua (sentipensante) y dejando la parte sintiente fuera de nuestra imagen de lo que constituye lo racional. ¿Cómo, por lo tanto, tendremos una imagen de la totalidad de quiénes somos? Kusch afirma que nuestra manera de operar, de hacer, de vivir, es mucho más amplia que lo contenido en el coto racional.

La dificultad, señala Kusch, la tenemos nosotros debido a que “la dureza debe ser la nuestra, porque radica en las duras categorías universalistas y civilizatorias que esgrimimos [...]” (Kusch, 2003, 262). Esta “dureza” del pensamiento, este sentir que hay algo más allá de los argumentos basados solo en

la lógica racional, se hace patente cuando miramos el operar de las personas Quichua y Aymara, del campesino, de las personas pobres y, en especial, de las personas de clase media que no controlan sus “exabruptos”.

Algo revienta en estos ex-abruptos y ensucia la pulcra imagen de la ciudad. En este punto de su argumento Kusch afirma su decisión: “(p)or eso prefiero un método contrario.” (Kusch, 2003, 262).

En esta parte Kusch hace un giro o inversión y así abre la investigación hacia lo que él llama “la incoherencia”. Ya no se trataría de seguir la pauta importada, coherente, pulcra, abstracta, basada en razones que siguen una coherencia establecida a priori acorde con las disciplinas y métodos.

Si hemos de pensar desde nosotros mismos, entonces hay que hacer un giro, dejar de mirar -en la linealización temporal- hacia el futuro esplendor, para hacer espacio en nuestro pensar a la presencia de lo negado. Y continúa: “(p)arto del punto de vista de que no hay coherencia en América, y que debemos ajustar nuestros métodos a su incoherencia. Y eso significa mucho” (Kusch, 2003, 262).

No hay coherencia en tanto lógica surgida de un pensar propio ya que siempre estamos negando una parte de la totalidad, la afectiva, dice Kusch. Y mientras neguemos esa parte del iceberg, parte sumergida en la inconsciencia, nunca sabremos en qué consiste nuestra manera de ser humanos ni cómo operamos como tales.

Kusch aquí hace una aserción importante, que cito en extenso, la que evidencia el vuelco de su mirada sobre su propio pensar:

[...] ¿qué pasaría si propusiera incentivos materiales a la india aquella que no me quiso vender alimentos? Digamos que yo instale una fábrica de calcetines en pleno altiplano, en Carabuco. ¿Esa india entrará a trabajar? Es probable que habrá problemas. Y aun si entrara, quiero saber en qué

medida yo perjudico a la india aquella al provocar en ella una transformación psíquica y moral que la lleve a responder al incentivo material como si fuera un miembro de nuestra clase. Pero estoy seguro que si llego a instalar esa fábrica a orillas del lago Titicaca tendré que hacerlo sobre otra base. A eso quiero llegar. ¿Cuál es esa base que convierte a una fábrica en algo más humano y menos monstruoso? Si encaramos el estudio del pueblo sudamericano desde el ángulo de su oposición a nuestro criterio de vida creo que habremos de saber no solo lo que pasa en América, sino también cuáles son los aspectos nefastos de nuestra concepción del mundo. (Kusch, 2003, 263)

En la lógica de la negación en el pensamiento popular, Kusch retoma esta cuestión, pero ahora lo hace con una clara consistencia argumentativa bajo la forma de lo que llama “La doble vectorialidad del pensar”, re-inscribiendo la emoción en el pensamiento.

Repitamos que con esta doble vectorialidad Kusch re-introduce en el pensar a la emoción. Pero veamos cómo hace esto. Recordemos sus palabras “*conviene reflexionar si realmente existe una diferencia entre el pensar de la gente de Eucaliptos y nosotros, o si más bien se trata de un mismo pensar que asume formas diferentes simplemente porque dispone su mecanismo interno de manera diversa.*” (Kusch, 2008, 63; nuestro destacado) Consideremos también que éste y el siguiente capítulo están en el centro de los diez que configuran La negación en el pensamiento popular.

En estos dos capítulos Kusch hace una torsión fundamental e introduce con definición el otro vector al que refiere el título del capítulo. Aquí ya estamos en la dualidad:

(s)i por una parte nuestra mente se ordena según un vector por así decir intelectual, que hace que

no vea más que objetos, y no decida más que cosas prácticas, por el otro lado hay otro vector, de tipo emocional que carga el mundo de signos fastos y nefastos, y hasta lo puebla a éste de dioses. Ambos mantienen entre sí una relación inversa, y cuanto mayor es la tendencia a ver cosas, menos dioses hay, y cuanto más dioses se ven, menor será el interés por las cosas. (Kusch, 2008, 63; nuestro destacado)

Pero el problema no es solo el de re-introducir la emoción en la dicotomización excluyente, sino el que “(l)a economía y los dioses están en relación inversa, y resulta difícil encontrar una mediación entre ambos” (Kusch, 2008, 63).

He aquí la cuestión que Kusch intenta comprender: el mecanismo por el cual estos extremos pueden coexistir. ¿Por qué razón Kusch desea comprender este mecanismo? Creemos que Kusch necesita comprender este mecanismo para evitar el conflicto interno introducido por la separación radical de un término (la razón) sobre su opuesto (la emoción).

Se trataría de pensarnos de otra manera diferente a la dicotomización que tendemos a hacer en el lenguaje. La cuestión, creemos, estaría en pensarnos en el lugar preciso en el que son mediados, coexistiendo en una relación más armónica, los dos términos de la dualidad.

Se trataría de evitar el conflicto que nos hace estar, por la colonización, en una guerra permanente contra aquello que despreciamos al “irnos a” o “caer en” los extremos. Se trataría de salirnos del entrampamiento fijo en un orden de opuestos irreversibles para ser capaces de auto-sanar(nos) en un proceso de armonización, homeostático, de re-balanceamiento de los opuestos, de tal manera de re-situarnos en ese “entre” en el que la dualidad se vuelve a armonizar en nosotros mismos.

Se trataría de dejar aparecer lo negado en toda su legitimidad para así comprender el valor de lo considerado in-útil. Qué es ver (Maturana, 1997) sino dejar aparecer para que en

ese aparecer se expanda la inteligencia al emerger una visión de la totalidad del ser humano.

Como vemos, Kusch nos propone con esta doble vectorialidad que el pensar consiste en un vector que explica el vivir con teorías, doctrinas e ideologías, es decir, con abstracciones que desvinculan dicotomizando los dos aspectos, y, otro vector que explica las coherencias de la vida cotidiana con las coherencias de la propia vida cotidiana llevando a una re-vinculación entre los términos que constituyen la dualidad.

Entre estos dos vectores Kusch va a dar preferencia al segundo. ¿Por qué? Ya que es el vector negado por la exacerbada dominancia de la razón del ser. Kusch invierte el énfasis que ponemos en la razón para dejar aparecer lo negado. Se trataría de comprender cómo opera el interior.

El interior es entendido aquí en su doble sentido: el interior del país y el interior del investigador mismo. Por ello Kusch se va internando, hacia otro sector de la experiencia humana, siempre intentando armonizar la dualidad, en el territorio Aymara y Quichua que, a su vez, va operando sobre él.

Kusch comprende que, para salir de la clausura dicotómica, donde un aspecto (la luz, la razón, la coherencia, los objetos) ejerce total dominio sobre el otro (la oscuridad, la emoción, la incoherencia, los dioses), debe darse una creación de vínculos, que permita superar la “ontología del enemigo” (Galison, 1994) en lo que llamaremos una “ontología de la co-existencia” o, como nos enseñan los yatiris (los que saben rezar), una “ontología de la complementariedad”. ¿Y cómo se daría esta religación?

Kusch propone reflexionar, partiendo de nociones heideggerianas, pero no quedándose en ellas sino haciéndolas operar, en un uso impuro, de otra manera, sobre la no-amanuallidad en tanto ésta produce una “derivación hacia lo sagrado” (Kusch, 2008, 66).

Dice Kusch “...la no-amanuallidad implica en gran parte la orientación [de la experiencia humana] hacia otro sector no menos importante, aunque en sentido inverso.”

(Kusch, 2008, 71; comentario en paréntesis y destacado son nuestros).

Este otro sector es, en realidad, resultante de otra actitud de vida. Este giro en la orientación de la observación es fundamental. Lo amanal sería aquello que está dispuesto a ser traído a la mano en cuanto objetividad inevitable y obligatoria, una especie de mundo-lego, anticipado, fijado en un manual para vivir.

En el uni-verso de la globalización neoliberal actual es un mundo ya hecho, que no emerge de mis distinciones, sino que está ya disponible. Dice Kusch “la amanalidad responde a un requerimiento de la utilidad del mundo, en cuanto se procuran los útiles instalados en el mundo” (Kusch, 1999, 625), es decir, consiste en procurarse lo ya dado, los materiales ya instalados en el mercado.

Y continúa aseverando, como ya dijimos, que la no-amanalidad implica un caminar en sentido inverso, hacia “otro sector” de la experiencia humana. En realidad, consiste en un caminar mirando hacia atrás, es decir, orientados por la densidad recursiva de la experiencia de aquellos que nos antecedieron.

Esto es muy importante ya que es esta manera de orientarnos, no la moderna que preferencia la absoluta linealidad del tiempo, la que nos permite operar en el vínculo conversacional con lo que conservamos. Es un caminar al revés, invirtiendo el dictum progresivo de la modernidad europea.

En otras palabras, camino conversando con los que hicieron el camino que ahora yo camino de una manera circular y recursiva. Por esto no estoy solo sino siempre vinculado con los que me antecedieron, nuestros ancestros, y aquellas otras por venir.

En este sentido Kusch nos devuelve a lo procesual del coexistir como devenir, no como estasis y, con ello, inunda con movimiento los bordes disciplinarios de la educación eurocéntrica en la que se formó, abriendo la posibilidad de observarnos en nuestra propia manera de funcionar en un estar-siendo que

no puede ser capturado y convertido en un sinónimo u objeto, es decir, al que no le podemos arrebatar su devenir, su ser verbo, siempre en movimiento y cambio en la búsqueda de la armonización.

Como argumenta Mignolo, Kusch, en este sentido, escapa a la trampa del ser (Being) con la que Occidente nos ha arrebatado el devenir y fijado en su espejo cosificador, resituándonos en el permanente cambio (armonización) de la conversación con un cosmos vivo en el que estamos-siendo (Mignolo, 2021, 555-556)

Se trata de caminar sobre lo ya caminado de tal manera de ver los cambios, las variaciones, los desbalances, para de esta manera poder re-cuperar la armonía cuando ésta ha sido perdida, y, así, criar la vida. Es probablemente, en este sentido, que Kusch habla de que el Aymara y el Quichua tienen un alto poder de contemplación.

Pero no se trataría de una contemplación ciega de objetos sino de los procesos intensivos que constituyen el vivir. Sin embargo, debemos enfatizar que el más importante es el de siempre estar-sosteniendo, el de estar-cuidando, en nuestro diario vivir, el conversar con aquello que llamamos lo sagrado, porque lo sagrado es el vínculo con la biósfera y antropósfera que nos da la vida.

Este vínculo conversacional con lo sagrado consistiría en mantener nuestra armonía como organismos totalmente acoplados en nuestra estructura a nuestro medio ambiente (biósfera), a la Pachamama.

Lo sagrado sería justamente esto que nunca se debe romper pues en ello se nos va la vida. Y esto es justamente lo que la arrogancia del Homo sapiens amans arrogans o la agresión del Homo sapiens amans agressans (Dávila y Maturana, 2008), ambos productos de la modernidad, se empeñan en superar para alcanzar la total libertad, la separación en un espacio sin gravitación, que el “yo pienso, luego existo” cartesiano parece prometer.

Esta permanente necesidad, para seguir viviendo, de armonizar este acoplamiento estructural con la Pachamama y el cosmos todo, constituye en palabras de Kusch, el operar propio de América.

Es en este sentido que entendemos el acierto explicativo de Kusch al afirmar que la no-amanualidad implica una manera de orientarse, de darse un curso, hacia otro sector de la experiencia humana.

Más importante aún es que este acierto kuscheano nos permite hacer un giro también en el modo de operar que recibe una fuerte carga ética. Y esto debe ser así ya que implica “no irse a los extremos”.

La no-amanualidad gira la mirada hacia la responsabilidad que se tiene en la desarmonización de la dualidad como parte fundamental del conversar con los dioses.

La observación del propio funcionamiento es fundamental en la conversación con todo en el nosotros/as y, es lo que hace posible el estar-viviendo, y es también la razón profunda por la cual la emoción juega un papel tan destacado en este sentirse vinculado y responsable de este acoplamiento estructural. Acierta Kusch

Entonces cabe pensar que la negación no niega realmente sino que afirma, ya que moviliza la instalación de la última afirmación que es la nuestra, hasta el punto que de que trasciende el nivel del simple yo, y entra en lo profundo de uno, en tanto que uno es lo que los otros también son. En el fondo de todo no estoy yo, sino que estamos nosotros. (Kusch, 2008, 117)

De allí que el soncco, el corazón, sea el timonel que señale el curso a seguir. No hay soledad, todo está vinculado y en una permanente transformación en coexistencia, armonizando la dualidad para que el caos no lo destruya todo. En este sector se opera sentipensando.

LA NEGACIÓN EN LA ACTUALIDAD

Un ejemplo que merece un abordaje desde la lógica de la negación kuschiana, es la reciente manifestación en el continente americano (pero también en Gran Bretaña y hasta Australia) por parte de movimientos populares que consiste en la desfiguración, daño y derribo de estatuas de célebres personajes históricos del pasado colonial e imperialista europeo.

Esto ha causado un revuelo mediático y condenatorio por parte de las autoridades oficialistas. El objetivo de estas acciones, altamente simbólicas, es la de resaltar una contra-historia ante el histórico elogio y privilegio en que se ha situado en la narrativa histórica occidental a exploradores y navegantes, a conquistadores y a colonizadores, e inclusive a empresarios en el comercio de esclavos.

Es decir, se está generando un giro que propone, como diría Walter Mignolo, una historia desde la colonialidad que se contraponen al relato de la modernidad.

El relato occidental de la historia, desde 1500, es una afirmación de la ciencia y de la superioridad de Europa ante pueblos y culturas más allá del Mediterráneo, y más tarde de quienes no pertenecían al protestantismo norte europeo. Este relato ha afirmado a lo largo de los siglos, sostiene John M. Hobson, que Occidente:

[A]tribuía a la historia una linealidad temporal progresiva [...] Y de ahí no faltaba más que un paso para proclamar que la historia universal sólo puede contarse como el relato de un Occidente pionero y triunfante desde el primer momento. Así nació el mito del Occidente primordial, según el cual los europeos, gracias a la superioridad de su genio, a su racionalidad y a sus cualidades social democráticas, habían abierto la senda de su desa-

rrollo [...] de modo que la desembocadura triunfante en el capitalismo moderno resultaba inevitable. (Hobson, 2006, 28)

Este relato en el siglo XXI parece estar llegando a su fin. Pues su afirmación del genio occidental como única subjetividad de agente histórico está siendo seriamente cuestionada debido al lastre de genocidios que carga a lo largo de quinientos años.

Ya que esta narración está encamada precisamente con la lógica cartesiana que hemos ya mencionado, pienso por ello existo. Es decir, que esta historia occidental de aventuras y conquistas, de proezas heroicas de hombres blancos y europeos, encierra en sí una definición y afirmación de sí mismo que equivale a la negación del otro y del mundo, reduciéndolos al estado de objeto.

En su elogio de la civilización occidental, como agente y punta de lanza de la modernidad como sinónimo de la humanidad en el mundo, ha ocultado el genocidio de pueblos y culturas, así como la cosificación del mundo natural.

Merece traer a colación aquí una observación de Rita Segato, sobre la encrucijada en que nos vemos hoy atrapados en la segunda década del siglo. Esta encrucijada, a nuestro modo de entender, se debe al nuevo protagonismo de los pueblos originarios tanto en América como en el resto del mundo.

Lo que ha resaltado este protagonismo es la flaqueza de la afirmación de la cosmovisión científico-técnica de Occidente que conduce, como ya nos ha dicho Kusch, a transformar el mundo, nuestras vidas, la fauna y la flora en objetos.

Por tanto nos dice Segato (Segato en Corvalán, 2021): “en el mundo hay dos proyectos históricos básicamente: el proyecto histórico de las cosas y el proyecto histórico de los vínculos”. Hoy, subraya esta intelectual, la transformación “del mundo en un mundo que comprenda esa importancia de la vincularidad, inclusive para sobrevivir, no es un discurso moral, es un discurso pragmático, para sobrevivir”.

Esta perspicaz ilustración, le viene como anillo al dedo a la lógica de la negación kuscheana, pues pone el acento en los vínculos emocionales de alianza y de lazos que hacen posible la vida, y que la historia de Occidente ha negado con su afirmación del individuo como agente histórico, acumulador de riquezas y cosificador del mundo.

Por tanto, la lógica de la negación que propone Kusch es consciente de la dificultad de navegar por un orden para afirmar lo propio. En este sentido, nuestro autor es un importante precursor del paradigma modernidad/colonialidad.

Pues ya en escritos como *La negación en el pensamiento popular* se hallan ecos en obras de cabecera como el ensayo “Colonialidad y modernidad-racionalidad” del peruano Aníbal Quijano o bien *La idea de América Latina* de Walter Mignolo. Pues tal es así, que merece citar nuevamente al filósofo de Maimará para dejar definitivamente sentada la vigencia de su pensar:

Detrás de nuestro colonialismo hay un modelo matemático según el cual hay una posibilidad de lograr la afirmación con un determinado esfuerzo en nombre de un hombre universal que vive solo de afirmación, pero que es un producto local de Occidente. Y el problema consiste en hacer lo contrario (Kusch, 2008, 206).

Esto recalca una vez más que tumbar estatuas de próceres del imperialismo occidental es la expresión de un vuelco significativo que demuestra que el relato hegemónico del éxito del universalismo occidental está siendo derribado por una lógica de la negación descolonial a nivel mundial, que nuestro autor quizás no podría haber anticipado.

Por lo tanto, la poderosa y seductora lógica del relato de salvación que afirma la modernidad y sus acciones está comenzando a desmoronarse. Ya es mucho menos convincente y

atrayerente pues deja en su camino la destrucción del mundo natural del que se alimenta para poder producir y prosperar.

La lógica de la negación expresada en las acciones de los pueblos originarios, por ejemplo, hace evidente la racionalidad suicida de persistir en un orden de cosas que pone énfasis en la ciencia y la tecnología como único salvavidas para paliar la continuas catástrofes naturales que azotan a la especie humana, entre ellas, COVID-19, incendios forestales e inundaciones sin precedentes, y, por ejemplo, el descontento generalizado en América con las maneras de operar de los estados, incluido EEUU.

De hecho, la lógica de la negación afirma y anuncia que necesitamos un vuelco o giro cultural en este camino hacia el exterminio de la especie humana, y que necesariamente necesitamos volver la mirada hacia los saberes y maneras de operar de los pueblos ancestrales.

Para concluir, traemos las palabras lapidarias que, con su negación de la afirmación del desarrollismo, el cacique Raoni Metuktire de los Kayapó afirma la vida como valor supremo. En estas palabras podemos escuchar esa otra manera de vivir y la problemática que acarrea la manera occidental de vivir. Si escuchamos con atención podremos ver y sentir la queja por la destrucción de todos los sistemas de vida de este planeta, que estas palabras nos hacen. Es una queja que emerge desde el estar-situado en las tierras americanas:

Durante muchos años, nosotros, los líderes indígenas y los pueblos de la Amazonía, les hemos avisado a ustedes, hermanos nuestros, que han causado tantos daños a nuestras selvas. Lo que ustedes están haciendo cambiará el mundo entero y destruirá nuestras casas, y destruirá sus casas también. Pedimos que ustedes dejen de hacer lo que están haciendo, detengan la destrucción, cesen en su ataque a los espíritus de la Tierra. Cuando ustedes cortan los árboles, atacan a los espíritus de

nuestros ancestros. Cuando buscan minerales, empalan el corazón de la Tierra. Y cuando derraman venenos en la tierra y en los ríos –productos químicos de la agricultura, y mercurio de las minas de oro– debilitan los espíritus, los animales, las plantas y a la propia Tierra. Y cuando ustedes debilitan a la Tierra de esta manera, ella empieza a morir. Si la Tierra muriese, si nuestra Tierra muere, ninguno de nosotros será capaz de vivir, y todos moriremos. ¿Por qué hacen ustedes eso? Ustedes dicen que es para el desarrollo, pero... ¿qué tipo de desarrollo mata la riqueza de la selva y la sustituye por un solo tipo de planta o un solo tipo de animal? Donde los espíritus nos dieron todo lo que necesitábamos para una vida feliz –toda nuestra comida, nuestras casas, nuestras medicinas– ahora sólo hay soja o ganado. ¿Para quién es ese desarrollo? Sólo algunas personas viven en las tierras agrícolas; éstas no pueden sostener a muchas personas, y son estériles. Ustedes destruyen nuestras tierras, envenenan el planeta y siembran la muerte, porque están perdidos. Y pronto será demasiado tarde para cambiar. Entonces, ¿por qué hacen eso? Podemos ver que es para que algunos de ustedes puedan obtener una gran cantidad de dinero. [Las] esas personas ricas van a morir, como todos nosotros vamos a morir. Y cuando sus espíritus sean separados de sus cuerpos, sus espíritus estarán tristes, y van a sufrir, porque mientras estuvieron vivos hicieron que muchas otras personas sufriesen, en vez de ayudarles, en vez de asegurar que todos los demás tuvieran lo suficiente para comer, antes de alimentarse a sí mismas, como es nuestro camino, el camino de los Kayapó, el camino de los pueblos indígenas. Ustedes tienen que cambiar su manera de vivir porque están perdidos; ustedes se perdieron. Por donde ustedes están yendo es sólo un camino de destrucción y de muerte. Para vivir, ustedes deben respetar el

mundo, los árboles, las plantas, los animales, los ríos y hasta la propia Terra. Porque todas esas cosas tienen espíritu, todas ellas son espíritus, y sin los espíritus la Tierra morirá, la lluvia cesará, y las plantas alimenticias se marchitarán, y morirán también. Todos respiramos ese aire, todos bebemos la misma agua. Vivimos en este planeta. Tenemos que proteger la Tierra, y si no lo hacemos los grandes vientos destruirán la selva. Entonces ustedes sentirán el miedo que nosotros ya sentimos (Metuktire, 2019).

BIBLIOGRAFÍA

- Borges, J L., y Guerrero, M (1981). “Animales de los espejos”, El libro de los seres imaginarios. Barcelona: Bruguera.
- Bunge, C. (1903) Nuestra América. Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Castro Gómez, S. (2008) La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Chihuailaf, E. (2020) “Elicura Chihuailaf gana el Premio Nacional de Literatura 2020”. Radio Cooperativa. Radio Cooperativa, Chile. EN LÍNEA <https://www.cooperativa.cl/noticias/cultura/premios/premios-nacionales/elicura-chihuailaf-gana-el-premio-nacional-de-literatura-2020/2020-09-01/115826.html>
- Corvalán, E. (2021) “Una devolución de la antropología a la cultura mapuche. Un diálogo entre Rita Segato y Moira Lillan”, Página 12, (Buenos Aires), 18/07/21. EN LÍNEA: https://www.pagina12.com.ar/355588-una-devolucion-de-la-antropologia-a-la-cultura-mapuche?fbclid=IwAR3JpVa-KuKWAHn6jTb5G3KqIVy4Qf4QoS_o-1YUV4PU_p_aD-VJgB4brZYpaw
- Cullen, C. (2014) “El conocimiento ‘forma’ cuando se sabe ‘deformado’ por el suelo que habitamos.” Avaliação, Campinas; Sorocaba, SP, v.19, n.3, pp. 585-602.
- Dávila, X., y Maturana, H. (2008) “Eras psíquicas de la humanidad.” Habitar humano en seis ensayos de Biología-Cultural. Santiago: J. C. Saez: 35-66
- Dussel, E. (2012) El humanismo helénico y el humanismo semita. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Esposito, R., y Holas, S. (2008) “Rodolfo Kusch: hacia una condición postcolonial pensada desde categorías epistemológicas situadas.” Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism, 4 (45). En <http://www.dissidences.org/Index-CuartoyQuintoNumero.html>
- Galeano, E. (2006) Nosotros decimos no. (Crónicas 1963 - 1988). Madrid: Siglo XXI.

- Galison, P. (1994) "The Ontology of the Enemy: Norbert Wiener and the Cybernetic Vision." *Critical Inquiry* 21 (Autumn), pp. 228 -266.
- González Gasqués, G. (1989) "Cultura y sujeto cultural" en el pensamiento de Rodolfo Kusch". *CUYO*, Vol. 6, p. 55-95. Dirección URL del artículo: <https://bdigital.uncu.edu.ar/4020>. Fecha de consulta del artículo: 03/08/2
- Hobson, J. (2006) *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*. Crítica: Barcelona.
- Ingenieros, J. (1918) *Sociología argentina*. Buenos Aires: Taller Gráfico de L. J. Rosso y Cía.
- Kusch, R. (1962). *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
- Kusch, R. (1999) *Obras completas*. Tomo II. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (1999) "Una lógica de la negación para comprender a América." *Obras completas*. Tomo II. Rosario: Fundación Ross. pp. 546-565.
- Kusch, R. (2003) "Fracaso y perspectiva de lo indígena. (Un análisis psicosocial del pueblo americano)." *Obras Completas*. Tomo IV. Rosario: Fundación Ross. Pp. 251-263.
- Kusch, R. (2008) *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Kusch, R. (2010) *Indigenous and Popular Thinking in América*. Durham: Duke University Press.
- Maturana, H. (1997) "¿Qué es ver?". *El sentido de lo humano*. Santiago: Dolmen, pp 161-195.
- Maturo, G. (2010) "Rodolfo Kusch: La búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro". *Utopía y Praxis Latinoamericana* v.15 n.48 Maracaibo marzo. EN LÍNEA: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162010000100005
- Metuktire, R. (2019) "Profecía del cacique Raoni Metuktire de los Kayapó sobre nuestro futuro" en *Koinonia*.
- Mignolo, W. (2000) "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad

- dad” en Lander, Ed (ed)., La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W. (2007) La invención de América Latina. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. (2008 a) “La opción descolonial.” Núm. 1: Misceláneo, Estudios transatlánticos. Pp 4-22.
<https://doi.org/10.30827/rl.v0i1.3555>
- Mignolo, W. (2008 b) “La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”, Tabula Rasa. Bogotá, No.8: 243-281, enero-junio.
- Mignolo, W. y Nanibush, W. (2018) “Thinking and Engaging with the Decolonial: A Conversation Between Walter D. Mignolo and Wanda Nanibush”. En Afterall.org, Gran Bretaña.
- Mignolo, W. (2021) The Politics of Decolonial Investigations. Durham: University of Duke Press.
- O’Gorman, E. (1958) La invención de América. México: Fondo de cultura económica.
- Quijano, A. (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.” En Lander, Edgardo (comp.), La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO. EN LÍNEA: <http://bibliotecaclacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Ramaglia, D. (2009) “La cuestión de la filosofía latinoamericana” en Dussel, E., Mendieta, E y Bohórquez, C (Eds.), Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “Latino”: 1300-2000, pp 376-397.
- Ramos Mejía, J. (1899) Las multitudes argentinas. Buenos Aires: Félix Lajouane.
- Schwartzmann, F. (1953) El sentimiento de lo humano en América: ensayo de antropología filosófica. Santiago: Universidad de Chile.
- Varela, F. (1990) Conocer. Barcelona: Gedisa.
- Zea, L. (1945) En torno a una filosofía americana. México: El Colegio de México.

COMENTARIOS EN TORNO A LA SEDUCCIÓN DE BARBARIE

ANÁLISIS HERÉTICO DE UN CONTINENTE MESTIZO DE RODOLFO KUSCH

Marcos Elizondo Vega³⁹

RESUMEN

Estas breves reflexiones se construyen en el afán de proporcionar una síntesis comentada a la primera obra de Rodolfo Kusch *La Seducción de la Barbarie: análisis herético de un continente mestizo*, publicada en 1953.

El propósito es desplegar las ideas y conceptos que Kusch desarrolla en esta obra, principalmente sus interpretaciones sobre el mestizaje y su relación exegética con la vida cultural en Latinoamérica.

Se revisarán algunos contextos históricos desde donde Kusch da cuenta de las críticas al pensamiento hegemónico occidental, tomando como referencia la obra sarmientina de *Facundo* y el ideal del progreso cultural.

Posteriormente abordaremos algunas interpretaciones y categorías que el filósofo y antropólogo argentino elabora en el interior de su primera obra; vegetalidad, la ficción de la ciudad, el mestizaje precolombino, el ideal del desarrollo y progreso serán algunas de las claves de lectura en que girarán los comentarios que desplegaremos.

³⁹ Docente en Departamento de Educación de la Universidad de La Serena y es encargado del Área de Interculturalidad del Área de Coordinación General de Deberes y Derechos para la Formación Integral (ACGDDFI) de la Universidad de La Serena.

PALABRAS CLAVE

Vegetalidad, civilización, barbarie, progreso, mestizaje.

INTRODUCCIÓN

La obra del pensador y antropólogo argentino Rodolfo Kusch, es quizá una de las más originales e incómoda académicamente al momento de reflexionar el pensamiento filosófico indígena y popular en América Latina.

Sus críticas no solo abarcan agudamente la lógica colonialista del pensamiento occidental instalado en el continente, sino también la prevalencia y vigencia del pensamiento de las culturas originarias en la sociedad actual a través del pensamiento popular.

La Seducción de la Barbarie: análisis herético de un continente mestizo, es el primer ensayo con que nuestro autor comienza a reflexionar sobre el estar-siendo de la cultura latinoamericana y principalmente sobre su característica más relevante: el mestizaje.

El propósito que nos convoca es recorrer las interpretaciones, categorías de análisis y algunas de las reflexiones de Kusch en torno la ambivalencia y la ambigüedad que señalan el modo en el cual la cultura latinoamericana se ha construido, situando una forma particular de relacionarse y experimentarse a nivel cultural.

El planteamiento central que nos mueve, es resaltar la interpretación kuschiana de mestizaje y la forma en que dicho mestizaje se ha experimentado en la vida cultural como una construcción binaria.

Para ello nos valdremos de aquellas cualidades que nuestro autor bosqueja y señala hermenéuticamente desde cri-

terios filosóficos, antropológicos, políticos, sociológicos y literarios que Kusch utiliza para ahondar en el mestizaje como la fórmula singular y particular en la cual la vida cultural se desarrolla y despliega en el continente.

PROGRESO Y DESARROLLO

La Seducción de la Barbarie: análisis herético de un continente mestizo (1953), es la primera obra de Rodolfo Kusch (1922-1979), en la cual el pensador argentino reflexiona sobre la condición del mestizaje en América Latina, un diálogo crítico y subrepticio con Facundo. Civilización y barbarie (1845) de Domingo F. Sarmiento (1811-1888).

Recordemos que los horizontes desde donde se construyen las ideas sarmientinas es la civilización europea, donde la limpieza, el orden y el progreso convergen en el mundo ciudadano, culto, educado y desarrollista: “La ciudad es el centro de la civilización argentina, española, europea; allí están los talleres de las artes, las tiendas del comercio, las escuelas y colegios, los juzgados, todo lo que caracteriza, en fin, a los pueblos cultos.” (Sarmiento, 1988, p. 67) Esta última idea será uno de los ejes centrales de la crítica kuscheana, que encontramos instaladas en el ideario americano de Sarmiento.

Si seguimos el relato del pensador trasandino, será la ciudad el símbolo de la modernidad que tardará en concretizarse en el continente americano. En la ciudad encontraremos las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, la organización política y administrativa de los recursos, el gobierno y el orden.

El paisaje cambia cuando nos trasladamos a la periferia ciudadana, donde se asienta el hombre y la mujer de campo, aquello que Sarmiento denominará “americano, por ser común a todos los pueblos”, donde se presentan sus costumbres, necesidades y limitaciones. En palabras del sanjuanino:

El hombre de ciudad viste el traje europeo, vive de la vida civilizada, tal y como la conocemos en todas partes: allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc. Saliendo del recinto de la ciudad, todo cambia al respecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré americano, por ser común a todos sus pueblos; sus hábitos de vida son diversos; sus necesidades, peculiares y limitadas; parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno de otro.” (1988, p. 68)

Entre uno y otro, parafraseando a Kusch, existe un abismo de distancia. Si por un lado Sarmiento contemplaba el orden, el progreso y el ideal moderno en la ciudad; “En la Argentina federal veía atraso, un desprecio por lo natural, por el campo, por las grandes extensiones, al salvajismo llevado adelante por parte de los mazorqueros y caudillos, a eso se le denominaba: barbarie.” (Correa, 2019, p. 143.)

En la opinión de Ezequiel Martínez Estrada (1961), leemos en Facundo que:

La barbarie era una época, el pasado, el campo, el ejército montonero y el administrador de estancia de Hacienda pública: la civilización era la historia, el futuro, la ciudad, la industria, la educación, la tabla fundamental del valor de las cosas. De la civilización se hizo un programa y de la barbarie se hizo un tabú. (1961, pp. 345-346)

Esta idea sarmientina tendrá eco un siglo después, en la teoría del desarrollo que adquirirá fuerza con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, principalmente en las décadas del 50 y 60 del siglo XX. Así, por ejemplo, para Henry/Ramírez/Stahl (2020), el modelo sarmientino de escolarización se reactualizará en los procesos educativos:

[...] donde se produce y se reproduce un deseo de modernidad, de civilización, de desarraigo, esa separación sujeto-mundo, que inaugura la modernidad europea desde una mirada que, a través del proceso de «encantamiento», de «racionalidad», instala un movimiento de objetivación, del mundo y del otro. (p. 70)

Para Morandé (1984), en América Latina, la teoría del desarrollo se perfilará en el análisis funcional de las ciencias sociales, donde

La vida comienza a ser vista como objeto de planificación, como algo que puede alterarse mediante una acción racionalmente programada y ejecutada y, el futuro, como un conjunto de opciones evaluables que se ofrecen las personas o instituciones que están en condiciones de decidir con eficacia. (p. 18)

La sociología tendrá su apogeo con el desarrollismo al comprenderse como un conocimiento científico y tecnológico con la misión de optimizar el bienestar social a través de maximización de los recursos y la funcionalidad de las estructuras de producción social, económica y cultural. De esta forma, reafirmará Morandé:

Se es ciudadano del mundo moderno si se ha logrado determinado nivel de electrificación, de consumo, de cemento, determinado porcentaje de la población viviendo en la ciudad, bajas tasas de analfabetismo, de mortalidad infantil, etc.

América Latina intenta en esta nueva etapa universalizarse, participar activamente en la ecúmene mundial, pero no desde la originalidad de su formación, de su ethos, sino abstractamente, por

sus índices de modernización contruidos conforme a las pautas vigentes en el mundo desarrollado. (1984, pp. 18-19)

Recordemos brevemente, en palabras de Theotônio Dos Santos (2003), la teoría del desarrollo se caracteriza por una

[...] concepción del desarrollo como la adopción de normas de comportamiento, actitudes y valores identificados con la racionalidad económica moderna, caracterizada por la búsqueda de la máxima productividad, la generación de ahorro y la creación de inversiones que llevasen a la acumulación permanente de los individuos y, en consecuencia, de cada sociedad nacional. (p.14),

implicando en ello la implantación y establecimiento de mecanismos de intervención y control político-administrativo-económico con vistas a la instalación de una sociedad moderna y desarrollada, pensando en un contexto político e histórico denominado como la Guerra Fría (1947-1991).

En este contexto interpretativo de la realidad americana se inscribe *La Seducción de la Barbarie*, primero en el subrepticio diálogo con la obra sarmientina, y segundo, en honesta oposición con el ideal civilizador del pensamiento moderno instalado en la educación, la política y cultura ciudadana de Latinoamérica.

En *Geocultura del Hombre americano* (1976), Kusch nos señala que la afirmación que propugna el término desarrollo adquiere un cariz interno y otro externo:

Desde el punto de vista semántico pareciera referirse a un movimiento que parte de un estado de cosas y procura llegar a otro, considerado como una meta. Pero esto mismo no puede efectuarse en forma mecánica y menos como un resultado de un

manipuleo externo de los elementos que favorecen el desarrollo. (2000a, p. 112);

en otras palabras, el desarrollo no debe entenderse como un proceso mecánico, sino como un proceso biológico (orgánico), donde lo interno predomina sobre lo externo. De este modo “Lo que está “arrollado” o “enroscado” debe desarrollarse, en el sentido de desenroscarse.” (2000a, p. 113), y que para ello debemos saber desenvolvernóos acorde a los contextos en que se desarrolla nuestra existencia, tal como lo precisa Langón (2006):

La perspectiva geocultural permite, entonces, pensar de manera endógena y autónoma el desarrollo de cada comunidad. Permite pensar la liberación como liberación de cada sujeto cultural. Exige generar las condiciones para que cada comunidad geocultural, pueda vivir su propia vida plenamente. E implica también remover lo que la arrolla, lo que constriñe su vida, es decir, las estructuras de dominación. (p. 93)

La diferencia entre el campesino y el ciudadano, interpretando a Kusch, son las respuestas que se entregan ante la pregunta por su existencia, es decir, en el remedio, pero no en su actitud crítica. El problema radica en preguntarnos por el saber que el campesino desarrolla, del mismo modo que en comprender las resistencias a la respuesta técnica del mundo moderno del ciudadano.

Dicha resistencia, para Kusch, “se debe ante todo a que lo respalda no sólo un código, “sino un organismo cultural, en el que imperan criterios perfectamente conscientes y críticos, pero regidos según otro tipo de apreciación.” (2000a, p. 118).

En otras palabras, la resistencia campesina a la propuesta que ya nos señalaba Sarmiento es el incorporarse a la vida económica de la ciudad, o si se quiere, en convertir su vida en un “deber-ser dinámico del hombre, basándose en que éste

es un ser necesitado” (2000a, p. 120), afirmando que el único medio para lograr su ser, para lograr el progreso civilizado es mediante el uso de la técnica.

Esto, para Kusch, “Constituye un mito catalizador, provocador de acción y de aliento, para remediar esta progresiva anomia en el cual nos va sumiendo la evolución de la civilización occidental. Porque nadie en el fondo de la ciudad, se siente realmente transformador de la naturaleza.” (2000a, p. 120), dicha transformación cierra la posibilidad de comprender lo que acontece en el mundo indígena.

La totalidad pretendida por el proceso civilizador y progresista que defiende el pensamiento moderno está constituida por la acumulación de bienes y la previsión de la dinámica técnica que se inserta externamente a la vida interior del sujeto, no existe una coherencia orgánica, sino una abstracción analítica, una racionalización que reduce la interacción entre el hombre, la necesidad y la naturaleza a un cálculo de la utilidad. Por tal,

[...] previo a la acción del desarrollo, es preciso investigar no la acción a desplegarse, sino ante todo la contradicción que esa acción genera en cuanto se toma en cuenta la índole propia de la cultura indígena. [...] Una acción desarrollista no puede sino derivar en la generación de poblaciones marginadas, o en la retracción de comunidades indígenas que prefieren perpetuarse en su miseria antes que perder el sentido de su vida. [...] Ante todo, el desarrollo en el altiplano no puede efectuarse sino sobre la base de que existen dos culturas, una campesina y otra ciudadana, y que es preciso tomar muy en cuenta el código cultural de aquella. Además, toda acción desarrollista debe plantearse sobre la base de una seria crítica de la cultura occidental y marginada de la cual se parte. (2000a, pp. 132-133)

El problema con la visión sarmientina y la teoría del desarrollo que nos plantea Kusch, no es un problema del campesino, del indígena o de la barbarie, sino un problema de la burguesía americana acomplejada, estéril, desubicada y desarraigada; además de una “torcida retórica que naturaliza de modernidad como un proceso universal, global y punto de llegada oculta su lado oscuro, la reproducción constante de la colonialidad.” (Mignolo, 2010, p. 9)

EL SENTIDO VEGETAL

Ya en su introducción, Kusch nos señala que las ideas presentes en *La Seducción de la Barbarie* “Fueron escritos de la única manera posible con que logra sondear la vida de un continente que aún se halla culturalmente en el plano de la intuición.” (2000b, p. 23)

Estas intuiciones tienen ribetes hermenéuticos de categorías psicoanalíticas, filosóficas, sociológicas y antropológicas, retratando las influencias que se vale nuestro autor para bosquejar sus planteamientos, en el afán primero de enfrentar las categorías de interpretación de lo que consideramos como civilización, segundo situar la reflexión crítica sobre el vacío cultural que se expone al interior de la barbarie y, tercero, replantear la mirada filosófica del habitante del continente latinoamericano a través de la experiencia del mestizaje.

Con vistas a este horizonte interpretativo, lo que se nos plantea sintéticamente es la evolución histórica y sociocultural de una fuerza que ha estructurado —desde los pueblos precolombinos hasta la fecha— la manera en que nos relacionamos conflictivamente con la realidad. Kusch lo denominará el sentido vegetal:

El sentido vegetal de la vida viene de la época precolombina, traspasa al caudillo —en donde adopta

la forma de barbarie—, continúa en los próceres y concluyen en esta Buenos Aires y esta América de mitad de siglo, amenazando transformar nuestra ficción europea en una realidad cruelmente autóctona.” [...] 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. [...] La razón de ella yace en el paisaje. Él apaña la ambivalencia. Existe una como perpetuación del vegetal en la psicología social americana. (2000b, p. 22)

El pensador trasandino observará que la vegetalidad es una constante en el devenir histórico que se visualiza en el mestizaje, el cual puede interpretarse a través de la historia del continente: a) el mestizaje precolombino, b) mestizaje de la conquista, c) mestizaje colonial (independencia de los estados americanos) y, d) mestizaje contemporáneo; condensándose en un mestizaje mental y un mestizaje físico comprensibles desde el desplazamiento de la dual oposición que se prolonga entre la realidad vegetal y la ficción ciudadana, convirtiendo a la ambivalencia en la principal característica del mestizaje americano.

La exégesis inicial que observa Kusch de esta estructura binaria, es desde donde habrá que comenzar a descifrar la realidad del continente. Para abordarlo, el pensador argentino, comienza a reflexionar intuitivamente el sentido vegetal.

Lo vegetal se asociará inicialmente a una fuerza que mana del continente afectando a la realidad; viene a moldear las interpretaciones de las relaciones primero psíquicas y luego físicas de todo habitante en el continente. Esta fuerza se asociará al paisaje, la tierra, el suelo, el inconsciente social, la voluntad, la realidad; representando con ello el devenir histórico en los distintos acontecimientos que se han fundido en el mestizaje. En una primera instancia se comprenderá a lo vegetal:

[...] como la solución desesperada de un afán de sujetar el devenir, el sentimiento de muerte que brota en medio del festín y lleva, por alguna culpabilidad, al deseo de supervivir en la forma como detención, como fijeza indolente. Es como el esbozo de un logos en el caos orgiástico de la selva y un lastre primario en la soledad de la pampa. [...]

Se mantiene en el instante en que, pudiendo optar por el hombre o por el vegetal, o sea entre la definición rotunda o la definición circunstanciada, opta por la circunstancia, por el vegetal. Deja así a la definición rotunda, al hombre, como posibilidad, como un principio dinámico que orla el estatismo del vegetal.” (2000b, pp. 26-27), dicha posibilidad, enfatiza Kusch, se “encuentra temporalmente en el vegetal y, sólo en segundo término, en el hombre.” (2000b, p. 27)

Lo vegetal se nos expone como aquella circunstancia que deforma el mundo que piensa el ser humano, transformándolo en un simulacro, una representación mental, y que, en su ficción, ha construido una forma de vida que aspira a la hegemonía, el control, la definición y la administración.

La seguridad que provee el pensamiento se encuentra amenazada, acosada constantemente por lo vegetal, impidiéndole ejercer su ilustrado absolutismo como acontece hasta hoy. La preponderancia de lo vegetal circunstancializa al pensamiento relativizándolo, deformándolo, desterritorializándolo.

La exterioridad de lo vegetal, no sólo alude a lo ambiental en tanto fuerza de la naturaleza, sino que también alude a aquello que acontece fuera de los límites del mundo explicativo y conceptual, es decir, al margen de la epistemología, la política, la filosofía occidental y la ética.

Es en esta exterioridad donde el pensamiento queda ex-puesto fuera de la razón que le otorgamos al mundo, es decir, se encuentra en una suerte de intemperie ontológica, por

ello es que su afán será el construir un domicilio existencial en el mundo, al modo heideggeriano.

Desde la exterioridad podemos interpretar que el mestizaje es la forma de vida que se presenta en nuestro continente. Dicho mestizaje no dice relación directa a una cuestión biológica, esa será una de las formas mestizaje que acontecerán en América Latina; sino más bien a una cuestión cultural y ética, por cuanto persiste en el deseo de encontrar un sentido a su existencia en el mundo, de convivencia comunitaria.

Lo vegetal, para el pensador argentino, adquiere la figura del destino para expresar el demonismo vegetal del paisaje en que se desarrolla la existencia del continente, el cual:

Representa el primer fracaso de su conciencia de poderío, recogido en la experiencia de ver que el mundo que crea su inteligencia pende como un fruto tardío de los árboles disecados de una llanura o de las lianas de la selva. El vegetal se trueca, en el mundo humano, en divinidad, en destino, con el carácter 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. (2000b, p. 29)

SUELO Y FICCIÓN

La vegetalidad actúa como una fuerza que se resiste a ser apropiada, asimilada; es decir, se rebela a la posibilidad de ser definida, primero desde un punto de vista espiritual y, segundo, desde el pensamiento.

Como fuerza exterior: la tierra, el suelo, lo vegetal, se mueve en el plano de lo indeterminado, lo indefinido, lo inefable afectando todo aquello que habita, deformando la razón constituyente, aquella que provee de fundamentos la forma de

vida occidental, y transfigurando la psique solipsista de la modernidad, aquella que defiende al sujeto pensante como la única afirmación de existencia.

A consecuencia de ello, la vegetalidad irrumpe en el habitante del continente como pura posibilidad, es decir, deviniendo constantemente como movimiento vital, orgánico, no pudiendo ser fijada ni espiritual ni racionalmente.

Esto condiciona (condena) a la vida humana a la imposibilidad de la totalidad, puesto que toda interpretación se encontrará afectada primero por lo vegetal, y segundo, por la circunstancia y situacionalidad de estar habitando en ella. Esta segunda interpretación será el leitmotiv de las reflexiones en sus obras posteriores que intentará dar cuenta nuestro autor *La negación del pensamiento popular* (1975), *Geocultura del Hombre Americano* (1976); *Esbozo de una Antropología Filosófica americana* (1978), por mencionar solo algunas.

La manera en que el ser humano intentará dar cuenta de lo vegetal, lo conduce a realizar acciones interpretativas tanto a nivel espiritual como racional, así “Mientras la acción apunta hacia a un extremo fijo y determinado, la inconsciencia apunta a varios.” (2000b, p. 66) .

En el mundo precolombino, según Kusch, la Serpiente Emplumada encarnará esta bipolaridad. Así leemos en *La Seducción de la Barbarie*:

[...] la Serpiente Emplumada es el producto de una mentalidad ambivalente o, si se quiere, hondamente mestiza. Toma su sentido recién con la ambivalencia mestiza, con la que aplanla la realidad en dimensión de la vida y hace equivaler el Ave a la Serpiente.” (2000b, p. 38)

La ambivalencia crea la Serpiente Emplumada porque al tener dos realidades a que apuntar y no poder decidir por ninguna se ve precisada a perpetuarlas o sea a unirlas. Si se diera una única verdad no podría haber sino ficción, irrealdad, falsedad.

Por ello se dan las dos y la única forma como pueden hacerlo es en el símbolo mestizo de un quetzal adosado a una serpiente. (2000b, p. 39)

Para Kusch: “La oposición misma es mera ficción, mera apariencia. Es el producto de una inteligencia torturada que no encuentra conciliación alguna con la vida.” (2000b, p. 38); transformando al mestizaje no sólo en un acontecimiento sociológico, antropológico o histórico, sino también en uno de carácter metafísico, ontológico; la existencia del sujeto americano oscila entre “su destino vegetal y la sospecha de superar ese destino” (2000b, p. 37), mediante la definición que construimos en el mundo civilizado, traduciéndose en una mentalidad ambigua, ambivalente: “instado por la ciudad, por un lado, y por la tierra, del otro, obra sólo por partes y si opta por ambas, lo hace por adosamiento, por mestizaje.

La Serpiente Emplumada representa su primer vestigio. Y nuestra ciudad de hoy, su perpetuación.” (2000b, p. 37)

Ambos oscilan entre verdades-rotundas que, por ser tales, sólo son superadas por vía emocional o sea ambivalente.

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 constituye la única solución: primero, porque de este modo la vida predomina sobre el espíritu, la emoción sobre la idea, la unión sobre la oposición y, segundo porque mantiene la vigencia de los opuestos en el plano de la inteligencia. (2000b, pp. 39-40)

En este sentido, la Serpiente Emplumada para Kusch:

Es más que un símbolo. Representa un momento de la vida americana. Encarna el instante en que

se cristaliza una modalidad, una verdad primaria, cuya justificación está en la vida misma.

Es en cierta manera el verbo del continente, la conciliación con el espíritu o, si se quiere, una profesión de fe, por la que la tierra afirma su voluntad de forma, aunque esta forma lleve en su seno una trágica escisión. (2000b, p. 40)

Por su dualismo primitivo, el individuo se abocaba por un lado al absolutismo social y por el otro a un demonismo alimentado por la creatividad del paisaje.

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.” (2000b, p. 41)

La interpretación kuschiana no deja de ser interesante si tomamos en cuenta la investigación de Román Piña (2006), en la cual intenta dar cuenta del nacimiento de la figura de la Serpiente Emplumada.

Para el arqueólogo y antropólogo mexicano, Quetzalcóatl surge en la transición de los asentamientos de las sociedades aldeanas en el que el totemismo y la magia regían la vida de las sociedades agrícolas, donde: “las estaciones tenían que ver con el nacimiento, crecimiento y muerte de las plantas, con el manto vegetal que cubría la tierra, que nacía, moría y se regeneraba de nuevo, periódicamente; mas esa vegetación, [...] era al mismo tiempo manifestación de la vida” (2006, p. 11), hasta llegar a convertirse en las complejas religiones agrarias de las altas culturas mexicanas,

[...] o sea que del totemismo y la magia se ha pasado a la religión, la cual es fundamentalmente agrícola o agraria y está ligada a las primeras observaciones astronómicas, al calendario, al regis-

tro del tiempo, a la escritura y numeración; es decir, a una preocupación intelectual avanzada, posterior a la mentalidad de las sociedades aldeanas típica de los pueblos y centros ceremoniales orientados a la teocracia.” (2006, p. 20)

Es decir, el inicio vegetal de las sociedades aldeanas da paso a una sociedad agrícola donde la abstracción y el pensamiento serán la fuente de las altas civilizaciones mexicanas; esta psíquica escisión entre una sociedad a otra se sigue manteniendo hoy en nuestras ciudades.

LA AMBIVALENCIA MESTIZA

Podemos rastrear en Kusch, el diálogo oculto con aquellas discusiones que se originaron en las décadas de 1920 y 1940, período en que se produjeron obras críticas en torno el carácter latinoamericano, así como también la adopción del racionalismo europeo y el materialismo estadounidense.

En el contexto histórico de *La Seducción de la Barbarie*, cabe mencionar

La crisis económica de argentina de 1951-1952, el triunfo de Estados Unidos sobre Inglaterra, gracias a dos guerras, la implantación de su hegemonía en el capitalismo mundial, y el comienzo de su expansión en América Latina desde 1954 (suicidio de Vargas en Brasil, golpe de estado contra Arbenz en Guatemala orquestado por la CIA, etc.) indicaba el fin de los populismos en nuestro subcontinente dependiente. (Dussel, 1994, p. 61)

Sin embargo, la resistencia a estas ideas expansionistas, surgen del contexto de la ofensiva de Estados Unidos en América Latina a fines del siglo XIX, donde se destacan José Martí (Cuba),

Rubén Darío (Nicaragua), José Vasconcelos (México), Ruino Blanco Fombona (Venezuela) o Manuel Ugarte (Argentina), quienes junto a José Enrique Rodó (Uruguay) y la influencia que tuvo su obra *Ariel* (1900) donde se critica la “nordomanía”, el afán de copia de la sociedad latinoamericana de los modelos extranjeros y el llamado al retorno a la realidad propia.

En este mismo tenor, Vasconcelos en su ensayo *La raza cósmica* (1925), observamos una postura contraria de la idea positivista de la degeneración de la raza por el mestizaje, nos propone la formación de una nueva y quinta raza integral, la raza cósmica o raza síntesis, formada por la fusión de lo blanco, lo negro, lo indio y lo mongol, la cual tiene una función integradora.

En la década de 1930, la preocupación por la identidad latinoamericana tendrá exponentes extranjeros, preocupados por las diferencias con el modelo europeo, así encontraremos a Ortega y Gasset, Keyserling y Waldo Frank, quienes concordaban en caracterizar a la cultura latinoamericana, en palabras de Jorge Larraín (1996), como la:

1. Prevalencia de lo emocional sobre lo racional, y sobreestimación de los sentimientos.
2. Propensión a la imitación unida a una tendencia a la mentira [...].
3. Voluntad débil, oscilante entre la monotonía y la violencia, la ternura y la rudeza, la pasividad y la melancolía. Personalidad dividida entre el deseo extremo de modernidad y una vida interior muy pobre, que produce envidia y relativismo moral.
4. La influencia de lo telúrico y la importancia de las fuerzas de la naturaleza, que lleva a favorecer el determinismo, el fatalismo y la falta de previsión. (pp. 153-154)

En esta misma época, Martínez Estrada sostendrá que el resentimiento es la mejor idea que expresa el carácter latinoamericano, resentimiento caracterizado en la frustración española

por no poder conseguir la gloria, fama y riqueza, el resentimiento de la mujer indígena violada por los españoles, por el exterminio y la esclavitud.

Esto atraviesa todos los sectores sociales, desde el gaucho, los inmigrantes, el ciudadano o el campesino. Con anterioridad, Sarmiento señalaba que la proximidad del salvaje había imprimido en el carácter argentino una “cierta resignación estoica” (1988, p. 57).

Para el mexicano Octavio Paz, la personalidad del mexicano es doble, mostrando una cara que oculta un vacío y un resentimiento profundo. Nos comenta Larraín (1996), “El mexicano niega su pasado y su hibridismo, no quiere ser ni indio ni español: “se vuelve hijo de la nada”, y por eso, cada vez que afirma una parte de su persona, niega la otra.” (p. 156)

De forma similar encontramos esta dualidad en Alcides Arguedas en su interpretación de la sociedad boliviana, donde nos argumenta que hay dos personalidades, donde la mentira y la simulación son parte constituyente del carácter nacional.

También lo encontramos en la obra del peruano José María Arguedas. Por ejemplo, para Zúñiga (1994), citando a Antonio Cornejo que nos dice:

El universo de Arguedas es siempre y esencialmente conflictivo. Deviene tal carácter de su radical duplicidad: en realidad son dos universos, dos submundos si se quiere, el de los indios y el de los blancos. Entre uno y otro no hay separación neutral ni neutralizadora; hay por el contrario, choque y oposición permanente, contradicciones agudas, insalvables. (1994, p. 95)

Para Dorfman en *Imaginación y Violencia en América* (1970):

La obra entera de Arguedas es la lucha entre las tinieblas y la luz («el claror, el relámpago, el rayo,

toda luz vibrante. Estas especies de luz no totalmente divinas con las que el hombre peruano antiguo cree tener aún relaciones profundas entre su sangre y la materia fulgurante»).

El hombre se encuentra entre estas dos fuerzas: serán los ríos profundos los que derrotarán a los monstruos [...], el ser humano pertenece a la estructura solidaria del cosmos”. (pp. 197-198)

El mundo de la barbarie es superior al mundo civilizado: la barbarie es la imaginación, la civilización, el cómodo sillón del lector. El personaje liberará al lector, porque la ficción que narra Arguedas es la epopeya de la realidad profunda (p. 218)

El chileno Félix Schwartmann, en *El sentimiento de lo humano en América* (1992), nos hablará del “ensimismamiento en que culmina el “estoicismo de la convivencia” que, al afirmar la “necesidad” de lo puramente humano, acepta vivir una relación social debilitada hasta casi lindar con la hostilidad.” (1992, p. 248).

Para el psicólogo social chileno, Jorge Gissi (2002):

La versión hegemónica del etnocentrismo alienado en América Latina es la de la gente culta, blanca y de las capitales, que afirman ser más europeos que la «chusma inconsciente» (A. Alessandri [presidente de Chile]), que la «plebe», que los campesinos, que el pueblo o que los negros. Es etnocéntrico porque se considera a un pueblo como superior a otros, es alienado porque tal pueblo es ajeno (alienus) a las elites latinoamericanas: es Europa o EE.UU. En consecuencia, es un «altercentrismo». (p. 46)

En estos sucintos ejemplos, los autores latinoamericanos (políticos, novelistas, antropólogos, pintores, periodistas, etc.)

atribuyen el resentimiento, la resignación, confrontación, enmismamiento estoico, la pasividad, el sentimiento de inferioridad, el autoengaño, la violencia, la ambivalencia, dualidad, etnocéntrico y altercentrista como algunos de los rasgos más relevantes de la identidad latinoamericana.

Kusch observará que: “Lo mestizo, más que referirse a un tipo de hombre es entonces, una conciliación de opuestos, un recurso de la vida para conciliar desniveles, un medio apresurado de alcanzar la integridad con que la vida intenta lograr alguna forma de fijación.” (2000b, p. 40)

La patencia de este mestizaje, desde la visión de Catu-relli (1961) es una América bifronte:

Es decir, América originaria frente a América descubierta. Dos caras de América, no opuestas en el sentido de dos cosas puestas frente a frente, sino una delante de la otra emergiendo de la anterior y simultáneamente succionada por aquélla. Porque América descubierta es apenas un atisbo que nace con Colón, pero que es necesario proseguir hasta develar las napas esenciales de América. América desde ese momento se comporta como una entidad bifronte, una opaca y clausa, abisal, y otra queriendo apenas emerger delante de ella. (1961, p. 59, sic.)

Con la Conquista, siguiendo a Kusch:

El mestizaje se perpetua porque la escisión entre lo perfecto, lo armonioso, lo invasor, por un lado, y lo demoníaco, la amenaza de destrucción agazapada en la tierra que espera siempre el momento de destruir la veracidad de lo afirmado, por el otro, toman con la invasión europeos una oposición similar a la que existe entre lo blanco y lo negro, lo consciente y lo inconsciente, lo social y lo insocial, lo luminoso y lo oscuro.

A causa de Europa la oposición se perfecciona y toda forma de vida se bifurca entre lo estable y lo inestable, entre lo que es y lo que no es, que mantienen lejanamente en oposición los extremos en que ya latiera el continente en la época precolombina. (2000b, p. 43)

Si con los pueblos precolombinos se observa un mestizaje mental, psíquico, espiritual; con la llegada de los europeos se instala el mestizaje físico, es decir, entre lo blanco y lo pardo.

Para nuestro autor, esta situación lleva al habitante americano al conflicto entre la ciudad y el interior del continente:

La situación de conflicto que se plantea, separa la esfera de lo social y comunitario de la verdad del suelo. El desplazado, el dominado o el explotado se reintegra a sus antiguos lares, al ambiente de donde había procedido, aunque negativamente, por cuanto había luchado también contra él. Sumido en la tierra, en sus labrantíos, en su choza retorna al paisaje, retomando el hilo de su suelo autóctono que, recién, vive culturalmente con intensidad. (2000b, p. 44)

Este retorno “Se afianza hacia abajo, perdiendo hacia arriba todo contacto con la idea.” (2000b, p. 45), es decir, su existencia queda condicionada al habitar entre dos mundos opuestos. En esta ambivalencia:

Lleva a la ciudad un trozo del inconsciente social, aunque no participe de ella. No logra participar del todo de ella porque su insociabilidad conecta no ya con una imperfección ciudadana, sino con su autoctonía, con su herencia física del indio y también con la sospecha de tener entre manos un pasado del que carece la ciudad. (2000b, p. 45)

El mestizo adopta el formalismo de la ciudad, la expresión que ella concede, su civilización verbal, pero se conduce vitalmente según su autoctonía heredada a medias.

El mestizo campea entre el silencio abisal de lo autóctono y el verbalismo ciudadano, pero atrapado siempre por el fondo irracional del continente. (2000b, p. 46)

Este conflicto se sitúa ahora en términos espaciales (geoculturales) entre el mundo interior del continente, donde la tierra, el suelo, lo vegetal presionan (acosan) por un lado; y la ciudad, la ficción, la acción, la racionalización por otro:

De ahí la ficción ciudadana. Es el mismo mestizo que hace de la ciudad una ficción floreciente, pero quien también la aleja del suelo.

La prueba de que el mestizo representa una fuerza esencialmente antagónica, está en que éste deja los cabos sueltos donde la ciudad los une.

La unidad ciudadana, obtenida con la técnica, convierte a la ciudad en el enemigo natural del mestizo, por cuanto concluye en un mundo que el mestizo ha postergado. [...] Porque lo que hace que el mestizo no sea ciudadano es la imposibilidad de ser en la ciudad un indio.” (2000b, p. 46)

Es en la ficción de la ciudad donde el mestizo intenta crear la posibilidad de adaptarse a este nuevo orden y constituirse en partícipe de este forastero espacio sociocultural, pero sin superar su ambivalencia:

Al convertirse en una realidad viviente afianza su acción. [...] Por su participación simultánea de la ciudad y del paisaje, corrobora en el terreno de la inteligencia, el concepto de oposición entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo irreal que, en cambio,

supera en el terreno emocional. Ejerce en este sentido una influencia negativa sobre la ciudad [...] el mestizo significa un destino, una voluntad de forma. (2000b, p. 47)

Por eso, la acción deprimente del mestizo físico, que pareciera generar el mestizaje del continente, únicamente, porque escindía la tierra de la ciudad, la política de la ética, lo que piensa el ciudadano de lo que hace, la periferia del país del interior, y envilecía aparentemente los principios pretensiosamente absolutos de nuestra mentalidad europea, sumiendo lo verdadero en lo falso, lo cierto en lo incierto, la conciencia en la inconsciencia, lo hacía en dimensión de la vida y con un oscuro sentimiento de reintegración a la tierra. (2000b, pp. 48-49)

En Esbozo para una Antropología Filosófica Americana nos señala que el esfuerzo es tratar en este el conflicto “lograr un domicilio existencial, una zona de habitualidad en la cual cada uno se siente seguro. [...] En el fondo hay una captación del hábitat por el pensamiento del grupo.” (2000c, pp. 252-253), lo que finalmente constituirá a la cultura.

CIUDAD Y PERIFERIA

Es en la ficción de la ciudad donde:

La inteligencia se depura en los archivos, en los papeles, en las oficinas, en el dominio de las leyes y de las normas policiales, en la justicia civil, en la educación y alcanza su poderío en el estado. En el terreno de la utilidad al bien común, la ciudad pide la inteligencia ya sea en los quehaceres burocráticos, en la univocidad de los fallos o en el sentido común del pueblo. (2000b, p. 50),

pero al mismo tiempo, está en una constante tensión:

Aún se conserva un rastro de vida en la presencia física de la ciudad. El tumulto, el insulto furtivo de un chofer, una avenida iluminada, la mujer que pasa con un misterio de sedas y de miradas, el sol de domingo y un tango resbalón le cuelgan a la ciudad las ojeras de su trajín en la ficción. (2000b, p. 49)

El periodista y escritor argentino, Roberto Arlt, en 1928 retrataba con su lúcida observación la ciudad y sus habitantes de Buenos Aires, testimoniando en sus crónicas del diario *El Mundo*, tituladas *Aguasfuertes Porteñas*. En ellas leemos:

¡Qué linda vida la de ese ciudadano!

Se levanta por la mañana tempranito y le ceba un mate a la damnificada, diciéndole: “¿Te das cuenta qué buen marido que soy yo?”.

Luego de haber mateado a gusto, y cuando el solcito se levanta, se va al almacén de la esquina a tomar una cañita, y de allí tonificado el cuerpo y entonada el alma, toma unos mates, pulula por el taller de lavado y planchado para saludar a la “oficiales”, y más tarde se planta en el umbral.

A la tarde duerme su siestecita, mientras su legítima esposa se desloma en la plancha. Y bien descansado, lustroso, se levanta a las cuatro, toma unos mates y vuelve al umbral, a sentarse, a mirar pasar a la gente y a darse esos interminables baños de vagancia que lo hacen cada vez más silencioso y filósofo.

Porque el hombre de la camiseta calada es filósofo.” (Arlt, 2010, pp. 491-492);

o como cuando nos describe con sus palabras los personajes de su novela *Los siete locos*:

Hombres y mujeres en la novela rechazan el presente y la civilización, tal cual está organizada. Odian la civilización.

Quisieran creer en algo, arrodillarse ante algo, amar algo; pero, para ellos, ese don de fe, la “gracia” como dicen los católicos, les está negada.

Aunque quieren creer, no pueden. Como se ve la angustia de estos hombres nace de su esterilidad interior. Son individuos y mujeres de esta ciudad, a quienes yo he conocido. (p. 464)

En sus obras Arlt, nos retrata al ciudadano bonaerense que, entre el tango, cafés y una mentirosa vida citadina, rondan entre sus calles y barrios bajos, mundos que el ciudadano intenta conciliar.

La farsa de la ciudad se construye con acciones deprimentes por parte del mestizo, como la linda vida de ese filósofo ciudadano, por eso su modorra y pereza espiritual.

Así, por un lado, nos comenta Kusch, la ciudad irrumpe lo indeseado, el ex abrupto salvaje de quien no se comporta inteligentemente de acuerdo a las normas ciudadanas, no privilegiando la utilidad de las acciones, por eso, en el ciudadano “El concepto de ley seduce porque presiente en él un término medio que es defendido por la ciudad. En ella no hay cabida para los extremos, porque todo extremismo resulta perturbador.” (2000b, p. 51).

Sin embargo, “La supuesta idea de orden mejor no es más que un mito, un estado de ánimo, el encubrimiento de una oscura necesidad de expansión que la realidad no le permite.” (2000b, p. 53), es decir, lo vegetal se rebela, se resiste al formalismo ciudadano: “De esto resulta al fin y al cabo una historia de ciudad o, lo que es lo mismo, una historia ficticia, en la que falta la media verdad que ni el ciudadano mediocre, ni el intelectual, ni el revolucionario, ni aun el político han sabido llevar a plena conciencia.” (2000b, p. 54):

La causa de que la ciudad encarne la ficción, no puede ser sino porque una realidad se le opone, la delimita y la desplaza a la periferia de nuestra tierra.

Y es que existe un sentimiento aborigen, una verdad propiamente americana que se antepone al resto, a lo que no nació de la tierra, la ficción moral, social, legislativa y política. La realidad implica posesión, apoyo, sentimiento de bienestar, que la ficción no puede dar. (2000b, p. 57)

En este sentido “Como nuestra ciudad no se libera del interior que lo asedia, la escisión entre ficción y realidad se concilia apenas —en tanto solución grotesca pero inevitable— en el mestizaje mental.” (2000b, p. 59):

La pasividad vegetal, la modorra espiritual del americano, la raíz geográfica de su vida, la receptividad feminoide de su cultura, no logran sino adosarse a la acción europea. Obra en todo ella una especie de venganza del paisaje.

La “vida espaciosa”, agigantada por éste, carga sobre la acción, obstruyendo toda meta que pudiera afianzarla. La mente se escinde en el sentido de que la conciencia autóctona, la del paisaje, pesa —desde el inconsciente de la acción— sobre la conciencia activa, constructora pero foránea. (2000b, p. 63);

de ahí que el mestizo se encuentra habitando entre dos mundos, con una:

[...] mentalidad mestiza [que] participa así de una faceta vegetal, perezosa, fatalista, fecunda sólo en dimensión física, que como se deja llevar por una creatividad pasiva se dispone en el mismo sentido que las ramas de un árbol. [...] La otra faceta en cambio, es la activa, emprendedora que deduce al

mundo y apunta siempre a la estructura sin abandonar el a priori del orden preconcebido. Concibe a la autoridad como lo que va armoniosamente de arriba abajo. Pero la vegetal, por carecer de la conciencia de un orden posible de referencia, hace nacer la autoridad de abajo hacia arriba. (2000b, p. 63)

En Geocultura del Hombre Americano lo expondrá en los siguientes términos:

La situación del pensar culto y del pensar popular parecieran simétricamente invertidas. Si en el pensar culto predomina lo técnico, en el popular éste pasa a segundo plano y en cambio predomina lo semántico. En suma, si en los sectores populares se dice algo, en el sector culto se dice cómo. (2000a, p. 9)

La ficción de la ciudad, es en el fondo la ilusión de la técnica, poner en práctica lo que se espera, lo pre-visto, donde se reitera lo sabido, lo pensado, para evitar el miedo de la incertidumbre que atraviesa el paisaje de ciudad:

[...] por eso hay que tener técnicas, y si no se las tiene, no se piensa [...]. Se enfrenta el caos para encontrar lo previsto. Y para garantizar esto se usan técnicas.

Con esto se mata el tiempo, porque se sustrae a la posibilidad de la novedad. Se pierde el miedo a que lo que aparezca sea otra cosa. De ahí nuestra educación.

Se educa a los jóvenes para pre-ver, ver antes, saber ya lo que se da, y así detener el tiempo, evitar el engorro del sacrificio.” (2000^a, pp. 11-12)

EL SER Y EL NO SER DEL CONTINENTE

Esto nos conduce a que la vegetalidad: “hace que la acción se parezca geográficamente en las ciudades y que el inconsciente de América se esconda en el interior.

El ciudadano crea una cara internacional para su país por la línea de las ciudades.” (2000b, p. 64) y por otro, un demoníaco rostro interior. Sin embargo:

La ficción tiende a disolverse, por falta de consistencia ciudadana, en su elemento original. De ahí que la pereza sea el epifenómeno prehumano de la tierra y constituya, con la vegetalidad, el único sostén de la ficción que mantiene la posibilidad de vida desde la tierra hacia arriba, o sea del paisaje a la comunidad.” (2000b, p. 67)

La ficción ciudadana, para Kusch, queda expuesta en el ser americano:

El ser, que se restituía en Europa frente a cada ex abrupto, en la América mestiza concilia con la barbarie, la inconsciencia, el no ser.

Esta conciliación hace que el concepto del ser que traía consigo el invasor se refugie sólo en la ciudad, pero con la pésima consecuencia de que el individuo, que vive en la ciudad una postura casi europea, lo hace en el interior de una manera antieuropea. [...]

La conciencia social concentra su tensión ficticia en las ciudades, realizando su experiencia del inconsciente a distancia, cultivando ex abruptos en la llanura, en la selva o en la cordillera donde el inconsciente prende y se alimenta de la tierra. (2000b, p. 82);

y como consecuencia:

[...] lo que pudo haber significado una experiencia de la nada, una asfixia de la cultura europea resultó ser un campo experimental para probar la universalidad de su estructura. La prueba está en que, en América, desde entonces, se inicia una fe más profunda en la universalidad de la cultura europea que en la misma Europa.” (2000b, p. 83)

Ello hace que el mundo americano se reparta en estructuras que se superponen según criterios de razas, concepción de mundo o grados de miseria.

El individuo estructura su conciencia social dejando en la inconsciencia lo indio y en parte lo mestizo, en la subconsciencia la otra parte de lo mestizo y en la conciencia a lo blanco.

La falta de conexión con la tierra mantiene de esta manera a lo blanco en la ficción que llena con el interés, la utilidad y el afán de nombradía. (2000b, p. 85)

De este modo, la cosmovisión europea:

[...] no alcanza un triunfo que mantenga su integridad. Permanece en la periferia cultural y pierde paulatinamente su vitalidad a medida que penetra en el país. A ello contribuye la tierra dejada en la inconsciencia social.

Este le proporciona a lo europeo la vida necesaria para cimentar la acción bifronte del ciudadano. Pero como no se mezcla con lo foráneo le hace sentir a aquél, con más hondura, la tensión entre su acción e inacción, entre su conciencia y su inconsciencia social, entre la realidad y la ficción que finalmente resuelve en forma explícita y cotidiana con la creencia rudimentaria de que hacia el interior se cierne la tiniebla y hacia afuera la luz, la comodidad y el confort económico cultural. (2000b, p. 87);

idea que posteriormente encontraremos en América Profunda, pero que ya está presente en *La Seducción de la Barbarie*:

América yace, como su paisaje, entre dos facetas del ser, entre lo indeterminado y lo definido, entre el sentimiento de privación y el de plenitud.

El choque entre los dos sentimientos define la escisión del ciudadano y reparten la verdad de su acción. Pero influye en ello un factor más hondo y es la situación y el contexto a que pertenece. En cada país, en cada ciudad, en cada villorrio el grado de la definición ciudadana y la de la autoctonía entran en conflicto. (2000b, p. 99)

[...] para estudiar al hombre americano y a América en su peculiaridad y en su autenticidad, se pasa en cierta manera del terreno del ser —tal como lo entendemos con nuestra mentalidad semieuropea— al no ser.

Y verlo desde la vida y desde el paisaje y no de la norma, desde el ente y no del ser, o sea desde su medio, su ámbito vital significa abrir la puerta opuesta al ser y prender al hombre, a cualquier hombre, por su antinomia.

Es pillarlo en un antagonismo similar al que existe entre literatura y ciencia con la ventaja de tener que quedarse con lo literario.

Es llevar a la conciencia el sentido de desorden profundo que acompaña tácitamente a todo orden y razón. Es unir el logos al devenir, pensar el día en función de la noche.” (2000b, p. 105)

En esta conciencia de sentido, Schwartmann (1992) nos propone descubrir las íntimas relaciones que se establecen entre la evolución de la historia y el sentimiento de lo humano, o si se quiere, sacar a luz la variabilidad de la experiencia histórica del prójimo y las vivencias que median al interior de una cultura. Para el pensador chileno:

En Hispanoamérica, la sensibilidad para lo humano ocupa el primer plano. El sentimiento de la naturaleza y del paisaje se encuentra subordinado a dicho motivo primario.

Por eso, el arraigo social de la concepción de la vida y del mundo ha de entenderse en toda su significación para la historia de la cultura, debe tenerse presente lo designado por nosotros como necesidad del prójimo y, no en menor grado, debemos atender a las experiencias que se derivan del anhelo de la mutua formación, anhelo que constituye el correlato vivo de la idea del hombre. (...)

Para el americano, la autenticidad personal está dada en la posibilidad de establecer relaciones directas con los demás. Por eso valoriza el futuro como proceso de interiorización, de creciente aproximación a sí mismo. Tal es el significado esencial de su necesidad de prójimo: valorar el hombre en sí mismo. (pp. 215-216)

CONCLUSIÓN HERÉTICA

¿Qué es lo que seduce de la barbarie?

Nos comenta Kusch: “La razón de ello, yace en el paisaje” (2000b, p. 22), en la perpetuación del vegetal.

Allí donde:

El paisaje se agiganta en el largo trayecto que va de la palabra a su realidad. [...] La realidad pretenciosa y definidora de la palabra y la forma, queda como un balbuceo en los labios del paisaje, que, honesto siempre, nunca enuncia: lleva sus formas a la deriva, flotando insignificantes en su nimbo demoníaco.

Es como si la realidad del paisaje o radicara en lo que él muestra, sino en el demonismo

que esconde, en un transobjetivo o, más bien, en un inconsciente de sus formas visibles.” (2000b, p. 25)

Dos realidades en pugna, aquella que hace de la realidad palabra y concepto, ideas y razones; y otra que, se expresa en aquello que no puede contenerse en un significado preciso, y que, por tal, se torna ambigua, difusa, ocultando en la inmensidad de su paisaje irracional, insignificante, una exterioridad que asombra y seduce al pensamiento, pero inasible, inefable.

Si la primera se ha construido culturalmente como sinónimo de realidad civilizada, la segunda se le opone desde la originalidad de lo ignoto: la campaña, la tierra, lo interior, lo inconsciente, el paisaje, la vida sin más, donde se limita con el silencio del mundo anterior al lenguaje: lo bárbaro.

La otra, una realidad racionalizada, representada mentalmente, donde la ciudad, el espíritu, lo consciente, lo verificable y experimental, lo intelectual y provisorio, edifica con cemento la ficción de la civilización.

Realidad y ficción tienen así sus correlatos en la herencia y en la experiencia. La ficción se reafirma en la experiencia y resulta de una vivencia interesada de la realidad que culmina en dimensión imaginativa e intelectual, y engendra la creencia de que la realidad se puede superar o modificar con la política, el gobierno y el estado.

La realidad en cambio sigue el camino similar al de la herencia o sea es una vivencia inmediata, biológica, aunque subconsciente.” (2000b, p. 93)

Esta dualidad no debemos traducirla como movimientos absolutos en la dinámica filosófica y cultural. De lo que se trata es intentar orientar las preguntas por aquello que nos cuestiona, por aquella realidad bárbara en la cual convivimos a diario, no

desde la fragmentalidad analítica, al modo del pensamiento occidental, sino buscar un nexo cultural que mestizamente arraigue una respuesta a la interrogación que nos formula el paisaje:

Existe, sin embargo, un reino intermedio que intenta alguna solución. Es el reino del hombre que está fundido a la gran urbe, pero indeciso entre la verdad del suelo y de la ficción, precisamente porque carece en absoluto de verdad alguna.

Esta escisión lo convierte en una solución improductiva y típicamente americana por su ambivalencia y su doble participación. (2000b, p. 95)

Este término medio que nos propone el pensamiento kuschiano, habría que buscarlo en el modo de arraigarnos y relacionarnos en la realidad cultural que vivenciamos cotidianamente, esta idea será clave para la comprensión de una Geocultura del Hombre Americana, puesto que:

El americanismo constituye de por sí una vivencia geográfica, física, circunstancial que no alcanzó a expresarse. [...]

Se trata ante todo de prolongar nuestra vivencia actual en el sentido de la geografía, del paisaje y aunque fuera simplemente sentir esta perpetuación situacional de estar habitando en un continente que existe desde hace milenios.” (2000a, p. 98)

Por ello:

Lo importante es lograr un hombre tipo, con su cristalización existencial, o sea su traducción al “aquí y ahora” de nuestra vida cotidiana.

De él participaría libremente el hombre de carne y hueso de la selva o de la pampa, según su propia estructura. Se trata de elegir un tipo de

hombre que nos brinde un tipo de vida real, encierre un ethos, una filosofía, un plan de vida.” (2000a, p. 110)

Ese ser humano que, acodado en una mesa de café se interroga por el mundo exterior, contemplando el paso de la gente a través del ventanal:

Se advierte es esa circunstancia una extraña relación. Algo participa simultáneamente de nosotros y del hombre que pasa solitario y silencioso por la vereda.

El silencio, la fría apreciación de la distancia que nos separa y el ventanal engendran un sentimiento singular de abismo, que nos separa hondamente del transeúnte. (2000b, p. 17)

La distancia y lejanía de este paisaje, habla de fragilidad de nuestros vínculos humanos, así también de una dolorosa ansiedad. Es estar viviendo del ser y del no-ser, de la experiencia trágica de la ciudad, aquella que se nos instala como un oscuro sentirnos a nosotros mismos como inactuales, discontinuos, extraviados en la soledad ante los demás: un estar profundamente solos en la ciudad, donde la experiencia de sí y de lo real no son complementarias.

Esto también es parte de la ficción, del juego de la seducción de la civilización, hacernos creer que la subjetividad es aislamiento y ruptura de la bárbara experiencia de la comunidad humana, y así,

Después de vivir una verdad ficticia a ciegas, durante horas, días y años nos topamos con la antípoda. Sospechamos que el humo del cigarrillo, la charla desganada o el capricho de los dados son meros pretextos, porque, en verdad, nos reunimos en el café para dejar entre un silencio y otro, a través del ventanal, en las penumbras de la calle y

prendido de cada transeúnte, una desazón primaria. Y en ésta, una auténtica negativa integridad. (2000b, p. 17)

La “soledosa ciudad”, relación sin prójimo, es mera apariencia de una desazón primaria: el aislamiento espiritual.

Como la Serpiente Emplumada, al no poder optar totalmente por la idea y la civilización o por la tierra y lo vegetal; el mestizo ciudadano, se refugia, se recoge en sí mismo, en la personal circunstancia de encontrar por casualidad algo que no se buscaba, en una serendipia convivencia que, abierta a la hospitalidad y al anhelo de proximidad al otro, se nos revele comunitariamente como negativa integridad, encontrar el equilibrio interior en el otro.

Así, nos comentará Schwartzmann:

Cuando el americano percibe al individuo a través de la doble índole de su ser: actual e inactual, auténtico e inauténtico, vive entonces su soledad como expresión de una manera profunda de experimentar al prójimo.

En efecto, más allá de todo aislamiento monádico, de todo núcleo inaprensible oculto en la intimidad, así como de eventuales diferencias ideológicas, el americano es el hombre que convive con su prójimo mirado hacia dos mundos. (p. 407)

Kusch, nos lo reafirmará:

Llegamos así a la conclusión de que vivimos dos verdades, una ficticia, que percibimos, y otra real que apenas alcanzamos a vivir. La dimensión irreal de aquélla y la dimensión demasiado real de ésta crean el conflicto.

Basta cualquier situación vivida con hondura, para que perdamos todo nexo entre lo que

hemos pensado y lo que creíamos que correspondía a ese pensamiento.

Es así como el transeúnte se pierde a lo largo de la calle, dejando entre paréntesis la solución de la antinomia a que nos lleva la ciudad. Nos mantenemos bifurcados porque en ese lapso que va de mí al transeúnte naufraga toda verdad supuesta. (2000b, p. 20)

BIBLIOGRAFÍA

- Arlt, R. (2010) Arlt fundamental. Buenos Aires: Alfaguara.
- Caturelli, A. (1961) América Bifronte. Ensayo de Ontología y Filosofía de la Historia. Buenos Aires: Editorial Troquel.
- Correa Aredes, D. (2019) “La barbarización de la civilización, una grieta de antaño” en Aproximaciones al pensamiento de Rodolfo Kusch. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Dorfman, A. (1970) Imaginación y violencia en América. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Dos Santos, T. (2003). La Teoría de la Dependencia. Balance y perspectivas. Buenos Aires: Edición. Plaza & Janes.
- Dussel, E. (1994) Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación. Bogotá: Ediciones Nueva América.
- Gissi, J. (2002) Psicología e identidad latinoamericana. Santiago de Chile: Ediciones Universidad católica de Chile.
- Henry, Virginia/Ramírez, Melina/Stahl Tamara (2020) “Fundamentos epistemológicos para una pedagogía de Nuestra América en el pensamiento de Rodolfo Kusch” en Pensamiento nuestroamericano en el siglo XXI: aportes para la descolonización epistémica. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús
- Kusch, Rodolfo (2000a) Geocultura del hombre americano. En Obras Completas (Tomo III, pp. 5-239). Rosario, Arg.: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo (2000b) La Seducción de la Barbarie. En Obras Completas (Tomo I, pp. 17-131). Rosario, Arg.: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo (2000c) Esbozo de una antropología filosófica americana. En Obras Completas (Tomo III, pp. 241-434). Rosario, Arg.: Editorial Fundación Ross.
- Martínez Estrada, E. (1961) Radiografía de la Pampa. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Mignolo, W. (2010) Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Morandé, P (1984) *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago de Chile: Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Langón, M. (2006) “Una perspectiva geocultural para la convivencia” en *Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
- Larraín, J. (1996) *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Piña Chan, R. (2006) *Quetzalcóalt*. México: FCE.
- Sarmiento F. Domingo (1988). *Facundo*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Schwartzmann, F. (1992) *El sentimiento de lo humano en América. Antropología de la convivencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Zúñiga, C. (1994) *José María Arguedas, un hombre entre dos mundos*. Quito-Ecuador; Ediciones Abya-Yala.

LA FILOSOFÍA NUESTROAMERICANA DE RODOLFO KUSCH: UN VIAJE DESDE LA SEDUCCIÓN DE LA BARBARIE A LA ANTROPOLOGÍA

Mónica Fernández Braga⁴⁰

RESUMEN

La propuesta del presente artículo es dialogar sobre las principales obras de Kusch, con el fin de pensar-nos de modo situado, es decir, desde nuestra América. Presentar sintéticamente la obra de Rodolfo Kusch, es una tarea que realizaré desde mi propia interpretación: filosófica, sentiente, académica, nuestroamericana, existenciaría.

En suma, a partir de un tremendo ejercicio experiencial y reflexivo, Kusch nos brinda millares de señales para descubrir ese conocimiento negado que es el saber nuestro americano. En ese camino, en el mejor sentido griego de la palabra método, nuestro autor está a la vanguardia del paradigma descolonizador de la inteligencia y con ella, de la cultura. Intentaré referirme a sus conceptos más significativos, releando sus principales libros, destacando los que más me han impactado en lo personal.

⁴⁰ Docente-Investigadora en el Programa: Discursos, Prácticas e Instituciones Educativas. Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes.

PALABRAS CLAVE

Geocultura-seminalidad-vegetalidad (demonismo vegetal) - paisaje

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Günter Rodolfo Kusch (1922-1979) enamora desde su expresión filosófica y humana, demasiado humana, diría sin ningún temor. Su prosa es, además de filosófica, tremendamente política y poética.

Su implacable perspectiva antropológica nos pone frente a la posibilidad de contar con estrategias metodológicas de tipo dialógicas. No se trata de cualquier diálogo, sino uno que está, de extremo a extremo, caracterizado por una línea que va de sujeto a sujeto, porque no hay un acceso al conocimiento del objeto cognoscente por parte de un sujeto que conoce, sino una interpretación que emerge de un diálogo intercultural.

Es que, para este autor, un diálogo es, de suyo, un problema intercultural. Estas son las palabras que abren su último texto: *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978)⁴¹, donde finaliza su propuesta metodológica, de suyo dialógica, que pretende investigar, a partir de una impronta fenomenológica-hermenéutica entre sujetos: quien informa y quien investiga, es decir, basada en un lazo comunicacional de tipo intercultural.

En efecto, se trata del último texto de Kusch, al tiempo que resulta el primero de mi viaje por su obra. Sí, leer este libro me produjo un gran asombro. Asombro porque era la palabra que estaba buscando para comprender este movimiento trastocante que nos moviliza en este siglo XXI, acosado por las crisis

⁴¹ En adelante, *el Esbozo...*

de lo que solemos llamar pensamiento globalizador, en plena puja con esas otras categorías en juego: lo poscolonial, lo decolonial y lo descolonial.

Compré este libro aproximadamente en el año 2009. Lo descubrí, o él me descubrió a mí, en una feria de ejemplares usados y por unos pocos pesos. Ese fue mi camino de ida hacia el horizonte teórico de Kusch. Inicio y eternidad, porque ya no creo que este viaje intelectual finalice, por lo menos para lo que resta de mi vida terrenal.

La propuesta del presente artículo es dialogar sobre las principales obras de Kusch, con el fin de pensar-nos de modo situado, es decir, desde nuestra América. En ese horizonte teórico nuestroamericano, su primera obra publicada es del año 1953, y lleva por título: *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*⁴². Desde esa tarea reflexiva, el autor busca visibilizar un modo de filosofar americano⁴³.

En esta primera obra publicada, ya estaban germinando la mayoría de los conceptos que hoy tanto nos convocan: la *vegetalidad*, el *gravitar*, la *seminalidad*, el *estar siendo*, el *ser alguien*, la *ciudad*, lo *popular* (lo ancestral y lo campesino).

De ese modo, el texto visualiza una clara contraposición entre una visión del mundo ancestral y otra moderna occidental, que podemos traducir como lo popular y lo técnico, lo vegetal y lo artificial, la ciudad y el campo, etc.

⁴² En adelante, *La seducción...*

⁴³ Los límites geográficos que traza Kusch para referirse a lo americano, se puede inferir de la lectura de su obra: se trata exclusivamente de «nuestra América». Este sentir americano del que habla el autor, suele nominarse como Latinoamérica (*La negación en el pensamiento popular*), *América Profunda* (texto que lleva ese mismo nombre) y *Geocultura del hombre americano*, donde dice que siempre terminamos en «la polaridad entre el *estar nomás* y *ser alguien*, y con un estar que no sabemos qué es, pero que es profundamente vivido por nosotros en Sudamérica» (1976, pág. 12) O también: «Como sudamericanos aprendimos a caminar por incentivación» (1976, pág. 27)

Presentar sintéticamente la obra de Rodolfo Kusch, es una tarea que obviamente, realizaré desde mi propia interpretación: filosófica, sentiente, académica, nuestroamericana, existenciaria.

Bien, tras la publicación de *La Seducción...*, y luego de casi diez años, es decir en 1962, cobra vida *América profunda*. Se trata de un texto memorable, tal vez uno de sus libros más leídos en nuestra América. La estructura del libro consta de tres capítulos, a saber: La ira divina⁴⁴; Los objetos⁴⁵ y Sabiduría en América⁴⁶.

El texto es algo así como un nexo entre *La seducción...*, y algunos ensayos breves, como por ejemplo «Anotaciones para una estética americana» (1955)⁴⁷. En este ensayo breve, retoma la preocupación de *La Seducción...*, es decir, esa búsqueda de unidad entre la cultura indígena y europea, ahora centrando sus reflexiones en el caso particular de la estética. Por eso, no hay que perder de vista sus obras de teatro, entre otras: *La leyenda de Juan Moreira* y *La muerte del Chacho*.

Podría decirse que *América Profunda* es como un homenaje a nuestra cultura ancestral del altiplano. Aquí está bien clara esa tensión entre «ser» y «estar», que tanto nos convoca para dialogar sobre la imposición de la modernidad eurocéntrica (colonialismo) y nuestra cultura negada (el saber de nuestras poblaciones originarias y también las campesinas y populares).

⁴⁴ Donde se refiere a las crónicas del indio Santa Cruz de Pachacuti, a Viracocha y al concepto estrella: el *estar*.

⁴⁵ Aquí trabaja esa tensión entre el *ser* y el *estar*, desde la perspectiva del ser alguien y los profetas del miedo-los colonizadores-

⁴⁶ En este caso, brida detalles sobre el concepto de fagocitación y la sabiduría de américa desde el concepto de *estar*.

⁴⁷ Publicado originalmente en la *Revista Comentarios*, N° 9, diciembre de 1955 y reproducido en la *Revista Khana*, año IV, Volumen 3, números 19 y 20, pp 44-56, La Paz, 1956.

Kusch cree haber encontrado, por fin, en función de «Numerosos viajes al altiplano y la investigación sobre religión precolombina, limitada a las zonas quichua y aimara, las categorías de un pensar americano (Kusch, 1962)⁴⁸», un estilo propio para pensar lo nuestroamericano.

Es que Kusch, quería dar con esas categorías de pensamiento americanas, a partir de investigar esas «vivencias inconfesadas [propias de la negación] a fin de encontrar en los rincones oscuros del alma, la confirmación de que estamos comprometidos con América en una medida mucho mayor de lo que creíamos (Kusch, 1962)»⁴⁹.

De eso habla todo el tiempo este libro, de esas huellas ancestrales que la imposición de las ideas del proyecto político-pedagógico de la modernidad europea, que negó nuestro saber ancestral. Sin embargo, es probable que, por esa característica hereditaria de nuestra cultura ancestral que no han influido más que a una parte de la ciudadanía, es que hoy estamos releendo y recuperando la obra de este importante autor.

En 1975 se publica *La negación en el pensamiento popular*⁵⁰. Aunque en toda su obra podemos inferir sus inclinaciones y convicciones políticas, este texto las declara manifiestamente. Y lo hace desde un análisis del *Martín Fierro* de José Hernández.

Desde ese lugar analítico, nuestro autor realiza una hermenéutica casi poética, con la pretensión de legitimar el pensamiento popular, es decir, ese pensar *de la barbarie*. Así, Kusch, como en otras versiones experienciales, reflexiona en este libro desde un tipo de filosofía práctica, basada en un diálogo antropológico situado, que pretende liberarse de la mirada colonial.

⁴⁸ Primera página del Exordio.

⁴⁹ También surge de la primera página del Exordio.

⁵⁰ No cuento con la edición original que publicara la editorial Cimarrón en Buenos Aires. En una segunda edición de este texto (2008), que es la que tengo en mi biblioteca, se menciona que la obra había sido publicada originariamente por la editorial Cimarrón.

En el prólogo, nuestro autor lo dice así: «Se trata de descubrir un nuevo horizonte humano, menos colonial, más auténtico y más americano»⁵¹

Para 1976 se conoce públicamente la *Geocultura del hombre americano*⁵². Se trata de un libro que nos alumbrará para comprender esa tensión entre el *ser* y el *estar*, que el autor suele interpretar como un *miedo a pensar lo nuestro*.

El libro posee cuatro capítulos y una conclusión, en la que se refiere al «estar siendo» como estructura existencial que nos lleva a una decisión cultural americana. Me parece sumamente interesante cuando habla los *operadores seminales*, porque es un modo de mostrar que, el pensar ancestral de nuestra América, brota desde una *seminalidad* (semilla, potencia, crecimiento)⁵³.

Para ir cerrando esta larga introducción, no podía olvidar un libro surgido de reflexiones escritas con el propósito de dialogar en programas de radio durante los años 1963 y 1964, tal como se menciona en el Tomo I, en el apartado prologal denominado: Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979). De estos ensayos cortos, nace *Indios Porteños y Dioses* (1966)⁵⁴. Este texto también forma parte del Tomo I de las Obras Completas, junto con «Charlas para vivir en América».

Estos ensayos están basados en la experiencia resultante de sus recorridos por el altiplano, o lo que podríamos llamar, una aventura intelectual por los senderos de lo ancestral.

⁵¹ No dialogaremos sobre este texto en el artículo, pero vale tenerlo presente.

⁵² En adelante, *Geocultura*...

⁵³ Hemos desarrollado este concepto en otro lado: «La vida humana en épocas de pandemia: notas sobre biopolítica, poética y seminalidad», <https://www.ricdp.org/ciclo-de-charlas-el-virus-la-vida-e>. Siempre con el propósito del dialogar sobre la filosofía nuestroamericana, intentamos equiparar la razón poética de Zambrano con una posible razón seminal en Kusch

⁵⁴ No tengo esa edición original, sino una editada por Biblos en 1994, en conjunto con la Secretaría de Cultura de la Nación.

En suma, a partir de un tremendo ejercicio experiencial y reflexivo, Kusch nos brinda millares de señales para descubrir ese conocimiento negado que es el saber nuestro americano. En ese camino, en el mejor sentido griego de la palabra método, nuestro autor está a la vanguardia del paradigma descolonizador de la inteligencia y con ella, de la cultura.

En lo que sigue, intentaré referirme a sus conceptos más significativos del corpus de este autor, releendo sus principales libros, o los que más me han impactado en lo personal: *La seducción...*, *América Profunda*, *la Geocultura...*, y *el Esbozo...*

SOBRE LA BARBARIE, LA VEGETALIDAD Y EL PAISAJE⁵⁵

Aunque este libro es la primera obra filosófica publicada de Kusch, su sentir filosófico situado, estaba presente desde antes. Ese antes sería como un *prius*, es decir algo que estaba gravitando en el habitar, pero que siempre se nos esconde y enmascara por esa inteligencia colonial que nos atraviesa.

Hablo de inteligencia colonial, en el sentido de esa razón de pretensión universal, por cierto, abstracta, que se debate entre la idea de civilización occidental y moderna, pero que siempre ha estado seducida por la barbarie, por lo menos desde la literatura.

Desde ese lugar de barbarie, *La seducción...* es una comparación *poiética*, es decir, sentiente y basada en una hermenéutica situada, sobre el modo de ver el mundo centrado en el *paisaje*.

⁵⁵ Es cierto que en este texto hay una sutil distinción entre paisaje y ciudad, pero en ensayos posteriores, Kusch toma la palabra paisaje para referirse al campo de gravitación del estar siendo, es decir, el mundo circundante que nos acoge.

Esto implica que el pensar nuestroamericano está atravesado por dos vectores: el de la civilización occidental, representado por la ciudad, por un lado; y, por otro lado, algo mucho más originario, anclado en esa mirada vegetal, en el sentido de natural, de las perspectivas nuestroamericanas ancestrales.

En lo que sigue, pretendo brindar una síntesis perspectivista sobre este libro que, de algún modo, es un camino que desemboca en esa América Profunda, como hábitat del *estar siendo* y que caracterizaría a la filosofía nuestroamericana.

LA REALIDAD DEL *DEMONISMO* VEGETAL Y LA FICCIÓN CIUDADANA: EL CONCEPTO DE *PAISAJE*

Que el sentimiento demoníaco choca con la ficción ciudadana deformándola, es una de las tesis centrales de *La seducción...* Aquí, la palabra clave para comprender la contradicción entre una cultura basada en la razón seminal (Fernández Braga, Pedagogías Insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales desde la filosofía nuestroamericana, 2021) o *demonismo*⁵⁶ *vegetal* y otra surgida de la *razón ciudadana*, estaría representada por el concepto de *paisaje*⁵⁷.

Cada una de esas dos perspectivas comprensivas son diversas, pero siempre están simbolizadas por cada *paisaje*. No se trata solo de un problema semántico, o de comprensión de semas, porque está claro que estamos intentando problematizar las aristas de lo intercultural y eso conlleva, de suyo, una clara polisemia.

⁵⁶ Dado que Kusch utiliza el término para referirse a la creación de algo, consideramos que podría tratarse de una especie de *daimon*, es decir, de divinidades primitivas nuestroamericanas que crean cosas basándose en lo vegetal, entendido como lo que está en la naturaleza.

⁵⁷ El concepto de paisaje va transformándose. En mi caso, prefiero pensarlo como contexto o como escenario.

Lo que caracteriza el pensamiento de Kusch, es que se trata de un camino atravesado por una hermenéutica simbólica⁵⁸, basada en el *habitar* y el *gravitar* de las cosas o paisajes que nos circundan.

Que las cosas nos circundan implica que, en ese campo de múltiples posibilidades de comprensión, también estamos nosotros y nosotras, aportando nuestro modo de dejarnos interpelar, o de buscar inteligir, por la luz propia que emana de las cosas de cada campo de sentido.

Entonces, el *paisaje* sería para Kusch, aunque él no lo menciona de este modo, una especie de campo semántico en el que están las cosas, cada *paisaje*, brillando con su propia luz y también cada ser humano buscando inteligir esas cosas. Es que:

El paisaje subvierte así el sentido de ser. Le opone al ser, al espejo cristalino de su mundo ordenado, la sinrazón que lo quiebra por rebeldía y autismo, por una *imitatio dei* que encierra en su seno los vectores de infinitas posibilidades de existencia. (Kusch, 2000 [1953], pág. 26)

Sin embargo, aunque ese *paisaje* o campo de cosas naturales y artificiales, es el que nos da qué pensar, su realidad se enmascara o esconde, en función de una especie de nimbo demoníaco. «Es como si la realidad del paisaje no radicara en lo que él muestra, sino en el demonismo que esconde, en un transubjetivo o, más bien, en un inconsciente de sus formas visibles» (Kusch, 2000 [1953], pág. 25).

Ese *demonismo*, por ser un modo de creación, es la *vegetalidad* del paisaje natural: selva, bosque, llanura, montañas,

⁵⁸ Podríamos pensar que se trata de un campo semántico donde las cosas poseen luz propia y desde allí afectan nuestra inteligencia sentiente. Habría muchas cosas en el paisaje o campo semántico, pero siempre podríamos darle distintas interpretaciones, teniendo en cuenta el choque de ambas luces: el de la cosa que está en cada campo y el de nuestra propia inteligencia sentiente. Para más información, ver *Inteligencia Sentiente: ¿Una teoría sobre la enseñabilidad de los derechos humanos?*, 2019.

ciudad, aula, etc. Desde ese modo de crearse la naturaleza y en función de ese rasgo existencial de imitación, las poblaciones originarias de nuestra América, construyeron los lugares donde habitar y refugiarse, basándose en unas técnicas simbólicas, que nacen atravesadas por una mente anclada en una especie de perspectiva vegetal.

Así, para el pensar lo nuestroamericano, habría dos mentalidades nacidas de dos *paisajes* distintos: *el mundo vegetal de la naturaleza y el mundo artificial de la ciudad*. Una basada en la materialidad del suelo: la cosmogonía vegetal; la otra, cimentada en el formalismo occidental de la Europa moderna, nacida de otra especie de espiritualidad: el mito de la razón.

De aquí surgiría nuestro pensar bifronte porque, «no concilia su escisión si no es haciéndose ambivalente o sea mentalmente mestizo» (Kusch, 2000 [1953], pág. 34). De este modo, ese sentir telúrico nos acompañaría de modo casi genético a quienes habitamos el suelo nuestroamericano.

Somos pueblos mestizos, tanto en lo biológico como en lo cultural. De ahí, la posibilidad de hablar de un mestizaje intelectual, siempre tironeado de modo bifronte por el demonismo vegetal (real, ancestral, telúrico y comunitario) y la ciudad tecnocrática (ficcional, institucional, jurídica e individualista). Un sentimiento bifronte que se debate entre el *estar* (lo originario) y la *política* (lo utilitario).

Del mestizaje intelectual surge un tipo de *resentimiento*. Es que el pensar nuestroamericano, parecería debatirse⁵⁹ entre lo dionisiaco (el caos que caracterizaría ese desorden basado en lo real del demonismo vegetal) y lo apolíneo (símbolo de ese des-orden artificial, anclado en las normas jurídicas y las instituciones, es decir, la ficción de la ciudad).

En este abismo simbolizado por lo dionisiaco y lo apolíneo, la ciudad es la ficción y lo vegetal es lo real de nuestra

⁵⁹ Kusch menciona explícitamente a Nietzsche.

américa. Esa matriz ancestral caracterizada por el demonismo vegetal no sucumbe del todo a la imposición de la cultura de matriz eurocéntrica que nos presiona desde la colonia, pero hace que nuestra mentalidad *fagocitada*⁶⁰, nos arranque un sentimiento de inferioridad: la *resignación*.

Se trata de un tipo de sentir que emerge ante esa subalternidad epistemológica que atraviesa todas las esferas sociales y la cultura⁶¹.

En ese camino de *resignación* o sentimiento de inferioridad, el mestizaje mental traiciona nuestra historia natural: bárbara, desordenada y perezosa, si se analiza desde la linealidad eurocéntrica. La traición surge porque la imposición de la mentalidad colonial niega nuestra cultura ancestral aplastándola, es decir, *fagocitándola*⁶².

Con lo cual, la negación del demonismo vegetal, que traslada la barbarie en la figura del caudillo, esconde el demonismo de nuestra américa en la exaltación de la historia de las grandes ciudades, coloniales primero y tecnocéntricas más tarde.

⁶⁰ Más adelante, al referirnos a la América Profunda, brindaremos algunos detalles sobre este concepto.

⁶¹ No hace falta argumentar demasiado para comprender esta perspectiva de Kusch, porque está claro que, desde la era colonial, nuestra ciencia y nuestra filosofía, se ha estado debatiendo entre un mundo que produce saber: el norte de Europa y Estados Unidos posteriormente; y otro mundo que reproduce esos conocimientos: el sur del mundo entero a partir de la era de la conquista ultramarina. El punto, para la época en la que escribe Kusch, era plantarse y realizar una denuncia cultural cargada de fundamentos antropológicos y filosóficos. Claro que Kusch no fue el primero que planteó la necesidad de contar con metodologías adecuadas para el pensamiento americano, pero es uno de los pocos autores que se atreve a publicar sus investigaciones y las llama: filosóficas, a diferencia de tantos otros que buscaron otros modos de mencionar ese pensar situado, incluso negando la posibilidad de una filosofía nuestroamericana.

⁶² No obstante, parece que quien fagocita a la cultura occidental, es la matriz ancestral, porque, «la aculturación se produce solo en un plano material, como la arquitectura o la vestimenta, en cambio, en otros órdenes, pudo haberse producido un proceso inverso, diríamos, de fagocitación de lo blanco por lo indígena» (Kusch, 1962, pág. 158)

Por eso, dice Kusch, la autoridad del caudillo viene de abajo, de lo profundo, de lo oculto, como la del vegetal; mientras que, en las ciudades, con su artificialidad, su vida de objetos y su burocracia, se mantiene un orden inverso, es decir, de arriba hacia abajo.

Esa contraposición entre el *arriba* y el *abajo*, también se comprende si decimos el interior⁶³ (adentro) y el exterior (afuera). No obstante, el caudillo representa el nexo entre la ciudad (lo ficticio) y la periferia (lo real). Creo que la siguiente cita, aunque larga, vale la pena porque resume lo dicho hasta aquí:

Desde abajo, la mente arranca de la tierra y desde arriba, del grupo social. Desde abajo toma ella la sinrazón de una fe en las fuerzas irracionales y desde arriba, superpuesta, la creencia en la linealidad social. Por ello el camino ficticio de entrar en la psique desde afuera, lleva a encontrar estructuras uniformes e inmodificables donde no existen. En cambio, desde adentro, desde el sentimiento vital de la sensación oscura de la existencia vegetal de la que hablara Scheler, brota una realidad desacorde, no-estructural, irracional y preñada de un afán profundo de evasión de la forma y de toda intelectualidad niveladora (Kusch, 2000 [1953], págs. 76-77).

En suma, la barbarie nos seduce, aunque siempre se halla disfrazada desde una especie de *neurastenia* literaria. Esta seducción literaria de la barbarie, del demonismo vegetal, nos pone en un camino de angustia, que transporta un sentimiento de inferioridad nacido de una asimilación forzosa de la cultura foránea, es decir, eurocéntrica.

⁶³ Resulta curioso que, en Argentina, solemos decir el *interior*, para referirnos a las provincias que circundan a la ciudad de Buenos Aires.

No obstante, aún desde un pensar filosófico con estilo literario⁶⁴, Kusch ha encontrado las categorías para fundamentar la filosofía nuestroamericana. En lo que sigue dialogaremos sobre esos cimientos filosóficos que encuadran las categorías fundamentales para pensar-nos: la *América Profunda* (Kusch, 1962).

LA AMÉRICA PROFUNDA: UN PROBLEMA DE DIOSSES

Tal como habíamos adelantado, *América profunda* se publica en 1962, pasados casi diez años después de la publicación de su primer libro, *La Seducción...*

En este primer ensayo, Kusch se propone analizar las raíces del pensar nuestro americano desde lo que llama, *intuición del paisaje*, cimentada desde el *demonismo vegetal*. Múltiples viajes al altiplano boliviano, investigando en terreno las raíces de la cultura precolombina desde la geocultura quechua y aimara, inician su peregrinar de estudio profundo, por el que llega a América profunda.

El texto dialoga sobre nuestros dioses ancestrales (telúricos) y los dioses de la ciudad (tecnocráticos), desde símbolos gráficos. Una serie de categorías duales o mejor⁶⁵ diáricas⁶⁶, aparecen en este texto, siendo las principales: *ser alguien* y *estar siendo*, a las que se puede sumar la oposición entre lo

⁶⁴ Este tipo de filosofía con estilo literario podría pensarse a modo de ensayo. Muchos autores, incluso desde la dureza de la filosofía alemana (me refiero a Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer, aunque hay muchos otros) han reaccionado al psicologismo positivismo, mencionando que una cosa es explicar (más propio de las ciencias naturales) y otra comprender (perspectiva imprescindible para las ciencias humanas y sociales).

⁶⁵ Esta diferencia la hizo notar el colega Tupakusi Hugo Cordero, quien participó en uno de los encuentros de un Seminario sobre la obra de Rodolfo Kusch

⁶⁶ El término, aunque en desuso, definía un tipo de gobierno dual, es decir, de dos reyes.

pulcro y lo *hediento*, respectivamente. Ambas oposiciones resultan ser las «dos raíces profundas de nuestra mente mestiza (Kusch, 1962, pág. 3)»

Ese *demonismo vegetal* es una especie de endiosamiento del mundo natural. Lo que Kusch no logró responder en *La Seducción...*, lo manifiesta claramente en *América Profunda*. Desde el inicio de este libro, Kusch analiza los dibujos⁶⁷ realizados por Santa Cruz de Pachacutti, es decir, el yamqui Salcamayhua. Estos dibujos, al parecer, fueron un modo de responder a las preguntas de los evangelizadores, entre los que se menciona explícitamente al padre Ávila.

El miedo a la inquisición, parece haber sido el motivo por el cual, este yamqui, oculta o disfraza algunos temas cosmogónicos vinculados a la sexualidad originaria de la población indígena.

Desde esa interpretación pictórica, Kusch visualiza el nexo existente entre la naturaleza, el hombre y la mujer, el alimento, la educación, la religión y la organización comunitaria de la cultura incaica. Bajando hacia las capas profundas del suelo nuestroamericano, parece primar, en términos religiosos y mitológicos, el miedo a *la ira de dios*.

Del análisis del dibujo del yamqui surgen para Kusch los cinco signos de Viracocha. Así, este dios es maestro, porque al mundo se lo formatea y ordena igual que a las crías, es que «Viracocha es el “artífice del mundo”. Porque el mundo era ajeno y rebelde y era preciso que un dios tomara al rebelde mundo como un niño» (Kusch, 1962, págs. 27-28).

Un segundo signo surge de la maestría de Viracocha, que ahora se vincula con el alimento que es riqueza. Este dios es rico porque, «Sin Viracocha el mundo sería, como dice uno de los himnos: un “hervidero espantoso⁶⁸”, porque no sería humano» (Kusch, 1962, págs. 28-29). De ese caos que es el

⁶⁷ Ver gráfico más abajo.

⁶⁸ Un caos al que hay que ponerle orden, para evitar la ira divina.

mundo, surge el tercer signo de Viracocha, que resulta ser otros dios que, aunque menor, opera en la cosmogonía para conciliar el orden: Tunupa, un demiurgo del cielo y la tierra.

Tunupa tiene diversas versiones para las poblaciones originarias, pero queda claro que él no es el mundo, sino que va siéndolo, con el fin de acompañar a Viracocha en la realización del orden. Así, ni Viracocha ni Tunupa crean el mundo, pero ambos son maestros.

Como atrapados en una especie de dialéctica múltiple, al mejor estilo de la hermenéutica ricoeuriana, de los tres primeros signos de Viracocha surge un cuarto, tal vez el más importante para comprender que el mundo, su creación y orden son interpretados de modo dual como macho y hembra.

Es que Viracocha, al ser inteligencia pura, o simplemente teoría en el sentido de magisterio divino, es, «a la vez *varón y mujer* (Kusch, 1962, pág. 30)⁶⁹» Así, se trata de una pareja originaria, reunida en una única deidad que podría comprenderse como bisexual: Viracocha⁷⁰.

En suma, el esquema del yamqui es una interpretación teológica de la creación y el orden del mundo, donde Tunupa trae una especie de equilibrio dialéctico.

De los cuatro signos o *unanchan* de Viracocha mencionados, surge una quinta señal: el *círculo*. Maestro y mundo, así como también riqueza y dualidad, son como una especie de hermenéutica múltiple que se cierra en la figura del círculo. Esto afianza el dominio de Viracocha sobre la marcha del mundo, que siempre se desata en una lucha entre el bien y el mal y viceversa, porque donde hay un término, en el mejor sentido de la dialéctica heracliteana, existe su opuesto.

⁶⁹ El destacado corresponde al original.

⁷⁰ La aureola de maldad creada en torno al sexo por los conquistadores, pudo haber sido el motivo por el cual el yamqui ocultó algunas interpretaciones de la cosmogonía incaica en torno al aspecto hermafrodita de Viracocha. Sin embargo, está claro que, incluso Platón, suele mencionar este modo de entender el mundo, visualizando la figura del andrógino en el Banquete.

Para el yamqui, aun con sus miedos ante la presencia del conquistador o evangelizador, la marcha del mundo está atada a una lucha que emprende el maestro Viracocha, que es auxiliada por demiurgos como Tunupa. Se trata de un mecanismo de interpretación basado en lo mitológico, que se haya atravesado por una forma biológica o pensar natural del paisaje, que Kusch llama: *demonismo vegetal*.

Esta interpretación cosmogónica siempre está atada a lo germinal, es decir, a la semilla de la que posteriormente surgirá el fruto. De este modo, «Todo el obrar y el sentir indígena parece seguir esta inmersión de lo *seminal* en una totalidad antagonica. De ahí las conjuraciones mágicas o la magia en general, que apunta a que lo *seminal* se convierta en fruto (Kusch, 1962, pág. 88)»⁷¹

Lo seminal, marcaría el centro cosmogónico definido por vectores telúricos. La palabra Cuzco suele traducirse como centro del mundo u ombligo del mundo. Es así que, en esta zona, en este contexto situado de la cultura incaica, se haya, según Kusch, el centro cosmogónico originario del pensar nuestro americano. Esta magia cósmica, implica una *gravidez* natural, es decir, la cualidad de lo yecto o, en sentido heideggeriano, lo arrojado al mundo. Se trata de un modo de gestionar las energías cósmicas, desde el punto de vista de una especie de administración de la economía del amparo⁷². Es obvio que estamos frente a una especie de actitud mágica frente a la vida.

Es una especie de estar yecto, estar arrojado, en una economía agraria. Se trata de una interpretación de tipo maldica, basada en lo circular, por ser concéntrica, anclada en

⁷¹ El destacado corresponde al original. La necesidad de destacar el término seminal, tiene que ver con otro concepto estrella de Kusch: la seminalidad. Hemos tratado este tipo de razón seminal en otro lado. Ver: Fernández Braga, La vida humana en épocas de pandemia: notas sobre biopolítica, poética y seminalidad, en <https://www.surysur.net/el-virus-la-vida-el-capital/>

⁷² Volveremos sobre este concepto, porque es clave para pensar la instrumentalidad de la economía eurocéntrica, en contraposición a la economía social del trueque.

una interpretación naturalista del suelo o geocultura: el *demonismo vegetal*.

Este planteo no parece ser muy ajeno a la interpretación occidental, porque ambos se basan en una especie de miedo originario, pero cada caso le otorga distintas soluciones a ese cuidado. Por un lado, la solución mágica y, por el otro, la ciencia de la que surge la técnica.

Ese miedo a la ira divina o a cualquier otra especie de enojo o ira comunitarios, siempre implica una forma de organización para ordenarnos. Mientras occidente crea la ciudad para refugiarse, brindando solución tecnológica a ese miedo, el inca se basa en el miedo a los designios de la naturaleza, protegiéndose de esa ira divina con soluciones mágicas nacidas de los dioses.

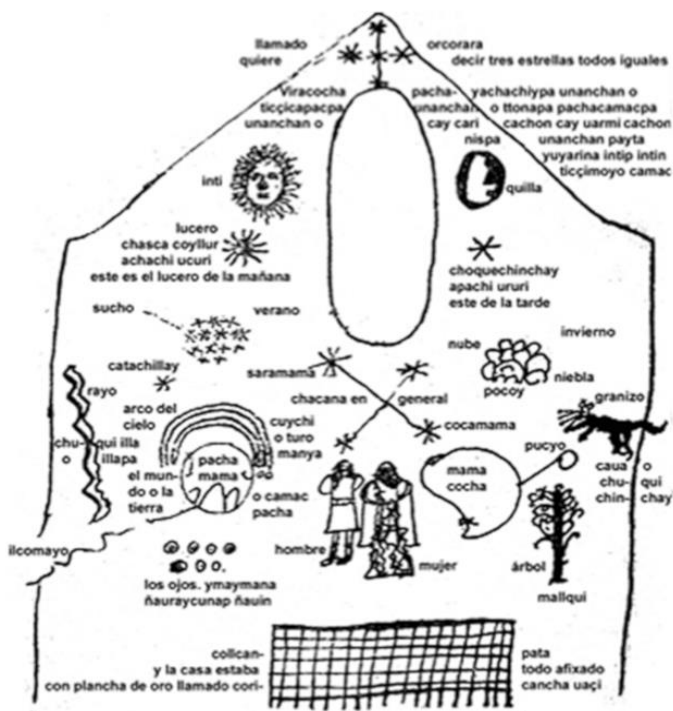
Una forma de amparo implica una cuestión urbana; mientras el otro modo de refugio, se ancla en una cultura agraria, es decir, en algo más natural. El primero denota una solución externa, si se quiere, de tipo jurídica y burocrática; mientras que el otro abarca un tema interno, tal vez más vinculado a una ética originaria basada en el amparo de la comunidad.

Mientras la ciudad implica un orden activo basado en el *ser*; la otra, la solución agraria, en este caso amauta, implica una vinculación con la naturaleza del demonismo vegetal: el *estar*.

El *ser*, como motor de la ciudad, se activa mediante la premisa del *ser alguien* (razón instrumental); mientras que el *estar siendo* (razón seminal), propio de la acción telúrica de las comunidades originarias, se activa en la *seminalidad* del *estar siendo*.

Una perspectiva representa el mito de la adoración a las cosas, es decir, al *patio del objetos* o ciencia (técnica) occidental y moderna; mientras que la otra, la del *mero estar*, agraria y popular, cobra vida en la semilla, es decir, en la potencialidad de llegar a ser fruto, lo que implica una ontología basada en la divinidad de la tierra y el cielo.

Les dejo, a continuación, el gráfico analizado por el autor, donde se puede visualizar esa dualidad o estructura diárquica que posee la cultura incaica, la imagen elaborada por el yamqui, sobre la que venimos hablando de la mano del maestro Kusch⁷³.



⁷³ Imagen tomada de Internet, dado que la que consta en el texto no es muy legible. Para mayores datos, visitar el texto en el siguiente enlace:

<https://www.redalyc.org/jatsRepo/1808/180860474001/html/index.html>

SOBRE LA REALIDAD Y LA FICCIÓN: ENTRE EL ESTAR-SIENDO Y EL SER-ALGUIEN

Si el yamqui estaba más preocupado por el temor a los dioses, es decir, ese miedo a «la ira divina», ¿será que estaba más ocupado en recoger su alimento material y simbólico que en el propio dios? Según Kusch, más que creer en un dios, «Creería solo en su sembrado porque le daba de comer, en su mujer porque le daba hijos y en su llamita porque llevaba la carga» (Kusch, 1962, pág. 25). Es que sus dioses, venían de los relatos de la vida en comunidad; en cambio, el Dios que le querían imponer los conquistadores, venía de una narrativa que no alcanzaban a comprender.

De este modo, Kusch viaja intelectualmente de esa «ira divina» a la «ira del hombre [y la mujer]». Desde aquí se desata su más feroz crítica hacia los objetos, es decir, hacia la técnica que caracteriza al mundo eurocéntrico.

En ese viaje por la construcción de ciudades, Kusch viaja velozmente, es decir, sintéticamente, por otras ciudades amuralladas de la premodernidad, hasta que llega a esas ciudades del progreso. La «ira del hombre» surge en la ciudad europea (lo técnico, lo instrumental, lo ordenado, lo apolíneo), y se contrapone a la anti-ciudad (lo mágico, lo mítico, lo caótico, lo dionisiaco).

La ciudad moderna está amurallada desde otros factores. Se amuralla porque se hace morada o hábitat para proteger a esa «pura humanidad» diseñada desde el proyecto político-pedagógico de la modernidad ilustrada europea.

La ciudad se amuralla gracias a los contratos sociales, a las construcciones de casas y comercios, a los designios de la ciencia y la técnica, al amparo del control policial, a la educación que brindarán las escuelas, etc.

Todo ese paisaje de cemento que caracteriza a la ciudad se mueve en función del mercado, o mejor, del mercader. Puesto que «El golpe final contra la ira de dios es dado por el

mercader. Con él se reemplaza la ira de dios por la ira del hombre en forma definitiva, y se escamotea la posibilidad de una sabiduría» (Kusch, 1962, pág. 120).

Lo cierto es que la ciudad es una especie de lugar de amparo amurallado, donde se protege la humanidad que ya no teme a dios, sino a su propio prójimo. Es que el mercader quería ser alguien, porque todo occidente nace «sobre la base del afán de ser alguien, que es inteligente, que toma la ciudad como centro» (Kusch, 1962, pág. 122).

Con la moral de la ciudad, es decir esas costumbres de la burguesía que quiere ser alguien, nacen las máquinas más fabulosas para seguir creando cosas para que el mercader pueda venderlas. Así, aunque es difícil decir que nace primero, la ciencia pasa a ser el motor de la técnica y la industria, lo que termina asociando los factores morales al trabajo y su reproducción.

Entonces, «Indudablemente hubo una transferencia de todas las cosas del hombre al campo de los objetos [...] Y en eso consiste la cultura moderna, y también su civilización: es la traducción simple de la vida a la mecánica» (Kusch, 1962, pág. 127). En esa línea narrativa del occidente moderno, cabe mencionar el tema de la historia.

Pero, ¿cuál es el problema de nuestra historia según Kusch? La neurastenia de un relato inventado, eso que hace a la pequeña historia. Es que la gran historia se toca con lo vegetal, es decir, con la praxis de cada integrante de cada acontecimiento.

La pequeña historia sería la de los héroes destacados en la narrativa educativa (Napoleón, San Martín, Sarmiento, Mitre, etc). La gran historia, sería ese relato que involucra toda la comunidad, es decir, la masa, ese tumulto humano entretejido por cada historiador/a y cada mercader. Es que la pequeña historia conduce directamente a la ciudad de estilo europeo, mientras que la gran historia es esa en la que se visualiza la praxis ético-política.

De este modo, no se trata de héroes sino de un pueblo que se suma a la lucha. Se trata, en definitiva, de vivir la historia, no de contarla académicamente. Eso es así, porque la masa representa «el mero estar, en el sentido del estar aquí del indígena nuestro o del uno anónimo de nuestra gran ciudad» (Kusch, 1962, pág. 140).

De aquí surge lo que la contemporaneidad llama colonización intelectual, puesto que, la noción del «ser alguien», nace con la conquista de américa, con el «ego conquiro». En este momento de la vida de la humanidad nuestroamericana, nacen los «profetas del miedo».

Se trata de un contexto en el que chocan dos experiencias humanas: la del *estar* y la del *ser*, o también, la del «estar siendo» (poblaciones originarias de la América Profunda, mentalidades precolombinas) y la del «ser alguien» (la arrogancia del tener cosas materiales, propia de la mentalidad burguesa, es decir, mercantilista, del siglo XVI y XVII).

Se trata del miedo a ser nosotros/as mismos/as, que nos torna iracundos, es decir, accionados por ese temor a nuestra identidad marcada por esa cualidad del «estar nomás». Y

...porque en Sudamérica subsiste a flor de piel el miedo, ocurre también la *fagocitación*, ese proceso según el cual lo que creamos, resulta ablandado y sin tensión, un poco como si nos venciera la naturaleza, aunque ya veremos que esto no es un fenómeno exclusivamente nuestro» (Kusch, 1962, pág. 157).

Fagocitación es otro de los conceptos kuscheanos que hay que tener siempre presente. No se trata de aculturación, tampoco de sincretismo, sino que, «Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos los propongamos» (Kusch, 1962, pág. 159).

Parecería que cuando el autor dice «fagocitación», se estuviera refiriendo a un proceso de asimilación de células culturales, que solemos llamar sincretismo. Sin embargo, la etimología de la palabra implica, aunque siempre mencionado desde el punto de vista biológico, la posibilidad de neutralizar algo.

Pero ¿Qué parte neutraliza a la otra? Si hablamos de los procesos de independencia de las naciones de nuestra América, surge la voz de los próceres o libertadores: Bolívar, San Martín, **O'HIGGINS**, Artigas, etc. Todos ellos iban libertando salteando los contextos en los que habitaban las poblaciones precolombinas.

Cuál es el eslabón que se pierde de vista: la figura del mercader, es decir, esa agencia del ser alguien que representa a la Europa moderna que surge a la vida mercantil gracias a las riquezas que extrae de nuestra América.

Es que el objetivo principal parece haber sido, más que la empresa mercantilista de acumulación monetaria, la inculcación del proyecto moderno europeo con su economía liberal. «Era el reinado del mercader veneciano traído a América, para lograr el mundo bucólico del patio de los objetos» (Kusch, 1962, pág. 164).

Entonces, ¿será que nos dejamos fagocitar intelectualmente por puro gusto?⁷⁴ Dice nuestro autor, que se trata de un proceso histórico disfrazado por la imposición de la pequeña historia, la de los héroes individuales, siendo que son las masas, ningún prócer hubiera podido «ser alguien».

Es que «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 la civilización» (Kusch, 1962, pág. 173). De ahí la necesidad de traer a la discusión las crónicas del yamqui Santa Cruz de Pachacuti, porque aquí la

⁷⁴ No tenemos espacio aquí para referirnos a este punto. No obstante, parece estar claro que se trata de ideologías (religiosas, políticas, sociales) que se materializan en la propia praxis humana.

aculturación parece ser inversa, «diríamos de *faagocitación* de lo blanco por lo indígena (Kusch, 1962, pág. 158)».

De este modo y en sentido lógico, el «ser» no puede suceder sin antes pasar por el momento del «estar». Lo mismo ocurre en el caso de dialogar sobre el «ser alguien», que no logra alcanzarse sin el «estar siendo».

El asunto es que el «*estar aquí*» es previo al «*ser alguien*», porque el primero, supone un estado de recolección, de crecimiento o acumulación, y, por lo tanto, de privación y *ayuno* de objetos y de elementos» (Kusch, 1962, pág. 179). En este mismo sentido, la categoría de *estar*⁷⁵ se fundamenta en el sexo (erótica, fecundación y nacimiento de las crías) y la comunidad (política y complementariedad pedagógica). En cambio, la cultura de occidente, amante del «ser alguien», desconoce u oculta nuestro origen comunitarista (solidario, complementario, etc.) y la igualdad entre los sexos, a raíz de esa impronta individualista y patriarcal que genera la búsqueda de la razón instrumental como principio de la búsqueda de riquezas materiales, es decir, el capitalismo.

El occidente moderno clausura la sexualidad natural de la humanidad, encerrándola en las paredes de la familia⁷⁶, porque teme no alcanzar ese camino del «ser alguien», lo que termina siendo una gran empresa que explota seres humanos, dejándonos como un ejército de esclavos y esclavas al servicio del individualista capital económico y su necesidad de reproducción.

En suma, el problema que ataca al pensar nuestroamericano, se topa directamente con el mestizaje intelectual. Ese

⁷⁵ Kusch sigue anclando sus argumentos en el análisis de la figura del yamqui.

⁷⁶ Hemos trabajado este tema en otro lado, Fernández Braga, Ideología, hegemonía y comunidad: la rebelión de las mujeres como una lucha incesante entre la política y lo político, 2020. Se trata de un artículo que trabaja, entre otros textos más recientes de autoras como Federici en *El Calibán y la bruja*, a Foucault en *La voluntad de saber*, tomo I de la *Historia de la sexualidad*.

lugar mestizo, propio de la colonización teórica (filosófica, política, educativa, científica, jurídica, social y, por ende, ética) genera una especie de resentimiento intelectual, que se debate entre el «estar-siendo» y el «ser-alguien». Se trata de una especie de negación cultural, que nos hace olvidar un aspecto fundamentalmente humano, algo demasiado humano, y es que:

...la mística que encierra ese itinerario sencillo y simple de que la creación del mundo responde a un juego entre lo que es humano y lo que es el mundo, y que considera que el ser de la humanidad es como lo dibujara el yamqui, nada más que un macho y una hembra colocados en el corazón del cosmos, jugando en el terreno del azar, la posibilidad que haya copulación y luego el fruto (Kusch, 1962, pág. 218)

De la publicación de *América Profunda* a la de *Geocultura...*, transcurren unos catorce años. El estilo literario que constituyera la prosa de Kusch, vira ahora hacia una especie de escritura que continúa siendo ensayística, pero se hace más narrativa.

Es que tanto la *Geocultura...* como el *Esbozo...*, relatan una serie de experiencias vivenciales del propio autor, que hoy podríamos llamar: narrativas e experiencias educativas. En lo que sigue, brindaremos sintéticamente un panorama conceptual sobre estos dos últimos libros del maestro Kusch.

LA GEOCULTURA: DIALOGANDO SOBRE EL MIEDO A PENSAR LO NUESTRO

Cuando vuelve a referirse a la categoría de «miedo a pensar lo nuestro» (Kusch, *Geocultura del hombre americano*, 1976), el autor ya tiene andada una ruta reflexiva clara, aunque iniciada desde antes de 1953, momento en que publica su primer libro.

En *La seducción de la barbarie* inicia su recorrido teórico, contraponiendo el cómo (método) al qué (hablar de algo). Ese «qué», es identificado como lo existente, siendo el «cómo», el vector que nos lleva al lugar de lo óntico, es decir, de la técnica. Esa semántica del «algo», la piensa como morada de lo popular y ancestral, y prevalece sobre ese vector óntico, que sería la casa del ser occidental.

Lo que le preocupa a Kusch, es que la técnica anclada en la ciencia eurocéntrica, al desestimar⁷⁷ otros saberes, cierra el círculo del pensar originario, porque es «una puesta en práctica de lo que se espera» (1976, pág. 10). Muy significativa es la diferencia que establece entre el filosofar (el qué) y el hacer filosofía (el cómo).

El punto principal de la crítica de Kusch es esa desazón de las clases medias de la Argentina⁷⁸ que, con su afirmación de una ciudadanía basada en la técnica occidental, invisibilizan todo pensar popular, por considerarlo hediondo⁷⁹.

Dicho de otro modo, la obsesión por la técnica que nos llega desde el saber de la ciencia occidental, bajo la impronta de la contraposición «civilización y barbarie», niega el valor de los «operadores seminales»⁸⁰.

De este modo, ese miedo al saber, es el miedo de ser nosotros y nosotras, es el miedo a pensarnos desde nuestras propias cosas, símbolos y vegetalidades. Desde este lugar, parecería que hay unos poderes mágicos más importantes que

⁷⁷ Cometiendo epistemicidios, al decir de Santos (Epistemología del sur, 2011).

⁷⁸ Aunque podría traspolarse a cualquier otro país nuestro americano, puesto que en todos los casos se ha padecido la empresa colonialista y evangelizadora.

⁷⁹ Se trata de una categoría de pensamiento que utiliza el autor para designar ese temor de quien habita la ciudad o a quien profesa la religión del «ser alguien». Esa impronta occidental moderna, que teme a lo atrasado, lo sucio, lo impropio (en el sentido de lo que no tiene propiedad), lo mágico y lo demoníaco, etc.

⁸⁰ Volveremos sobre este concepto, porque se trata de eso que ilumina la cosa desde la cosa misma, porque esa cosa tiene luz propia, para poder acceder a su conocimiento. Kusch dice que: «Los operadores seminales son cargas simbólicas que orientan la articulación del sentido del habla» (Geocultura del hombre americano, 1976, pág. 112)

otros, ¿será más adecuado creer en la validez del oráculo de Delfos que en la palabra del Amauta⁸¹?

Justo aquí podemos encontrar nuevamente esa polaridad entre el «ser alguien» (visión de progreso desde la técnica del saber occidental de la modernidad) y el «estar nomás» (pisar, admirar, ver y reflexionar sobre la tierra que habitamos, que es dónde se origina nuestra cultura negada)⁸².

Hablar de los *operadores seminales*, es un modo de mostrar que el pensar ancestral de nuestra América, brota desde una *seminalidad* (semilla, potencia, crecimiento)⁸³. Es que desde la visión del mundo *ab-origen*, es decir, lo que creció antes⁸⁴, Kusch descubre un modo de reflexión que *piensa haciendo crecer*⁸⁵.

Se trata de un filosofar que acciona con el *soncco* (corazón), es decir, lo que se siente⁸⁶. El punto es que, en nuestra América, como colectivo heredero que tensiona su vida entre el *ser* y el *estar*, nos suele asaltar un gran desasosiego.

⁸¹ Dice Kusch que, según se desprende de la raíz del vocabulario, el amauta era más que un educador, porque también oficiaba de adivinador (1976, pág. 21). Interesante es el recorrido que hace con otros términos andinos: *utcatcha* y *tiyani*, por ejemplo.

⁸² Hemos trabajado esta dicotomía en otros artículos. Véase, entre otros: Construcción de la ciudadanía con perspectiva en derechos humanos: un aporte sudamericano desde la metodología geocultural de Rodolfo Kusch, 2017.

⁸³ Hemos desarrollado este concepto en otro lado: «La vida humana en épocas de pandemia: notas sobre biopolítica, poética y seminalidad», <https://www.ricdp.org/ciclo-de-charlas-el-virus-la-vida-e>. Siempre con el propósito del dialogar sobre la filosofía nuestroamericana, intentamos equiparar la razón poética de Zambrano con una posible razón seminal en Kusch

⁸⁴ Podría leerse pre-colombino en cualquiera de los territorios colonizados.

⁸⁵ Interesante es la transformación de lo americano por lo sudamericano. En 1953, Kusch hace mención a lo americano, igual que en el título del ensayo sobre *Geocultura del hombre americano*. Sin embargo, hay un cambio en el modo de nominar lo nuestroamericano, en este texto, donde utiliza el término *sudamericano*. Dice Kusch, «En mi primer libro desarrollé la idea de cierta vegetalidad del hombre sudamericano» (*Geocultura del hombre americano*, 1976, pág. 33)

⁸⁶ Estas caracterizaciones del modo de reflexión ancestral que muestra Kusch en 1976, mucho antes que Fals Borda (*Una sociología sentiente para América Latina*, 2015), está dialogando sobre lo que el autor colombiano llama «sentipensante».

Se trata de «ese miedo a ser nosotros mismos» tal y como lo comenta Kusch, que vive en permanente dicotomía entre las formas de interpretar el mundo desde las concepciones ancestrales invocadas desde *pacha* (espacio, tiempo, tierra, era, cosmos, mundo, y tantas otras acepciones del término) y las maneras de explicar la vida humana, que heredamos del proceso de evangelización colonial, y que fuera reforzado merced a la imposición del proyecto pedagógico de la modernidad occidental.

Se trata en definitiva de una especie de aprensión que nos llega de un *miedo* a pensar y saber lo nuestro. También nos apremia el miedo a ser inferiores, porque eso nos hace sentir la colonización que nos impone una historia lineal, donde hay un inicio y un final, un abajo y un arriba⁸⁷.

En ese camino colonizador de la inteligencia nuestroamericana, se caen todos los dioses, los nuestros y los otros. En esa colonización intelectual, ya no se habla de dioses sino de humanos que se han sacrificado por nosotros y nosotras, «Así lo dice la historia de nuestros textos escolares, en donde no se habla de dioses sino de un Napoleón que ha sido profundamente humano» (Kusch, 1976, pág. 48). De este modo, vemos qué nuestra América es un mundo de contrastes, de divergencias, de incongruencias.

Porque «No es solo el continente de los paisajes contradictorios, con montañas y llanuras, cúspides y precipicios, sino también es contradictoria con sus razas. Por un lado, una ingente ciudadanía civilizada y por el otro un campesinado con antiguas herencias» (Kusch, 1976, pág. 49).

Estas contradicciones, de razas y de historias negadas, son el resultado de un problema cultural, de negación de la cultura propia. Se trata de una negación que el autor esboza desde

⁸⁷ También en este punto, Kusch está a la vanguardia teórica, porque está mencionando esa dicotomía que Santos llama línea abismal o abisal, junto con la negación de nuestros saberes ancestrales. Ver: Fernandez, Construcción de la ciudadanía con perspectiva en derechos humanos: un aporte sudamericano desde la metodología geocultural de Rodolfo Kusch, 2017.

un sentido geocultural, que se expresa desde la ciudad, negando el resto de las poblaciones. Pero, ¿qué entiende Kusch por cultura y geocultura? En lo que sigue, dialogaremos sintéticamente sobre su perspectiva *geocultural*.

SOBRE LA GEOCULTURA

Antes de dialogar sobre el concepto de *geocultura*, vamos a empezar definiendo qué entiende Kusch por cultura. Lo primero que menciona es que la *cultura*, tal como nuestra América ha recibido el concepto desde las revoluciones burguesas de Europa, se vincula directamente con lo tecnológico⁸⁸.

Desde ese lugar, podría decirse que la política económica argentina (o del cualquier otro país nuestroamericano), tiene que ver con ese fracaso de nuestra clase política, que considera a la cultura como algo nacido en el mundo eurocéntrico, donde pesa más el imperativo de la empresa civilizatoria, que se resguarda en la técnica dominadora de la naturaleza.

Parecía querer decirnos, contrariamente a lo que piensa Dussel (En búsqueda del sentido. sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación, 2018), que civilización y cultura van de la mano, y que esa marcha conjunta deja como consecuencia un tipo de imposición tecnológica, que obviamente heredamos del mundo eurocéntrico. Sin embargo, lo que condiciona nuestra geocultura, es «la escisión entre una cultura popular y otra que no lo es» (Kusch, 1976, pág. 61).

En este camino de interpretación de la realidad geocultural, de esa grieta que visualiza Kusch entre lo que se considera la cultura de Buenos Aires (o cualquier otra ciudad nuestroamericana europeizada) y que deja fuera de definición otras

⁸⁸ Desde este lugar, parecería que corrientemente se confunde el concepto de cultura con la tecnología, siendo esta última más cercana a la civilización, al decir de Dussel (En búsqueda del sentido. sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación, 2018).

perspectivas más antropológicas sobre lo que sería la cultura de la América Profunda, nuestro autor choca con el problema de la política económica del centro cosmopolita de Buenos Aires.

Este es otro de los pasajes de la obra del maestro Kusch, donde se nota que está a la vanguardia conceptual de lo decolonial, porque, «todo este quehacer económico es otra forma e coloniaje» (Kusch, 1976, pág. 65).

Habría una dependencia política de la metrópoli, enmascarada por el discurso de la clase política de Buenos Aires, es decir, la zona del puerto la ciudad, que sigue siendo, aún a principios de la década del 20 del siglo XXI, el territorio más rico, en lo que hace a concentración del ingreso per cápita, de toda la Argentina.

El punto es que las guerras culturales y políticas no siempre se ganan con armas bélicas, sino que las mejores herramientas son las discursivas.

Entonces, ¿cuál sería la definición de cultura para nuestra América que representa la perspectiva teórica de Kusch? Bien, nuestro autor dice que pensamos el tema cultural como algo exterior a nosotros que, por eso mismo, consideramos que la cultura tiene que ver con lo culto y con lo artístico.

Sin embargo, «Un hombre [y una mujer⁸⁹] no es solo su cuerpo, sino también, su manera de comer, su forma de pensar, sus costumbres, su religión, o incluso, su falta de religión» (Kusch, 1976, pág. 63) ¿Cuál es el problema para Kusch? «La clase media americana [argentina o sudamericana] por razones económicas o sociológicas, sufre una rara agudización de la objetividad, quizá como una mala herencia del cientismo fran-

⁸⁹ En Kusch no hay un tipo de lenguaje género sensitivo. Obviamente, esto tiene que ver con cuestiones epocales. No obstante, consideramos que fue un precursor de la defensa de los derechos de las mujeres, dado que las imágenes cosmológicas que difunde, son claramente pluralistas e inclusivas. Hemos trabajado este tema en otro lado, ver: Fernandez, Construcción de la ciudadanía con perspectiva en derechos humanos: un aporte sudamericano desde la metodología geocultural de Rodolfo Kusch, 2017, entre otros artículos.

cés del siglo del XIX» (Kusch, 1976, pág. 63). Es que, las revoluciones burguesas, y su difusión en nuestra América, es decir la colonización intelectual, nos han enseñado que cuando hablamos de arte o de la belleza del arte, la cultura se presenta como un bien de consumo y no como un tema propio de la existencia humana.

Es que, la burguesía, «crea museos, salas de concierto, o habla de eternidad y universalidad precisamente para ratificar que arte es materia de consumo y no de creación» (Kusch, 1976, pág. 69).

Desde ese lugar de crítica radical a las teorías de Marx y sus seguidores, considera que nuestro mayor problema es económico, es decir, de política económica, que a todo bien producido o creado, le pone un valor monetario, un valor de cambio.

La pregunta que se hace Kusch sobre este tema de la mercantilización de la cultura es muy interesante, puesto que considera que el espíritu burgués, sospecha de los movimientos culturales y sus posibles revoluciones, porque «La revolución por las armas es un juego de chicos comparado con la revolución cultural» (Kusch, 1976, pág. 71).

Desde esa crítica a Marx y al marxismo, este autor se pone en la cúspide de lo que hoy llamamos colonialidad de los pueblos nuestroamericanos que han sido históricamente oprimidos.

En el caso de Argentina, la opresión llega, según este autor, de la mano de una especie de doble colonialismo: intelectual y político de la clase gobernante de Buenos Aires, que oprime al resto del país.

Ahora bien, ¿por qué ocurre esta opresión económica y cultural doblemente colonialista? Porque «no sabemos nada de nosotros mismos. No nos dijeron nunca qué somos como entes culturales» (Kusch, 1976, pág. 72).

De aquí surge una especie de cobardía sudamericana, un temor a enfrentar nuestra misión creadora de cultura. No

sabemos nada sobre nosotros, sobre nuestro poder para crear cultura⁹⁰, porque «esto no se enseña» (Kusch, 1976, pág. 73).

El punto es que nuestro proyecto educativo, históricamente ha imitado la cultura occidental, lo que implicó que se fuera desmereciendo todo lo nuestro, todo nuestro poder de creación. El poder de creación es el camino para la transformación. Este es «el sentido revolucionario de la cultura» (Kusch, 1976, pág. 73).

Aquí es donde asoma una pregunta primordial «¿Es que la cultura real, aparte de ser revolucionaria, tiene otra dimensión que la fija tremendamente al lugar en que estamos?»

Parecería asomarse en esta pregunta, otro concepto estrecha de Kusch: la *gravitación*, porque detrás de toda cultura, siempre hay un suelo, una tierra, un modo específico de ver el mundo. Un modo de estar que en la ciudad hemos negado. ¿Será por eso que nos cuesta tanto animarnos a crear?

En el altiplano, allí donde nuestro autor realizaba sus tareas de campo, el suelo como lugar donde se crea cultura, «así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se pregunta por la cultura» (Kusch, 1976, pág. 74).

Tan de vanguardia resulta el pensamiento de Kusch, que hasta inicia una polémica sobre el concepto de desarrollo⁹¹, para criticar la idea de transformación que invoca Paulo Freire. En efecto, dialogando sobre el problema geocultural, nuestro autor considera que el gran pedagogo brasileiro, equivoca el camino que inicia hacia la transformación de las conciencias del pueblo campesino.

⁹⁰ Hemos trabajado este tema en: Fernández Braga, Mónica, *Pedagogías insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales desde la filosofía nuestroamericana*, 2021.

⁹¹ El concepto de desarrollo ha sido muy criticado durante los últimos años. Solo por nombrar una autora de nuestra América, vale mencionar a Silvia Rivera Cusicanqui (*Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, 2015). Para más información, ver: Fernández Braga, 2021

Señala que el método de alfabetización, que propone Friere en función de una importante investigación, más que salvaguardar los valores originarios de nuestra América, pretende cambiar un *ethos* popular (ancestral, campesino, originario) por otro de tipo culto, técnico o eurocéntrico.

Esa transformación del *ethos*, que llegará tras la aplicación del método dialogal de alfabetización, proporcionará la apropiación de un espíritu crítico, y será el puente para mutar unos valores humanos por otros: los de la técnica ancestral (mágica) por los valores derivados de la técnica burguesa (razón).

Kusch considera que Freire fracasa desde el momento en que imagina un campesinado sin conciencia crítica⁹², lo que le impediría a esas poblaciones atrasadas salir de la pobreza.

El punto principal de este fracaso, sería que su método trata sobre un diálogo anclado en la cultura occidental del progreso (abstracta) que no tiene en cuenta el problema geocultural (la gravitación del *estar-siendo*).

Desde ese lugar de negación de una conciencia crítica del campesinado, que para Kusch está clara desde el punto de vista antropológico, desde el punto de vista pedagógico de Freire, se negará la cultura popular sin advertirlo.

Dicho de otro modo, hay otro tipo de técnica entre esas poblaciones campesinas, que es otorgada por un sujeto a quien se consulta por considerarlo sabio, y cuya recomendación medicinal se aplica al problema que genera la consulta.

Ahora bien, lo que Freire no visualiza, es que ese modo de actuar ante un problema determinado, parte de vectores distintos a los occidentales burgueses, pero eso no le quita conciencia crítica al campesinado.

⁹² En este punto, Kusch se acerca, tal vez mejor que Freire, al concepto de filosofía de la praxis que propone Antonio Gramsci, al dialogar sobre *intelectuales orgánicos, el sentido común y el buen sentido*. Toda la obra de este autor está dedicada a la discusión contra hegemónica. Solo por citar un texto memorable, se puede consultar (Gramsci, 2010 [1950])

La perspectiva antropológica de Kusch sobre las versiones para comprender el problema geocultural, se oponen a la pedagogía freiriana porque cambiar un *ethos* por otro es negar la propia cultura nuestroamericana. Porque, una cosa es el *ethos* de la ciudad y otra muy distinta el modelo orientador de vida de cualquier otra cultura (ancestral, campesina o popular), entendida como un modo particular de actuar en el mundo. Kusch lo resume del siguiente modo:

Por eso, si la cultura no se acepta como entidad biológica, habrá que tomarla, al menos, como un código que brinda al individuo una coherencia de sentido en su existir. En nombre de ese código, las necesidades de un chipaya [o cualquier otro pueblo ancestral o campesino] no pueden ser entendidas en forma aislada, sino dentro de la coherencia cultural del mismo. Asimismo cabe pensar entonces que existe un tipo de necesidad propia del chipaya, y otra propia de un integrante de la clase media ciudadana (Kusch, 1976, pág. 84)

No obstante, esta crítica radical que realiza Kusch hacia la pedagogía (¿desarrollista?) de Freire, ¿habría tenido el mismo resultado, si no fuera por la corta vida de Kusch, y ante un posible diálogo cercano entre ambos autores?⁹³ Tal vez Kusch haya estudiado poco la pedagogía freiriana, que estaba pensada para un Brasil desarrollista y explotador. Se trata de una geocultura, donde habita una mayoría oprimida por la burguesía colonial.

⁹³ Es una pregunta que se hace Javier Río (Perspectivas de una pedagogía culturalmente situada, 2020), y que puede sintetizarse así: «Los estudios que pudo hacer Rodolfo Kusch de la obra de Paulo Freire se refieren a los primeros escritos, los de un joven Freire que, comprometido con el campesinado del nordeste brasileño, comienza a describir sus experiencias en el contexto del exilio en Chile y de la implementación de políticas desarrollistas para nuestra América. El temprano fallecimiento de Rodolfo Kusch (1979) nos deja con muchos interrogantes acerca de lo que podría haber sido un fecundo encuentro de diálogo y búsqueda de una educación popular para nuestra América con Paulo Freire, quien le sobrevivió casi dos décadas» (Río, 2020, pág. 193).

Volviendo a la obra de Kusch, consideramos que la centralidad de su trabajo se toca con la necesidad de encontrar una articulación entre la cultura impuesta (occidental, científica, técnica) y otra ancestral (popular, mágica, mítica).

Habría dos culturas en tensión: la ancestral y la científica, y lo que estamos buscando es una forma de pensamiento para comprender ese híbrido contradictorio. Kusch realiza un juego de palabras con *pensar* y *pesar*, porque desde el punto de vista etimológico, el primero implica al segundo. Para lo cual, si buscamos pensar desde el punto de vista filosófico, hay que poder realizar una «fusión entre sujeto y mundo» (Kusch, 1976, pág. 93).

Como nuestra América es pluricultural, es más difícil que en el campo profundo se acepte cualquier tecnología extranjera, porque las poblaciones originarias suelen tener sus propios artefactos⁹⁴. Por eso, es necesario mirar el horizonte cultural y temporal donde se produce cualquier tecnología. Es que un ámbito cultural tiene sus propios códigos, de donde puede surgir un tipo de ciencia distinta. Aquí nos topamos con otro concepto de vanguardia: *la ecología cultural*⁹⁵.

Porque la cultura es algo así como una política para vivir, es decir, algo del aquí y ahora. Por eso, cuando dialogamos sobre política, poco importan las universalidades, porque estamos frente a un mundo de lo particular. Es que, «si cultura es estrategia para vivir en un lugar y en un tiempo entonces también es política» (Kusch, 1976, pág. 104). De aquí surgiría

⁹⁴ Ver concepto de comunidades dialógicas en, Fernández Braga, 2021.

⁹⁵ Dialogando sobre esas culturas contradictorias sobre las que pocas almas reflexionan, Kusch dice que la América es peculiar, y «quien diga lo contrario, lo hará porque no conoce América y porque la ve como una tierra de nadie donde todo lo podemos introducir, desde planes de educación hasta programas marxistas, desde máquinas hasta la vestimenta patentada en el extranjero» (1976, pág. 95) En este camino, con el fin de defender las culturas nacionales, populares y ancestrales, también critica los discursos de las Naciones Unidas, quien allá por 1972 (Kusch no menciona en cuál documento) dicen que: «la humanidad comparte un destino común sobre un planeta de reducidas dimensiones». Cuando nos enteramos de un ideal de tamaños proporciones, es natural que no nos detengamos en otros modos de ver el mundo» (1976, pág. 101)

el vínculo entre cultura y lengua. No se trata de realizar un análisis lingüístico al ser latinoamericano, sino de ontologizar el lenguaje mismo, es decir, de reflexionar sobre la praxis de quienes hablan un lenguaje particular, aunque en muchas ocasiones suele estar *fagocitado*.

Dado que el habla circula en un ambiente existencial, cada palabra impone un sentido cultural, que siempre está representado por un discurso. Kusch pone el ejemplo del hambre (1976, pág. 109) que, según cada universo simbólico, puede tener diversas respuestas.

Para quienes habitan una comunidad originaria, la respuesta puede ser mítica; en cambio, para quienes habitan una comunidad-ciudad anclada en el saber occidental, la respuesta será, según el discurso eurocéntrico, de tipo científica⁹⁶.

Lo que queda claro es que, la cultura⁹⁷, siempre tiene que ver con un horizonte simbólico, atado al lenguaje, a la vida cotidiana, al hábitat, a la política, a la ética, a la educación, y al mundo cultural todo. Por todo esto, la cultura, en el sentido de geocultura que trabaja Kusch, más que un tema científico, es un problema existencial. Esto nos pone frente a un tipo de filosofía de la praxis particular, porque la reflexión es siempre situada.

Que la geocultura nos ponga frente a un tema existencial, indica que habitamos un suelo lleno de simbolismos que siempre nos anteceden. Por eso, «Cultura supone entonces un suelo en el que inevitablemente se habita. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre» (Kusch, 1976, pág. 115).

Es decir, resulta casi imposible dejar de reflexionar sobre eso que nos pasa, porque se trata del habitar la realidad que nos circunda. Pero quien habita un suelo, pensando en la naturaleza y sus sustratos ocultos, también está enmarañado con

⁹⁶ Científica en el sentido de ese invento de la modernidad eurocéntrica que, aunque nacida del mito y continuada en otro modo mitológico (la razón), se jacta de poseer la certeza.

⁹⁷ Un ente más simbólico que técnico, y por eso mismo, lejano al concepto de civilización.

un tipo de subsuelo: eso que está por debajo, eso que no se ve a simple vista pero que nos constituye. Se trata de una dimensión cultural atada a quien se visualiza o identifica en algún símbolo. Ahí es donde se agota, para Kusch, el fenómeno cultural⁹⁸.

Dado que es el pueblo mismo quien agota el fenómeno cultural al consumirlo, es decir, que lo alimenta desde su propia identificación, habría un tránsito de reflexión cultural o hermenéutica asociado al mundo poético o de la metáfora viva, al decir de Ricoeur (Educación y política, 1984).

De aquí que podemos encontrar nexos entre la cultura, la moral y de esta, pasar al problema político. De aquí podemos volver al principio, porque «Cultura se concreta entonces al universo simbólico en que habito» (Kusch, 1976, pág. 120).

Lo que continúa dialogando Kusch hacia el final de este libro dedicado a la reflexión geocultural, se toca directamente con el problema metodológico, porque lleva el propósito de pesar la cultura en búsqueda de su geografía, es decir, su *suelo*.

Lo anterior nos recuerda a otro pensamiento ricoeuriano, y es aquel diálogo que nos habla de la vida como un relato en búsqueda de un narrador, legándonos ese interesante concepto de *identidad narrativa*.

Volviendo al concepto de geocultura, y antes de dialogar sintéticamente sobre el tema metodológico que propone Kusch en varias de sus obras, pero que profundiza en *el Esbozo...*, resulta relevante revisar la conclusión de *la Geocultura...*

En este cierre, el autor dialoga sobre su concepto estrella: el *estar-siendo*, pensándolo como una estructura existencial y también como un tipo de posición y decisión situado en nuestra América.

⁹⁸ Nuestro autor pone el ejemplo del *Martín Fierro*, donde no vale el autor sino el pueblo que absorbe el sentido del texto.

Muy interesante es ver la diferenciación gramatical que describe entre las palabras *ser* y *estar*⁹⁹. Mientras el primer vocablo nos dice algo sobre la definición de un ente; el otro término está más emparentado con una señal, lo que nos puede acercar al concepto de lo simbólico, en función de todo eso que nos circunda en la vida cotidiana.

Aquí se pregunta si ese *estar-siendo* no está más vinculado a la conciencia natural¹⁰⁰, algo más originario que el pensar desde el concepto de *ser*. Pasemos ahora a la cuestión del método.

EL FACTOR METODOLÓGICO: UNA HERMENÉUTICA DIALÓGICA

Desde el inicio de este artículo venimos dialogando sobre la perspectiva filosófica nuestroamericana desarrollada por Kusch.

En esta última parte, pondremos atención a su último libro: *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Se trata de un broche antropológico desde una ontología ancestral y popular.

En este apartado pretendemos trabajar sintéticamente el cierre obligado¹⁰¹ de su propuesta metodológica, un camino hermenéutico siempre vinculado a su praxis, y que consideramos que concreta magníficamente en el *Esbozo*¹⁰²...

En este sentido, sus libros son como una especie de dialéctica múltiple, puesto que Kusch viaja intelectualmente

⁹⁹ Es explícita en esta parte del texto, la huella de la tradición fenomenológica de Husserl y la hermenéutica de Heidegger.

¹⁰⁰ Punto de reflexión que viene realizando desde sus primeras obras.

¹⁰¹ El texto se publica en 1978, un año antes de su temprana muerte.

¹⁰² Hemos trabajado este texto anteriormente, ver: *Peagogías Insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales dese la filosofía nuestroamericana*, 2021.

entre un tipo de razón poética identificado en *La Seducción...*, hasta un tipo de razón seminal¹⁰³ (originaria) basada en los fundamentos de su propuesta metodológica, que el mismo autor llama antropología filosófica y que remata en el *Esbozo*....

De ahí que este ensayo trate sobre una serie de caracterizaciones antropológicas y metodológicas sobre el pensar nuestroamericano, un tema que venía investigando desde su primer libro.

Desde el prólogo se descubren los motivos de una espera de más de 25 años para concretar ese tal camino o método basado en la interpretación del pensamiento seminal, en clara oposición a esas metodologías coloniales que cada vez oprimen más el acceso a un pensamiento propio. Es que:

...la necesidad de enseñar claro para ver cosas claras encierra una trampa, porque implica cancelar la potencialidad del pensamiento. Significa no comprender que cuando se piensa realmente, se lo hace en una oscura nebulosa. Pensar claro recién se da al cabo de un largo itinerario que pasa por una penosa y oscura gestación donde de nada valen los métodos (Kusch, 1978, pág. 10)

Lo que nos frece Kusch en este libro, aunque la cita anterior parece hablarnos de un anti-método, es básicamente una fundamentación anclada en el descubrimiento de los silencios de un discurso popular y ancestral, fundado en un tipo de praxis vivencial o experiencial.

Se trata de mirar el problema cultural, entendido como acervo simbólico del grupo, pero también del vivir mismo, desde unos vectores que no puede, no quiere o no reconoce el discurso académico colonial, porque permanece atado a la definición y al concepto.

¹⁰³ Ver: Fernández Braga, *La vida humana en épocas de pandemia: notas sobre biopolítica, poética y seminalidad*, 2020.

Podría apuntarse que, más que decir, se trata de destruir lo dicho por ese discurso eurocéntrico del miedo y el menosprecio al saber nuestroamericano. Como dije antes, y no me cansaré de mencionarlo, Kusch está a la vanguardia de lo que actualmente solemos llamar pensamiento decolonial: un modo de filosofar basado en la deconstrucción más que en esa idea eurocéntrica de construcción de un objeto para estudiar un fenómeno.

El propósito de Kusch está bien claro: se trata de comprender nuestra existencia situada, originaria, seminal, y con ello, la posibilidad de plantear un filosofar propio, basado en el concepto de estar-siendo.

Tal como mencionamos antes, para este autor, dialogar sobre la geocultura nuestroamericana, supone un pensamiento fundante y originario, basado en el campo de realidad propio de la gravidez del suelo. Por eso mismo, se trata de un filosofar adherido al suelo, al paisaje, a la ecología, al hábitat y, por tanto, a la gravidez local, que actúa como deformante de esas nefastas pretensiones universalistas de corte colonial.

Es que todo filosofar, sea griego, chino, alemán, francés, británico, o cualquier otro, surge tironeado por la gravitación del suelo, porque implica la mirada en torno a cada paisaje cultural, sea este, natural, artificial o ambos a la vez¹⁰⁴.

De alguna manera, lo que nos dice el autor, es que el pensar siempre trata sobre una actividad filosófica, más que de una filosofía academicista. Con todo, no se trata de desestimar lo que conocemos históricamente con el nombre de filosofía, sino de proponer un filosofar situado, habitando lo nuestro y sin temor a pensar-nos en ese paisaje. De este modo, ese estar-siendo, implica la conjunción de estar y ser.

¿Cómo deliberar entonces sobre ese método antropológico que caracterizaría ese filosofar nuestroamericano? Dado que se trata de un tipo de filosofía de la praxis, al mejor estilo

¹⁰⁴ Tema que el autor trata desde su primer libro.

gramsciano¹⁰⁵, puesto que el pensamiento seminal está oculto en el sentido común del pueblo mestizo, la hermenéutica que realiza Kusch en el Esbozo..., se nutre del análisis del decir popular.

Sin mucho que fundamentar, la filosofía de Kusch se mienta sobre el sentir popular y ancestral, más que en eso que el saber eurocéntrico llama concepto o definición. Un método eurocéntrico es aquel que busca extraer conocimiento estudiando un objeto; mientras que en la propuesta de Kusch, que podríamos llamar razón seminal, lejos de buscarse extraer algún conocimiento de lo dicho, analiza un fenómeno (¿discursivo?), a partir de una interpretación dialógica¹⁰⁶.

Este tipo de metodología, por ser un diálogo de sujeto a sujeto, siempre sujetado a dos o más interpretaciones, de suyo, es un problema intercultural.

Es que, la comunicación que se establece entre ambos sujetos (individuales o colectivos), nos pone de entrada en la senda de una cuestión intercultural, donde se realiza una doble hermenéutica que abarca a esos dos sujetos, porque el camino interpretativo se traza de sujeto a sujeto¹⁰⁷. Veamos como se desata ese sendero del estar-siendo.

¹⁰⁵ Trabajamos con Gramsci y Kusch aquí: Fernández Braga, *Pedagogías Insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales dese la filosofía nuestroamericana*, 2021

¹⁰⁶ Muchos autores y autoras trabajan metodologías que llaman «otras» y «no-extractivistas», en clara oposición a las metodologías coloniales y poscoloniales. Trabajamos estos temas, entre otros artículos, aquí: Fernández Braga, *Pedagogías Insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales dese la filosofía nuestroamericana*, 2021.

¹⁰⁷ El método está dividido en tres etapas: la fenoménica (recolección de datos), la teórica (hermenéutica) y la genética o seminal. Para más información, ver (Fernandez, *Construcción de la ciudadanía con perspectiva en derechos humanos: un aporte sudamericano desde la metodología geocultural de Rodolfo Kusch*, 2017)

EL PENSAMIENTO POPULAR NUESTROAMERICANO: ¿UNA CUESTIÓN MÍTICA?

La metodología antropológica y filosófica de Kusch, por estar atada a un factor dialógico, implica una cuestión intercultural. En *La seducción...*, el pensamiento mestizo o nuestroamericano surge del análisis del paisaje y su demonismo vegetal; mientras que en *América profunda* el factor analítico-interpretativo brota de los símbolos gráficos de la tradición incaica.

Por su parte, tanto en *Geocultura...* como en el *Esbozo...*, la *razón seminal* germina a partir de una hermenútica dialógica¹⁰⁸. En todos los casos hay un tironeo comprensivo que Kusch descubre en la oposición de dos vectores: el concepto de *estar* (razón seminal): siendo, andando, pensando, por un lado; y por el otro, la noción de *ser* (razón instrumental): técnica, objetiva, ciudadana.

Veamos brevemente cómo opera esa racionalidad mítica del pensar popular que descubre nuestro autor en sus trabajos de campo por zonas soterradas del altiplano boliviano y argentino.

En el *Esbozo...*, la hermenútica dialógica surge, entre otros relatos, de la voz de dos mujeres que habitan suelos populares: Sebastiana y Ceferina. Mientras la primera posee algún sustento material para subsistir con lo que brota de su tierra, la segunda ha tenido que transitar la ciudad realizando tareas domésticas.

Es cierto que en ambos casos la interpretación sobre la pobreza y también sobre el bienestar, poseen una clave mítica. Pero mientras en la primera parece haber un saber más originario basado en lo ritual, en la segunda, existiría un

¹⁰⁸ No hay que perder de vista sus obras de teatro, entre otras: *La leyenda de Juan Moreira* y *La muerte del Chacho*. También son importantes sus programas radiales y su análisis sobre la negación en el pensamiento popular, tema que aborda con un estilo similar al de su primer libro, dialogando sobre la obra de José Hernández.

obstáculo tirado por dos vectores: el *estar siendo* y el *ser alguien*.

La ira divina está presente en el discurso de Sebastiana, buscando un equilibrio sagrado en los rituales; mientras que en Ceferina, aunque ella también teme al castigo, habría un punto medio entre una interpretación de tipo folclórica, un tanto más racional desde el punto de vista eurocéntrico, porque el relato está mediado por el temor a un objeto material¹⁰⁹.

Aunque el relato de ambas culmina en una comprensión del problema con un claro estilo mítico, «En Ceferina se da en una parte el juego racional menor que consiste en recurrir al relato como quien encuentra una causa, pero por el otro mantiene en toda su plenitud su conciencia mítica» (Kusch, 1978, pág. 46).

Habría, de este modo, una especie de cosificación en el discurso de Ceferina, que parece estar ausente en el caso de Sebastiana, puesto que su relato gira en torno a lo ritual, mientras que Ceferina parece centrarlo en cosas materiales.

Vale aclarar que esta interpretación cosificante de la vida humana, surge de varios relatos de Ceferina, más vinculados a solicitar elementos materiales, que estarían indicando una perspectiva más propia de una conciencia de la ciudad, lo que no ocurre en el caso de Sebastiana. Para esta última:

Se diría que los objetos mismos, jubilación, bienes, chapas, etc., están instalados en su existencia, pero no pertenecen a un horizonte vital [porque] En el fondo constituyen elementos heterogéneos que responden a un horizonte cultural diferente (Kusch, 1978, pág. 52).

¹⁰⁹ Se trata de un farol que poseería una luz divina, un ente al que está prohibido hablarle, para evitar el castigo.

También resulta interesante describir un tercer fenómeno que Kusch trabaja en este libro: los arquetipos de la economía popular y el desarrollo económico. Aquí analiza una experiencia de economía cooperativista boliviana, dirigida por Luis Rojas Aspiazu¹¹⁰.

Es importante porque analiza el problema económico desde una óptica distinta a la que nos acostumbramos a pensar desde el desarrollismo eurocéntrico¹¹¹. Cambiar el ángulo de la interpretación tradicional, implica alejarse de las explicaciones científicas, para centrarnos en una comprensión de los factores económicos desde un punto de vista cultural situado.

Desde este lugar, Kusch critica radicalmente la excesiva especialización científica, e incluso al propio Marx, por centrar el problema humano en cosas que se intercambian por un valor monetario, puesto que son interpretaciones propias de la hegemonía cultural eurocéntrica.

Es que se trata de ver el problema desde otro lugar, algo así como realizar un giro copernicano, porque como dice Kusch:

¹¹⁰ Uno de los pioneros e impulsores de la educación intercultural en pueblos originarios, principalmente quechuas. Diseñó programas de aprendizaje que rescataban y revalorizaban las formas de saber originarias, como las escuelas Kay Jallp'a, fundadas en la década de 1980. Rojas Aspiazu fundó en 1968 la editorial Runa, orientada a educadores y niños. Produjo antologías poéticas y ensayos de escritores como Alberto Guerra, Hugo Molina Víaña y Luis Fuentes Rodríguez. Entre las publicaciones más reconocidas de Rojas están "El Orden y el Caos", "Lengua, educación y violencia" (en el que habla sobre el quechua y su capacidad de formar conceptos más concisos y exactos que en otras lenguas), "El educador y la comunidad campesina", "Ayni Ruway: educación y desarrollo en América Nativa" y "América no es una utopía". Estaba terminando de escribir "Mundo agua", texto que trata sobre la postura que deben tener los seres humanos frente a la naturaleza y la "necesidad de ver el agua como hermana". Extraído de:

<https://www.opinion.com.bo/articulo/cultura/luis-rojas-aspiazu-pionero-educacion-intercultural-quechua-muere-91-anos/20200601225814770674.html> (consultado el 1 de abril de 2021).

¹¹¹ Tema que ya había discutido en la *Geocultura...*, incluso criticando el concepto de transformación propuesto por la pedagogía de Freire.

En América el problema no es solo del hambre, sino ante todo el de conocer las líneas de acción que cumple su pueblo para resolverlo heroicamente. Y examinar esto lleva a pensar nuevamente en las raíces de la economía y en la reubicación de ésta (1978, pág. 58).

Lo que descubre Kusch con esta perspectiva analítica desde los aspectos culturales ancestrales y populares, nuevamente adelantándose a las teorizaciones decoloniales actuales, es la necesidad de contar otras figuras epistemológicas para comprender las problemáticas que afectan a nuestro sur, un tema que Santos trabaja magníficamente en varios de sus textos, pero específicamente en su *Epistemología del sur* (2011). Este punto queda claro cuando se refiere al *vacío intercultural* que media entre quien investiga y los grupos humanos investigados, tema que ya había trabajado en *Geocultura*...

Un vacío intercultural es como un espacio de vacancia, un no-lugar, que precisa una articulación o mediación entre dos miradas culturales opuestas, y que hoy tratamos de llenar con la implementación de las comunidades dialógicas mediante la figura del mediador/a y la *traducción intercultural* de Santos¹¹²

En la experiencia del trueque o intercambio de bienes que relata Kusch, existe esa figura mediadora, representada por Rojas Aspiazú, que es quien conoce ambas culturas y por eso interviene en el problema del desarrollo con una doble hermenéutica.

A partir de instalar la actividad del trueque, si bien es una *praxis* económica, quien intercambia sus producciones no se siente alienado, porque recupera lo humano desde la afirmación de los valores del grupo.

¹¹² Hemos trabajado estas metodologías interculturales en *Pedagogías Insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales desde la filosofía nuestroamericana*, 2021.

Además, las actividades económicas implican la consecución de encuentros vinculados al cultivo del arte de esas comunidades, completando de algún modo esas estructuras dinámicas de caracterizan a cualquier cultura, pero sin instrumentalizar o alienar como es el caso de la cultura eurocéntrica, que vuelve cosa vendible a cualquier producto sociocultural.

Desde este lugar, esa afirmación de la propia cultura y su dinámica, es también un modo de negar la otra cultura que aliena, invirtiendo la relación gnoseológica tradicional¹¹³, donde se conoce para decir que esto es tal o cual cosa, sino que se comprende negando ese modo de conocer cosificador, diciendo «*esto no es pero está*» (Kusch, 1978, pág. 63).

Ese *estar* implica un campo de realidad inteligible, es decir, cognoscible desde la inteligencia sentiente de la perspectiva zubiriana.

De la transcripción y análisis de los dos relatos mencionados y otros más tomados del sistema de trueque en la economía popular de Cochabamba, Kusch traza un panorama intercultural basado en los símbolos¹¹⁴.

Lo que logra el autor a partir de aplicar esta metodología, es visualizar una perspectiva particular sobre el pensamiento popular, que parece entrever el horizonte del filosofar nuestroamericano, mestizo por cierto, puesto que modula lo arcaico con lo nuevo, y lo hace al mismo tiempo.

¹¹³ Hay una gran similitud en las interpretaciones de Kusch y las de Zubiri. En el primero se trata de la *seminalidad* del *estar-siendo*; mientras que, en el otro, la centralidad está puesta en el concepto de *Inteligencia Sentiente*, donde la intelección es entendida como un acto y no como facultad, según las interpretaciones modernas del mundo eurocéntrico. Consideramos que ambas son propuestas gnoseológicas que invitan a plantear otras epistemologías opuestas a las hegemónicas. Para saber más sobre la perspectiva noológica de Zubiri, se puede consultar, entre otros textos: Fernández, *Inteligencia Sentiente: ¿Una teoría sobre la enseñabilidad de los derechos humanos?*, 2019.

¹¹⁴ Dedicamos varias páginas a lo simbólico, pero aquí no tenemos espacio para tales descripciones.

Es que la posibilidad de hablar de un pensamiento seminal surge a partir de décadas de investigación, aunque siempre está presente la necesidad de descubrir las raíces del pensar nuestroamericano.

Entonces, ¿qué descubre esa idea basada en la seminalidad del pensar? «La unidad de esto o, mejor, su modo de ser que lo abarca todo, hace a la *seminalidad*, que lleva a que todo *está* y que en el *estar* de todo se da la potencialidad de todas las cosas» (Kusch, 1978, pág. 90)

Lejos de tratarse del concepto aristotélico, esa potencia de instalación nos habla de lo que *está* por su *estar siendo*, y sería algo anterior a lo *óntico*, es decir, al patio de objetos. La potencia de instalación del *estar-siendo*, trata sobre un «*siendo* como transición, porque lo que *está* rebasa en tanto potencia una infinita posibilidad de *ser*» (Kusch, 1978, pág. 92).

En suma, lo que nos trae Kusch en la mayoría de sus libros, pero principalmente en el *Esbozo...*, es la posibilidad de reflexionar sobre un fundamento más originario para el filosofar de la vida humana y su existencialidad.

Que descubra esas categorías en el modo de pensar nuestroamericano, implica al mismo tiempo, que su fenomenología-hermenéutica es un modo de crítica radical hacia las interpretaciones clásicas, es decir, la ontología y la metafísica de la filosofía occidental. Este tema ya estaba en las reflexiones de Spinoza¹¹⁵, Nietzsche¹¹⁶, Heidegger¹¹⁷ y Zubiri¹¹⁸, entre tantos otros autores que podríamos llamar

¹¹⁵ Sobre todo, desde su perspectiva sobre el conocimiento intuitivo.

¹¹⁶ Fundamentalmente su repudio a la metafísica de la ciencia, de las costumbres, del derecho, del arte y la ética.

¹¹⁷ Fundamentalmente en su diferenciación ontológica entre aquellos factores claramente ontológicos (lo existencial del *ser ahí*) y los ónticos (los útiles que tenemos a la mano).

¹¹⁸ Basándose en los descubrimientos heideggerianos, nos trae un nuevo modo de interpretar muchas de las categorías de pensamiento tradicionales. Existen muchas críticas radicales en

transmodernos. Sin embargo, y aunque con matices, en todos los casos se sigue la línea de pensamiento eurocéntrico, en el sentido de la tematización del ser y la consecuente racionalidad única.

Lo que nos brinda Kusch, entonces, es una nueva interpretación sobre los factores racionales o, si se quiere, otras formas de racionalidad, que podríamos llamar: *razón seminal*¹¹⁹.

A MODO DE TELÓN

Como habíamos dicho más arriba, la metodología antropológica y filosófica de Kusch, por estar atada a un factor dialógico, implica una cuestión intercultural. En *La seducción...*, el pensamiento mestizo o nuestroamericano surge del análisis del paisaje y su demonismo vegetal; mientras que en *América profunda* el factor analítico-interpretativo brota de los símbolos gráficos de la tradición incaica. Por su parte, tanto en *Geocultura...* como en el *Esbozo...*, la razón seminal germina a partir de una hermenéutica dialógica. En los tres casos hay un tironeo comprensivo que Kusch descubre en la oposición de dos vectores: el concepto de *estar* (razón seminal): siendo, andando, pensando, por un lado; y por el otro, la noción de *ser* (razón instrumental): técnica, objetiva, ciudadana.

La seducción... nos habla del mestizaje intelectual, argumentando que, más que un tema biológico, se trata de una

el pensamiento de este autor, solo por nombrar uno de ellos, vale tener en cuenta su interpretación sobre el concepto de inteligencia.

¹¹⁹Hemos trabajado sobre distintas formas de racionalidad, Zambrano y su concepto de *razón poética*, junto con Kusch y su *razón seminal*, aunque él nunca se atrevió a decirlo de este modo, podemos inferirlo desde este libro. Para ampliar este tema, ver: Fernández Braga, La vida humana en épocas de pandemia: notas sobre biopolítica, poética y seminalidad, 2020.

cuestión cultural. De donde surge, para la intelectualidad nuestroamericana, *fagocitada* por el orden de la ciudad, un relato histórico, filosófico, científico y cultural, que engendra *resentimiento*.

Se trata de una perspectiva de subalternidad intelectual, propia del mestizaje mental, que se debate permanentemente entre el recuerdo de un tipo de vida vegetal (autóctona, nuestroamericana) y la traición de una perspectiva artificial (foránea, eurocéntrica). La vida de la tierra, el demonismo vegetal, es nuestro pasado.

Por eso, aunque nuestra mente (intelectualidad) se fagocita en función de la cultura eurocéntrica de la modernidad, permanentemente nos *seduce* esa vida vegetal que caracteriza a nuestra barbarie, y que también *fagocita*, de algún modo, lo eurocéntrico.

De lo anterior surge la lección de nuestra América o de la *América Profunda*, que indica que ella es como: «*un camino que nunca pierde de vista una humanidad integrada por machos y hembras que persiguen el fruto*» (Kusch, 1962, pág. 222)¹²⁰.

Esto lo intuye Kusch en toda su obra, pero principalmente en *América Profunda*, analizando el dibujo del yamqui Santa Cruz de Pachacuti, con una seriedad intelectual y un trabajo de campo situado, que utiliza metodologías de tipo antropológico y busca separarse de esos recursos extractivistas, que pocas veces se encuentra en textos nuestroamericanos, incluso en los actuales.

Pero el mestizaje intelectual, fagocitado por las luces de la ciudad, niega la vegetalidad que hay en nuestro modo de filosofar, en base a un tipo de amparo humano anclado en un

¹²⁰ El destacado es nuestro, porque representa la posibilidad de justificar que el origen del patriarcado no le corresponde a la América nuestra, sino al conquistador y su imposición cultural occidental-moderna.

«demonismo vegetal». Es que la ciudad, que también es un espacio de amparo, está llena de objetos, producto de la ciencia (léase técnica), la mecánica y el mercado.

Se trata de una ciudad de estilo europeo, llena de objetos «en la cual el hombre [y la mujer] es el dios iracundo que gobierna a aquella con el secreto afán de convertir todo el espacio que la rodea en una ciudad total» (Kusch, 1962, pág. 131).

Si la ciudad es el amparo de la humanidad moderna, es porque está cargada de útiles (objetos, cosas, instrumentos, artefactos, etc.) que hacen existir a cualquier *ser-aquí*, esa humanidad que está perdida en el mundo de todo el mundo, con su *ser a la mano*. «Más aún, el utensilio expresa al hombre frente al mundo. Y en todos los casos lleva en su estructura, por eso, los sellos de un miedo original de vivir» (Kusch, 1962, págs. 132-133).

Para lo que aquí nos ocupa, es primordial reconocer que nuestro autor considera que esta tergiversación lingüística, legal en el sentido del uso escrito del lenguaje, opera de modo distinto si utilizamos un concepto mucho más originario que el *ente o ser*.

Es que, esa acción filosofante que nos piensa a partir del *ser* antes que desde el *estar*, impide o coarta la posibilidad de encarar un filosofar situado más propio, es decir, más norteamericano. La incompreensión de eso que le pasa a nuestra cultura, puesto que la perspectiva, al estar basada en la definición de tipo occidental (siendo ese un horizonte que parte del *ser*) resulta inauténtica, porque omite lo más originario y natural, no solo para nuestra América, sino también para la perspectiva occidental moderna: el *estar siendo*, el vivir nomás.

Por todo lo dicho anteriormente, una filosofía norteamericana se debate entre el *ser* (concepto o definición) y el

vivir (estar-siendo, o lo más natural de la inteligencia)¹²¹, porque, «en tanto nos presiona la cultura occidental, nos apremia invertir la fórmula (Kusch, 1976, pág. 157)» eurocéntrica, esa que se inicia con la tematización del *ser* por otra más originaria, la del *estar siendo*, es decir, propia de una *razón seminal*.

Que sea *seminal* nos acerca a lo arcaico porque se funda en lo sagrado y rebasa al *ser* óntico¹²² Que el pensar según la categoría de *estar* habite antes que el *ser*, es un *prius* para cualquier modo de filosofar, que permanece oculto o negado en las formas del pensar occidental.

De algún modo, el vivir o lo existencial que hace al *estar-siendo*, nos pone en el horizonte de la finitud humana. Es que «Solo a partir de la finitud cabe la preocupación de pensar un mundo apriorístico, ya que restablece un modo humano del ver el mundo o de no verlo» (Kusch, 1978, pág. 82).

Es decir que lo arcaico y lo simbólico de sus rituales, nos permite ver ese campo de realidad humana que nos circunda, y de ahí que se convierta en lo propio del pensar popular, donde surge un debate entre lo arcaico del *estar* y lo moderno del *ser*, que niega esos rasgos existentes del *estar* porque jerarquiza lo óntico del *ser* a través de postular en primera línea el *es*.

¹²¹ Hay múltiples lazos teóricos entre la fenomenología de Rodolfo Kusch y la de Xavier Zubiri. Ambos autores se embarcaron, cada uno a su manera, en realizar una crítica radical a la filosofía occidental: sus teorías, sus métodos, su horizonte situado, etc. Para mayor información, ver una investigación nuestra: *Inteligencia Sentiente: ¿Una teoría sobre la enseñabilidad de los derechos humanos?*, 2019

¹²² Incluso si pensamos en la divinidad, la tradición eurocéntrica, principalmente la filosofía kantiana, ha puesto en un lugar óntico al propio dios cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

- de Sousa Santos, B. (2011). Epistemología del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17-39.
- Dussel, E. (2018). *En búsqueda del sentido. sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentiense para América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fernández Braga, M. (2020). La vida humana en épocas de pandemia: notas sobre biopolítica, poética y seminalidad. En R. y. Chimuris, *El virus, la vida, el capital* (págs. 117-134). Nápoles: La Citta del Sole.
- Fernández Braga, M. (2021). *Pedagogías Insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales dese la filosofía nuestroamericana*. Nápoles: LA CITTÀ DEL SOLE.
- Fernandez, M. (2013). *La educación en derechos humanos en la Argentina 2013*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Fernandez, M. (2017). Construcción de la ciudadanía con perspectiva en derechos humanos: un aporte sudamericano desde la metodología geocultural de Rodolfo Kusch. *IXTLI: Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, 145-164.
- Fernández, M. (2019). *Inteligencia Sentiente: ¿Una teoría sobre la enseñabilidad de los derechos humanos?* . Buenos Aires: Dunken.
- Gramsci, A. (2010 [1950]). *Cartas desde la cárcel*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Kusch, R. (1962). *América Profunda*. Buenos Aires: Hachette.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Kusch, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- Kusch, R. (2000 [1953]). La seducción de la barbarie. En K. Rodolfo, *Obras Completas Tomo I* (págs. 3-131). Rosario: Fundación Ross.
- Ricoeur, P. (1984). *Educación y política*. Buenos Aires: Docencia.

- Río, J. G. (2020). Perspectivas de una pedagogía culturalmente situada. En A. M. (Coord), *Rodolfo Kusch. Esbozos filosóficos citados* (págs. 173-194). Buenos Aires: CICCUS.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta y Limón.

RAZÓN SEMINAL Y GIRO DECOLONIAL: LA HUELLA DEL SER Y LA SEMINALIDAD. CONSIDERACIONES A PARTIR DE RODOLFO KUSCH

Romina Hortegano¹²³

RESUMEN

En un intento por establecer puentes categoriales entre el pensamiento de Rodolfo Kusch y el giro decolonial, se desarrollan algunas reflexiones en las cuales se vinculan algunas de las ideas centrales de este autor con la colonialidad del poder, del saber y del ser.

En este sentido, se desarrollan aspectos vinculados a las nociones de hedor, hibridación, el ser y el estar, la fagocitación y la ficción para, a través de los cinco signos de Viracocha, describir lo que Fernández Braga (2020a, 2020b) denomina *Razón Seminal* en Kusch.

Para realizar este recorrido, este trabajo sólo retoma aportes concretos de *La seducción de la barbarie* y de *América profunda*, ambos compilados en sus *Obras Completas*, pero escritos en 1953 y 1962, respectivamente.

De este modo, se realiza un abordaje en el cual, más que conclusiones, llegamos a nuevas interrogantes y posibles vertientes para estudiar a Kusch desde miradas distintas a la modernidad colonial, de cara a una filosofía nuestraamericana.

¹²³ Prof. Adjunta en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en la Universidad de la República, Uruguay.

PALABRAS CLAVE

Razón seminal, giro decolonial, fagocitación

PREÁMBULO

*Escribir ni una cosa
Ni otra –
Para decirlas todas –
O, por lo menos, ningunas.*

*Así,
Al poeta le va bien
Desexplicar –
Tanto como oscurecer enciende las luciérnagas.*

Manoel De Barros

Kusch es una invitación a pensar en nuestro “aquí y ahora”, un encuentro con un caudal de interrogantes que desata caudales nuevos. Y sólo es posible enfrentar tales preguntas mediante imágenes y metáforas, por eso, no es posible hablar de América Latina si no se incluye el lenguaje literario, cuyos horizontes de sentido se expanden más allá del propio lenguaje para mostrar que siempre hay algo más, inaprehensible y mágico.

Es así como “el paisaje se agiganta en el largo trayecto que va de la palabra a su realidad” (Kusch, 2000^a: 25), pues hay un sinfín de significaciones y configuraciones entre el objeto y la palabra que lo nombra; el paisaje es mucho más que

la palabra que trata de aprehenderlo. Su riqueza semántica radica en el ejercicio de vaciarlo de sentido, volverlo un “insignificante”¹²⁴ con grandes fertilidades simbólicas.

En un ejercicio similar, la aproximación que procuramos en este escrito, es apenas un intento de poner en palabras una “intuición”¹²⁵ que vincula los pensamientos de Rodolfo Kusch con el giro decolonial desarrollado en Latinoamérica hace ya algunos años, y del cual puede considerarse incluso predecesor.

En este sentido, el mismo Kusch nos anuncia que cree haber encontrado las “categorías de un pensar Americano”, y en estas escasas líneas trataremos de vincular algunas de tales categorías con lo que ha dado en llamarse *colonialidad del poder, del saber y del ser* en autores como Aníbal Quijano (1992, 2000), Catherine Walsh (2005, 2007), Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010) y Nelson Maldonado Torres (2007), respectivamente.

Tomando en cuenta que la obra de Kusch aparece en un momento de gran efervescencia en América Latina y el mundo, con fuertes discursos antiimperialistas y anticapitalistas, sus ideas resultarán contemporáneas y vinculadas con los fundadores de la Filosofía de la Liberación, formando parte de una publicación emblemática en 1973, titulada *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, donde participan también Enrique Dussel, Carlos Cullen, Arturo Roig, entre otros.

Casi al mismo tiempo que se publicaba *La Seducción de la Barbarie* (1953), se estaba escribiendo *Piel negra, más caras blancas* (1952) de la mano de Franz Fanon; Albert Memmi publicaba su *Retrato del Colonizador* en 1957 y Oswald de Andrade ya había escrito su *Manifiesto Antropófago*

¹²⁴ Entre el significante y el significado, elementos constitutivos de la semántica de Saussure, se abre un nuevo horizonte que va más allá del lenguaje y se vuelve “nimbo demoníaco” en Kusch.

¹²⁵ Seguimos a Kusch cuando dice que “el pensamiento como pura intuición implica [...] una actividad que requiere forzosamente una verdad interior y una constante confesión” (Kusch, 2000b: 4), ejercicios incompatibles con el saber académico.

en 1928, exponiendo también sus críticas a la colonización y la colonialidad. En este escenario, la obra de Kusch emerge como construcción de un saber situado con aportes claves para el pensamiento decolonial.

Partiendo de este contexto, su obra realiza un importante recorrido desarrollando un pensamiento filosófico nustramericano en numerosas publicaciones que van cobrando cada vez mayor madurez. Cabe destacar que en este escrito nos centraremos fundamentalmente en dos de sus textos; a saber: *La seducción de la barbarie*, escrito en 1953; y, *América profunda*, que data de 1962, ambos textos compilados en sus *Obras Completas*, en la edición del 2000 realizada por la Editorial Fundación Ross.

Con un importante matiz etnográfico, Kusch elabora toda una producción filosófica que parte de los cimientos mismos de importantes culturas originarias de nuestro Continente, mostrando que existe todo un pensar autóctono con bases propias, no importadas de los europeos, y que, tras largos años de colonización y dominación, se han quedado perdidas en lo vegetal, arrinconados en el patio de una casa, en un balcón, en un fogón.

Las ideas de Kusch que tomaremos en este trabajo, derivan de su construcción elaborada a partir de contradicciones dialécticas que terminan por configurar la noción de “mestizaje” como elemento constitutivo de la identidad latinoamericana después de la colonización, interpelando las lógicas desde las cuales nos constituimos como ciudadanos de estas tierras. Sienta las bases de una filosofía intuitiva, de la experiencia, mucho más fértil que la academia, impregnada ésta por una sociología positivista que no logra hablar de las angustias y del drama que implica el ser Latinoamericano.

Convertidas sus metáforas en categorías, el pensamiento de Kusch se expresa en una red de dicotomías que terminan por hacer un pensamiento circular e integrador con el

cual construye una Razón Seminal¹²⁶ de la cual hablaremos en estas líneas, para aproximarla al pensamiento decolonial en algunas de sus nociones, y para destacar su potencial frente a la Racional Lineal del pensamiento moderno/colonial.

A continuación, entonces, trataremos de desarrollar un diálogo entre algunos conceptos que ha desplegado el pensamiento decolonial y otros elaborados por Kusch especialmente en los textos mencionados, no sin antes aclarar que, en tanto aproximación, se trata de una interpretación no acabada y que deja numerosas interrogantes para seguir profundizando en la obra de este autor y sus aportes a una filosofía nustramericana contemporánea.

Nos interesa destacar fundamentalmente la vinculación de su pensamiento con tres ideas centrales del pensamiento decolonial que definiremos brevemente al principio, para luego desarrollar las posibles vinculaciones entre Kusch y tales elaboraciones teóricas. Con todo ello tratamos de aproximarnos a nuevos horizontes de sentido para discutir la colonialidad en categorías que sirven para leer a Kusch, y viceversa, a partir de unidades ontológicas que organizan la discusión en torno a la identidad en América Latina.

ENCLAVES CENTRALES DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL

*Sorbo de encantamiento
Te oigo fermentar en la garganta
Tibia palabra absolutoria*

Lydda Franco Farías

¹²⁶ Tomamos esta categoría a partir de lo desarrollado en Fernández Braga (2020a y 2020b), quien la propone a partir de la noción de seminalidad y explicándola a partir del “estar” en Kusch. Desarrollaremos lo correspondiente a estas nociones a lo largo de estas páginas.

Para los efectos del interés de este trabajo, nos conviene organizar el pensamiento decolonial en tres pilares fundamentales que ya mencionamos en el preámbulo y pasamos a definir brevemente:

Colonialidad del Poder: Centrado en la *raza* como eje, Aníbal Quijano elabora una distinción entre colonialismo y colonialidad, partiendo de la idea de que los modelos contemporáneos de dominación se asientan en tal eje para sostener la hegemonía. En palabras del propio Quijano (2000):

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico (p. 201)

Para este autor, el colonialismo es la dominación política de carácter directo, obtenida por la fuerza y, en su aspecto más explícito, casi ha desaparecido en todo el planeta en la medida en que han dejado de existir las “colonias” en las que, de modo

evidente, un país dominaba sobre otro país o espacio geográfico y territorial fuera de los límites de su nación, tanto desde el punto de vista político como económico.

Las grandes colonias del mundo han ido desapareciendo en la medida en la que han tenido lugar grandes luchas y guerras, sacrificando innumerables vidas a cambio de la libertad.

Ahora bien, esta forma de dominación explícita ha sido reemplazada por otra conocida como “imperialismo” y que opera como “una asociación de intereses sociales entre grupos dominantes” (Quijano, 1992: 11) y que se ejerce a modo de dominación colonial, que se asienta sobre la estructura de las diversas discriminaciones étnicas generadas por el colonialismo y naturalizadas desde la mirada histórica, sociológica o cultural.

Esta dominación colonial, conocida como colonialidad, deviene consecuencia de la represión operada sobre los pueblos colonizados y consiste fundamentalmente en la subordinación de otras culturas respecto de Europa, colonizando “el imaginario de los dominados” (1992:12). Con este planteamiento, si bien Quijano se orienta a pensar acerca de las historias de las estructuras de poder implementadas sobre los pueblos colonizados, da lugar a las nociones que siguen a continuación.

Colonialidad del Saber: Al incidir sobre “el imaginario de los dominados”, la colonialidad va a afectar los modos cómo cada cultura construye significados, símbolos, lenguajes, saberes, patrones. Estas construcciones terminarán realizándose, a fuerza de dominación y coerción, de la forma como han impuesto los colonizadores, al punto de terminar por borrar los conocimientos y saberes que existían antes de la colonización, reemplazando así las creencias y lenguajes, las expresiones, la forma de relación con el mundo y las subjetividades.

Arrancadas de raíz las creencias y epistemes de los pueblos dominados, el poder pasa a ejercerse en formas sutiles y simbólicas, reemplazando la fuerza física por la dominación

cultural en todos los sentidos. Esto que Santos llama *epistemicidio* y que se traduce en la erradicación de las culturas no europeas al eliminar sus bases epistemológicas.

Esta colonialidad nos impuso el *cogito ergo sum* cartesiano y nos planteó un método único para acceder al conocimiento, nos impuso también una moralidad específica y ajena, un modelo de familia y de sociedad, basada en la discriminación y en la sumisión, asumida ya como elementos irremediablemente naturales dentro del escenario social. De allí que, la *colonialidad del saber*, viene a ser la cara epistémica de la *colonialidad del poder* que nos describe Quijano.

Cabe destacar que la noción acerca de la *colonialidad del saber* es un tanto más difícil de rastrear en la producción teórica de quienes se ubican en el campo del giro decolonial. Si bien, Edgardo Landero cuenta con un libro titulado *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, publicado en el 2000 en Venezuela, en dicho texto no termina de aparecer una definición de esta categoría, desapareciendo como concepto, pero emergiendo como idea asociada irremediablemente al eurocentrismo.

De allí que se configura más bien desde lo que *no es*, o lo que *no existe*, es decir, todo saber, toda episteme, ha sido reemplazado por la lógica y el discurso eurocéntricos. Dejando un importante vacío en el imaginario de nuestros pueblos. Más adelante, Catherine Walsh afirma que:

[...] la colonialidad del saber, [debe ser] entendida como la represión de otras formas de producción del conocimiento (que no sean blancas, europeas y “científicas”), elevando una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y negando el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros, reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y natural de raza (Walsh, 2005: 19).

Va con esto de retorno a Quijano, la *colonialidad del poder* y la raza como epicentro de las discriminaciones, marcando el carácter represivo de la *colonialidad del saber* al anular otras formas de conocimiento situados fuera del eurocéntrico.

Más adelante, la misma Walsh (2007) señalará que “la colonialidad del saber (...) no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que, al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como ‘conocimiento’ y, consecuentemente, su capacidad intelectual” (p. 104). Reafirma con esto que es el eurocentrismo el que le da sentido a esta categoría. Finalmente, Restrepo y Rojas (2010), apuntan:

[...] se puede afirmar que con la noción de colonialidad del saber se pretende resaltar la dimensión epistémica de la colonialidad del poder; se refiere al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de ‘conocimiento occidental’ asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto (p.136).

La superioridad epistémica en la que se asienta la *colonialidad del saber*, parte de la pretensión de universalidad del conocimiento occidental y del saber eurocéntrico. El pensamiento cartesiano acompañará esto con la neutralidad y la objetividad, ambos necesarios para que un conocimiento se legitime como válido.

Hablamos así de un conocimiento no situado porque es *universal*, por ende, no es historizado ni contextualizado. Y será esta *universalidad* del pensamiento occidental uno de los ejes de problematización que emergerá en la producción de Rodolfo Kusch.

Colonialidad del Ser: Si la *colonialidad del poder* es la cara política de la colonialidad, y la *colonialidad del saber* su componente epistemológico, la *colonialidad del ser* viene a ser su dimensión ontológica.

Ya con antecedentes en un Dussel impregnado por el pensamiento levinasiano¹²⁷, en cuanto a la vinculación de la ontología con el poder, la colonialidad del ser emerge como una condición inmanente a la colonialidad que se imbrica con sus otros componentes. Es decir,

[...]si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (Maldonado Torres, 2007, p. 130)

Cuentan en esta categoría dos aspectos importantes y que no podremos desarrollar en este trabajo con mayor profundidad:

1) Por un lado, esto que ha dado en llamarse “experiencia vivida”, sus matices, diversidades y complejidades, vista fenomenológicamente y que va a impregnar al “ser”. Esta experiencia va a ser retomada en Kusch y la veremos en la parte final de este trabajo asociada a la “Razón seminal” pues, tal como anunciamos en el prólogo, este autor desarrolla una filosofía experiencial de lo norteamericano.

2) Por otra parte, esta elaboración de la experiencia del “ser”, se da irremediabilmente en relación con un “otro”, definido

¹²⁷ Una de las deudas pendientes de este trabajo, será profundizar en la influencia que tuvo Lévinas en pensadores como Dussel y, por ende, en la Filosofía de la Liberación.

en el marco de las diversas consideraciones en torno al “sujeto moderno” y que, en este caso, engendrará también a un “sujeto colonial”, que viene a ser aquel sobre el cual recaen las tres expresiones de la colonialidad que hemos mencionado. Y es en este “sujeto colonial”, visto como “otro”, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas (Maldonado Torres, 2007: 131).

Vale decir, con Briceño Guerrero (1994) que este “otro” somos *nos-otros*, implicados, subordinados, discriminados, ubicados del otro lado de la línea abisal, más que sujetos, sujetados a una ficción de la cual Kusch nos hablará en sus escritos.

En todo caso, es preciso tener en cuenta que el vínculo *poder-saber-ser significa* que la dominación se ejerce amparada en la idea de ausencia de racionalidad, es decir, desde varias “ausencias” (lo que no se tiene, lo que falta) que sitúan al colonizado en la zona del “no ser”, como dice Fanon.

La colonialidad producirá éste “no-ser” o este “ser-otro” como subalterno, como alteridad que es más que diferencia y que, veremos, en Kusch, encarna una profunda fertilidad. Así, “la ‘diferencia colonial’ es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos” (Mignolo 2002b: 221).

DEL HEDOR A LA HIBRIDACIÓN DE LA SERPIENTE EMPLUMADA

El mestizo adopta el formalismo de la ciudad, la expresión que ella concede, su civilización verbal, pero se conduce vitalmente según su autoctonía heredada a medias. El mestizo campea entre el silencio abisal de lo autóctono y el verba-

lismo ciudadano, pero atrapado siempre por el fondo irracional del continente. De ahí la función ciudadana. Es el mismo mestizo que hace de la ciudad una ficción floreciente, pero quien también la aleja del suelo.

Rodolfo Kusch

Sería más sencillo exponer paralelismos categoriales entre Kusch y los/as pensadores/as del giro decolonial, pero no es tan plana su construcción ni es tan llano el sendero a recorrer.

En Kusch están imbricados circularmente los conceptos que propone. En el pensamiento decolonial se interrelacionan y engendran diversas nociones de forma muy dinámica y con influencias de muchos/as escritores/as. Por ello y más, trataremos de pensar en varias nociones que consideramos centrales en lo que hemos encontrado en Kusch, y mencionando algunas vinculaciones con los enclaves de la decolonialidad que ya se desarrollaron en el subtítulo anterior, generando una lectura recursiva entre uno y otros.

Cuando Kusch afirma que al usar la expresión “hediento”, “se refiere a un prejuicio propio de nuestras minorías y nuestra clase media, que suelen ver lo americano, tomado desde sus raíces, como lo nauseabundo, aunque diste mucho de ser así” (Kusch, 2000b, p. 6), introduce un elemento en torno al cual se desplegará una interesante elaboración sobre la identidad latinoamericana. Veamos.

Basando su discurso en oposiciones dicotómicas para diferenciar lo americano de lo europeo, Kusch establecerá las siguientes asociaciones: Lo europeo es lo pulcro, el orden, la ciudad, la ficción, la comodidad, la luz. Lo americano será lo hediondo, el caos, la selva, la realidad, la incomodidad, la oscuridad.

Obviamente que esta distinción no la hace Kusch, sino que es propia del pensamiento del colonizador europeo y Kusch la pone en palabras enfrentadas. Así, desde la mirada

del europeo, la pulcritud se asocia al “ser”, es decir, al sujeto moderno que edifica ciudades y promueve el desarrollo.

Cabe destacar, nuevamente, que este “ser” es el sujeto moderno cuyas características también se cruzan con el pensamiento cartesiano y, por ende, ostenta la razón instrumental como principio, encarna el progreso y el desarrollo, es blanco, caucásico, varón, alto, burgués y emprendedor. Sus notorios aires de superioridad, otorgados por el hecho de ser quien domina, le hacen creer que es más limpio y pulcro, y que todo lo que está fuera de sí mismo, es malo y feo.

Ante este sujeto moderno, estamos todos/as los/as demás; los/as del no-ser, los/as de este lado de la línea, negros y negras, indios e indias, mujeres, niños y niñas, pobres, bajitos/as, gordos/as, enfermos/as, con las manos curtidas de tierra, en alpargatas, con ropas viejas y olor a campo y selva. Creyéndonos inferiores a fuerza de tanta violencia física y epistémica ejercida sobre nos-otros/as. Sintiéndonos sin lugar en ciudades que tampoco queremos abandonar. Viviendo el “drama de nuestro continente mestizo”, como dice Kusch.

Esta supuesta “pulcritud” del sujeto moderno eurocentrado, deriva de su raíz con la colonialidad del poder, pues tiene el lugar para oprimir a otros. Para ello cuenta con la colonialidad del saber, pues sólo su conocimiento es válido y legítimo; y con la colonialidad del ser, pues el “otro”, el hediondo americano “no-es”. De allí que la idea de América como asociada al hedor, posibilita su desplazamiento al no-lugar que se ubica más allá de la línea abisal, prescindible, aniquilable.

Esta idea de “hedor” de lo americano, esta sensación de estar sucio/a, feo/a, desplazado/a, genera importantes conflictos identitarios en el/la latinoamericano/a. Impregnados/as por la necesidad del sujeto moderno por edificarse en una identidad auténtica, emerge el autorechazo por el hedor, y la sensación de no encontrarse en el mundo, de no encajar, por no ser pulcro/a, por no ser blanco/a. De nuevo, el no-ser edificando la identidad de quien ha sido desplazado/a por la colonialidad.

Cabe destacar que esta idea de sujeto moderno se relaciona también con la idea de Razón instrumental de la modernidad misma, y de su afanada búsqueda de autenticidad nos habla (Fuenmayor, 1994). Así pues,

[...] se trata de un ser que, a diferencia del ser humano perteneciente a otros espacios culturales, llega a entenderse a sí mismo como sustancia pensante, *res cogitans*; y que, como tal, toma distancia de lo que es radicalmente diferente –lo demás, lo que no es él- para conocerlo, para usarlo (p.91).

Y será su condición pensante, en términos de racionalidad moderna, la que lo llevará a buscar constantemente una autenticidad que es, de suyo, inalcanzable, ya que la misma razón establece los cánones y patrones de toda identidad.

Homogeneizadora en sí misma, la identidad moderna no admite nada que esté fuera de sus patrones preconfigurados, perfilando al sujeto moderno y a lo que no-es, es decir, a lo *otro*.¹²⁸ Así, al incidir en el sujeto colonial a través del poder-saber-ser, esta búsqueda de identidad y de autenticidad impregna nuestros pueblos y se convertirá en el drama que describe Kusch, donde el mestizaje termina por cobrar forma.

Estamos diciendo con esto, que creemos que el afán de autoerigirse como “Uno” con identidad diferenciada, autenticidad y singularidad, le pertenece al sujeto moderno, atado por la razón instrumental, la verdad y la lógica cartesiana. Fuera de esta necesidad epistémica y ontológica, la identidad es una entelequia que no está en el horizonte de sentido de otras culturas, de otros pueblos, de otros no-seres. Sin embargo, al estar bajo

¹²⁸ Este debate acerca del sujeto moderno, su identidad, y la configuración de tal identidad en anclaje con las nociones de Verdad e Historia, se desarrollan en el Trabajo de Maestría de la autora, titulado “El cuerpo como metáfora en la narrativa de Diamela Eltit”, Upel-Venezuela, 2005. Si bien mucho se ha escrito al respecto desde entonces, mucho de esta discusión sigue vigente.

el influjo de la colonización cultural, todavía América Latina atraviesa la lucha por una identidad que le diferencie del resto, que le garantice un lugar, que le aproxime a la zona del “ser”, y ello sólo es posible en la lógica pequeñoburguesa que impone la ciudad.

Es decir, esta identidad perseguida y pretendida, es la identidad del sujeto moderno, no es la autóctona, porque la propia hiede y da temor. Así, escindido/a de su naturaleza autóctona, el hombre y la mujer americanos, pugnan por edificarse un “ser” que “no termina de ser”, pero que “no deja de ser”, pues “no-es”.

Del otro lado, erigida en el seno mismo del hedor, la identidad de lo americano sólo podrá resolverse con el mestizaje, solo podrá construirse mediante la hibridación, simbolizada a través de la Serpiente Emplumada de la que nos habla Kusch en *La Seducción de la Barbarie*.

Esta metáfora viene a decirnos que toda oposición es una ficción y que las posibilidades se encuentran en lo relacional, es decir, es en el “entre” donde se encuentran todas las potencialidades. Con esto decimos que no son los extremos los que importan, sino todo lo que hay “entre” ellos. No son el blanco y el indio, sino todas las posibilidades “entre” ambos.

Con esta lógica relacional¹²⁹ se entiende a la Serpiente Emplumada como algo que va más allá de la oposición, toda oposición es sólo una referencia, una ficción. Colocados así en un mismo nivelador, los opuestos se imbrican uno en otro con diversos niveles de implicancia en el largo trayecto relacional que unen al “ser” y al “no-ser”, a lo “Uno” y lo “Otro”. En el medio de esos extremos ficcionales está el mestizaje, mostrando que es imposible estar en alguno de los dos extremos y convirtiéndose en mucho más que la suma de los opuestos. De este modo, “el antagonismo entre la Serpiente y el Ave no pudo

¹²⁹ La misma “lógica relacional” aparecerá más adelante.

dar origen a un tercer símbolo...ambos unidos en un signo híbrido... su sentido va más allá de la simple oposición” (Kusch, 2000^a: 38).

El mestizaje deviene impedimento de decidir por una u otra orilla, ambos opuestos se incluyen en cualquiera de los puntos de la trama relacional, reconociendo el carácter ficticio de cualquier extremo, “más que referirse a un tipo de hombre es, entonces, una conciliación de opuestos, un recurso de la vida para conciliar desniveles, un medio apresurado de alcanzar la integridad con que la vida intenta lograr alguna forma de fijación” (Kusch, 2000^a: 40). De allí, mestizaje como penetración dialéctica de opuestos:

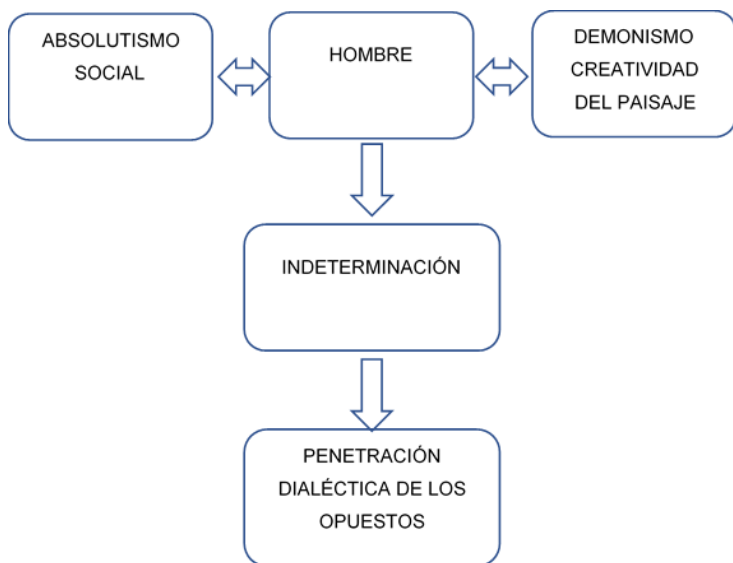


Figura 1. Mestizaje como penetración dialéctica de opuestos.

Fuente: Hortegano, 2021

Ya no se trata de una línea recta con dos extremos, sino una variedad de puntas y paradas, de pausas y de dudas, de expresiones y combinaciones, de manifestaciones y diversidades.

Hablamos de “identidades” hoy en día, para dar cuenta de las variopintas expresiones de lo que somos (o deberíamos decir “no-somos”, al alejarnos de los supuestos identitarios del sujeto moderno).

Este drama viene a ser realmente nuestra fortaleza como continente. La penetración dialéctica de opuestos que supone la indeterminación se simboliza a través de una serpiente Emplumada como suma de la pulcritud y el hedor, y se convirtió en el puente que permitió crecer las ciudades. Pero estas ciudades serán también una ficción, como veremos más adelante.

SER¹³⁰ + ESTAR = FAGOCITACIÓN

De la conjunción del *ser* y del *estar* durante el Descubrimiento, surge la *fagocitación*, que constituye el concepto resultante de aquellos dos y que explica ese proceso negativo de nuestra actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados

Rodolfo Kusch

Frente al “ser” del sujeto moderno, América tiene al “estar”. Es decir, frente al afán por la identidad, la autenticidad, la libertad y el progreso de la modernidad europea, que ya mencio-

¹³⁰ Hay un diálogo que implica Kusch y a Heidegger, y que atraviesa a Lévinas y a Dussel (lo dijimos ya anteriormente), y que servirá para escritos posteriores acerca de las características de una filosofía latinoamericana más allá del *Dasein* heideggeriano. En este sentido, el desarrollo que realiza Maldonado-Torres en sus aportes a la definición de la colonialidad del ser, expone un debate entre Lévinas y Heidegger, con un primero que asegura que el segundo desarrolla una filosofía del poder. De allí, los aportes que la lectura de Lévinas imprimió en los primeros esbozos de la Filosofía de la Liberación en Dussel y Scannone. Esto genera una nueva interrogante en cuanto a la influencia de Heidegger en Kusch y sus desarrollos en textos posteriores a los tratados en este trabajo.

namos en el apartado anterior, y que Kusch asocia con el dinamismo, América ofrece y vivencia una “cultura estática, con “fuerte identificación con el ambiente” y dedicada a “evitar escasez”, generando una “economía de amparo” que mantenía contenido al americano “en el centro germinativo del *mandala* cósmico” (Kusch, 2000b: p.109).

Ahora bien, cuando Kusch habla del dinamismo del hombre moderno europeo, se refiere al sujeto que, amarrado a la cultura del progreso, está siempre aferrado a la necesidad de “ser” o, mejor dicho, de “ser alguien”, un alguien auténtico cuya identidad única e inigualable, se aferra a la razón y se erige en una pretendida singularidad individual. Un sujeto escindido de la naturaleza, separado de sí mismo, perdido en el mundo.

Ante este sujeto moderno, ante esta necesidad de “ser”, Kusch nos muestra el “estar”. Así, entre el “ser alguien” y el “estar aquí”, se consolidan las bases de un pensamiento filosófico que el mismo Kusch denomina “herejía filosófica” y que dará lugar a la “fagocitación” como condición del pensar americano. Por eso,

La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el *ser*, o *ser alguien*, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el *estar*, o *estar aquí*. Que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina y que trato de sonsacar a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti. Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza - de la que participamos blancos y pardos - y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito. (Kusch, 2000b: 6).

La construcción de un “estar” o “estar aquí” como centro del pensar latinoamericano, en el caso estudiado por Kusch, se expresa en el *Coricancha*, o templo del sol, el cual constituía el “centro del mundo”, y se conformaba a modo de oratorios organizados en función de opuestos, es decir, en una lógica de participación de los diversos ritmos de la naturaleza.

Estos ritmos se expresaban en cuatro estancias de “dispersión” y una de “concentración” que constituye al *fruto*. *Estar* en ese centro, en ese fruto, es dejarse afectar por esos ritmos, impregnarse en ellos y, así, vivir la abundancia. *Estar* en ese centro es una implicancia con el entorno y con lo mágico, en un movimiento interno que produce vida.

Más adelante veremos la referencia al templo de Viracocha y las representaciones de una cosmogonía que, convertida por Kusch en un *corpus* categorial, nos vuelve a remitir al *estar* y sus potentes posibilidades de generar un orden social estructurado a partir del orden natural del mundo, con lo cual se hace sostenible la vida y la existencia, a partir de esta implicancia con el entorno.

He allí la condición “estática” del “estar”, la cual emerge, en palabras de Kusch, para romper con la continuidad del “ser” y su imposición en América.¹³¹

Ahora bien, en el orden de lo que desarrollamos en el apartado anterior, para el hombre americano, luego de la llegada de los europeos, no es posible mantenerse en un extremo o en otro, y su característica fundamental es el mestizaje, simbolizada en la hibridación de la serpiente emplumada.

¹³¹ Más adelante, cuando dialoguemos sobre el desarrollo de la *Razón Seminal* que observamos en Kusch, veremos una vinculación con filosofías originarias orientales (el taoísmo, para ser más específicos). Allí encontraremos la noción de Reinos Mutantes, entre los cuales se encuentra la madera, teniendo como una de sus cualidades más importantes lo que podemos denominar “espera en movimiento”, es decir, que el vegetal contiene todo el dinamismo de la vida en una condición “estática”. La vida misma está en su interior, pero esto sólo es posible en intrínseca implicancia con los otros Reinos Mutantes (el agua, la tierra, el fuego, el metal). El movimiento y el dinamismo no está en el exterior, está en esa interrelación que viabiliza la vida.

Si esto es así, tampoco es viable plantear una distinción entre el “ser” y el “estar” en términos de extremos identitarios. Ya sabemos que el afán identitario es impuesto por Europa y es una entelequia burguesa. Por ende, situarse puramente en el “ser” o exclusivamente en el “estar”, no es más que una ficción. Ante esta imposibilidad, y siguiendo el sentido de la conjunción dialéctica de opuestos, convertida en “ley de participación”, Kusch nos habla de la “fagocitación” como parte de la lógica relacional que, llena de imponderables, es mucho más fértil que los extremos (esto también lo vimos en el subtítulo anterior). Veamos:



Figura 2. Europa Burguesa de S. XVI. La fagocitación como encuentro entre el *ser* y el *estar*.

Fuente: Hortegano, 2021

Tal como aparece graficada en esta figura, la fagocitación deviene encuentro, y Kusch nos dice que “esa fagocitación ocurre en la misma medida en que la gran historia - o sea la del estar - distorsiona, hasta engullirla, a la pequeña historia - la del ser -” (Kusch, 2000b:200).

Esto entraña la suposición de que el “estar” incorpora al “ser” y juntos son más que la suma de los extremos, generando una diversidad que va más allá de los límites racionales de la identidad del sujeto moderno y sus implicaciones culturales.

En otro orden de ideas, llama profundamente la atención que el inicio de América Profunda sea una narrativa de la idea de Iglesia como refugio donde protegerse de lo *Otro*. Es decir, el templo cristiano es donde el *Uno* se abriga de lo *Otro* y se mantiene a resguardo del hedor de esa extrañeza llamada *Otredad* encarnada en el indio.

Nefasta vinculación que justifica la imagen benefactora de la iglesia y del cristianismo contra la barbarie del paganismo y, por ende, como brazo ejecutor de las ideas de dominación de grandes colonizadores en la historia del mundo.

Así puede encontrarse también lo *Uno* dentro de otros refugios, como la escuela, como la familia, instituciones todas pensadas y reelaboradas para aniquilar el hedor de lo *Otro* y, con ello, edificar un “ser” (sujeto moderno) cada vez más inauténtico en la tautología infinita que es la identidad moderna-occidental. Por ende,

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 ya es sabiduría y más aún, sabiduría de América.
P.19 (Kusch, 2000b:19)

Estas oposiciones constituyen la dialéctica americana, pero no en el sentido dicotómico de la lógica occidental, donde los opuestos se encuentran en extremos intocados. Se trata de una incorporación de lo *Uno* en lo *Otro*, una implicación de lo *Uno* con lo *Otro*, una reabsorción de lo *Uno* por lo *Otro*.

Es decir que, a modo de interacción dramática, se trata de la penetración dialéctica de opuestos ya mencionada y que

aproxima este pensamiento a la antropofagia de Oswald de Andrade. Con esto queremos decir que existe una relación entre la fagocitación, que consiste en un mecanismo defensivo del organismo para reabsorber los elementos extraños, y la antropofagia como la deglución y reabsorción de la cosmovisión de lo *Otro*.

De nuevo, la pequeña historia del “ser” engullida por la gran historia del “estar”, pero en el entendido de que se trata de ver al *Uno* en el *Otro*, que el *Uno* conduce al *Otro*, y que se encuentran en el camino de la mutación de *Uno* en *Otro*. Desde esta perspectiva, el supuesto estatismo del “estar” no traduce rigidez alguna, pues el dinamismo es interno, está en su carácter relacional, y en el poder mutacional “entre” opuestos”.

LA CIUDAD COMO FICCIÓN

El mestizo campea entre el silencio abisal de lo autóctono y el verbalismo ciudadano, pero atrapado siempre por el fondo irracional del continente. De ahí la ficción ciudadana. Es el mestizo que hace de la ciudad una ficción floreciente, pero quien también la aleja del suelo.

Rodolfo Kusch

Inaugurada por el *Facundo* de Sarmiento (1845), en Latinoamérica se desarrolla una importante tradición literaria y crítica en la que se despliega el antagonismo liberal entre “Civilización” y “Barbarie”, que tiene estrecha relación con lo expuesto por Kusch en la distinción entre la pulcritud y el hedor, lo autóctono real y la ciudad ficcional, el “ser” y el “estar”.

La sociedad burguesa en pleno aspirará la edificación de ciudades donde impere el sujeto moderno y su identidad auténtica. Y Kusch nos señala que es el mestizo quien edificará

las ciudades de Latinoamérica, construyendo así sus referentes identitarios de allí en más¹³².

La escisión entre la realidad y la ficción cobra aquí muchos matices, mediados por la distinción que realiza Kusch entre pares dialécticos. Mencionaremos sólo dos de ellos: por un lado, separar la realidad de la ficción sólo tiene sentido en el marco de la distinción entre hombre americano y hombre europeo, entre campo y ciudad, entre hedor y pulcritud.

Pero, por otra parte, ya sabemos que esta escisión en extremos intocados es ficticia pues tal separación es imposible en la lógica de implicancias en que se ubica el autor. Sin embargo, interesa destacar el carácter de ficción que se otorga aquí a la ciudad en el sentido estricto de entender a la colonialidad como ficción, y como deseo de perpetuar la ficción.

En América Latina, la colonialidad del poder-saber-ser se asienta sobre la base de la constitución de ciudades que, convertidas en capitales nacionales, representaran el centro de despliegue de la colonia, el colonialismo y la colonialidad, progresivamente. Vista así, la ciudad representa la imagen de la Europa burguesa en sí misma, y opera desplazando a la realidad autóctona, obligándola a las orillas, los márgenes, las periferias.

Erigidas como centros orgánicos, las ciudades imponen en América una ficción en tanto reemplazos de la realidad originaria. Nutridas por el mestizo y sus emplazamientos, la ciudad se convierte en imagen y símbolo de la identidad de las naciones. Atravesadas por todas las contradicciones coloniales, se convierte en la soledad del cristal y en el sinsentido del bullicio, que nada dice, que nada calla.

¹³² La identidad del sujeto moderno, sólo tiene sentido en el contexto urbano, de allí se extrapola la práctica de delimitar la identidad de los pueblos y naciones a partir de la identidad de sus ciudades y, por ende, de sus ciudadanos. En América latina, las identidades autóctonas fueron desplazadas por la identidad de la ciudad del colonizador y esto se instauró como identidad latinoamericana, evidentemente enraizada en el ejercicio ficcional de la misma ciudad.

Con todo esto el hombre pierde la prolongación umbilical con la piedra y el árbol. Ha creado algo que al árbol, pero que no es árbol. Como simple sujeto lógico que examina objetos y los crea, quiere ser un hombre puro, pero no es más que medio hombre porque ha perdido su raíz vital y entonces suple la ira de dios por su propia ira. De ahí la ciudad-patio, en la cual el hombre es el dios iracundo que gobierna a aquélla con el secreto afán de convertir todo el espacio que la rodea en una ciudad total (Kusch, 2000b:147)

La ciudad quiso reemplazar al *Coricancha*, y se impuso la noción de ciudadano europeo en América, y este ciudadano no fue posible y derivó en el mestizo americano, imbricado, implicado, contradictorio.

Escindido, desdoblado, confundido. Impedido de ser indio, imposibilitado de ser ciudadano. Sólo nos deja abierta la puerta de lo intercultural como posibilidad de entender la diversidad mestiza de América¹³³.

Si la colonialidad es el deseo de perpetuar la ficción de la ciudad en tierras colonizadas, es porque la ciudad encierra el potencial de dominación desplegado por Europa: impone sus nociones centrales (desarrollo, progreso, futuro, sujeto, verdad), circunscribe la dinámica ciudadana al trabajo asalariado y el consumo, y construye una moral y un derecho basados en la lógica del Estado burgués que se instaura en la región. Este drama sólo tiene salida con la hibridación del mestizo.

¹³³ Y aquí otra deuda: la discusión entre la fagocitación kuscheana y el diálogo intercultural tal como se discute hoy en día. Creemos que no se trata sólo de un intercambio entre culturas y etnias notoriamente distintas. Se trata de esta implicación dialéctica en que dos razas ya no son solo dos diferencias sino muchas posibilidades.

RAZÓN SEMINAL Y DECOLONIALIDAD

*Pero parece que la oposición es más bien
cosa del mundo y no de Viracocha.
Éste une a los opuestos mientras que el mundo los separa*

Rodolfo Kusch

El interés inicial de este trabajo es establecer relaciones entre el pensamiento de Kusch y el giro decolonial¹³⁴, y creemos que el foco de estas vinculaciones va a reposar en la formulación de una Razón Seminal que no responde a las lógicas (epistemológicas ni ontológicas) de la Razón Instrumental, atada a la episteme moderna, colonial, patriarcal, racista y capitalista. Se trata más bien, del “camino más originario del pensar situado” (Fernández Braga, 2000a: 132). Y creemos que esta Razón Seminal tiene sus bases fundamentales en la explicación de los cinco signos de Viracocha que veremos a continuación, que vendrán a constituir sus pilares categoriales¹³⁵:

1.- *El maestro*¹³⁶: alguien debe enseñar al hombre a hacer habitable el mundo y vivir en él. Por ende, la principal cualidad de Viracocha es la de enseñar al hombre cómo vivir en el mundo, cómo hacer vivible el mundo, cómo hacer viable la vida en el mundo, tal como el mundo es.

¹³⁴ Una postura similar, donde se vincula a Kusch con autores decoloniales, expone José Tasat en la “Introducción” al libro *Rodolfo Kusch: Geocultura de un hombre americano*, compilación coordinada por el mismo Tasat, junto a Jaime Montes y Víctor Avendaño en 2020.

¹³⁵ Cabe destacar que no desarrollaremos en estas líneas una descripción detallada de todo lo que contiene el diagrama de Viracocha que se encuentra en el presunto altar de Coricancha en Perú. Nos limitaremos a mencionar aspectos globales de los pilares de tal diagrama para vincularlos con la razón Seminal en Kusch y sus posibilidades de diálogo con el pensar decolonial.

¹³⁶ Quizá sea ésta la principal idea para pensar en la educación a partir de las ideas de Kusch, y que también queda para desarrollar en otro escrito.

Esto nos devuelve a un Viracocha que enseña al hombre a “estar”, a “estar aquí”, en implicancia con el mundo, tal como éste es.¹³⁷

2.- *La riqueza*: hace referencia a todas las potencialidades del mundo en abundancia. Es decir, si bien hay un movimiento permanente en el mundo que lo hace pasar de la escasez a la abundancia de un momento a otro, el mundo contiene una incontable riqueza que hace que la vida siempre sea posible a pesar de las adversidades.

Por ende, la vida se manifiesta de forma permanente y, parte de lo que hace Viracocha en su fase de Maestro, es ayudar al hombre a ver y vivir esa abundancia, en una diversidad vivencial y experiencial también ilimitada.

3.- *Tunupa*: el intermediario, el demiurgo. Si Viracocha es¹³⁸ “la idea”, Tunupa es su intermediario. En tanto idea, Viracocha es inaprehensible, inalcanzable, y debe permanecer intocado por el mundo.

Por esa razón, existe un mensajero que hace posible la expresión de Viracocha en el mundo y se expresa en vida en abundancia.

4.- *Dualidad*: La expresión de la vida en el mundo se da en función de dos movimientos, y se evidencia en la expresión dual de la vida: la tierra y el cielo, el hombre y la mujer, sin embargo, las expresiones de la dualidad se implican y “lo bueno puede pasar a lo malo y viceversa”.

¹³⁷ Pero este “estar” en el mundo tal cual el mundo es, no es el conformismo desde el cual reniega la lógica progresista y desarrollista de la Modernidad colonial y que emplaza al americano a desvincularse del mundo y querer modificarlo.

¹³⁸ Resulta inevitable establecer una vinculación con la referencia oriental al octograma de *Fushi*. Éste es concebido como “la idea que tiene el Cielo” de lo que se manifestará en la Tierra. Es decir, es un abstracto absoluto, lo más Celeste. Y esta idea pasará a materializarse en la vida estructurada a través de dos mensajeros (*SanJio y XinBao*), los cuales traen esa información celeste y la convierten en “estructura”, es decir, en cuerpos. La clara referencia a un mapa celeste en forma de “Idea” y a la necesidad de los mensajeros que convierten esa “idea” en expresión concreta, es muy clara.

Aquí aparecen de nuevo la “dispersión” y “concentración” que son los ritmos que conducen al “fruto”.¹³⁹

5.- *El círculo*. La pausa entre los anteriores, el descanso, el equilibrio, la garantía de Unidad, el Todo. Es la referencia circular la que engloba a los cuatro pilares anteriores y es también las que les da sentido como parte de un todo con ritmo infinito.

Asimismo, el círculo es la referencia central donde tendrá lugar *el fruto, también circular*. Un quinto elemento fundamental para la vida, pues contiene todas las posibilidades.

Convertida en semilla, la Razón *seminal* deviene fertilidad, la expresión profunda de la idea del cielo, la inmanencia del mundo, la implicancia del entorno. Todas las posibilidades.¹⁴⁰ Como podemos ver,

“todo el obrar y el sentir indígena parece seguir esta inmersión de lo seminal en una totalidad antagónica. De ahí las conjuraciones mágicas o la magia en general, que apunta a que lo seminal se convierta en fruto” (Kusch, 2000b: 99).

Y este fruto tiene posibilidades ilimitadas. De allí la imposibilidad de algunas ficciones coloniales como la identidad y la autenticidad, como la universalidad de los conceptos, como la homogeneidad de los sistemas sociales. Y en ello radican los

¹³⁹ De nuevo el taoísmo nos convoca al hablarnos de los ritmos fundamentales que constituyen el mensaje del octograma: el ritmo de la expansión (yang) y el ritmo de la contracción (yin), que mutan de uno al otro, de uno en otro, en un ritmo indetenible que es el que engendra la vida. La implicación dialéctica de opuestos manifestada en dos ritmos complementarios.

¹⁴⁰ Última vinculación al taoísmo: en la dinámica de los cinco Reinos Mutantes (hicimos referencia a ellos en la nota al pie N°7, del subtítulo 3), la Tierra envuelve y contiene a los otros cuatro reinos, y es así mismo, la pausa, la transición entre ellos. La Tierra hace posible la mutación, la Tierra garantiza la vida en la semilla. La Tierra es el círculo vital, el equilibrio. Por ende, todo lo que hace posible la vida, es circular (las células son un ejemplo).

rasgos decoloniales más importantes de la Razón Seminal de Kusch.

La falsa pretensión universalizante de la ficción moderna-colonial-occidental, implica también un gran conflicto entre producir un “saber localizado” y un “saber universal”, que sostiene la manía de querer demostrar que este saber que hago también es universalizable para demostrar así que es “bueno”, “legítimo” o “sirve de algo”, a sabiendas de que los criterios que definen lo bueno, lo legítimo y lo útil, son los criterios del saber académico y social colonial¹⁴¹.

Pero, ¿por qué nos interesa tanto un saber para el mundo si ni siquiera podemos sostener nuestra propia vida? ¿Por qué nos interesa tanto una ontología para todos si no sabemos si quiera cómo relacionarnos con nuestro mundo más inmediato ni con las personas que nos rodean? La respuesta está en la ficción como impronta del mundo colonial.

La salida la propone Kusch en el mestizaje como puente y en la *Razón Seminal* como fertilidad. La pretensión de universalidad es propia del “ser” y del saber moderno, y querer demostrar que nuestro saber producido es universalizable, es una necesidad meramente académica, una academia subsumida en la lógica moderna y con una episteme fundamentalmente europea, burguesa y colonial, que nada tiene que ver con nuestros dramas y vivencias.

Cabe destacar que esta tendencia a la universalización del conocimiento bajo los criterios de la ficción colonial, hace que tengamos que justificarnos por ser autóctonos y no europeos, como si no ser europeo fuera una vergüenza por la que hay que disculparse, una osadía por la que hay que pagar, humillados eternamente ante Europa y, más recientemente, el Norte Global.

¹⁴¹ Volvemos a la educación con un fuerte cuestionamiento a la academia y al saber legitimado por ésta y, por ende, por la educación formal.

Ahora bien, si ya dijimos con Kusch que la colonialidad es el deseo de perpetuar la ficción en América, que esta ficción se concentra especialmente en las ciudades, y que éstas determinan la identidad de América, se entenderá que existe una intencionalidad política toda vez que se promueve la búsqueda de identidad exclusivamente en el pasado indígena, o exclusivamente a sorber tradiciones europeas, pretendiendo que con alguna de estas acciones se resolverá la pregunta por la identidad de América.

Como vemos, creemos que ninguno de tales extremos es posible, que ya no existe una identidad puramente indígena ni puramente europea, que no hay manera de estar sólo en un extremo, que la fagocitación ha trascendido estas miradas sesgadas de lo identitario y de la historia.

Sin embargo, creemos que en el debate intercultural actual, hay que mirar con cautela estos asuntos y su vinculación con la decolonialidad, pues ambas ficciones se promueven deliberadamente sin problematizar las intencionalidades de fondo, mismas que no sirven para trascender la limitada mirada colonial que nos siguen imponiendo sobre estos asuntos, convirtiendo la interculturalidad en mito más, en otra ficción¹⁴².

Vista así, la mirada al pasado en el marco de la discusión en torno a la identidad y la condición de lo americano, no debe hacer como lo haría un historiador.

No se trata del pasado en su integridad, sino en su inteligibilidad, es decir, en todo lo que puede ofrecer para entender la evolución de las contradicciones dialécticas en el continente y sus imbricaciones. Y todo ello en el entendido de que el americanismo constituye una “vivencia”¹⁴³ geolocalizada,

¹⁴² Como vemos, también queda pendiente desarrollar esta temática ante la idea de una filosofía intercultural en Kusch. Si bien no es éste el lugar pensado para esta discusión, invitamos a leer a Estermann (2014), quien desarrolla un análisis de la relación interculturalidad-decolonialidad y sus implicaciones históricas y políticas en América Latina.

¹⁴³ Una nueva brecha del debate fértil de Kusch al incorporar la “vivencia” y la “experiencia” como parte de la seminalidad. Hay un diálogo necesario con Montaigne y quienes han decidido seguir su línea de pensamiento, que contrasta con la lógica cartesiana de la modernidad.

física, circunstancial que no alcanza a expresarse en universalismo ni ficciones.

La multiplicidad de vivencias del continente, implica la imposibilidad de nombrar en conceptos universales la fertilidad de la identidad, menos si es vista como “fruto”, como fertilidad, como “seminalidad”. La vivencia de las escisiones del americano es distinta en cada lugar, con sus dinámicas peculiares, sus modos de relacionarse entre sí y con el entorno, en función de las diversidades del mestizaje operado en cada población.

En esta línea de pensamiento, la “vivencia” se distingue de la “ficción”; lo que llamamos “lo americano” es una vivencia, que se experimenta de forma diferente en cada región y es, además, diferente en cada grupo social y para cada persona según su edad, sexo, género, condición económica, componentes étnicos/raciales, religión, entre otros tantos elementos que hacen parte de la experiencia identitaria.

Atravesada por multiplicidad de “vivencias”, la identidad americana se nos vuelve inaprehensible si la abordamos desde las teorías y escrituras académicas, que, a decir de Kusch, son cada vez más ficcionales, toda vez que se desprenden de la lógica europea de hacer conocimiento, de la forma europea de entender el mundo, de la forma europea de ver a “los americanos”.

Con esto, es válido preguntarse si a estas alturas es posible hacer teoría sobre eso que llamados identidad latinoamericana sin llenarnos de fetiches¹⁴⁴ ficcionales/ficcionalados, sin pretensiones universales, sin conceptos inviables y rígidos¹⁴⁵.

Y esta pregunta se acompaña de una interpelación hacia el papel del intelectual en este escenario y, nuevamente, el papel de la educación y de la academia, especialmente en nues-

¹⁴⁴ Tomamos aquí la categoría de Dussel, con quien también puede sostenerse este diálogo

¹⁴⁵ Ya hablamos en el apartado N° 3 que el “estatismo” del estar no significa rigidez en ningún sentido

tras tierras. Si bien la ficción avanzó a paso vertiginoso y despiadado, a sangre y fuego, dejando una profunda herida, la “herida colonial”¹⁴⁶; y si ante esto, el hombre americano tuvo que agachar la cabeza y, antes que morir, dejarse convencer; la “vivencia” de lo americano nos dice que con tal ficción no basta. Algo inconcluso nos atraviesa.

Una profunda insatisfacción nos obliga a seguir buscando o nos cancela arrinconados ante la imposibilidad de una respuesta. El silencio del autóctono se volvió autismo social. Seguimos el juego ficcional para tratar de estar “a tono” con el Nuevo Orden Mundial, pero sabemos en el fondo que esto no es posible, ya que tal Orden subsiste gracias a las imposibilidades de los pueblos colonizados.

Y son estas imposibilidades las que trazan un abismo infranqueable. Lo abismal que se inicia con aquel cristal del café porteño: “El silencio, la fría apreciación de la distancia que nos separa y el ventanal engendran un sentimiento singular de abismo, que nos separa hondamente del transeúnte” (Kusch, 2000^a:17). El abismo que separa al “Yo” del “Otro” es la ficción colonial, de la ciencia, del conocimiento cartesiano.

Con esto hay ya en el pensamiento kuscheano, un asomo a “línea abisal”¹⁴⁷, de Santos, la cual “demuestra que hay una línea en nuestras sociedades [...] que divide la zona metropolitana, donde hay derechos y las personas son consideradas como iguales, y la zona colonial, el otro lado de la línea

¹⁴⁶ Después que Gloria Anzaldúa nombrara a América Latina como “herida” (1987), Mignolo (2005) la trae como herida colonial.

¹⁴⁷ Con respecto a la *línea abisal*, aparece en algunos textos de de Sousa Santos como *línea abismal*. Sin embargo, se ha dado un uso indistinto de ambos términos en varias publicaciones del autor (Ejemplo de ello son los textos: *Para descolonizar Occidente: Más allá del pensamiento abismal*, publicado en 2010; y, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, donde figura el mismo texto en un capítulo titulado “Más allá del pensamiento abisal: De las líneas globales a las ecologías de saberes” (pp.157-167), del año 2014 y traducido en 2017. En cualquier caso, se trata de un término portugués que se traduce como “abisal” por lo que entendemos que la diferencia radica en las traducciones de cada ejemplar. En definitiva, en este trabajo optamos por las palabras del autor, emitidas en español, en el siguiente vídeo del 2019: https://www.youtube.com/watch?v=rW_VQy9neQg

donde la gente no es verdaderamente gente” (Santos, 2019: s/p.).

Esta línea separa la pulcritud del hedor y nos deja claros los escenarios en que ambos se desenvuelven. Consecuencia de las escisiones que conforman el drama mestizo, se trata de una profundización de tales escisiones dividiendo al “ser” del “no-ser”. Así, “[...] Las teorías universales [...] se construyeron con base en las experiencias de la sociabilidad metropolitana y no con base en las experiencias de las sociedades del no-ser” (2019: s/p). Santos ratifica todo lo dicho por Kusch en las categorías que dan cuerpo a su *Razón Seminal*, y ésta no tiene por qué preocuparse por ser universal si, de suyo, es una razón para la vida, para la sin-razón, toda vez que se aparta de la razón instrumental e ilustrada que separa al sujeto del objeto y que se construye con más y más escisiones cada vez.

Toda “definición” sólo puede ser circunstancial para seguir siendo fértil. Toda definición rotunda es rígida y esto niega la naturaleza del paisaje.

IDEAS PARA UNA POSIBLE CONCLUSIÓN

Para palpar las intimidades del mundo es preciso saber:

- a) *Que el esplendor de la mañana no se abre a cuchillo*
 - b) *El modo como las violetas preparan el día para morir (...)*
 - e) *Que un río que fluye entre dos jacintos lleva más ternura
que un río que fluye entre dos lagartos*
 - f) *Cómo entrar en la voz de un pez*
 - g) *Cuál es el lado de la noche que humedece primero (...)*
- Desaprender ocho horas al día enseña los principios.*

Manoel De Barros

La obra de Kusch forma parte de la gran pregunta acerca de si existe o no una filosofía latinoamericana y, evidentemente que toda su producción no es más que una enorme afirmación como respuesta, que no sólo dice “sí, existe”, sino que la configura

con voz propia, indagando en las raíces de algunas de nuestras culturas ancestrales y sus preceptos filosóficos y ontológicos.

Con ellos da cuenta de un universo que nos sobrepasa, nos excede y nos desborda, más allá del lenguaje, más allá de la epistemología europea-occidental y moderna, más allá de la ficción colonial.

Pensar en la pregunta sobre si existe una filosofía latinoamericana, además de que se trata de responder sólo para los europeos, en ese afán de identificación moderno-occidental, es como si nos preguntáramos si existe una pedagogía latinoamericana, cuando hemos andado bastante rato tratando de entender lo que somos, en ese drama del continente mestizo que nombra Kusch, cuando tenemos años de lucha y de resistencia, y sumisión y reasimilación a la colonización y la colonialidad.

Cuando hemos estado procurando que nuestros pueblos indígenas vuelvan a tener voz propia, lugar, derechos. Cuando hemos estado preguntándonos cómo educar a nuestros pobres para sacarlos de la pobreza sin arrancarles la conciencia ni volverlos pequeño-burgueses.

Los pueblos colonizados luchan por demostrar que “tienen y producen filosofía” frente a una filosofía nacida y crecida en Europa con pretensiones de ser única y universal, como si solo los europeos pudieran hacer filosofía o pudieran pensar¹⁴⁸, dueños y señores del saber absoluto, niegan los saberes de otros pueblos, las historias de otros pueblos, la humanidad misma de otros pueblos. Esta colonialidad del poder-saber-ser, consiste en imponerse sobre otros negando su propia existencia como humanos, y así negar su identidad, sus saberes, un epistemicidio violento y voraz.

La herida dejada por esta violencia, que ya nombramos como herida colonial, tiende un puente a través del mestizo para rastrear las huellas de un saber americano, trazadas por

¹⁴⁸ De allí la pregunta *¿Pueden pensar los no-europeos?* que se formula Giuliano en su compilación, retomando un debate iniciado por Hamid Dabashi en Al-Jazeera en enero de 2013 y que también aparece en Gayatri Spivak en 1998 cuando se pregunta si *Puede el subalterno hablar*.

Kusch en unas categorías filosóficas propias, basadas en “lo nuestro”.

Son estas categorías una posibilidad de encontrar algunos aspectos epistémicos que las tres expresiones de la colonialidad no lograron borrar, no lograron arrancar. Esa huella que implica “ser uno mismo, pero derivado al otro. Es la arena en auténtico desorden de utopía” (Glissant, 2006: 23)

Así como la huella es posibilidad o, más bien, posibilidades, este trabajo da cuenta de otra multiplicidad de lecturas de Kusch que fuimos nombrando a modo de “deudas”, es decir, temas por desarrollar, preguntas abiertas para seguir interpe-lándonos.

A saber: El diálogo con Heidegger y las limitaciones de la traducción intercultural en la definición del “estar” o “estar aquí”; las vinculaciones entre la vivencia y la experiencia de que nos habla Kusch en ése “estar, y la experiencia que incorpora Montaigne y que termina convirtiéndose en un pensamiento opuesto al cartesianismo; las proximidades entre las categorías para una Razón seminal, desarrolladas a partir de los cinco signos de Viracocha, y los supuestos del Taoísmo; rastrear la influencia de Lévinas en la Filosofía de la Liberación a través de Dussel; un debate que tienda puentes entre la fagocitación en Kusch y el diálogo intercultural, de cara a la filosofía intercultural latinoamericana y sus limitaciones coloniales; una posibilidad de pensar los feminismos del Sur a partir de la idea del “estar” como fagocitación y seminalidad, en oposición de la idea del “ser” masculino de occidente; los aportes que pueden hacerse desde Kusch al pensamiento pedagógico latinoamericano, partiendo del símbolo del “Maestro” en Viracocha, hasta la posibilidad de construir una pedagogía del estar-siendo en que se puedan implicar dialécticamente las aparentes contradicciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlans/la frontera: La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros, S.A.
- Briceño Guerrero, J. (1994). *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- de Sousa Santos, B. (2019b). *¿Por qué las epistemologías del Sur?* Vídeo de Bienvenida a la Cuarta Cohorte de la Especialización en Epistemologías del Sur. CLACSO. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=rW_VQy9neQg
- Fernández Braga, M. (2020). La vida humana en épocas de pandemia: notas sobre biopolítica, poética y seminalidad. En R. y. Chimuris, *El virus, la vida, el capital* (págs. 117-134). Nápoles: La Citta del Sole.
- Fernández Braga, M. (2021). *Pedagogías Insurgentes para la Educación en Derechos Humanos: notas vitales dese la filosofía nuestroamericana*. Nápoles: LA CITTÀ DEL SOLE.
- Glissant, E. (2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: Ed. El Cobre.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. *Polis: Revista Latinoamericana*(38).
- Fuenmayor, R. (1994). Modernidad y autenticidad: El no ser siendo de lo moderno. *Actual*(28), 85-112.
- Kusch, R. (2000a). La seducción de la barbarie. En R. Kusch, *Obras completas, Tomo I* (págs. 3-134). Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000b). América Profunda. En R. Kusch, *Obras Completas, Tomo II* (págs. 1-254). Rosario: Fundación Ross.
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central/ Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana/ instituto Pensar.

- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. (S. Jawerbaum, & J. Barba, Trads.) Barcelona: Gedisa.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina . En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 201-246). Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Pompayán, Colombia: Universidad del Cauca/ Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Santibáñez, N. (2020). Apuntes en torno a la música en Latinoamérica a partir del pensamiento de Rodolfo Kusch. En J. y. Montes, *Palabra florida: Aproximación a la filosofía y los conocimientos desde los pueblos originarios* (págs. 111-130). La Serena: CRESUR / Universidad de La Serena.
- Tasat, J. (2020). Introducción. En: Tasat, J.; Montes, J. y Avendaño, V. (2020) *Rodolfo Kusch: Geocultura de un hombre americano*. La Serena, Chile: Universidad de La Serena/CRESUR
- Wals, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*(26), 102-113.
- Walsh, C. (2005). *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito: UASB-Abya Yala.

UNA INTRODUCCIÓN A LA INTRODUCCIÓN DE LA SEDUCCIÓN DE LA BARBARIE DE RODOLFO KUSCH

Mauricio Langon¹⁴⁹

RESUMEN

Este trabajo dialoga sobre la “Introducción” de *La seducción de la barbarie*; precedida de la presentación de publicaciones anteriores de Kusch, de modo que sea posible relacionar el libro que hoy nos ocupa con problemas que originan el movimiento de su pensar y actuar.

Además, preparan la obra que nos ocupa y arrojan cierta luz sobre la vida y obra del autor. Introduciré la Introducción del libro, con un recorrido por los trabajos previos de Kusch que cuajan en *La Seducción de la Barbarie*.

PALABRAS CLAVE

Kusch - seducción de la barbarie -filosofía nuestroamericana.

ANTES DE LA PUBLICACIÓN DEL LIBRO

En 1945 publica “El caso Novalis”, artículo que manifiesta la influencia de lo literario, lo poético y el romanticismo. Kusch deja claro que no acepta buscar el mundo soñando, lejos de donde se está.

¹⁴⁹ Filósofo y profesor en filosofía. Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

En una reseña de “La mentalidad primitiva”, de Lévy-Brühl. Señala que la *mentalidad civilizada* piensa desde sí misma la *primitiva*. Kusch plantea la idea de que, la *mentalidad primitiva* es más rica que la civilizada porque “acumula datos sin abstraerlos”, mientras que la “nuestra” “sólo se basta de unos pocos conceptos que aplica de continuo a la realidad”.

De 1948 es el artículo “Sociedad e individuo en la filosofía”. Kusch comienza con el rechazo de pensar los mitos como “conatos de ciencia”, y pensar la ciencia como “un mito más abstracto, más racional, más explicado por sí mismo, que sustituye al mundo por una convención totalizadora al servicio de un grupo de individuos totalizados”. Kusch sugiere “sustituir el *factor común* de los individuos socializados por el *factor común* de las vivencias individuales”, para pensar las sociedades humanas.

En 1949 reseña un libro sobre Sartre. Resalta los conceptos de *fondo y forma* y la idea de *aniquilación y nadificación* que Sartre ejemplifica con una experiencia en un café.

Entre 1951 y 1952 publica 3 trabajos (aparentemente en línea distinta a los anteriores) que integrarán buena parte de la Seducción de la Barbarie:

- “Paisaje y mestizaje en América” (una parte está en el Capítulo II)
- “Metafísica vegetal” (que integra en el capítulo I) y
- La ciudad mestiza. (publicada como folleto, que se reúnen en los capítulos III y IV)

En el verano 1952/1953, publica “Filosofía del tango”, muy relacionado con la escena inicial de esta Introducción (y con su posterior teatro). Leo trozos del artículo: El tango es *un pasaje* de “los buenos modales” a la “inmodalidad [...] El tango es un

abismo. Una opción”. “Hace brotar la vida en su forma primaria, definitiva, original”; es “simple vida, pasión o contenido sin forma”. *Condena* a la pura vida *sin finalidad*, pero implica un *fin recóndito*, un *germen* o *semilla*. El tango “*nadifica, aniquila* toda clase de fines”: es la sospecha de la profunda inutilidad de nuestra vida ciudadana.

Nada, ni la oficina, ni el empleo, ni el taller valen para el porteño que “no apunta a la ciudad, sino al tango y detrás de éste, a una vida primigenia y vegetal. El tango opta por el suelo. Es rebeldía, subyace, socava: “nos hace decidir por lo de abajo, queramos o no, por la vida, por el sentimiento, por el suelo. Pero el tango “no encuentra la tierra, yace sobre el empedrado”, “es el canto del hombre que no vio la tierra, del hombre que pisa el empedrado”. “El tango es una pregunta por la raíz de todo asentamiento. Y “es el símbolo de una ciudad a la deriva, el lastre biológico de una ficción apresurada”

SOBRE LA INTRODUCCIÓN DEL LIBRO

La introducción de la *Seducción a la Barbarie* empieza con la puesta en escena de una experiencia concreta, de la vida cotidiana:

No hay quizás experiencia más porteña que la de estar acodado en la mesa de un café, contemplando el paso de la gente a través del ventanal. Se advierte en esta circunstancia una extraña relación. Algo participa simultáneamente de nosotros y del hombre que pasa solitario y silencioso por la vereda. El silencio, la fría apreciación de la distancia que nos separa engendran un sentimiento singular de abismo, que nos separa hondamente del transeúnte (2000b, 17)

Es una experiencia de café, si se quiere, *postdiscepoliana*. Discepolín canta en primera persona y tutea al cafetín. *Lo mira de afuera*, inalcanzable, desde un *azul de frío*. *Entra* al calor materno y sagrado del café que le da *todas las cosas*, y *aprende filosofía, azar y la poesía cruel de no pensar más en mí*. Y *se entrega...* al frío del café, igual al exterior.

Kusch ya está instalado en el café, en una de esas “mesas que nunca preguntan”, y se pregunta por la “experiencia más porteña”. Que no será la de alcanzar el recinto milagroso de una fraternidad encerrada; que no se ocupa de *lo que pasa* del otro lado del vidrio con sus *ñatas* y sus *fríos*. Elige como “experiencia más porteña” otra actitud filosófica: mirar para afuera. Actitud prosaica, no cruel; que no excluye *pensar* en los otros, ni en sí mismo.

Escribe primero de modo *impersonal*: “no hay experiencia...; se advierte algo...” Pero uno podría *apropiársela*. Luego pasa al plural “nosotros” ante “la gente” y ante “el hombre” que pasan... Ese ambiguo “nosotros” invita al lector a sentarse a su mesa y acompañarlo en la experiencia, o vincularla a la experiencia personal de cada uno.¹⁵⁰ Es la perspectiva de pensar “desde el *factor común* de las vivencias individuales”.

La mirada de Kusch hacia afuera genera una “extraña relación”: de participación y separación simultáneas. Sin su mirar, no habría relación, ni problema. Su decisión de ir más allá de “nuestro” cómodo encierro plantea el problema, no lo resuelve. Es la creación de “espacio entre” distintos encierros, adentro y afueras. Esa decisión hace visible el problema de la escisión interna individual y ciudadana y es condición para advertir la necesidad de superarla,¹⁵¹ pero no suficiente para su realización.

¹⁵⁰ Discepolín en “Uno” emplea una estrategia discursiva similar de modo explícito.

¹⁵¹ Más adelante, este “espacio relacional entre” (este “vacío intercultural”) se abrirá entre investigador e informante, entre culturas. Se hace visible relación de cada suelo con su cultura. Pero el abismo intercultural no puede superarse con una mirada unilateral: será preciso el diálogos entre *geoculturas*. Mucho después dirá que “un diálogo es ante todo un problema de

Esta escena, cuestiona el “vivir una verdad ficticia a ciegas durante horas, días, años” en la oficina, en la calle, en el taller, para “encubrir la vanidad de encontrar un sentido en nuestras ocupaciones”. El café (cigarrillos, charlas, dados) es un pretexto, porque “nos reunimos en el café para dejar a través del ventanal y prendido de cada transeúnte una desazón primaria y en esta una auténtica, aunque negativa integridad”; que impone “la certidumbre de que, en este aquí y ahora, nada importa fuera de ese abismo que tejen el café, el ventanal, el transeúnte y nosotros”.

El abismo “se agranda” porque “ninguna expresión lleva la realidad de esta situación a la conciencia”, “la expresión de nuestra verdad cotidiana y su traducción a un espíritu”.

Sentir esta situación *crea* el drama: Siempre estamos en un “aquí y ahora”, “perfectamente perfilados y con una infinita riqueza de contenido”. ¿Será que “no tenemos con qué pensarlo” y abarcarlo “con la emoción que se siente en un poema”?

La ciudad piensa al hombre como un “yo” integrante de una ficción. El transeúnte “se esfuma como partícula necesaria para la ciudad” que no nos permite comprenderlo “como próximo a nosotros”, porque no podemos pensar desde esta vivencia actual la relación. En la ciudad nada se mueve sin consumir la vida en la finalidad del “perfecto ciudadano” y desprecia la emoción y la libertad.

Una borrachera, un grito, un tango “delatan” la ficción, expresan “una verdad más intensa”, que es *reverso* de esa “urdimbre racional” en la que dejan “puntos de escape” que la “rasgan”. En una “situación vivida con hondura” (en el lapso en que transeúnte se pierde al final de la calle) “naufraga toda verdad supuesta”.

interculturalidad” (Obras. Completas, Tomo I. 251). El problema de relacionarse a través de distintas palabras-razones-sentidos vitales-experiencias-culturas).

Sentimos la falsedad de nuestras acciones ciudadanas y comprendemos que la verdad “debemos buscarla fuera o por debajo de la ciudad”. Falta “el signo que nos traduzca en lenguaje espiritual” esta circunstancia menuda.

Vivimos en la *ambivalencia* entre la “realidad abisal que es cada uno de nosotros” y “la realidad que nos concede la ciudad”.

Nos decidimos por alternar una y otra, lo que llama *mestizaje*, “por la cobardía que nos impide resolver la antinomia entre el abismo y la ciudad y lograr una actitud que la supere”.

Para superar el “divorcio entre lo que queremos ser (individual y colectivamente) y lo que somos” Kusch recurre que nos propone reconocernos como “-*inconsciente social, inacción o sinrazón* que muestra lo ficticio de sus contrarios -*conciencia, acción, razón*-

Esto permite analogar este problema con el de América, de modo que ayuden mutuamente a comprenderse. El *continente mestizo* está escindido entre “la *verdad de fondo de su naturaleza demoníaca* y la *verdad de ficción de sus ciudades*”. Y opta, no por un *mestizaje* no de fusión o mezcla, sino por: creer y no creer, hacer y no hacer, en sus ciudades.

La verdad de fondo “yace en el paisaje”: perpetuación del vegetal en la psicología social americana, “*sustrayéndolo... al afán de perfección universal que nos instila Europa*”.

“El sentido vegetal de la vida” viene de lo precolombino, adopta la forma de *barbarie* y concluye “en esta Buenos Aires y en esta América, amenazando transformar nuestra ficción europea en una *realidad cruelmente autóctona*” (2000b, 22)

A partir de estas ideas centrales Kusch, en este libro, trata de rastrear y justificar el *demonismo bárbaro* como *reverso de la “mentalidad ciudadana que hemos tomado falsamente como meta de nuestra vida”*

Destaca estas características de los *ensayos* que siguen:

- Cada uno se centra en episodios “en que el *sentimiento demoníaco* choca con la ficción ciudadana y *la deforma*”.
- Hay referencia a “al doloroso triunfo, aunque inevitable” triunfo del demonismo porque “toda nacionalidad tiende a concretarse en su dimensión autóctona”.
- Los últimos capítulos tienen “la intención de fijar las líneas teóricas de lo americano, la modalidad íntima de su esencia”. Es intencional su “abstracción”.
- También son intencionales las “herejías” contra la “absurda ortodoxia” influida por la “burocratización del saber que se realiza en nuestras aulas universitarias”.

Y cierra afirmando:

Nuestra cultura se halla aún en los planos más profundos del hombre. Lo que se diga de esa cultura debe ser, por tanto, subjetivo hasta lindar con el caos. Sólo así lo americano podrá ser aprehendido en las raíces mismas de nuestra vida, que es la única creadora de cultura (2000b,23-24)

BIBLIOGRAFÍA

- Kusch, G.R. (1945). El caso Novalis. *Correo Literario*, 34-35, 6. Buenos Aires.
- Kusch, G.R. (1945b). “La mentalidad primitiva” de Levy-Brühl. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires* 4(7), 203-208.
- Kusch, G.R. (1948). Sociedad e Individuo en la Filosofía. *Verbum; Revista del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras*, 11(90), 42-47.
- Kusch, G.R. (1949). “J.P. Sartre” de Robert Campbell. *Realidad, revista de ideas* (16), 121-122.
- Kusch, G.R. (1951). Paisaje y mestizaje en América, *Sur* (205), 37-42.
- Kusch, G.R. (14 de mayo de 1952). Metafísica vegetal, *La Nación, Suplemento Cultural*.
- Kusch, G.R. (1952). La ciudad mestiza. Buenos Aires, Alea.
- Kusch, G.R. (2000). Filosofía del tango. *Obras Completas* (4). Rosario, Ross, 191-195.
- Kusch, G.R. (2000b). *La seducción de la barbarie. Obras Completas* (Tomo I). Rosario, Ross, 17-113.

EN BÚSQUEDA DE LO HUMANO EN NUESTRA AMÉRICA

Javier Rio¹⁵²

*Definir lo humano en América resulta una tarea difícil
pues sus categorías no están explícitas y
sólo pueden ser connotadas dentro del juego vivo de la cultura*

Rodolfo Kusch

RESUMEN

Buscar lo humano en Nuestra América es disponerse a realizar un viaje, que va desde la exterioridad de las experiencias cotidianas al interior y profundo de nuestra participación en una geocultura. Kusch reconoce que encontrar lo humano es una tarea difícil porque no están todas las categorías explícitas y entonces hay que descubrirlas en el juego vivo de las culturas. El artículo parte de los antecedentes y contexto vital en el cual Rodolfo Kusch produce esta obra del Esbozo.

Nuestro pensador parte de la experiencia de “pueblo” reconociendo el carácter simbólico del mismo y la construcción que puede hacerse del pensar popular a través de las palabras, también los silencios y los gestos. Hay una profunda integración entre Pueblo. Palabra y Silencio.

También se plantea cómo la Geocultura propicia lo fundante y lo de-formante partiendo de la realidad del vivir. Se pregunta en qué consiste esa realidad que implica participar del juego dramático de la vida. Y reconoce la necesidad que va

¹⁵² Docente Investigador: Universidad Nacional de Hurlingham y Universidad Nacional de San Martín. Buenos Aires Argentina

desde el pan a la divinidad, para lo cual encontrarse significa “estar siendo con otros”

PALABRAS CLAVES

Pueblo – estar siendo – geocultura - símbolo - alteridad

A MODO DE INTRODUCCIÓN

¿Qué es lo que lo motiva? Encontrarse con el pensar americano. Va convirtiéndose en él una pasión que le da sentido a la vida. Carlos Cullen reconoce en su amigo, que además de filósofo, “Kusch es un antropólogo furtivo” y Marico Casalla, compañero en la Universidad Nacional de Salta testimonia las no pocas confrontaciones que tiene en aquella universidad al proponer una antropología cultural frente a otra antropología más científicista de la época.

Sin embargo, su propósito es “esbozar”, y en él es como la tarea de un artista que se prepara para realizar su pintura, escultura o ejecutar una partitura. Nos proponemos aquí, a modo de ensayo algunas interpelaciones, intuiciones que nos depara el Esbozo de una Antropología Filosófica Americana. El texto del Esbozo es publicado en mayo de 1978 por Ediciones Castañeda en la Colección Estudios Filosóficos.

Dicha editorial era un emprendimiento de los frailes franciscanos de San Antonio de Padua, Provincia de Buenos Aires.

PREPARANDO EL ESBOZO

- Allí, en el convento, funcionaba un Centro de Estudios Latinoamericano que coordinaba Graciela Maturo y convocaba a intelectuales de la filosofía, la psicología, la literatura y las artes, en los tiempos difíciles de la dictadura. En la misma colección se encuentran otros títulos, “jugados” para la época: *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre* de Mario Casalla y *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* de Carlos Cullen.

- Otro centro de reflexión se gestaba en el Colegio Máximo de los Jesuitas, en San Miguel. Allí Rodolfo Kusch se integra al equipo de investigación convocado por el P. Juan Carlos Scannone s.j., financiado por la Fundación Thyssen – Colonia, Alemania (1977-1979). Se trataba de una “*Investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de filosofía de la religión acerca de la relación entre religión y lenguaje*”. Formaban parte del equipo, el propio P. Scannone, Carlos Cullen, Enrique Mareque, José Pablo Martín Eduardo Sinnot.

- Comienza a participar de la S.A.D.E. (Sociedad Argentina de Escritores), es designado vocal titular de la Comisión Directiva que presidía Dardo Cúneo y presidente de la Comisión de Cultura Nacional en el período 1971-1973. Es así como preside seminarios de Cultura Nacional y de Frontera que se desarrollan por esta época en diversas provincias argentinas. Comparte estos encuentros y la reflexión con María Esther de Miguel, Abraham Haber, Juan Antonio Serna, Anastasio Quiroga, Graciela Caputo, Ricardo Mosquera, Bernardo Canal Feijoo, Gregorio Weinberg, Leda Valladares, Marcela Ciruzzi.

- Realiza encuentros con los padres Orlando Yorio s.j (sacerdote que fue secuestrado y torturado por la dictadura cívico-militar en 1976, junto al padre Francisco Jalics s.j.). y Emery Molina (sacerdote oblato canadiense, en su domicilio. El tema que los convoca: “Las religiones nativas”. Elizabeth Lanata de Kusch cuenta *que esas reuniones se grabaron en varios cassette. En la memoria quedó un bello recuerdo. Los senderos de la vida separaron por muchos años y kilómetros a los tres hombres.*

- Entre 1973 y 1976 es profesor de Ética, Antropología Filosófica y Estética en la Universidad Nacional de Salta. Es nombrado Director del *Servicio de Relaciones Latinoamericanas y Acción Cultural*. Organiza un seminario permanente sobre cultura nacional y otro sobre pensamiento y cultura popular. En 1975 es designado Director de la carrera de Filosofía. Realiza el primer Simposio sobre el hombre andino y americano. Coordina el 11vo. Encuentro de rectores de las Universidades del Centro -Sudamericana

- Sus últimos escritos “Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico” (Stromata 12-1979) y “Aportes a una filosofía nacional” (Megafón 9/10 – 1979)

UNA POSIBLE PERIODIZACIÓN DE LA OBRA KUSCHEANA¹⁵³

Sólo en forma esquemática y persiguiendo un interés didáctico, podemos reconocer en el siguiente esquema una periodización posible de la obra kuscheana. Hay que tener en cuenta que están sus principales obras editadas, algunos escritos que se pueden hallar en la Biblioteca /Archivo de su casa en Maimará, deberán ser estudiados y clasificados.

PRIMERA ETAPA: DÉCADA 40-50.

Influencia: Egresado de la Facultad de Filosofía de la UBA como profesor en 1948. Recibe la influencia de Carlos Astrada y de Ezequiel Martínez Estrada (*Radiografía de la Pampa*)

- Revista Sur
- Centro de estudiantes de filosofía (UBA)
- Seducción de la Barbarie (1953)
- Obras Teatrales: Tango y Credo Rante (1959)
- La muerte del Chacho y la Leyenda de Juan Moreira (1960)
- Cafetín (inérita)

SEGUNDA ETAPA: DÉCADA 60.

Se trata de un tiempo centrado en encontrar lo fundante en el pensar americano. Estudio de la cultura Quechua y Aymara.

- América Profunda (1962)

¹⁵³ Se utilizan las siglas y páginas de la versión de las Obras Completas de Rodolfo Kusch publicadas por la Fundación Ross en cuatro tomos. Ver Bibliografía en el presente artículo.

- Indios, porteños y dioses (1966)
- De la mala vida porteña (1966)
- El pensamiento indígena y popular en América (1970)

TERCERA ETAPA: DÉCADA 70

Acercamiento a la filosofía de la liberación. Filosofía leída desde la Fenomenología (Husserl y Heidegger); Estructuralismo y post-estructuralismo (Levi-Strauss y Lacan); Psicoanálisis culturalista (C. Jung); Hermenéutica (P. Ricoeur)

- La negación en el pensamiento popular (1975)
- Geocultura del hombre americano (1976)
- Esbozo de una antropología filosófica americana (1978)
- Aportes a una filosofía Nacional (1979)

VIVIR EN MAIMARÁ

Luego de “ser invitado” a retirarse de la Universidad de Salta, en 1976, con el Golpe de Estado y luego dictadura cívico-militar en la Argentina, Kusch y su familia regresan a Buenos Aires.

Cuenta Elizabeth Lanata que les daba temor la vida en la ciudad, entonces Rodolfo Kusch vende su departamento y se muda a Maimará, Pcia. de Jujuy con su esposa y sus dos hijos pequeños. Es conmovedor el testimonio de Salmar Haidar, que narra en qué circunstancias Rodolfo Kusch le obsequió el pequeño artículo “Vivir en Maimará”.

Se trataba de un pequeño relato testimonial para una revista que en su separata quería abordar el sentido del humor de los pobladores del altiplano. En esa ocasión,

[...] el día en que con su mujer viajaba a Buenos Aires “a morir” según me dijo, me dejó el escrito...Luego de su muerte en Buenos Aires, Elizabeth, su mujer vino a casa. Entonces quise entregarle los textos que tenía conmigo. Ella – con abierta generosidad – me respondió: “si Gunter te los dejó, debes retenerlos”¹⁵⁴

Y entonces ocurre el milagro. Se da realmente mi cuarto donde escribo; afuera, en el patio, está un molle grande; enfrente vive el carpintero Choque, y más allá, del otro lado del río se levanta la montaña. También ella es una frontera. Y yo sé que, si logro cruzarla alguna vez de ir del otro lado, encontraré, como los héroes gemelos, del otro lado, toda la vida, ésa que aún no se ha desprendido de los dedos divinos.” (VeM: 277)

Cuando se sube la calle que va a la Casa de Kusch en Maimará¹⁵⁵, al llegar a la puerta y darse vuelta uno puede ver como testigo la magnificencia del cerro que los lugareños llaman “*La Paleta del Pintor*”, y allí se contempla en una variante de ocres, rojizos y marrones el esplendor de la naturaleza del paisaje.

Un paisaje que simboliza vivencias. A ese lugar que eligió para sentirse vivo y fuerte, se trasladó Kusch con su familia. Allí, escribió el Esbozo, obra que recoge una buena parte de sus pensamientos y vivencias.

¹⁵⁴ El texto se encuentra en Kusch, R. (2007) Obras Completas. Tomo IV. Págs.273-277. Rosario. Fundación Ross

¹⁵⁵ Allí funciona la Biblioteca/Archivo que organiza y administra la UNTREF.

UN PUNTO DE PARTIDA Y DOS PREGUNTAS: ¿QUÉ SIGNIFICA PUEBLO? Y ¿QUÉ OCURRE CON EL DECIR?

La filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto (GHA:183). El término *pueblo* no es unívoco, sino analógico. Cuando se usa se tiene en mente cierta línea de pensar, sentir y vivir. Tampoco es un término excluyente, pues nadie pretende determinar quiénes pertenecen al pueblo.

También la noción de pueblo es más compleja que la de clase social. El *pueblo* como entidad existe desde antes de cualquier institución, desde los principios de la historia, una Comunidad que convive y adopta formas comunes y códigos de vida, que les permite una socialización y un destino común, es los que lo hace *pueblo*.

A lo largo de la historia de nuestra región, los pueblos originarios tenían sus propios códigos, también eran guerreros y sabios, como lo demuestran sus conocimientos, hoy llamados ancestrales, desde los rindes de la tierra en las cosechas por terrazas, hasta las propiedades medicinales de las plantas.

Todos los conocimientos de esos pueblos, quisieron ser enterrados por la colonización y el sometimiento, aunque pervivieron en la historia por la transmisión oral familiar y social. Eso se llama Identidad y Memoria, que consolidan una pertenencia, un “estar situado” al decir de Rodolfo Kusch.

En la América mestiza, tanto el indígena como el hombre moderno son abstracciones: Kusch está pensando en el hombre real que encontró en el *pueblo*, ni totalmente moderno, ni totalmente indígena. Kusch intenta rescatar, visibilizar una forma de estar en el mundo que sobrevivió a la modernidad colonial y así replantearse una epistemología alternativa.¹⁵⁶ Se

¹⁵⁶ Si bien, Kusch participó de algunos encuentros de americanistas, no cabría confundirlo con indigenista. En esto acordamos con Graciela Maturo (2010), que Kusch no es indigenista, en el sentido de que su perspectiva filosófica no se circunscribe a una reivindicación social y política del indígena.

trata de pensar una forma de estar en el mundo que es la americana. En consonancia con las propuestas decoloniales actuales, propone partir de allí, ya que las corrientes civilizatorias sólo han aportado formas de colonialismo.

Usamos “*pueblo*”¹⁵⁷ refiriéndonos a un sujeto colectivo, que tiene dos correlatos semánticos intrínsecamente interrelacionados. Por un lado, pueblo designa al sujeto comunitario de una experiencia histórica, común, un estilo de vida común y un destino común.

Designa a un sujeto colectivo histórico-cultural-ético y político, concibiéndolo como comunidad orgánica y se usa en otras ocasiones para designar a aquellos que son pueblo, que tienen algo en común y no gozan de una posición de privilegio y son estructuralmente oprimidos por quienes injustamente la tienen. En el lenguaje común se opone “pueblo” a “élites de poder”, o se habla de pueblo para referirse a los sectores mayoritarios de no privilegiados, que por ello son llamados “populares”. En este sentido, pueblo se acerca más a la noción de “clase”.

Lo comunitario y lo común encuentran su lugar preferentemente de concreción y muchas veces su mejor manifestación se da precisamente en los Pío Luján, Sebastiana, Ceferina, Julia (la niña de Ollantaytambo), las y los informantes con los que Kusch *se encontraba* para indagar, desde allí, el pensar de Nuestra América.

Pueblo, además de la connotación sociológica y económica es sobre todo un “símbolo”. En el símbolo se participa de él desde lo profundo de uno mismo.

De todas formas, aunque no lo queramos todos somos pueblo. Y si bien podemos querer prescindir de esa mancha de lo popular que consiste en el arraigo que resquebraja una

¹⁵⁷ Carlos María Pagano Fernández (1999): 232 evita hablar de concepto de pueblo para no cosificarlo. Además, reconoce que en Kusch no hay una conceptualización pura del término pueblo. Incluso manifiesta cuán distante está la obra kuschiana de un ideologizado populismo romántico que abstrae lo popular de su cotidiana gesta convirtiéndolo en un concepto incontaminado, y por ello, objeto de manipulación.

pretendida universalidad, no podemos. Por eso utilizamos el término *pueblo* de forma ambigua. Pertenece al pueblo todas esas expresiones que nos comparten cuando nos encontramos y que mueve en nosotros el requerimiento ambiguo de una verdad que nos cuesta asumir.

El pueblo no es idéntico a ciudadanía y se construye desde una razón popular que tiende a reconocer en el suelo cultural a las masas desprotegidas por las instituciones liberales, a su sujeto, lábil, móvil, contradictorio y por eso mismo plural, mezclado, pero aunado en sus demandas por la justicia social (Zagari, 2020, pág. 45). Y para Ana Zagari, la filosofía de Kusch hace un aporte que radica en la vinculación intrínseca que tiene la cultura de nuestros pueblos con los procesos políticos populares.

Lo popular en nuestra América es como la sombra de sentido que se cierne afanosa de nuestro siglo. En nuestra América se levantan barreras entre pensamiento culto y pensamiento popular. El pensar culto se rige por el modelo de racionalidad científica y técnica, es sistemático y muchas veces tiende a cristalizarse en un saber enciclopédico.

Pensar lo popular es pensar en un área marginal de nuestras naciones y de nosotros mismos. Lo popular, cuando lo descubrimos en el fondo de América nos conduce a lo imprevisto. Ninguna fuerza lo detiene, pues solo se aprecia como una potencia de crecimiento. Lo popular muchas veces asume formas inéditas, porque en ellas surge el milagro de lo humano. *El pueblo no es un sujeto que se circunda técnicamente, sino una potencia que se manifiesta súbitamente para dar todo de sí mismo* (EAFA: 247). Allí se da un encuentro, no esperado, pero encuentro, al fin.

Con respecto al decir Kusch distingue entre **palabras comunes** que sirven para determinar, decir esto es, señalar causas. Son palabras que exigen verificabilidad, sirven a la lógica aristotélica y a la ciencia. La **palabra grande**, en cambio, trasciende la palabra común, dice más de lo que expresa, abarca un área meta-lógica, abarca la verdad de la

existencia. No es una palabra que informe. Es una palabra que opera en el silencio.

Responde a la poética. Kusch hace una crítica al estructuralismo cuando descubre la relatividad de la palabra común. En el pensamiento popular se dice la palabra común, pero se esconde detrás la gran palabra que completa al sujeto viviente. Encierra el porqué del vivir mismo. Lo popular es un símbolo que nos afecta a todos y encarna la culpa que se ciernen sobre nuestro decir culto. Culpa de haber escamoteado el saber que dice la gran palabra, por la palabra común. Hay una profunda integración entre Pueblo. Palabra y Silencio

La gente de pueblo se mantiene en un silencio que pesa, aunque esconde lo que todo hombre se pregunta y donde nadie recibe respuestas. Ese silencio ronda nuestro saber y lo cuestiona. En el mundo moderno no obstante el saber acumulado, no sabemos cómo alimentar al hombre, ni cómo gobernarlo, ni menos qué es el hombre. Para Kusch, descubrir lo popular nos lleva a un futuro imprevisto. Asoman fuerzas inéditas que surgen de la amplitud milagrosa del hombre. ¿Qué es entonces una antropología filosófica esbozada?

Una antropología estudiada a partir del silencio lleno del discurso popular. Su ubica al margen de definiciones de hombre. En todo caso toma en cuenta la penosa operación en que el pueblo de América afirma su humanidad.

A Kusch no le preocupa tanto elaborar un método, si bien lo utiliza. En el trabajo de interpretación de los textos populares, cabe la pregunta por el método. Pero esta se formula en la cátedra y es un problema de los pedagogos. (EAFA:248)

LA GEOCULTURA DEL PENSAMIENTO COMO DIÁLOGO

Un diálogo es un problema de interculturalidad (EAFA:251). Kusch analiza el problema de la comunicación, reconociendo

cuestiones como la distancia que separa a los interlocutores, las vueltas retóricas; pero se detiene en la dimensión cultural. Aquí en el esbozo recupera y enriquece la dimensión cultural que había trabajado en la Geocultura, planteando que la misma no se entiende sólo como un acervo, sino como actitud. El desafío está en *lograr un domicilio existencial, una zona de habitualidad en el cual uno se siente seguro* (EAFA:252)

Desde un punto de vista metodológico, la geocultura se aborda como unidades estructurales que “apelmazan” la geografía y lo cultural. Rugosidades es una expresión que también le gusta a Kusch. La unidad cultural tendrá que realizarse por medios inéditos, uno de los cuales será el estudio del pensamiento grupal. *El pensamiento es el núcleo seminal que proporciona los contextos simbólicos con que se visten la realidad y el quehacer cotidiano* (EAFA: 254)

También entre la intersección de lo geográfico y lo cultural, Kusch reconoce que la incidencia del suelo en el pensamiento se plantea como problema filosófico. Hay un encuentro del pensar con el suelo. La gravedad del suelo que se habita condiciona el pensar.

La Geocultura supone lo fundante y también lo deformante. ¿Es posible pensar una universalidad propia? La Geocultura de un pensar filosófico nos sitúa más allá de la filosofía. Se da una fricción entre el espíritu y el suelo que sirve de sostén. *Estar parado es un estar dispuesto ante la circunstancia a fin de poder instalar la existencia* (EAFA:258) ¿Qué hacer entonces con la filosofía?

Se trata de encontrar un saber de sentido en el cual se instala la vida del grupo. A partir del decir se puede rastrear una ontología del lenguaje o una *ontografía* del discurso. La posibilidad de un método para abordar el saber popular es pensarlo desde una fenomenología de la existencia donde es posible justificar la vigencia de un horizonte simbólico que estructura el discurso. Paul Ricoeur, en *El conflicto de las interpretaciones*, distingue entre una vía corta de la fenomenología y una vía larga de la hermenéutica. Kusch reconoce que en este

método el pensar se instala en el ser. La palabra es la casa del ser, pero sólo de aquello de lo cual se tiene conciencia. Sin embargo, para Kusch la conciencia no agota la verdad y siempre queda la posibilidad de una verdad mayor. El método que Kusch propone tiene los siguientes pasos:

1. Ubicar al informante – Grabar la exposición oral (descripción del informante)
2. Transcribir lo expuesto por el informante
3. Analizar el texto y ordenarlo según: - unidades simbólicas, estructuración de las mismas, líneas de sentido que conectan y contexto simbólico de todo el discurso.
4. ETAPAS:
 - Análisis de la transcripción (fenoménica)
 - Ubicar ideas, teorías (teórica)
 - Arribar a la fórmula seminal del pensamiento expuesto en el discurso (genética)

Se da en un espacio de interculturalidad entre investigador y discurso. El problema radica en encontrar la red de significados que corresponde, o sea, la heterogeneidad cultural que trasunta el discurso en cuestión.

DE CÓMO ABORDAR LA REALIDAD

¿En qué consiste el pensar? ¿Se trata de un pensar culto o un pensar popular? ¿A qué racionalidad nos referimos? Kusch distingue entre una conciencia mítica y una conciencia racional.

Una opera con la lógica seminal que va de la negación a la multiplicidad de afirmaciones y la otra con la lógica del objeto que implica una afirmación con una negación disponible pero no efectivizada. La conciencia mítica está atravesada por los arquetipos (importancia de la influencia de Jung en

Kusch) y la conciencia racional se encuadra en el patio de los objetos (Hartmann).

Si para la conciencia racional, la realidad se identifica con las cosas, es necesario encontrar la implicancia que se da en reconociendo las causas. En la conciencia mítica juega la seminalidad que permite poner entre paréntesis la situación límite (pobreza, desgracia, indigencia, etc.)

Hay una distancia entre el Dios presentido por el sentimiento seminal como en el caso de los místicos, y en el Dios racionalizado por la teología. El primero reitera la situación límite, el segundo la reglamenta. De ahí la relatividad de la tabla de valores (EAFA: 287)

A partir del discurso popular, Kusch ve en las palabras de Sebastiana, cómo la realidad está atravesada por lo sagrado. Pero, y ¿qué es lo sagrado? *Lo sagrado es la verdad, pero una verdad abisal insondable, a la vez evidente y oscura. Acentúa el margen del error del vivir cotidiano y a la vez representa la instancia de lo otro que irrumpe desde el área de lo sagrado pese a los límites intelectuales puestos por el mito (EAFA: 300)* ¿Dónde se da el mito? *El mito es la parábola que surge cuando la gran palabra consolida la inminencia de lo impensable, y que hace al sentido de lo sagrado...La racionalidad popular parte de la verdad para ver recién cómo se instrumenta (EAFA: 301)*

La conciencia mítica es vivencial, no puede delimitarse, abarco lo imprevisto. Se ubica en donde se encuentra el sentido mismo, aunque no pueda explicarse. Se trata de una conciencia mítica original. Un segundo nivel se da cuando lo mítico retraduce un hecho cotidiano hacia un horizonte. Aun así, la vida cotidiana no deja de participar, a pesar de su objetividad, de lo mítico. Lo mítico se da en el acto de gestar la palabra.

La gran palabra daría sentido al momento del canto. Kusch elige el ejemplo del coplero que temple su caja. Predomina lo vivencial. Nuestra realidad no deja de participar en lo mítico, en cambio parecería que la objetividad debe cancelar al mito. ¿Dónde surge tal objetividad?

Lo que denominamos objetividad no es más que el revés del mito, y lo mítico la constituye. Para Kusch el concepto de realidad tiene sus raíces en una ontología del contrato social o, mejor dicho, el concepto de realidad se sostiene por una visión contractual de la inteligencia. La realidad constituye el límite último para que los seres vivientes puedan deliberar.

En este sentido, ¿se trata de “ganar libertad”? Consideramos una libertad que significa movernos entre las cosas, pero sin la anuencia de lo sagrado. Hay dos modos de libertad: uno apoyado en lo sagrado y el otro, sin sacralidad. Nosotros tenemos el peso de la objetividad, pero la objetividad nos faculta la libertad para movernos entre las cosas. Allí, la inteligencia decide sobre lo que hay que hacer. Se asume la libertad condicionada por la inteligencia (EAFA: 306)

Para Kusch, los objetos (dinero, bienes, salario, jubilación, etc.) se instalan en la existencia y pertenecen a un horizonte vital, pero son heterogéneos y responden a un horizonte cultural diferente. Se trata del umbral del ser, donde visualizamos el patio de los objetos, al que se refería en América Profunda. Las vivencias en el patio de los objetos, responde a un estilo cultural diferente al del pobre. ¿Cuál es el sentido de lo real entre nosotros?

En los sectores medios, los objetos constituyen una superestructura intelectual impuesta por un modo de vida de la cultura occidental. Lo referente a los objetos consiste en ponerse de acuerdo en cuestiones menores que no hacen a lo humano mismo. *La disputa por los objetos instaurada por las políticas de izquierda o de derecha se debe a un problema de una cultura infiltrada, y que siempre será jugada en un campo heterogéneo a la de así llamado pobre* (EAFA:308)

La sociedad contemporánea quiere ser eficiente, pero no entiende que esa búsqueda de eficientismo traiciona lo mítico que se apoya en las rugosidades simbólicas. Pero ¿la eficiencia en este mundo moderno, está peleada con lo mítico? Claramente no, porque en la gran ciudad, la eficiencia siempre tiene una apoyatura simbólica. El motivo podrá ser la grandeza de la patria, el esplendor de la empresa o el heroísmo personal y estos, constituyen elementos míticos.

LA NECESIDAD QUE VA DEL PAN A LA DIVINIDAD

Kusch analiza cómo adecuar lo económico a lo humano. Para eso comenta el Proyecto Waykhuli de Luis Rojas Azpiazu y el sistema ayny ruway (“trabajemos juntos”). Reconoce el fracaso en el afán de desarrollo que se ha producido en América Latina y critica las posturas del positivismo y del marxismo.

En los medios campesinos, hay una ofrenda al despedirse, es una manera de actuar durante el trato comercial, implica la búsqueda o detección del margen de humanidad que está implícito en el otro. En donde el comportamiento está deformado por el impacto occidental el interés comercial está por encima de lo humano.

Para comprender las diferencias es preciso ampliar el concepto de *necesidad*, que va desde el hambre hasta la divinidad. Ambas capturan lo absolutamente humano. Kusch hace aquí una crítica a Marx porque el verdadero sentido del hombre no puede ser modificado por el valor de cambio.

Hay en Marx una degradación del valor de uso en el sentido de que en el valor de uso se esconde, quiérase o no, la desazón por la invalidez que lo hace entroncar con una necesidad metafísica, en donde la necesidad que plantea el hambre es el

episodio necesario, pero no fundante. (EAFA: 311)

Hay en la economía un área en la que es difícil alcanzar objetividad. Si se incluye esta área en las ciencias económicas, aparece el concepto de inseguridad. Habría que operar sobre apoyaturas simbólicas y esto ocasiona inseguridades. A nivel popular se da esta connivencia¹⁵⁸ ¿Por qué lo económico resulta tan determinante en nuestras sociedades contemporáneas? Para Kusch,

[...] la economía no es totalmente una ciencia, sino un tabú esgrimido a modo de categoría para interpretar realidades inhabituales para la cultura occidental. Surge del positivismo del siglo pasado, adquiere un status místico con Marx para pasar a los pensadores modernos como una específica visión del mundo utilizado por los sectores medios urbanos (EAFA:315)

La economía se reduce a una ideología. Se trata de una propuesta política para calmar la ansiedad de los sectores medios, paraliza cualquier posibilidad de resolver la economía popular y parecería ser que entonces no se puede resolver el hambre sin antes lograr un nuevo modo de ver los aspectos de la vida. Para Kusch, [...] *la incapacidad de los especialistas en resolver el problema del hambre se debe al exceso de especialización en el tema [...] al desconocer todas las implicancias de lo económico con lo cultural los convierte en tecnócratas del hambre* (EAFA: 316)

El afán de desarrollo y las políticas neoliberales que van en ese sentido fracasan porque plantean la ansiedad de im-

¹⁵⁸ Como ejemplo describe el ritual de la bendición del camión en Eucaliptos (Bolivia), que relata en *La negación en el pensamiento popular*. Lo tecnológico queda subordinado a las creencias campesinas.

poner una hegemonía cultural que alcanza a la ausencia de categorías para comprender la dimensión de la alteridad del marginado y además una carga política que impide ver qué pasa con el otro.

Analizando la experiencia del programa Waykhuli, entiende que hay un vacío intercultural entre el investigador y el investigado, no sólo existe una oposición entre culturas.¹⁵⁹ ¿Cómo superar entonces el vacío intercultural?

Hay que tener en cuenta que conocer no es comprender, que la promoción supone una relación de alteridad inalienable y que hay que reconocer una dinamicidad de la cultura. Vuelve aquí sobre el método, aplicándolo a la experiencia que había desarrollado en Bolivia Luis Rojas Aspiazu¹⁶⁰, encontrando así un camino hacia una Antropología Filosófica con sentido americano.

El método aborda un área fenoménica que es inmediata y se caracteriza por lo folklórico, un área teórica donde se acumulan los conocimientos científicos (sociología, economía y psicología) y un área genética que se accede por la práctica y sirve para promover el fenómeno humano esencial que hace a la razón de ser de todo. Se accede a ésta área por la intuición (sentipensamiento) que acepta el núcleo fundamental y motivador del fenómeno humano.

¹⁵⁹ Kusch, R. (1976) *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires. Ed. García Cambeiro.

¹⁶⁰ Luis Rojas Aspiazu (1929-2020) nació en Cochabamba, Bolivia. Fue uno de los pioneros e impulsores de la educación intercultural en los pueblos originarios. Diseñó programas de aprendizaje que rescataban y revalorizaban las formas de saber originarias, como las escuelas *Kay Jallp'a*, fundadas en la década de 1980. Otro de sus proyectos fue el *Ayni Ruway*, enfocado en el rescate y la preservación de las culturas andinas con propuestas nacidas desde las propias comunidades. La ejecución de este modelo se basa en tres ejes: *ruway* (talleres de tejido y telares), *khuyay* (centros de atención médica) y *phujllay* (equipos de teatro). Organizó el 1er y 2do Encuentro Internacional de Lengua Quechua en un momento en el cual el racismo y discriminación relegaban a las personas que hablaban lenguas indígenas. Fundó en 1968 la Editorial Runa, orientada a educadores y niños. Produjo antologías poéticas y ensayos de escritores como Alberto Guerra, Hugo Molina Viaña y Luis Fuentes Rodríguez. Entre sus obras más reconocidas, están *El Orden y el Caos*, *Lengua, educación y violencia* (en el que habla sobre el quechua y su capacidad de formar conceptos más concisos y exactos que en otras lenguas), *El educador y la comunidad campesina*, *Ayni Ruway: educación y desarrollo en América Nativa* y *América no es una utopía*. Extraído de la siguiente Web: <http://www.edicionesruna.com/>

Hay, para Kusch una lógica diferente, en la cual no se opera con la afirmación sino con la negación, en el sentido de decir: *esto no es, pero está* (EAFA:323). Desarrollar implica también un arrollar que invierte y apunta a un fin. Un verdadero desarrollo no consistiría en modificar o cambiar, sino liberar a través de la comprensión que supere la ley del objeto y se inscriba en el circuito de la acción propia.

Para superar el vacío intercultural hay que proponer una comunicación verdadera, en su forma más extrema y profunda, que significa que desaparezca la relación entre observador y observado en la que ambos asuman la plenitud de sí mismos en su mutua alteridad. Todo esto se reduce a la posibilidad de la simple convivencia.

¿En qué consiste la alteridad del otro? Es lo mismo humano tomado en profundidad. Lo que pasa con él es lo que pasa con lo humano en general. En lo cultural, en lo existencial, incluso en lo económico estamos ante algo dinámico. No es determinable, aunque tenga sus leyes. *La cultura surge sobre la intersección entre lo dado como indeterminado y la determinación que se intenta* (EAFA: 327)

La crisis de Occidente es la de haber perdido la ritualidad del vivir, por cosificación, por eso no satisface el hambre, ni tampoco la pregunta final del porqué del hambre (EAFA: 331) ¿Se podrá resolver la paradoja? ¿Habrà una forma de pensar tamaño absurdo? ¿Acaso lo logra la comunidad quechua o la del barrio del conurbano? Sólo cabe el silencio e intentar asumir todo lo humano que necesitamos en Nuestra América para comprender esto. He aquí el problema de lo *arcaico* y por lo tanto del *estar*.

ENCONTRARSE ES ESTAR SIENDO CON OTROS

El desafío está en la posibilidad de replantear el problema del pensamiento desde el subsuelo mismo de nuestra sociedad.

Pensar con los que nos encontramos y que viven a nuestro lado, son nuestros prójimos y pueblan nuestras repúblicas. Son los que votan y constituyen una mayoría heterogénea que rompe la homogeneidad cultural occidental.

El filosofar es un pensar desde la crisis del objeto, pretende encontrar algo, pero posicionándose fuera del objeto y no lo logra. El pensar popular se ve desplazado hacia los bordes, entre lo otro que no es totalmente, porque no se ve y la onticidad de una racionalidad alienada. Heidegger reconoce en el símbolo un sustrato para existir que corresponde al “encontrarse”, pero ubica allí sólo la emocionalidad, aunque para Kusch, hay mucho más.

El pensar, en tanto se encierra en la objetividad excluye lo sagrado. Éste se residualiza como lo otro que obstaculiza la función objetiva. *Entonces se escamotea lo simbólico, ya que no puede sentir desde el estar, en el sentido de lo dado y lo primigenio, la presión de lo sagrado en el cual chapotea* (EAFA:343)

Kusch critica el modelo kantiano que se enreda en la determinación apriorística de un mundo, pero se ve obligado a perder lo absoluto en el tintero. El predominio del objeto disuelve la exigencia de lo absoluto en la misma medida que predomina una teoría del conocimiento sobre una antropología. Por eso, cuando al final de su obra, pregunta esquemáticamente por el hombre, restablece la posibilidad de una antropología.

Preguntarse por el hombre es abrir el pensar al estar. Si se distrae lo humano a los objetos, sin aportar una solución a la escisión entre el estar y el ser, se escinde también teología de la filosofía pensando que hay un camino similar transitado. Con ello occidente piensa el mundo de los objetos, crea una teoría del conocimiento y una teoría de la ciencia, desgarrando el problema antropológico que yacía en el fondo. Para Kusch, en Occidente flota la culpa de no haber defendido lo humano.

En filosofía, parece que el estar surge de una materia ajena a ella misma. Se trata de la antropología cultural. Vale

hacerse la pregunta, porque se trata de un problema de interculturalidad y por lo tanto la urgencia de encontrar una visión más abarcadora.

En el vacío intercultural que media entre lo popular/indígena/campesino/negro/de género por una parte y nuestro modo de pensar, por otra, nos lleva a radicalizar los contenidos de pensamiento, el objeto de pensar y forzosamente nos conduce a ver qué pasa con el pensamiento en general. La duda que surge es si el pensamiento popular escamotea lo determinable y se embarca en una indeterminación. Quizás habrá que refugiarse, en el sentido de Foucault, en lo no pensado aún, pero que está. Se habla del estar como instalación.

Desde este ángulo el estar se da en la inestabilidad o in-estar, de este mundo, donde todo es, pero no de la inestabilidad de lo otro. Hay entonces desde el estar una relación de alteridad. Pero en tanto es otro, ejerce su presión, y hace de por sí a la posibilidad de un fundamento (EAFA:362)

En el encuentro como símbolo se encuentra lo arcaico, como el *arjé* que es lo originario y fundante. Entendido como “lo mismo” es lo que trae el sujeto y se refiere a lo profano, y comprendido como lo otro, trasciende al sujeto y se refiere a lo trascendente. La cultura aymara lo internaliza como el *kuty* (vuelco), un paso de lo nefasto a fasto. El encuentro con la alteridad es donde se esconde el fundamento. *El estar supone la figura de estar en pie al acecho de lo fundante y no basta detenerse en la mera instalación* (EAFA: 365).

El sentido que le da Kusch a la idea de suelo no es sólo la presencia de cosas que necesitan estar sostenidas por una razón de gravedad, como son la casa, el campo o el prójimo, se trata de la gravedad del pensamiento que no logra desprenderse del estar. *El suelo como gravedad insalvable de lo absoluto pro-*

voca la comunicación por el simple hecho de que nadie es realmente, sino que todos están y que por esta instalación se da la comunidad como un diálogo permanente. (EAFA:366)

¿EN QUÉ MEDIDA LO QUECHUA, LO AYMARA O LO PORTEÑO PARTICIPA DE LO HUMANO?

Para comprender esta participación es necesario reconstruir todo lo humano a partir de la deformación misma. En realidad, no hay deformación, sino preguntarnos por ¿qué es lo humano? ¿Desde dónde iniciamos la pregunta por lo humano? Kusch parte de lo popular, y no interesa si se hace desde América o África. Nos aferramos a lo que está dado y desde allí pensar lo humano en general.

En América, expresa Kusch desde su experiencia, está en juego la relación interhumana vista por dentro, al margen del mundo de las cosas determinables, en vez de la digitación de soluciones sociales que apuntan a una comunidad externa, que siempre tiende a tener los caracteres de lo contractual; se da una comunidad interna que se ubica al margen de la conciencia, como un a priori que parte de la inconciencia social y que hace realmente a la coherencia del grupo. La búsqueda de esto es fundamental, en un análisis antropológico-filosófico y es lo que debería flotar en todo trabajo de campo. Se trata de nuestra participación en la idea de hombre. En el fondo supone la búsqueda de un nuevo modo de pensamiento o de lógica, quizás una lógica de negación, que implica un redimensionamiento ante las afirmaciones vigentes. (Picotti, 2007, pág. 100)

¿Cómo se instrumenta un pensamiento filosófico a partir de lo popular? Si se toma en cuenta lo popular, renovamos la polémica que había entre Heidegger y Max Scheler. Heidegger denuncia una antropología que enumerativa que dispersa lo esencial del hombre y además supone lo que es el hombre. Scheler, en cambio, expone lo humano en toda su exterioridad para instrumentar desde ahí un pensamiento pretendidamente interior. La polémica surge en el contexto de un siglo XX europeo marcado por una saturación analítica.

Quizás los planteos podrían haberse complementado. Para Kusch, el momento histórico de América es el de su pueblo. El pueblo en América nos afecta, no como algo exterior, sino porque todos somos pueblo. Surge entonces la necesidad de encontrar el sentido.

¿Habrá que diferenciar entre filosofar y pensar? Filosofar supone una actividad profesional dictada por una actividad académica. Pensar se refiere a una totalidad que implica una toma de conciencia que forzosamente habrá de ser asistemática. *Sumirse en el pensamiento popular supone asumir una tradición elaborada por una masa anónima en medio de la cual andamos nosotros cotidianamente.* (EAFA: 379)

¿Qué lugar le cabe a la filosofía? El lugar filosófico es aquel en el cual uno no ejerce totalmente el juego reflexivo, sino donde se infiltra la alteridad a través del juego, haciendo vislumbrar un sentido en general que escapa a lo pensable. Pensar no es un oficio, sino una iluminación sobre la posibilidad de que algo nos trascienda. *Filosofar es sólo un balbucear lo que la razón desnuda no logra decir* (EAFA: 384)

EL JUEGO DE LO HUMANO EN AMÉRICA

Kusch nos plantea otro modo de pensar y por lo tanto de concebir la antropología. Se trata de encarar lo humano no desde una perspectiva compartimentalizada, donde, por ejemplo,

educación y cultura tienen un sentido establecido. Para Kusch, se trata de ver en qué medida lo dicho sobre estos temas debe sufrir variantes, preguntarse por qué motivo lo humano en América no logra encuadrarse en los modelos que se fijan como estampas de eficiencia, si estas disciplinas no surgirán más bien de la institucionalización de una voluntad cultural que nos es ajena.

Estamos ante un juego dramático que busca lograr infructuosamente la desgarrante coincidencia entre lo que trasciende y la finitud. La cultura vista como proceso, acto, es entonces el balbuceo que marca esa coincidencia, un intento de diálogo, pero sólo a flor de piel porque nunca logra decir toda la palabra; la posibilidad de esbozar un efímero *esto es* que se diluye en un *siendo* dentro del requerimiento de una respuesta mayor que se esfumó.

Es así como lo humano en América sólo se puede connotar como práctica, como un operar incesante, de allí el estar-siendo como fórmula dinámica que traduce el juego vital entre lo indeterminado y determinado, pero que hace a lo humano con un alcance universal, responde a su indeterminación, en referencia al fondo metafísico de lo existente en general, y también al silencio original, pero por eso mismo a la posibilidad de recuperarlo en una dimensión indo-americana. Se trata de descubrir lo humano a partir de su propio acontecer, lo realmente universal que se da en lo particular y empírico (Picotti, 2007, pág. 100)

Reconocerse *con el suelo, en el estar y en la comunidad*. Es hacer conciencia la instalación que provoca el estar. Se trata de dilucidar la trampa ontológica: ¿Dónde está el fundamento? ¿En el ser o el estar? Al preguntar por lo absoluto hay que tener en cuenta la teología negativa y por lo tanto reconocer la distancia que hay entre Meister Eckhardt y Santo Tomás.

La filosofía en el fondo es sólo un episodio en el juego que hay entre un suelo y lo viviente abandonado a su mero estar, a partir de lo cual se reedita la universalidad, pero siempre en un encuadre geocultural. ¿Qué significa “saber vivir? Lo lúdico del vivir es lograr el acierto fundante: que para Kusch es el retorno del ser al estar donde se incubaba a través del juego la presencia del otro (estar siendo con otros)

BIBLIOGRAFÍA

- KUSCH, R. (2007). *Obras Completas*: 4 tomos. Rosario, Argentina. Fundación Ross.
- EAFA. *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978). Obras Completas: Tomo III.
- GHA. *Geocultura del hombre americano* (1976). Obras completas: Tomo III.
- VeM. *Vivir en Maimará (texto obsequiado a Salmar Haidar, publicado en 1988)* Obras Completas: tomo IV
- PICOTTI, D. (2007). Los aportes de una antropología americana en el pensamiento de Rodolfo Kusch. En *Rodolfo Kusch: Filosofía y cultura en América Latina*”. Edición especial de *Análisis: Revista Colombiana de Humanidades* (Nº 77, pp. 89-102). Universidad Santo Tomás.
- ZAGARI, A. (coord.) (2020) *Rodolfo Kusch. Esbozos filosóficos situados*. Buenos Aires. Ed. Ciccus

VOZES E SILÊNCIOS SEMINAIS NA TRILHA ETNOECOLÓGICA YVY POTY: OUVINDO OS GUARANI MBYÁ NA SUA ALDEIA

Laura Nelly Mansur Serres¹⁶¹
Maria Aparecida Bergamaschi¹⁶²

RESUMO

O texto emerge de um estudo de doutorado destinado a compreender como e quais narrativas indígenas podem compor o currículo escolar da escola de ensino básico não indígena, para compreender a América profunda desde uma perspectiva intercultural colaborativa. O estudo se justifica no âmbito da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, artigo 26A, informado pela Lei 11.645/2008, que cria a obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígena nas escolas brasileiras.

O trabalho de campo foi realizado entre 2018 e 2020, numa Terra Indígena retomada no marco do processo de autoafirmação dos povos originários. Os relatos aqui apresentados foram registrados na Trilha Etnoecológica *Yvy Poty*, na *tekoa Yvy Poty*, aldeia Guarani Mbyá situada no Rio Grande do Sul (Brasil).

A Trilha foi criada pela comunidade como estratégia intercultural colaborativa para afirmar a sua cultura milenar e por meio de uma pedagogia própria, com a qual esse povo se autoeduca e educa os não indígenas, ensina o seu modo próprio de vida – o *Mbyareko*. O estudo indica que nesse solo persiste

¹⁶¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professora no Colégio de Aplicação da mesma instituição.

¹⁶² Professora na Faculdade de Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

e (r)existe a América profunda (Kusch, 2000a), como indícios de um passado ancestral, revelado nas suas narrativas.

PALAVRAS-CHAVE

Guarani Mbyá; interculturalidade, América profunda; narrativas indígenas; Ensino Básico.

INTRODUÇÃO

O silenciamento dos povos originários da nossa América, produzido no e pelo processo colonial, apaga importantes aspectos de suas culturas, provocando preconceitos e discriminações por parte dos não indígenas. O olhar estereotipado, etnocêntrico ocidental, encobre o desconhecimento de suas histórias e de seus modos de vida atuais. A negação dessa parte indígena da humanidade constitui a condição para que a outra parte, não indígena, se afirme enquanto universal.

A apresentação de uma narrativa incompleta, desde a perspectiva do invasor europeu, é comum no âmbito educativo. No entanto, os povos indígenas de *Abya Yala*¹⁶³, guardiões de uma sabedoria ancestral que o ocidente precisa compreender e respeitar, clamam por serem ouvidos. Sua palavra viva vem sendo emitida, incessantemente, apesar de o ocidente negá-la com um silenciamento naturalizado, gestado há cinco séculos (Kusch, 2000a).

São povos que guardam aspectos nem sempre visíveis e mensuráveis nos moldes do pensamento ocidental. Por isso, adverte Linda Tuhiwai Smith (2018), nas pesquisas sobre e

¹⁶³ Refere-se ao modo como os povos originários da América nomeiam o continente americano. A expressão *abya yala* vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento. Fonte: Enciclopédia Latinoamericana. Disponível em: [Autores — Enciclopédia Latinoamericana](#).

com os povos indígenas devem ser evitadas generalizações reducionistas e homogeneizadoras. Segundo a autora, é fundamental fomentar estudos que abordem contextos específicos, com metodologias que possam dar conta de aspectos aparentemente invisíveis, mas que revelam a profundidade de um pensamento milenar.

Contudo, apesar dos esforços que conduziram bons trabalhos acadêmicos nessa temática, ainda circulam representações e discursos contemporâneos que reforçam estereótipos, perpetuando discriminações. Os estudos de Grupioni (1995), Oliveira (2003) e Bonin (2007), por exemplo, vêm alertando sobre a recorrência, no ambiente escolar brasileiro, do desconhecimento dos povos indígenas e de suas práticas culturais distintas; de abordagens que reforçam generalizações; como também da utilização de pressupostos evolucionistas e de versões eurocêntricas.

Convém lembrar que no Brasil se construiu, historicamente, um racismo ambíguo, que se afirma via sua própria negação e que está cristalizado na estrutura social, com aparente invisibilidade. Por isso, esforços para descolonizar o currículo escolar, afirmando o negado, o silenciado, nos povos indígenas da América, implica desvelar esse discurso, colocando estudantes “cara a cara” com os seus pré-conceitos, no próprio terreno onde a vida acontece (Kusch, 2000a).

A partir desse contexto foi elaborado o presente trabalho, fruto de uma pesquisa de doutorado, em sua fase final¹⁶⁴, que contou com a colaboração intercultural Guarani Mbyá da *tekoá Yvy Poty* (Aldeia Flor da Terra) - uma Terra Indígena, localizada no Rio Grande do Sul, Brasil. Estudando o *Mbya-reko* (modo de ser Guarani Mbyá) no território da aldeia, procuramos respostas às nossas indagações. O estudo que nos move a pesquisar, visa compreender como e quais narrativas

¹⁶⁴ Título da Tese: “*Tekoá Yvy Poty* em diálogo com a escola não indígena: narrativas seminais em busca de uma América profunda”, realizado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil), sob a orientação da Dra. Maria Aparecida Bergamaschi.

indígenas podem compor o currículo escolar do ensino básico¹⁶⁵ não indígena, compreendendo a América profunda desde uma perspectiva intercultural colaborativa com os Guaraní Mbyá. Partimos da intuição de que na aldeia, por meio de uma pedagogia própria com a qual essa comunidade se auto-educa, há indícios de um passado milenar, revelado nas narrativas próprias e com as quais buscamos aprender.

A *tekoá*, lugar assim denominado pelos próprios Guaraní Mbyá, é onde acontece o modo próprio de vida dessas pessoas, na sua totalidade. Ainda, neste território há um espaço que nomeiam *Trilha Etnoecológica Yvy Poty*. Como pesquisadoras não indígenas, fomos a esta terra para ouvir, nos relatos orais da comunidade, indícios da continuidade do passado da América presente nas suas práticas culturais atuais (Kusch, 2000a). Visitamos sistematicamente a *tekoá Yvy Poty* desde meados de 2018 até início de 2020. No entanto, as visitas presenciais foram suspensas devido ao distanciamento social, em decorrência da pandemia de Covid-19¹⁶⁶.

Apesar das dificuldades ocasionadas para a continuidade da pesquisa, foi possível manter o diálogo com a comunidade, usando outros meios de comunicação virtual (e-mail, telefone, aplicativos de celular e plataformas para videoconferência, por exemplo). Os dados da pesquisa foram produzidos por meio de registros no diário de campo, fotografias, vídeos e gravação de áudios dos encontros vivenciais.

Também consideramos outros momentos interculturais colaborativos fora da aldeia, no espaço universitário, com presença Guaraní Mbyá dessa *tekoá*, dentre eles eventos, con-

¹⁶⁵ No Brasil a educação escolar se compõe dos seguintes Níveis: I - educação básica, formada pela educação infantil, ensino fundamental e ensino médio; II - educação superior. (Lei Nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional).

¹⁶⁶ Em função da pandemia Covid-19, em março de 2020 a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) emitiu a Portaria nº 356 referente à suspensão das atividades presenciais na instituição e, com isso, houve também a suspensão das atividades presenciais na Terra Indígena *Yvy Poty*, onde estava sendo realizado o trabalho de campo.

gressos e rodas de conversa. A análise e interpretação dos dados foi realizada a partir do pensamento de autores que anunciam uma perspectiva descolonial, tendo como central a obra de Rodolfo Kusch (2000a; 2000b; 2000c).

Com modos próprios, o povo Guarani Mbyá indica que a negação produzida pelo pensamento ocidental precisa ser desvendada na sala de aula das escolas não indígenas. Para tanto, apresentam a sua *tekoá* como escola viva, destinada a lembrar e (re)atualizar o *Mbyareko*, funcionando como espaço de fortalecimento cultural, tanto dentro como fora da sua comunidade.

Ao mesmo tempo que se autoeducam, desenvolvem, também, um modo de divulgar e ensinar para os não indígenas os seus saberes ancestrais, (re)atualizados, na Trilha Etnoecológica Yvy Poty que apresentamos aqui. Estabelecem um diálogo intercultural colaborativo¹⁶⁷ com os *jurua*¹⁶⁸ (não indígenas, na língua Guarani) da sociedade envolvente, dentre eles estudantes e pesquisadores(as) da universidade.

A aldeia foi, assim, o nosso centro germinativo, como uma grande semente, o coração que engendra a cultura Guarani Mbyá e, desde aí, se dispõem a ensinar aos não indígenas sobre a continuidade do passado da América nas suas práticas culturais atuais (Kusch, 2000a).

¹⁶⁷ Diálogo intercultural colaborativo: no sentido dado por Daniel Mato quando apresenta os diferentes graus de aproximação no trânsito do simples “diálogo de saberes” até conseguir modalidades sustentáveis de “colaboração intercultural” em docência, investigação e/ou extensão (Mato, 2016, p. 71-94).

¹⁶⁸ *Juruá*: Literalmente, significa “boca com cabelo” (*juru* = boca; *a* = cabelo), em referência à barba e ao bigode dos europeus à época da conquista. É o modo como atualmente os Guarani Mbya chamam os não indígenas (Popygua 2017, p. 72).

COMO A ESCOLA NÃO INDÍGENA ABORDA OS POVOS INDÍGENAS

O silenciamento que o ocidente faz, através da negação, do apagamento, do não reconhecimento de muitos aspectos da cultura e da própria vida Guarani Mbyá, constrói o preconceito, muitas vezes presente no ambiente escolar, que vê no americano, tomado desde suas raízes, como o *nauseabundo*, apesar de sua sabedoria (Kusch 2000a).

No caso do Brasil, foi necessário, através da lei Nº 11.645/2008 (que modificou o artigo 26 da Lei 9.394/1996 - Diretrizes e Bases da Educação Nacional Brasileira - LDBEN), garantir, no currículo escolar das escolas não indígenas, o ensino dos modos de vida indígenas. A Lei determina que nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena¹⁶⁹.

Inspirada na Constituição Nacional de 1988, essa normativa reconhece a diferença indígena como direito e assegura legalmente o respeito às práticas culturais, sociais, educacionais e religiosas dos diferentes povos indígenas que vivem hoje no país, como apontam Bonin & Bergamaschi (2010). No entanto, preconceitos arraigados historicamente aparecem, com

¹⁶⁹A LDBEN (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Brasileira LDBEN) determina: Art. 26-A: Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008). § 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008). § 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008).

frequência, sob diferentes formatos, precisando, permanentemente, serem desconstruídos. Os estudos no campo da educação indicam como os indígenas vêm sendo tratados na sociedade contemporânea ocidental, colocando os não indígenas em uma posição superior, em detrimento da subalternidade dos povos originários. São marcas arraigadas na nossa sociedade eurocentrada, que reproduzem modos de olhar o Outro desde um lugar que reforça preconceitos e discriminações.

Candau (2013) discute as relações entre educação e cultura(s) e convoca a repensar os diferentes componentes da dinâmica escolar, rompendo com a “tendência homogeneizadora e padronizadora que impregna suas práticas” (*Idem*, p. 16). Por isso, no estudo da temática indígena nas escolas, a mirada que precisa ser tomada é de questionamento das representações estereotipadas do indígena contemporâneo.

Abrir espaço para a presença de tal temática dentro do ambiente escolar, como também a própria presença indígena como docentes, se faz cada vez mais necessário; questionar e repensar o que vem sendo imposto e se repetindo historicamente, aquilo que não é próprio da nossa América, os modelos importados, inclusive o currículo escolar, são uma urgência a ser discutida no âmbito educativo.

Como aponta o intelectual indígena Bruno Ferreira (2020, p. 55): “o preconceito, a discriminação e os desconhecimentos predominam”. O foco do ocidente, no que considera como desenvolvimento, legitima a ideia de que “os indígenas seriam o atrapalho, argumento muito usado no século XIX, forte fator de discriminação e preconceitos contra os povos indígenas no Sul do Brasil, apontados como detentores de extensão de terra sem aproveitamento, chamando-os de ‘bugres’, preguiçosos e sem capacidade para o progresso” (Ferreira, 2020, p. 153).

Assim, os povos originários continuam sendo apresentados como “problema indígena” (Smith, 2008, p. 109), resabio de um tema recorrente, na tentativa colonial e imperial de lidar com esses povos. Eles são, inclusive,

[...]constantemente bombardeados por mensagens que afirmam a sua falta de valor, sua preguiça, sua dependência e sua deficiência das mais “altas” qualidades humanas. Isso se aplica tanto às comunidades indígenas situadas em nações de primeiro mundo quanto às que se localizam em países em desenvolvimento (Smith, 2008, p. 14).

Nesse contexto, as formas de representar os povos indígenas, e que repercutem no ensino básico brasileiro, contribuíram para formar impressões gerais e uma multiplicidade de ideias que têm constituído o (des)conhecimento e as idealizações ocidentais a respeito desses povos. Santiago Franco, cacique da *tekoá Yvy Poty*, expressa esse sentimento da seguinte forma:

Uma coisa que a gente enfrenta, o nosso problema e a nossa vida: o Guaraní vive muito já no sofrido, atacado pelo homem branco. Muitas vezes, esse ataque vem para a gente, para o povo indígena, tanto como para o povo não indígena. Como o ser quilombola, que sofre com discriminação racial, violência verbal, física tanto como o indígena (Manifesto Vidas Indígenas Importam).

Santiago, com suas palavras, faz-nos estender o olhar para os demais povos da América. A partir dele compreendemos que a negação e o silenciamento das culturas indígenas convivem com um outro movimento que vem se gestando, igualmente preconceituoso e violento.

Trata-se do mercado e a sua relação com a expansão do conhecimento, unido aos interesses do império neocolonial, os quais reduzem o mundo indígena, como aponta Smith (2018), à ampliação do comércio de seres humanos, artefatos, curiosidades, objetos de arte, e outros itens culturais que se espalham pelo planeta.

Nesse sentido, a autora adverte que, nas escolas, é preciso ressaltar que comunidades de resistência não devem ser

substituídas por comunidades de consumo. Por isso, no estudo dessa temática, no âmbito escolar, é preciso transformar o modo de olhar, apresentando esses povos a partir de sua cosmovisão, de suas formas de conhecer, tomando distância de qualquer intenção de apresentação exótica da sua cultura.

Temos presente que tais mudanças nas escolas implicam um desafio educativo. No entanto, o povo Guarani Mbyá convoca a uma aproximação, ao descobrir o que está por detrás do suposto *fedor*, palavra que expressa, de modo simbólico, o preconceito daqueles que veem no americano, tomado desde suas raízes, como “*lo nauseabundo, aunque diste mucho de ser así*” (Kusch, 2000a, p. 6).

Uma aproximação de tal *fedor* é mostrada pelos Guarani Mbyá como caminho de conexão com a América profunda, revelado no seu *Mbyareko*, afirmando o que o ocidente deles silencia. Segundo Kusch (2000a), *fedor* encontra o seu oposto na *pulcritude*, na suposta limpeza dos *jurua* (não indígena, na língua Guarani), que se sentem limpos em relação aos indígenas.

A oposição *pulcritude/fedor*, apresentada desse modo, pode ser utilizada como categoria seminal¹⁷⁰ a ser desenvolvida no ensino básico. Pode servir para questionar os problemas da América, que não se solucionam remediando a suposta sujeira, implantando a suposta *pulcritude*. Por exemplo, as narrativas Guarani Mbyá, vistas como fonte de beleza, portadoras do numinoso que nos conecta com a América profunda, podem possibilitar o encontro com um modo de pensar totalizante, desencobrendo a potência do aparente *fedor* (Kusch, 2000a).

Nesse sentido, as vivências com os povos originários, ouvindo e registrando as suas narrativas à luz do Mito de Criação da sua cultura, por exemplo, se apresentam como uma

¹⁷⁰ Pensamento seminal é o contraponto ao pensamento causal que prevalece no espaço urbano das cidades. O pensamento *causal*, portanto, é aquele traçado na Europa moderna, que se apresenta como a única maneira de pensamento válido (o eurocêntrico, cuja fonte é Inglaterra, França, Alemanha e Estados Unidos).

possibilidade de desconstrução de estereótipos e discriminação.

Desse modo, abordar a temática indígena na vivência intercultural colaborativa entre indígenas e não indígenas, redundando em uma aproximação ao pensamento seminal do povo indígena, como sugerimos ser estudado nas escolas. Esse nos parece ser um caminho para produzir, na prática, uma transformação no currículo escolar vigente.

Nesse sentido, o estudo da temática indígena a partir de uma comunidade determinada, como por exemplo a *tekoá Yvy Poty*, escapa da visão homogeneizadora do ensino que ainda subsiste, e coloca o(a) estudante em um lugar da América do Sul, significativo do que acontece em toda América, em que os *opostos* se tornam evidentes.

Tais opostos ficam mais visíveis quando o indígena e o não indígena estão lado a lado, na própria terra Guarani Mbyá. Assim, a união de contrários, na vivência intercultural colaborativa entre indígenas e não indígenas na aldeia *Yvy Poty*, é provocada graças a uma “intuição humana organicista do mundo” (Kusch, 2000a, p. 223), que será desenvolvida na sequência.

A compreensão do “Mito de Origem”, segundo os Guarani Mbyá e o “Mito da Terra sem Males”, ampliam as compreensões sobre os Guarani Mbyá. Transitar pela leitura da obra “*Yvyrupa - A Terra é uma só*” com a autoria Guarani Mbyá de Timóteo Vera Popygua (2017), por exemplo, ajuda a entender melhor a espiritualidade presente no cotidiano da vida dos Guarani Mbyá.

Essa fonte bibliográfica, como complemento às vivências junto aos Guarani Mbyá, possibilita compreender melhor como concebem a criação e o que existe, ampliando a compreensão do sentido orgânico de como consideram o mundo e os seus seres. A partir disso, pode-se refletir, em sala de aula, sobre as narrativas observadas, nas suas diferentes formas de discurso, em especial a oral, porque esse é o principal modo com o qual esse povo se comunica com os *jurua*. No caso da

tekoá Yvy Poty, por exemplo, para estudar o *Mbyárekó* nas escolas não indígenas, requer-se ter como horizonte o pensamento mítico Guaraní Mbyá.

QUEM SÃO OS GUARANI MBYÁ DA *TEKOÁ YVY POTY*? ONDE ESTÃO? POR QUE ESTÃO NESSE LUGAR?

No Brasil vivem aproximadamente 256 povos indígenas, falantes de mais de 150 línguas. Estima-se que, na América do Sul, vivem cerca de 300.000 Guaraní. Segundo dados divulgados no Caderno Guaraní Continental (2016), a população Guaraní em território brasileiro, entre os anos de 2012 e 2015, foi estimada em 85.255 pessoas, distribuídas por onze estados, representando o povo indígena mais numeroso do país. No Rio Grande do Sul, a maior concentração populacional Guaraní (Mbyá, Ava-Katu-Eté ou Nhandeva-Xiripa) ocorre em regiões próximas de Porto Alegre, missões e litoral.

Estima-se que exista no estado uma população de dois mil Guaraní Mbyá. Conforme Carvaglia & Marchena (2005), os Mbyá, parcialidade à qual pertencem as pessoas que habitam na *Tekoá Yvy Poty*, formam, junto com os Nhandeva e os Kaiová, os três grandes grupos de língua Guaraní do tronco tupi da família linguística Tupi-Guarani. Na época da chegada de invasores europeus, no século XV, ocupavam a seção média e inferior da bacia amazônica e grande parte do litoral atlântico, desde o Amazonas até Cananéia.

Na atualidade, o horizonte cultural desse povo cobre grande parte da costa atlântica da América do Sul, de modo similar a como o horizonte quéchua impera em grande parte da costa do Pacífico (Colombres, 2008).

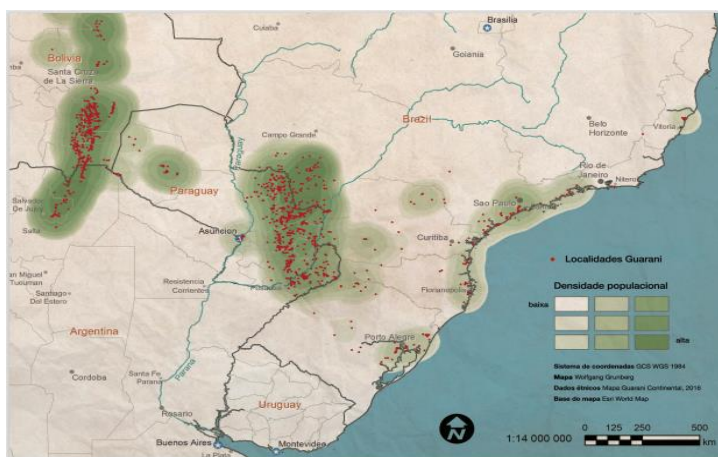
Em relação à sua origem mítica, narram, de modo oral e, mais recentemente, de modo escrito, que são os fil-

hos de *Nhamandu* (o pai) e que, que vivenciando o tempo primordial (quando a Terra foi criada por *Nhanderu*), seguem mantendo viva a sua cosmologia, eternizando e atualizando o tempo primordial com a renovação dos ciclos da vida. Como sempre o fizeram, continuam cuidando de *Yvyrupa* (a plataforma terrestre), sobre a qual *Nhamandu* edificou o mundo para ser povoado, percorrido e compartilhado pelos Guarani, conformando uma só nação (Popygua, 2017). Verá Popyguá refere-se a esse tema:

A concepção indígena, principalmente Guarani, é viver com amplitude, espaço, não ter a fronteira, não ter divisão geográfica... isso não existia antes [...] Mas quando os *jurua* chegaram, separaram. Por exemplo, hoje tem Brasil, Argentina, Paraguai, Uruguai e Bolívia onde vivem os Guarani, mas para o Guarani, ainda não existe fronteira [...] Por exemplo, se você pegar um mapa e colocá-lo aqui, vai enxergar uma linha que divide. É uma linha imaginária. De fato, se a gente olha no chão, ela não existe (Popygua, 2017, p. 63).

Assim era antes da chegada do *jurua*. Quando chegaram na América, separaram o povo Guarani com as fronteiras (Popygua, 2017). O povo Guarani Mbyá, é, portanto, um dos povos da nossa América que resiste há mais de 500 anos a um modelo estranho à sua cultura, imposto pelo colonizador.

Desde fins do século XIX foram sendo encurralados cada vez mais pela colonização, que os expulsou das suas terras para a selva e, assim, instalou plantios e outras formas de uso e exploração do solo.



Distribuição atual da população Guarani. Fonte: Caderno Guarani Continental 2016.

Interesses econômicos e atitudes discriminatórias ocasionaram numerosas mortes de pessoas Guarani ao longo desses 500 anos, um genocídio que se mantém até os dias atuais. No entanto, este povo não se somou ao projeto do invasor, mas tomou consciência dos elementos que constituem a sua própria cultura e a sua forma particular de *estar sendo* no mundo (Kusch, 2000c). Um exemplo são as pessoas Guarani Mbyá que habitam a *Tekoá Yvy Poty*.

Contam que, no início do século XXI, um grupo permaneceu por mais de 10 anos nas margens de uma rodovia – a BR 116/RS –, à espera de um lugar para criar a sua *tekoá*, esta compreendida como o lugar onde acontece o próprio modo de vida. Essa espera ocasionou muito sofrimento, devido às necessidades de todo tipo que passavam à beira da estrada.

Neste período, o grupo que morava provisoriamente às margens da BR 116-RS sofreu contínuas expropriações, precisando realizar sucessivos deslocamentos, enquanto continuavam sendo expulsos. No ano de 2014, em decorrência da duplicação dessa rodovia, foi implementado um programa governamental para a realocação desse coletivo e outros que estavam

na mesma situação. Assim, na última década, esses grupos construíram as suas *tekoá* na Planície Costeira Interna da Laguna dos Patos e nas encostas da Serra do Sudeste do Rio Grande do Sul. Um deles é o coletivo Guarani Mbyá Yvy Poty (FAPEU)¹⁷¹.

Os estudos de avaliação dos impactos do empreendimento sobre essas comunidades Guarani Mbyá determinaram uma série de medidas mitigadoras e compensatórias, destinadas a proporcionar melhoria nas suas condições de existência.

As pessoas *Guarani Mbyá* que hoje vivem na *Tekoá Yvy Poty* contam que, mesmo acampados em uma faixa ao longo da rodovia, mantinham a tradição dos cantos e ritos e ouviam os anciãos. Foi assim durante longos anos, até terem uma revelação e se acomodarem na terra onde atualmente habitam, constituindo um processo de retomada dos territórios originários dos quais haviam sido expulsos há 500 anos.

Eles estão voltando a esses espaços nos quais há vestígios da presença Guarani anteriores à chegada do europeu. Esse espaço novo, embora não seja tão bom como já foram há muito tempo os seus territórios ancestrais, oferece condições para formar uma *tekoá*, como expressa o cacique Santiago Franco, em novembro de 2019, durante as VIII Jornadas do Pensamento de Rodolfo Kusch:

Hoje não é mais como antes. Se fosse como antes, seria muito melhor. Mas felizmente a gente vive aqui como uma comunidade nova, faz 4 anos, vai para 5 anos. A gente não tem ainda estrutura boa para a gente porque aqui é uma área que foi aproveitada. Mato, algum material que é importante, a casa, por exemplo para fazer a estrutura da casa [...] Mas a gente vive aqui com muita felicidade,

¹⁷¹ Fundação de Amparo à Pesquisa e Extensão Universitária (FAPEU). PBAi BR116/RS Programa de Apoio Comunidades Mbyá-Guarani – Subprograma de Apoio às Comunidades Mbyá-Guarani na Fase de Instalação.

tranquilidade e segurança. Longe do asfalto, longe da cidade. Isso já traz uma tranquilidade para o nosso povo. Não tem outras pessoas que incomodem. Temos o nosso vizinho, todos são pessoas boas, inteligentes e a gente se respeita um ao outro. O importante é ter amor pela pessoa. O amor que Nhanderu deixou para a gente. Os Guarani sempre têm amor pela pessoa. Nunca vai maltratar a pessoa, como muitos fazem.

Na seguinte imagem pode-se observar a localização da *Tekoá Yvy Poty* em referência à cidade de Porto Alegre, capital do Estado do Rio Grande do Sul, da qual dista aproximadamente 60 Km.



Localização da Tekoá Yvy Poty. Fonte: Google Maps.

Portanto, a aldeia *Yvy Poty* foi formada em 2014 no município de Barra do Ribeiro, a seis quilômetros da rodovia BR-116. Conta com 100 hectares de terra, dos quais 40 correspondem a mata nativa.

Na aldeia vivem cerca de 100 pessoas, compondo nove famílias. Referem-se a esse local como *tekoá*, indicando que o espaço oferece boas condições para seu próprio modo de vida,

ou seja, o *Mbyareko*. Acedemos a ela transitando de ônibus ou de carro, tanto por uma, quanto por outra das duas estradas de chão batido, dependendo das condições de transitabilidade do dia.

Assim, os Guarani se fazem presente como continuidade de uma antiga presença, fato que muitas vezes incomoda a ordem, visto que põe em questão a legitimidade daqueles que colonizaram e ocuparam suas terras. Sua presença mostra que hoje, em pleno século XXI, são mantidas formas coletivas de vida e práticas culturais que os distinguem e que os relacionam a este passado. Um exemplo disso é o registro oral de Verá Tupã, vice Cacique da *Tekoá Yvy Poty*, que acompanha a fotografia que nos enviou durante a quarentena da pandemia de Covid-19.



Casa fundida no mato depois de ter sido deixada por antigos parentes de Verá Tupã. Foto de Verá Tupã, em 2020, autorizada pelo autor para reprodução neste texto.

[...] Uma imagem da casa, uma casa de barro que foi abandonada, pelo Guarani, aqui da Estrela Velha, era uma casinha de barro e o pessoal mudou de lá. Aí ficou, futuramente vai ficar, se transformar de novo em mata. Então, é assim que os Guarani sempre fazem, sem destruir a natureza. Se abrir, construir uma aldeia, assim que ele for para outro lugar, o local que foi construído como aldeia ela se transforma em mata de novo (Registro do depoimento oral de Verá Tupã, 2020).

“É assim que os Guarani sempre fazem, sem destruir a Natureza”. Com essa afirmação, Verá Tupã revela que na sua cosmovisão está presente um “*así del mundo*”, dando indícios do pensar seminal do seu povo.

Há contemplação e espera. Há um modo de *estar*¹⁷² que se dispõe ao favor ou ao desfavor do mundo, em um sentido afetivo que não anula a racionalidade, senão que a transcende em uma unidade razão/coração. A sua compreensão do mundo é integral, em um sentido total (Kusch, 2000a).

A TRILHA ETNOECOLÓGICA YVY POTY

Os habitantes da *Tekoá Yvy Poty*, como filhos de *Nhanderu*, continuam cuidando de *Yvyrupa* (a plataforma terrestre) sobre a qual *Nhamandu* edificou o mundo para ser povoado, percorrido e compartilhado pelos Guarani. Eles continuam a ser *Nhande'i va'e* (filhos de *Nhamandu*) (Popygua, 2017). Indício desta continuidade é o projeto educativo intercultural, idealizado e concretizado pelas pessoas Guarani Mbyá desta aldeia: a Trilha Etnoecológica *Yvy Poty*.

Conforme Verá Tupã, a iniciativa surgiu de um sonho seu, que o convocava a fortalecer a memória do seu povo e preservar o patrimônio indígena Guarani Mbyá. O sonho anunciava um projeto como ambiente de aprendizagem e de fortalecimento cultural, não apenas para o seu povo, mas também para os não indígenas; uma escola viva, intercultural e colaborativa. Construída por ele e sua comunidade, em parceria com pessoas não indígenas que apoiaram o projeto, conta, também, com a colaboração de docentes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), que atuam como articuladores entre

¹⁷² *Estar*: termo cujas acepções remetem à ideia de um *mero estar*, vinculado ao conceito de amparo e germinação, domicílio, *estar* em casa, ligado a mãe o ventre onde a mulher concebe (Kusch, 2000a, p. 269).

a aldeia e o público não indígena que visita a *tekoa*. Conforme relata Verá Tupã, a Trilha a ele se apresentou relacionada ao seu esforço pessoal para viver de acordo com o *Mbyareko*.

Com atividades interculturais que revelam formas de conceber o mundo muito antigas, indicam como fundamentar propostas para intervir no currículo escolar não indígena. Caminhando pelo seu espaço geocultural, em uma permanente busca, contam, de modo ritualizado, de onde vieram, como é a sua vida na aldeia, por que consideram a Terra sagrada, quais outros elementos são sagrados para sua cultura, com quais outros seres dividem o espaço onde moram e como os representam.

Contam, também, como o mundo foi criado, conforme ouviram dos anciões, fortalecendo, desse modo, o seu *Mbyareko*, tanto na sua comunidade como fora dela, no mundo dos *jurua*. Com delicadeza respondem aos questionamentos dos visitantes, sinalizando que eles preferem falar de sua cultura na aldeia e não fora dela, como no espaço acadêmico da universidade, por exemplo.



Cartaz exposto na escola com o traçado da Trilha Etnoecológica Yvy Poty (esquerda). Folder de divulgação (direita).

Fotos de nossa autoria, tiradas em novembro de 2018.

No mapa da Trilha acima reproduzido, estampado em um cartaz situado em frente à escola, indica-se que a aldeia é o espaço propício para narrar a sua visão orgânica da realidade. Expres-

sam a busca da transcendência por meio de um pensar que enfrenta o desgarramento original entre o *favorável* e o *desfavorável*, os opostos, procurando a conciliação (Kusch, 2000a). Convidam a ouvir todos os seres que compõem a totalidade do mundo do qual fazem parte.

Indicam, com os seus modos próprios de ensinar, a existência de uma outra narrativa, diferente daquela considerada única na escola: uma narrativa que contempla o amor pela terra e por todos os seres. Um exemplo disso é mostrado na transcrição de uma fala de Verá Tupã, em setembro de 2020:

Amar a Terra. Então, a maior riqueza é a Terra. Então, o Nhanderu fez uma coisa mais importante, que é a Terra. Então, aprendemos também amar primeiro, amar nossa língua, amar nosso jeito de viver.

Essa é uma coisa muito importante para nós porque inclui todas as coisas. Exemplo: construir uma roça, não vou plantar só para mim, mas sim para todas as famílias ou os parentes. Isso é amar, amar o seu próximo.

E não existe para nós, quando a gente fala de discriminação ou pré-conceito. Então, tudo isso vem do *jurua*. Então, por isso eu já aprendi as coisas. Então, amar a terra é uma coisa muito importante porque ao final a gente vive em cima da terra.

Então a terra é de Nhanderu e tudo que existe na Terra é de Nhanderu. Então, por isso, precisamos amar a todos. Há'eveté!!

No percurso, caminhando junto com as pessoas Guarani Mbyá, é possível compreender que existe um projeto educativo intercultural e, também, de autoafirmação. Eles convidam a caminhar ao longo de 5 espaços geoculturais¹⁷³:

1) chegada na aldeia e recepção dos não indígenas, junto de momentos de canto e dança ao som de instrumentos tocados por eles;

2) caminhada por uma trilha percorrendo a mata da aldeia e um ritual ao redor do fogo;

3) continuação da caminhada pela trilha, passando pela *kokue* (roça, em Guarani);

4) caminhada em direção ao rio e, quando possível, momento para tomar banho; e

5) lanche coletivo na escola da aldeia, com cantos, oficina, exposição e venda de peças artesanais e a despedida. Os rituais intrínsecos à sua cultura preparam os visitantes em cada espaço geocultural da Trilha.

Em todos e em cada um desses momentos há referências a *Nhanderu*. Na sequência apresentamos essas etapas, tecendo com mais aprofundamento a caminhada na mata, em que aparecem exemplos mais contundentes de uma educação própria.

¹⁷³ Inspiradas nas ideias de Rodolfo Kusch, assim denominamos cada um dos momentos da Trilha, no sentido de conceber a cultura situada no território Guarani (geocultura), arraigada no solo da América profunda.

ESPAÇOS GEOCULTURAIS NA TRILHA ETNOECOLÓGICA *YVY POTY*

1) O primeiro espaço destina-se à chegada na aldeia, à recepção dos não indígenas e a um convite para ingressar na escola.

Ocorre a apresentação das lideranças, com palavras de boas-vindas e uma explicação de como será organizado o dia. Fala-se também sobre a importância do território, seguido de um momento de canto e dança ao som de instrumentos tocados por eles.



Chegando na *tekoá Yvy Poty*. Foto de nossa autoria, tirada em novembro de 2018.

Entrando na *tekoá Yvy Poty*, a primeira impressão é de tranquilidade e silêncio, apenas vozes em tom baixo e o barulho suave dos galhos das árvores. Contrasta com a agitação da cidade de Porto Alegre, ponto da nossa partida. Mulheres, homens e crianças olham de longe, mas não se aproximam imediatamente dos visitantes.

Quem chega para o acolhimento é o Cacique Santiago. Cumprimenta, enquanto recebe sacolas de alimentos e

roupas¹⁷⁴ levadas pelo grupo de visitantes, um modo de retribuir o gesto de serem recebidos na aldeia. O costume que eles têm de falar baixo foi um aspecto que precisamos superar ao longo das visitas, pois é necessário agudizar a atenção, olhar para a pessoa Guaraní Mbyá enquanto fala, aproximar-se e, principalmente, fazer silêncio para escutar.

O tom de voz e a musicalidade na fala é diferente do que habitualmente se ouve e se pratica na cidade. Apesar dos estranhamentos, cativam a delicadeza no modo de falar, a escolha das palavras, os gestos com as mãos, os olhares; tudo denota que somos bem-vindos nesse lugar (Diário de campo, 2018).

Com o tempo, é possível aprender a cumprimentar na sua língua, ensaiando um “*Javyju*” (“bom dia”, em Guaraní), quando a visita é pela manhã, ou um “*Nhandeka'araju*” (“boa tarde”), caso a nossa chegada fosse depois do horário do almoço. “*Nhandepytûju*” (“boa noite”) não chegamos a usar na aldeia, apenas nas comunicações telefônicas, em planejamentos conjuntos das atividades que faríamos na aldeia.

Depois desse primeiro momento de cumprimentos e olhares de mútuo respeito, que revelam a intenção de diálogo intercultural, as lideranças da comunidade convidam a entrar na escola e sentar nas cadeiras escolares. Uma roda de chimarrão e palavras de boas-vindas abre, ritualmente, o encontro entre indígenas e não indígenas.

¹⁷⁴ Embora vivendo em um território que propicia o cultivo de alimentos, que tem um rio para a pesca, ainda são recursos escassos para a subsistência de toda a comunidade, por isso a solicitação de doações e a venda de peças de arte, elaboradas pelas pessoas da aldeia.



Recepção na escola da aldeia Yvy Poty. Foto de nossa autoria, tirada em novembro de 2019.

A escola, construída pela comunidade, consiste em uma sala de madeira com duas janelas, com frestas entre as tábuas que conformam as paredes; é por onde entra a luz do sol, tornando o ambiente muito agradável e com iluminação natural durante os dias ensolarados. Em algumas visitas nos dias nublados, a sala de aula se torna um tanto escura, mas com a luz elétrica o ambiente fica confortável.

A visita dos *jurua* se configura em dia de aula para as crianças Guarani Mbyá, estando presentes em todos os momentos do nosso percurso, tanto dentro da escola como fora, em todos os espaços geoculturais da Trilha. Na escola, há muitos trabalhos das crianças expostos nas paredes de madeira. A cada visita há novidades nestas exposições, denotando um trabalho contínuo das crianças.

A escola parece ocupar um lugar de destaque na relação intercultural, pois foi escolhida como o primeiro espaço de recepção aos visitantes *jurua*, e a mostram com alegria e orgulho (Diário de Campo, 2019).

A cada visita, as mesas e cadeiras escolares estão dispostas de formas diferentes: circular, no centro da sala, formando uma mesa grande ou divididas em trios, em diferentes

pontos da sala. No entanto, sempre cumpriram a função de conformar uma superfície adequada para colocar alimentos que os visitantes levam para compartilhar no final do trajeto.

Os Guarani Mbyá também colocam, nessa mesa, alimentos colhidos na aldeia, como por exemplo batata doce assada e mel. Esse gesto anuncia a sua reciprocidade. Enquanto percorremos os diferentes espaços geoculturais da Trilha, os alimentos ficam sobre as mesas, até voltarmos à escola novamente, quando acontece o compartilhamento em um lanche coletivo.

Depois, as lideranças se apresentam com acolhedoras palavras de boas-vindas e explicação de como será organizado o dia. Exemplo disso são as seguintes palavras do cacique Santiago:



Apresentação das lideranças da aldeia Yvy Poty.

Foto de nossa autoria, tirada em novembro de 2019.

Meu nome é Santiago Franco. Meu nome original é Karai Hayapua. Primeiramente, vou passar a palavra para meu filho que é também vice-cacique da aldeia, para falar das nossas frutas, da nossa comunidade, nossa escola, onde fica a nossa trilha também.

Depois você vai fazer trilha, não é? Depois vamos ter o canto das crianças do povo Guarani e uma dança Guarani, também. Para agradecer a vinda de vocês. Chegar aqui na aldeia é difícil. É muito difícil para um juruá. Mas você, quando chega aqui, a gente se sentiu muito confortável, com muita alegria, muita saúde, agradecendo a Nhanderu que fazem essa visita.

Nhanderu que mandou fazer essa visita para vocês para conhecer de próprio olho nossa aldeia, como é que a gente vive. Hoje não é mais como antes. Se fosse como antes, seria muito melhor. Mas felizmente a gente vive aqui como uma comunidade nova, faz 4 anos, vai para 5 anos.

As palavras iniciais pronunciadas por Santiago dentro da escola apresentam a aldeia e o encontro intercultural é anunciado como motivo de alegria e saúde. É um momento de ordenamento (quando os opostos se equilibram) já que “*Nhanderu* que mandou fazer essa visita para vocês conhecer de próprio olho nossa aldeia, como é que a gente vive”, conforme as palavras do cacique.

Santiago se refere, assim, ao fato de que existe algum aspecto que os *jurua* precisam ver “de próprio olho”, anunciando que há uma história ainda não contada e que precisa ser revelada. Isso que eles querem que apareça à vista dos visitantes é aquilo que Kusch (2000a) refere como negado, ou seja, silenciado, apagado, o *fedor* da América.

Santiago está convidando os visitantes a encontrarem o sentido positivo do que o ocidente categoriza como *fedor* ou *não pulcro*. Adverte que estão convidando a descobrir a sua aldeia. No entanto, ainda que um lugar bom, consideram que “não é mais como antes; se fosse como antes, seria muito melhor”. Ele alude a um tempo distante, provavelmente anterior à invasão, quando seu povo circulava livre pelo território da América do Sul.

Santiago anuncia o canto e a dança das crianças, em agradecimento à visita. Esse modo de receber os não indígenas indica a importância das manifestações culturais e revela o reconhecimento da visita, a valorização de uma ação intercultural. Antes disso, o cacique passa a palavra a Verá Tupã o seu filho, que fala sobre a importância do seu território:

Boa tarde a todos, sou Gerônimo Franco, meu nome português. Meu nome Guarani é Verá Tupã. Primeiramente vou pedir que desculpem porque a língua portuguesa é uma língua difícil que a gente quer expressar. Espero que essa fala dê para entender porque às vezes a gente fala uma coisa e as pessoas entendem outra.

Então, como meu pai falou, é uma aldeia nova aqui, está fazendo 5 anos. Estava, assim, se organizando um pouco porque é muito difícil. A gente antes morava na beira da faixa. Passávamos dificuldade. Quando chegava o tempo de plantação para nós, eu era jovem e pensava: o quê que eu vou aprender quando a gente não tem nosso espaço? Isso vem chegando agora, para nós, com bastante luta.

Agradeço outras lideranças, para ter agora o nosso espaço. Agora já temos a nossa roça, nosso rio para pescar um pouco, temos um pouco da mata. Isso é uma coisa que estamos atuando novamente em nossa escola própria. Porque quando a gente fala em educação na escola, é a natureza que ensina. [...] Aqui é distante da cidade. Então, menos barulho, só os cantos dos pássaros de noite. Isso é uma coisa que deixa o planeta mais livre.

Ouvir o som da natureza é uma coisa que para nós é fortalecimento. Então, sair na mata, ver fruta nativa [...] Isso vai ensinando para as crianças. Por exemplo, na pitangueira, a criança já vai vendo aquele pé que tem uma fruta.

Gerônimo, como seguidamente manifesta, sente dificuldade para se expressar na língua portuguesa, a sua terceira língua, pois a sua língua materna é o Guaraní e a segunda o espanhol, adquirida na Argentina, onde nasceu. Verá Tupã, quando diz que “a gente aprende ouvindo” alude ao *Mbyareko*, um modo de apreender pela escuta dos seres no seu conjunto, não apenas os humanos. Em relação ao ensino escolarizado, apresenta a sua visão orgânica da vida dizendo: “quando a gente fala em educação na escola, é a natureza que ensina”.

Os Guaraní Mbyá não concebem a natureza como objeto a ser dominado, apropriado, mercantilizado. O vice cacique mostra também seu interesse em ser bem compreendido, porque “às vezes a gente fala uma coisa e as pessoas entendem outras”.

Depois dessas palavras de boas-vindas, apresentam os *kiringué mborai* (cantos das crianças), que são cantos sagrados na língua Guaraní, acompanhado de delicados movimentos corporais ao ritmo desses acordes. O grupo é formado por crianças – *kiringué* – e alguns jovens, com instrumentos e modos próprios de tocá-los.

Para apresentar o canto, há uma preparação prévia que fazem com antecedência à chegada dos *jurua*. É necessário que o não indígena disponha os sentidos de um modo especial para compreendê-lo, não apenas com os ouvidos, mas com o coração, pois propiciam uma aproximação às raízes de uma especial sabedoria.

Através de um certo desprendimento da concepção ocidentalizada, começa a tornar-se acessível a compreensão das concepções de mundo Guaraní Mbyá. Suaves movimentos e vozes melódicas fazem desse momento um espaço espiritual e sagrado, confirmando que os visitantes são bem-vindos.



Recepção com música, canto e dança na *TekoáYvyPoty*.

Desse modo, criam um âmbito propício já na chegada na aldeia, com a roda de conversa na escola, com a recepção com palavras, música, canto e dança, sustentadas em seus mitos. É como se fossem trilhar a terra, para depositar a semente, preparando o âmbito propício para que possa germinar (nos corações dos visitantes) e dar o fruto (o produto do trabalho intercultural

1). Esse parece ser o plano de suas aulas na escola viva que é a Trilha, indicando aos docentes como trabalhar a temática indígena no ensino básico das escolas não indígenas.

2) Neste segundo espaço, somos convidados para uma caminhada pela mata que compõe o território Guarani Mbyá e seguimos por uma trilha até um clarão, onde o grupo de visitantes é surpreendido com outro momento ritualístico, ao redor do fogo. A mata fechada cedeu espaço a uma área preparada por eles para realizar essa parte do ritual, configurando mais um espaço geocultural da Trilha. O som de instrumentos musicais fica cada vez mais próximo. Entre as árvores se pode ver jovens e alguns adultos Guarani Mbyá aguardando pelos *jurua*.

Delicadamente, as lideranças começaram a acender um fogo no centro dessa área, chamando-o de “nossa mãe”.

Esse lugar corresponde à parte mais alta da terra indígena e se percebe o quanto prepararam cada detalhe: abriram, ajeitaram, cuidaram para que fosse possível caminhar com equilíbrio, para passar ao outro lado de alguns obstáculos naturais e continuar caminhando pela trilha.

Palmeiras plantadas, contornado a senda, alguns elementos mitológicos de grande importância para essa cultura estão representados em elaborações artísticas vinculadas à natureza, como, por exemplo, uma cobra grande, esculpida num tronco de *pindó* (palmeira, em Guaraní).



Caminhada na mata da aldeia Yvy Poty. Foto da nossa autoria, tirada em novembro de 2019.

Na mata chama a atenção a quantidade de pássaros, seus cantos e a sua proximidade ao grupo. Eles são considerados pelos Guaraní Mbyá seres exemplares e por isso sagrados, por viverem em harmonia com os ciclos da natureza e com os recursos do meio ambiente.

Parecem se comunicar também com os *jurua*, por meio de seus cantos. Os Guaraní Mbyá pedem silêncio ao longo desse trajeto, pois é necessário entrar com respeito na mata. É um exemplo de como os seres humanos devem agir nesse ambiente.



Caminhada pela mata (esquerda). Ritual ao redor do fogo (direita).
Tekoá Yvy Poty. Foto da nossa autoria, tirada em novembro de 2019.

Uma fala com profundo conteúdo poético anuncia que a revelação das fontes originárias desse povo não se apagou. O canto, agora realizado em outro ambiente, denota uma conexão cosmogônica, como se estivesse revelando o coração dessa cultura. Assim, na própria vivência, convidam para uma aproximação ao seu *Mbyareko*, possibilitando, desse modo, a interação dos *jurua* com os saberes indígenas.

O canto, já na chegada à aldeia, sinalizava sua importância na vida comunitária e no modo de ser e apreender o mundo Guarani Mbyá. Na voz das crianças, testemunham uma importante dimensão dos saberes tradicionais, afirmando-os e expressando que devem continuar a ser transmitidos e que, por isso, continuam cantando.

Por meio da palavra falada e cantada, referem uma lógica própria de composição do mundo, a qual sustenta a vida terrena (Lucas & Stein, 2012, p. 35). O canto é parte de um todo muito maior, que é difícil compreender em um primeiro momento. Aos poucos, com a escuta atenta e sensível, vamos sentindo que o canto sagrado dos Guarani Mbyá é abrangente e explicativo, um caminho que conecta com uma totalidade¹⁷⁵, ou seja, um modo de estar da América profunda, ancestral (Kusch, 2017).

¹⁷⁵ Totalidade: no sentido do cosmos como totalidade orgânica, cujo centro não está no indivíduo, senão que vale, antes de mais nada, o equilíbrio interno do universo. O ritual, nesse contexto, possui importância como modo de equilibrar o cosmos no jogo das oposições do *fasto* e o *nefasto*, procurando o equilíbrio (Kusch, 2000a, p. 331-332).

Com a prévia autorização do cacique Santiago, os visitantes filmaram e fotografaram esses instantes, mostrando admiração e encantamento, bem como a compreensão de que se tratava de um presente sagrado.

Apresentando sua cultura, estão afirmando a sua identidade, comunicando-se entre si e com as suas divindades, com a Terra, as plantas, os animais, bem como com os *jurua* visitantes. Desse modo, estão expressando e atualizando seus valores e o seu modo de estar no mundo. Os cantos dão testemunho da antiga palavra, falam de valores que têm prevalecido entre quem busca desenvolver um coração sábio. O conteúdo das falas aí proferidas são testemunho do que querem alcançar, na sua busca pelo *bem viver*¹⁷⁶.

O canto é de grande beleza, rico em metáforas e profundo em pensamento. Reflete o sentir do povo Guarani Mbyá. Por meio do canto, mostram a intenção de dialogar com os *jurua*, mas nem sempre são compreendidos, pois se confrontam diferentes modos de se posicionar diante do mundo (Kusch, 2000a).

Por meio das *aju porã rapyta* (origem das belas palavras, no Guarani), ou seja, o fundamento da linguagem humana, é que podemos compreender como “amor” e “palavra” nascem de uma mesma origem divina e se expandem para formar a língua, o pensamento e a sabedoria Guarani Mbyá (Popygua, 2017, p. 67). Atualizam a Palavra Primeira em um canto sagrado, que diz:

Jajeo'i jupi ve'i (Vamos juntos!)

Jajeo'i jupi ve'i (Vamos juntos!)

Nhama'ê nhaneretã re (Olhar pelo nosso mundo)

Nhama'ê nhaneretã re (Olhar pelo nosso mundo)

Iporã vai pa hete (Todos lindos, maravilhosos)

¹⁷⁶ *Bem viver*: referente à boa maneira de ser e viver, implicando viver em aprendizado e convivência com a natureza. Existe *bem viver* quando há harmonia com a natureza e com os membros da comunidade, quando há alimentação suficiente, saúde e paz de espírito. É também identidade cultural plenamente possuída e livre de ameaças (Meliá, 2016).

Iporã vai pa hete (Todos lindos maravilhosos)
Nhama'ê nhanhemboaxy (Olhar com tristeza)
Nhama'ê nhanhemboaxy (Olhar com tristeza)¹⁷⁷

Verá Tupã, ao ser questionado sobre o sentido desse canto sagrado para a comunidade, explica o desafio que significou para ele construir essa explicação. Ao tempo que ensina para o *jurua*, ele parece estar fazendo descobertas, novas aprendizagens. Suas palavras, enviadas por aplicativo de celular desde a aldeia, em novembro de 2020, foram as seguintes:

Foi um desafio muito grande para mim. Então, eu achei que esse canto, assim, só os cantos Guarani. Achei que o grupo cantava e dizia essas palavras, assim, os significados. Só que percebi, percebi que eram só Nhanderu que... representa o Nhanderu que sempre veio para esse mundo, para essa terra trazendo a chuva, trazendo o ar. Então (...) representam o Nhanderu. Por isso é emocionante, né? Então, quando diz “vamos todos juntos” e “observar o nosso mundo”, ver, assim, admirar. Mas só que de repente, no final ele vê, ele viu, assim, aquilo que não esperava, no caso, poluição, desmatamentos, as coisas que estão acontecendo. Então, essa família viu esse problema em nosso mundo. Por isso é que ficou triste, voltaram tristes, mas vendo o *jurua* fazendo aquilo que ele, que Nhanderu não gostava. Então, por isso ficou meio triste no final. Então foi muito bom isso. Essa parte que representa essa música.

O conteúdo da música relata a sua caminhada ancestral e a sua história até os dias atuais. O jeito de contar é, preferencialmente, oral e vivencial, e não sequencial (não são relatos com início, meio e fim).

¹⁷⁷ Música de autoria do povo Guarani Mbyá da *Tekoá Yvy Poty*. Escrita em língua Guarani e traduzida ao português por Verá Tupã. Novembro 2020.

O canto está composto por quatro estrofes que contêm a ideia de comunidade (“vamos juntos”); de projeto conjunto baseado nos ensinamentos dos antepassados (“olhar pelo nosso mundo”); de afirmação da sua cultura (“todos lindos, maravilhosos”); e o reconhecimento de que a cosmovisão do *jurua* é oposta à deles e prejudicial a sua cultura (“olhar com tristeza”). Apesar da difícil situação passada e atual, perdura a originalidade de uma cosmovisão que ainda se identifica com os seus costumes e ritos, seus modos de ser e viver. A perfeição, a plenitude desse canto mítico e sua poética denotam a riqueza da língua, contradizendo a crença de que apenas culturas que se proclamam superiores são as que produzem as mais altas expressões artísticas.

O canto afirma a cultura Guarani Mbyá, iluminando aquilo que o ocidente ignora, silencia e apaga. Eles nos dizem, nas vozes e nos silêncios, que nem tudo está feito e que podemos contribuir com a conciliação entre opostos. Convidam para constituir com eles um centro de afirmação, em meio às circunstâncias que os negam como sujeitos americanos. Ou seja, a estratégia educativa dos Guarani Mbyá está orientada a provocar o ascenso do não indígena desde a negação. Trata-se de um processo que não é consciente e, segundo Kusch,

[...] exige resortes que no son previsibles. No se los puede digitar. Quizá el grave error de la educación es haber trabajado con el modelo científico, al pretender que el profesor daba los límites del ser, y facilitaba el ser al educando, cuando lo que hay que hacer es provocar el ascenso de este desde la negación hacia el propio ser del educando (Kusch, 2000a, p. 668).

A dança que acompanha o canto consiste em movimentos que simbolizam o caminhar do Guarani, elemento fundador da sua cultura ao longo dos anos em busca da Terra sem Mal (Chamorro, 1998). Apresenta-se como metáfora dos sucessivos

êxodos que o povo protagonizou, fossem por motivos econômicos, ecológicos ou religiosos.

Os movimentos da dança são suaves, coordenando mãos e pés ao ritmo da música. Em determinados momentos, as meninas dão as mãos, enquanto movem os pés como em um caminhar (Diário de Campo, 2019). Com a narração do mito, apresentada na música, eles revelam um pensamento sustentado no *mero estar*¹⁷⁸ americano, que se encontra no fundo da América, aguardando para germinar. Por isso, nas visitas dos *jurua* eles semeiam com as sementes do *estar*.

3) O terceiro espaço geocultural foi marcado pela continuação pela trilha, regressando em direção à escola da aldeia de onde o grupo partiu, passando pela *kokue* (roça, em Guaraní). Voltando no sentido desde o qual o grupo de visitantes *jurua* tinha partido, avista-se a *kokue* da tekoá *Yvy Poty*, indicando que os seus habitantes são agricultores e muito bons produtores de alimentos.

A roça coletiva é uma atividade econômica importante na comunidade. A presença necessária da água do rio próximo, que o grupo de *jurua* visita posteriormente, oferece condições para o cultivo do milho e de outros alimentos importantes para esse povo.

¹⁷⁸ *Mero estar*: referente à cosmovisão indígena, no sentido de que o *mero estar* "*tiene una mayor consistencia vital que el ser en América*" (Kusch, 2000a, p. 194).



Roça na *tekoá Yvy Poty*. Foto de nossa autoria, tirada em novembro de 2018.

Na aldeia *Yvy Poty* a terra é considerada boa porque também é apta para a roça. Se ela se vê deteriorada, afeta a totalidade da *tekoá*, deixando de ser plena, a exemplo do que aconteceu com a Primeira Terra, a Terra Originária criada por *Nhanderú*. Na história mítica originária, *Xeramõi* (os avôs, anciãos, em Guaraní) convocam a todos para continuarem a caminhada para alcançar *Tenondere* (para a frente), onde nasce o Sol, em *Yyramõi* (chamado também de *Paraguaxu*, o grande mar, o Oceano Atlântico).

Para realizarem essa caminhada, *ore retarã ypykuery* (os antigos parentes, os parentes originários dos Guaraní) levaram com eles suas variedades de plantas originais, que foram colocadas por *Nhanderu Tenondegua* em *Yvy mbyte*¹⁷⁹ (centro da Terra): batata doce, milho, mandioca, melancia e muitas outras plantas. Levaram-nas em forma de alimentos e sementes (Popygua, 2017, p. 43).

¹⁷⁹ *Yvy mbyte*: Região hoje conhecida como Tríplice Fronteira. Uma das cinco direções da Terra (Popygua, 2017, p. 77).

Note-se que na roça da *tekoá Yvy Poty* há a presença de várias dessas espécies narradas no mito de Criação. Um exemplo disso é um calendário com o ciclo dos cultivos, disposto em forma mandálica, que se encontra exposta na escola da aldeia. Nessa mandala há referência à maioria das plantas sagradas que estão presentes no Mito de Criação dos Guarani Mbyá. Um outro exemplo disso é a presença do *pindó* (palmeira) que também ganha destaque a poucos metros da escola, no setor central, onde se encontram as vivendas. Sobre essa árvore sagrada Verá Tupã disse:

Pindó é sagrada. Então, *pindó* é uma palmeira bastante utilizada pelo Guarani, desde palmito é retirado do *pindó* e é consumido com mel. Então, sempre o Guarani retira esse palmito para fazer um alimento com mel. E tem também as frutas, então ela é preparada para suco, a fruta do palmeiro, e outra parte é a folha, a folha do palmeiro é também utilizada para telhar as casas e algumas raízes é usado como parte da medicina Guarani, os curandeiros, o pessoal que cuida das plantas e prepara as plantas, então consegue preparar essa raiz do *pindó* como remédio. E a parte do tronco é utilizado também para parede, parede da casa de reza, ela é preparada como se fosse uma tábua. Além disso, os Guarani sempre têm um tempo também de cortar um *pindó* para fazer um tipo de extrair as larvas, então é consumido também pelos Guarani. Essa é a segunda resposta do *pindó* sagrado.

4) O quarto espaço geocultural é marcado por uma caminhada em direção ao rio e, quando possível, momento para tomar banho.



Visita ao rio. *Tekoá Yvy Poty*. Foto da nossa autoria, tirada em novembro de 2018.

Depois de visitar a *kokue*, os Guaraní Mbyá conduzem o grupo de *jurua* a vivenciar um momento junto ao rio, evidenciando que o rio também ensina. Crianças e jovens acompanham os não indígenas. Algumas crianças costumam correr alegremente entre os visitantes, mostrando muita alegria nesse dia de aula na vivência com os *jurua*. Vários jovens Guaraní Mbyá tiram fotos e filmam os visitantes, indicando que eles também fazem pesquisa sobre os *jurua*. Orientam a tomar cuidado perto do rio, pois há partes com lodo muito escorregadio que, por vezes, ocasiona alguma engraçada caída. Eles estão muito atentos nessa etapa para não acontecer algum problema; ajudam a passar por troncos e galhos para aceder ao rio por partes mais seguras, oferecendo as suas mãos com firmeza e afeto.

Esse momento torna-se muito cálido, cuidadoso, intercultural e colaborativo. As crianças riem muito, brincam alegres, estabelecem conversas com os *jurua*. Os jovens mostram agilidade, destreza, entram na água, nadam indicando a profundidade do rio, marcando até onde os visitantes que se aventurarem a entrar na água podem chegar; observam atentos a

todos os movimentos, tornando o ambiente seguro; respondem perguntas sobre nomes de plantas, de peixes que há no rio, como fazem para pescar etc.

Enquanto respondem com muita gentileza, continuam cuidando e observando. Falam o português com uma entonação particular, própria de quem a possui como segunda língua. Alguns falam e compreendem também espanhol. Mostram que são os que conhecem bem cada detalhe desta etapa da caminhada pela Trilha Etnoecológica *Yvy Poty* e que, portanto, é necessário ouvi-los para que tudo ocorra bem (Diário de Campo, 2019).

O fato de a aldeia estar localizada junto ao rio confere maior sentido ao Mito de Criação do povo Guarani Mbyá: conforme a narrativa mítica, *Nhamandu Tenonde* (o primeiro pai, em Guarani) criou as seis maiores nascentes de água. Esses rios possuem riqueza abundante de peixes para os povos da Terra viverem e extraírem seus alimentos. Desses rios, três são muito importantes para os Guarani: o rio Paraná, o rio Uruguai e rio Iguaçu, onde ainda hoje existem, em suas proximidades, muitas aldeias. Os rios são sagrados para os Guarani Mbyá, e têm vida em constante movimento para purificar os seres vivos aquáticos e toda a natureza que existe em suas margens (Popygua, 2017, p. 53).

A importância dos rios explica que a comunidade da *tekoá Yvy Poty* tenha escolhido essa região para viver conforme o *Mbyareko*. Na vivência intercultural entre indígenas e não indígenas junto ao rio, os Guarani Mbyá estão afirmando que sua cultura ancestral e seu trabalho educativo está orientado à manutenção de tal ancestralidade.

5) O quinto espaço geocultural é marcado pelo lanche coletivo na escola da aldeia, com cantos tradicionais. Ocorrem oficinas, exposição e venda de peças elaboradas conforme sua arte ancestral e, por último, a despedida, sinalizando a possibilidade de uma próxima visita.

O Mito de Criação do povo Mbyá Guaraní anuncia a dimensão sagrada do ato de oferecer o alimento. Esse relato conta que *Maino*, o colibri, pássaro primitivo, voa no meio da noite originária, surgido por entre as plumagens das flores. *Nhamandu*, o primeiro pai divino, *onhembojera*, ia se desdobrando na noite originária e não sabia ainda como seria o futuro do firmamento e onde seria a sua futura morada celeste.

Enquanto isso, o colibri oferecia a *Nhamandu*, o seu criador, o néctar do orvalho das flores como alimento (Popygua, 2017). Talvez dessa compreensão ancestral decorra a dimensão sagrada que o alimento compartilhado tem, como uma atividade importante na Trilha Etnoecológica *Yvy Poty*. O alimento compartilhado apresenta-se como instância de encontro e afeto, propiciando um momento de troca de palavras e olhares. A *reciprocidade*¹⁸⁰ praticada nessa etapa do encontro intercultural convoca os *jurua* a se sentirem parte de um coletivo, como refletem as palavras de Bergamaschi e Menezes (2016, p. 750):

A reciprocidade reflete o coletivo e constitui um espaço vital no qual as coisas adquirem sentido e onde se gera um sentimento de pertencimento. É na perspectiva da reciprocidade que a pessoa constitui uma consciência de si como individualidade, pois encontra no rosto do outro o olhar que reflete o seu próprio olhar, como presença no coletivo.

Assim, o alimento reservado para o final do percurso possibilita o exercício da *reciprocidade* entre indígenas e não indíge-

¹⁸⁰ *Reciprocidade*: como interação social que vai se formando ao longo do tempo, revelando caminhos que conduzem a aprender a *estar* no espaço geocultural que ocupamos, seja na cidade ou na aldeia (Kusch, 2000a). Apresenta-se como metodologia educativa que confere a ideia de pertencimento ao grupo, além de uma aliança permanente, fortalecida pela reciprocidade diária fundamentada no princípio de dar e receber bens materiais e imateriais.

nas. Em pequenos grupos, os visitantes conversam com os homens e mulheres Guaraní Mbyá. Surgem as mais diversas perguntas sobre religião, ervas medicinais, por exemplo.

Questões sobre o território, suas dimensões, a gestão na demarcação, a relação com as autoridades governamentais, são outros assuntos pelos quais os *jurua* se interessam, assim como perguntas sobre como é a convivência com os *jurua* que moram nas redondezas e as consequências dos monocultivos próximos da aldeia. As crianças participam alegremente, chegam perto da mesa, escolhendo e servindo para si os alimentos (Diário de Campo, 2019).



Momento de lanche compartilhado. *Tekoá Yvy Poty*.
Foto da nossa autoria, tirada em novembro de 2019.

O fato de terem o artesanato como uma atividade que contribui para o sustento econômico condicionou a implementação de estratégias para continuar realizando as vendas, depois de serem deslocados da faixa da rodovia BR-116. Isso explica por que, aos poucos, depois de lanchar, o grupo de visitantes é convidado a sair da escola, sendo conduzido à parte exterior, onde as pessoas da comunidade Guaraní Mbyá os aguardam.

Embaixo das árvores, sobre mesas dispostas uma do lado da outra, a comunidade Guarani Mbyá da *tekoá Yvy Poty* expõe suas artes ancestrais para serem apreciadas e vendidas. Além de ser um momento no qual expressam a sua atividade tradicional, é também um modo de prover às famílias com recursos financeiros.



Arte ancestral produzida na *tekoá Yvy Poty*. Foto do nosso acervo, tirada em novembro de 2018

Se bem o povo Guarani Mbyá transmite a sua sabedoria principalmente mediante a palavra, esse povo possui, também, um sistema de "notação visual" que consiste em grafismos milenares, reproduzidos, por exemplo, em cerâmicas e cestos (Popygua, 2017, p. 67). Na *tekoá Yvy Poty*, a comunidade produz uma grande variedade de *ajaka* (cestos), confeccionados com fibras de taquaras de várias espécies, tingidas ou de cor natural. O material com o qual são produzidas é extraído dentro do território onde vivem, o que explica a importância de contar com um espaço no qual essas variedades possam crescer e se reproduzir adequadamente.

E também são elementos que remetem à narrativa mítica: durante a caminhada originária para alcançar *Tenondere* (onde nasce o sol, em Guarani), *Nhanderu* revela onde os Guaraní Mbyá poderiam encontrar *takua* (taquara), *pekuru* (tipo de bambu), *takuaruxu* (tipo de bambu liso), *takua'embo* e outras espécies de *takua* (Popygua, 2017, p. 43 e 44). Assim, a dimensão sagrada dessas matérias primas parece estar já anunciada no Mito de Criação.

Além das *ajaka* de diversas formas, tamanhos e cores, na *tekoá Yvy Poty* expõem e vendem *vixo ra'angá* (esculturas)

talhadas em madeira, representando animais silvestres, confeccionados principalmente a partir de *kurupika 'y* (pau leiteiro). Esses animais parecem, também, se referir à origem mítica desse povo.

A narrativa originária refere que quando *Nhamandu*, pela primeira vez, desce de seu *apyka* (assento), põe seus pés em uma porção redonda de Terra (a primeira Terra). Ainda não existia a Terra na sua totalidade. *Nhamandu* caminhava e olhava para todos os lados. Não via nenhum ser vivo, mas, de repente, avistou brotando, do centro da superfície, *Nhêrumi mirim* (pequena árvore), que se ampliaria em floresta. Viu também surgir o primeiro entre os animais silvestres que povoaria as matas, um pequeno tatu.

Viu, voando entre os galhos, *Tukanju'i*, o primeiro pássaro que surgiu na extensão da Terra e a pequena serpente primitiva, *Mboi ymã*. Assim, os animais produzidos pelas pessoas da *tekoá Yvy Poty* parecem fazer referência a esses seres primitivos que já anunciavam a diversidade biológica existente em *yvyrupã* (a Terra) (Popygua, 2017, p. 24-28). Assim, as florestas, cuja dimensão sagrada está fundada no Mito de Criação, apresentam-se como fonte da qual extraem os materiais para os adornos que produzem, como por exemplo os *mbo 'y* (colares) e as *poapy reguá* (pulseiras), feitas com sementes nativas dos remanescentes das matas. Portanto, esses artesanatos são tanto sagrados como também atos de sua criação.

Visto desse modo, o artesanato na *tekoá Yvy Poty* parece revelar uma relação estreita entre o mundo espiritual e os seres da natureza. Por isso, ultrapassa as características utilitárias das peças, articulando-se à cosmologia, às práticas sociais, às histórias e aos mitos que fazem da arte desse povo uma importante expressão da sua cultura tradicional e milenar.

Produzir as peças artesanais parece remeter ao ato de organizar o mundo, como fez *Nhanderu*, conforme narra o Mito de Criação. Ao criar a peça artesanal, ela é dotada de uma

alta significação porque está ligada ao mito, projetando-a à esfera do durável, a um tempo eterno. A produção da arte ancestral torna-se, assim, um ato ritualístico que faz presente o tempo eterno da criação dos seres por *Nhamandu*. As imagens que seguem são registros de um dia em que Verá Tupã ensinou o *tembiapo regua* (o jeito de fazer) a tampa da *ajaka*.



Aula de confecção de cestos. *Tekoá Yvy Poty*.
Foto de nossa autoria, tirada em dezembro de 2019.

Na *tekoá Yvy Poty* prevalece um *pensar seminal*, identificado com o *estar*, na concepção de Kusch, por meio do qual ordenam a realidade que os rodeia, o seu mundo, conformando uma cosmovisão própria que se contrapõe ao pensar causal urbano, ou seja, o *ser* da cidade. Mas os dois opostos não se excluem. Por isso, para os não indígenas, estar frente a um cesto, por exemplo, sem compreender a dimensão seminal, por desconhecer o mito, resulta em olhar separando essas facetas.

Isso ocasiona que um cesto, considerado sagrado pela comunidade Mbyá da *tekoá Yvy Poty*, embora desperte para os *jurua* admiração pela sua beleza, não manifesta transcendência para eles e, portanto, não compreendem a dimensão sagrada que o cesto carrega para os indígenas. Esse exemplo indica que o *pensar seminal* e o *pensar causal* são formas necessárias para

compreender a totalidade da realidade da América (Kusch, 2000a).

(Re)conhecer o *pensamento seminal* indígena como diferente do *pensamento causal* próprio do ocidente parece ser o primeiro passo no ensino da temática indígena na escola não indígena. Visto assim, compreender o *pensar seminal*, próprio dos povos originários, apresenta-se como um assunto que precisa ser trabalhado no ensino básico. Desse modo, *ser jurua* desde o *estar* da América profunda, ou seja, *estar sendo*, é o desafio que as escolas não indígenas têm.

A DESPEDIDA

Depois, lentamente, munidos de um tempo diferente ao que chegaram da grande cidade, os *jurua* começam a se organizar para retornar a Porto Alegre. O *agradecimento* aparece novamente, do mesmo modo que no início, quando os visitantes foram recebidos na escola. O agradecimento parece ter, também, uma dimensão sagrada, fundada no Mito de Criação. Esse relato destaca os primeiros seres que agradecem ao Criador: conta-se que o primeiro grito de agradecimento foi o de *Nhak-yrã pytã* (cigarra vermelha).

O primeiro animal que andou e rastejou na Terra de *Nhamandu Tenondegua* foi *Mboi ymã*, a pequena cobra que havia surgido em *Yvy mbyte*, centro da Terra (Popygua, 2017, p. 28). Depois que criou *Yamã*, o protetor das nascentes, *Nhamandu Tenondegua* viu que havia florestas, mas não planícies ou campos naturais. Então *Nhamandu Tenondegua* criou *Tuku ovy* (gafanhoto azul), para ele pôr seus ovos no chão e fazer brotar os grandes campos e planícies.

O primeiro que cantou em agradecimento, no meio da planície, foi *Ynambu pytã* (nambu vermelho) (Popygua, 2017, p. 29). Assim, agradecer se apresenta, na comunidade da *tekoá Yvy Poty*, como um ato ritual, com forte carga simbólica que

remete ao Mito de Criação, fazendo presente, no ato da despedida dos *jurua*, esse tempo eterno do agradecimento originário.

REFLEXÕES SEMINAIS

O que os Guarani Mbyá ensinam com a trilha?

El problema no radica en nuestra realidad, sino que radica en nuestros esquemas de pensamento (Kusch, 2000a, p. 156). Por isso, ao entrar na aldeia Yvy Poty e realizar as atividades que os Guarani Mbyá propõem exige do(a) pesquisador(a) não indígena uma postura de *desprendimento* (Mignolo, 2014) do modelo de pensamento ocidental eurocêntrico¹⁸¹.

Ou seja, os indígenas convidam a romper com os modelos tradicionais de investigação que partem de hipóteses, pensada em uma área formulada pelo investigador, até outra que a confirma, que corresponde à área do chamado “objeto” (Kusch, 2000a). Tal desprendimento exige ingressar no território indígena saindo do estreito âmbito da cultura ocidental, entrando no *estar* simples, mergulhando na totalidade do existir Guarani Mbyá. O *estar* do Guarani Mbyá se manifestou, portanto, como o próprio pensar profundo da América, que nem sempre tem lugar na sala de aula, pois é possível compreendê-lo somente no convívio intercultural colaborativo (Mato, 2016).

Ao chegar na aldeia Yvy Poty e conviver em diferentes momentos com o sentido orgânico dessa cosmovisão, diferente à não indígena, não tivemos como evitar ser afetadas por sua cultura, despertando, aos poucos, o nosso próprio *estar sendo* pesquisadoras. Já nas primeiras vivências na aldeia, percebemos um modo de pensar americano que nos diz que nem tudo

¹⁸¹ Eurocêntrico: no sentido que toma parâmetro um modelo próprio da Europa cuja visão do mundo é etnocêntrica e, portanto, não orgânica, como é a do povo da *tekoá* Yvy Poty e a dos povos originários em geral.

é mecânico e que nem tudo pode ser classificado e categorizado a uma ordem pré-estabelecida (Kusch, 2000a), como modo prático de encarar o nosso estudo.

Vimos que não era questão de simplesmente extirpar elementos, como se se tratasse de objetos molestos que não se encaixavam na nossa pesquisa. Não se tratava de acomodar dados como se fossem tijolos, que como pesquisadoras devíamos encaixar na pesquisa. Pelo contrário, aprendemos que há que considerá-los, registrá-los e aguardar o tempo de amadurecimento de compreensão do sentido orgânico dos fatos registrados.

Suas narrativas, fundadas no mito, parecem indicar uma forma biológica de pensar, movida por um princípio de *causalidade por germinação*. Anunciam que, detrás da sua cultura, há um solo que a explica. A ele estão arraigados e comunicam que estão “*con una parte de su ser prendido al suelo*” (Kusch, 2000b, p. 110).

A palavra viva das narrativas orais desse povo anuncia o *estar* antes do *ser*, em todas as esferas da humanidade. Parecem querer comunicar que, na nossa sociedade ocidentalizada, *afortunadamente, estamos sitiados por el mero estar como forma de vida* (Kusch, 2000a, p. 193), mas é preciso descobri-lo, compreendê-lo e reconhecê-lo.

Ensinar, na vivência, que *estar* não tem uma regra, não vem em itens ou fórmulas para aprendê-lo, apenas se compreende no convívio. A *tekoá Yvy Poty* foi oferecida por eles como espaço da busca intercultural de conciliação entre opostos. Indicaram que na palavra-viva há um material educativo intercultural genuíno.

Apresentam-no como fruto do seu pensar *seminal*, que afirma o seu *Mbyareko*. As ações educativas que desenvolvem apresentam-se como manifestações de compromisso ético, em uma busca por humanizar os estudantes e docentes que os visitam. Com sua pedagogia própria, ensinam que negar o *pensamento seminal* do Guaraní é também negar a América profunda que habita, silenciada, nos *jurua*.

COMO ENSINAM

A Trilha Etnoecológica *Yvy Poty*, recriando um espaço semelhante aos espaços tradicionais da sua cultura, faz da sua terra uma verdadeira *tekoá*. Nela, remetendo aos arquétipos que conectam com a América profunda, comumente negada no espaço escolarizado, conduzem os *jurua* para o (re)encontro com ela. Esse é o convite dos Guaraní Mbyá da *tekoá Yvy Poty*. O modo que encontraram para a sua narrativa ser ouvida, foi convidar os *jurua* à sua aldeia, abordando a temática indígena mediante a apresentação do *pensamento seminal* do seu povo (Kusch, 2000a, p. 98).

Com a intenção de produzir implicações educacionais *seminais*, dentro e fora da aldeia, convidam os visitantes para exercitar um *pensar situado*, gravitado, no solo que habitam (Kusch, 2000a). A memória coletiva desse povo, por meio da proposta pedagógica que essa comunidade realiza, articula modos para decolonizar a educação não indígena (Walsh, 2013, p. 26).

A partir de um critério de fecundação, ou depósito da semente em um âmbito propício para que se produza a germinação e, por conseguinte, a obtenção do fruto, desenvolvem estratégias interculturais pensadas para os não indígenas: procuram a conciliação entre visões opostas, em uma construção conjunta com os *jurua*.

Com essa estratégia educativa, revelam o domicílio que eles têm no mundo, ou seja, o arraigo deles à sua cultura (Kusch, 2000a) e, ao mesmo tempo, indicam aos não indígenas como também se arraigar. Essa parece ser a forma que a *tekoá Yvy Poty* escolheu para convocar os visitantes a se aproximarem das raízes culturais Guaraní Mbyá, bem como das raízes próprias *jurua*.

Dentre as estratégias pedagógicas que desenvolvem na Trilha Etnoecológica *Yvy Poty*, preparam o *jurua* antes de chegar no local da mata onde se realiza o ritual do fogo. Cria-

essa ambiência propícia na roda de conversa, na escola da aldeia, na recepção com música, canto e dança, que são rituais sustentados em seus mitos.

É como se trilhaassem a terra para depositar a semente, preparando o âmbito propício para que possa germinar e dar o fruto, resultando em uma transformação no olhar do não indígena. Indicam, por meio desta vivência, como trabalhar a temática indígena no ensino básico não indígena. Eles parecem semear com as sementes do *estar*, procurando conciliar os opostos.

Ensinam que na palavra-viva há um material educativo intercultural genuíno. Com a narração dos mitos eles dão conta de revelar um pensamento sustentado no *estar* americano que se encontra no fundo da América, aguardando para germinar. Com modos próprios de educar, com suas vozes vivas, com suas crenças originárias, dizem o que os alunos(as) do ensino básico precisam compreender sobre o seu povo. Na vivência, orientam como provocar essa aproximação à América profunda, muitas vezes silenciada na escola. Trabalham, assim, pela desconstrução dos estereótipos que gerem e acentuem a discriminação dessa comunidade e dos povos indígenas em geral.

Orientam que no ensino básico, tais narrativas e modos próprios de contá-las devem compor o currículo escolar contemporâneo. As ações educativas que desenvolvem apresentam-se como manifestações de compromisso ético por uma busca para humanizar os *jurua*, estudantes e docentes.

O QUE A ESCOLA APRENDE COM A TRILHA?

A escola tem a possibilidade de aprender a (re)conhecer na *tekoá Yvy Poty* a América profunda, o que implica uma abertura que gere transformações na subjetividade dos estu-

dantes. Essa atitude epistemológica precisa permear todo o trabalho nas escolas. Revela-se como caminho para (re)conhecermos como parte de um todo que é a América, desde o centro germinativo, neste caso na *tekoa Yvy Poty*, em um movimento de dentro para fora (Kusch, 2000a).

Desse modo, o encontro com os Guaraní Mbyá, ao evocar o passado que nos constitui, e que produz a memória e a história do que somos como americanos, se apresenta como possibilidade de transformação do nosso olhar.

Desenvolver, através das narrativas míticas, modos de buscar no oposto aquilo que no ocidente não se leva em conta, parece ser sugerido pelos Guaraní Mbyá como caminho para que na escola não indígena se compreenda o *estar sendo* como modo de restituir o equilíbrio e a harmonia da sociedade na qual vivemos.

En vez de pensar desde la afirmación de lo que sabemos, de nuestros deberes impuestos, de los buenos ofrecimientos, las intencionadas imposiciones, buscamos en lo opuesto y recurrimos a lo que sentimos como negado, lo que no se toma en cuenta, nuestra aspiración escondida de no recibir nada, para restituir secretamente la fórmula del estar-siendo y ganar la salud (Kusch, 2009, p. 659).

POSSIBILIDADES DE RE-ENCONTRO COM A AMÉRICA PROFUNDA

Seria essa proposta, realizada na *tekoá Yvy Poty*, uma chave para (re)pensar a nossa escola ocidentalizada? Seria essa uma via para estabelecer uma conexão com a América e reconhecer-nos nela? Seria possível, por esse caminho, desconstruir pré-conceitos em relação aos povos originários? Compreendendo a educação como processo de humanização, os Guaraní

Mbyá educam os *jurua* a partir dos seus saberes, fazendo adaptações para que estes os compreendam.

Que ocupem esses saberes o cotidiano da escola, dos currículos e das políticas educacionais do século XXI levará um longo tempo, provavelmente. No entanto, essas ações realizadas na *tekoá Yvy Poty* clamam a necessidade e urgência de que nós, não indígenas, adotemos um posicionamento e o compromisso ético pela vida. Isso inclui pensar não apenas nos povos originários da nossa América, senão também em todos os seres humanos e não humanos que nela vivem.

Ouvir as vozes das pessoas que habitam a *tekoá Yvy Poty*, do modo que eles ensinam a ouvi-los, é o caminho para que os não indígenas consigam uma aproximação à verdade silenciada, que rege a combinatória nessa comunidade e que o *jurua* perdeu: o *estar*. São, portanto, ações educativas *seminais* orientadas a *ser* desde o *estar* da América profunda.

É necessário que o *jurua* retorne à base, ao *estar*, reencontrando-se com a América profunda que resiste e (re)existe na cultura dos povos originários da nossa América. Na *tekoá Yvy Poty*, seus habitantes, com suas vozes e silêncios, clamam para que o *jurua* aprenda o *estar sendo* e que isso redunde em saúde para a escola brasileira e a sociedade como um todo. Essa visão ampla da nossa América ajuda a compreender os povos originários, descobrindo o apagamento do *Mbyareko*, que coloca esse povo na categoria de *fedor* da América. Essa busca pela ancestralidade é de grande importância, pois o modo de vida contemporâneo coloca cada vez o não indígena mais longe da América profunda.

Para isso, na Trilha Etnoecológica *Yvy Poty*, a comunidade ensina, na vivência, como e por que sacralizam determinados elementos (fogo, música, canto, água, por exemplo), através do rito que, na repetição, atualiza o mito. Os textos míticos que remetem à criação dos Guarani Mbyá são muito mais do que uma simples narrativa. Além de ensinar o modo como os Guarani Mbyá consideram que foi criado o que existe, pode

ser um canal de acesso à ancestralidade dos (as) alunos do ensino básico. Possibilitam, assim, o reencontro com a América profunda.

O processo educativo proposto na Trilha Etnoecológica *Yvy Poty* é desenvolvido ao longo de várias horas, com muita dedicação e envolvimento de toda a comunidade da *tekoá*. Parecem procurar modos de depositar a semente da sua sabedoria nos *jurua*, para que acorde a sua ancestralidade. É notável a participação plena dos seus habitantes nos saberes da sua cultura tradicional e, ao mesmo tempo, uma vivência ativa no presente.

Parecem captar a vida como um todo e não simplesmente como acumulação de coisas separadas. A partir de uma determinada estratégia para viver, esse povo parece ter desenvolvido uma possibilidade de *ser*, desde o *estar* mantendo o arraigo e a gravidez na sua geocultura, revelando uma decisão cultural. Seria essa uma chave para (re) pensar o ensino básico da escola não indígena?

BIBLIOGRAFIA

- Bergamaschi M. A. e Menezes, A. L. T (2016). Crianças indígenas, educação, escola e interculturalidade. *Revista 3-Curriculum*, 14(2), 741-764. Disponível em: [Redalyc.CRIANÇAS INDÍGENAS, EDUCAÇÃO, ESCOLA E INTERCULTURALIDADE](#). Acesso em 23/08/2021.
- Bonin, I. & Bergamaschi, M. A. (2010). Povos Ameríndios e educação: Apresentando e contextualizando o tema. In: *Curriculo sem Fronteiras*, 10(1), 5-11.
- Bonin, I. T. (2008). *Narrativas sobre diferença indígena: como se produz um "lugar de índio no contexto escolar"*. V. 89, 312-324. Brasília: RBEP (Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Disponível em: [Vista do Narrativas sobre diferença indígena: como se produz um "lugar de índio" no contexto escolar \(inep.gov.br\)](#). Acesso em: 17/08/2021.
- Caderno Guarani Continental. (2017). Disponível em: [caderno-guarani-portugues-baixa.pdf \(campanhaguarani.org\)](#). Acesso em 11/08/2021.
- Candau, Vera M. (2013). Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: *Multiculturalismo. Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas* (10ª ed.). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- Carvaglia, J. C. & Marchena, J. (2015). *América Latina de los orígenes a la independencia*. Barcelona: Crítica.
- Chamorro, G. (1998). *Terra Madura Yvy Araguayje: Fundamento da palavra guarani*. Dourados, MS: Editora da UFGD. Disponível em: [Povos Ameríndios e Educação: apresentando e contextualizando o tema \(unam.mx\)](#). Acesso em 17/08/2021.
- Colombres, Adolfo (2008). *Los Guaraníes*. Buenos Aires: Colihue.
- Ferreira, B. (2020). *ÛN SI AG TÛ PÊ KI VÊNH KAJRÃNRÃN FÃ: o papel da escola nas comunidades kaingang*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Porto Alegre.
- Grupioni, L. D. B. (1995). Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. (pp. 481-526). In:

- Grupioni, Luis & Lopes, Araci (orgs.) *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, DF: MEC/MARI/UNESCO.
- Kusch, R. (2000a). *América Profunda* (Obras Completas, Tomo II). Rosario, Argentina: A. Ross.
- Kusch, R. (2000b). *Geocultura del Hombre Americano* (Obras Completas, Tomo III). Rosario, Argentina: A. Ross.
- Kusch, R. (2000c). *La Negación del pensamiento popular* (Obras Completas, Tomo II). Rosario, Argentina: A. Ross.
- Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) Nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: [L9394 \(planalto.gov.br\)](http://l9394.planalto.gov.br). Acesso em: 17/08/2021.
- Lucas, M. E. & Stein, M. (orgs.) (2012). *Yvy' Poty, Yva'a - Flores e Frutos da Terra. Mbyá mborai' nhendú - Cantos e danças tradicionais Mbyá-Guarani*. Porto Alegre: Iphan/Grupo de Estudos Musicais/PPGMUS/UFRGS.
- Mato, D. (2016). Educación Superior y Pueblos Indígenas en América Latina: Del “Diálogo de Saberes” a la construcción de “modalidades sostenibles de Colaboración Intercultural”, 4(2), 71-94. *Revista del Cisen*. Salta, Argentina: Tramas/Maepova. Disponível em: [\(PDF\) Educación Superior y Pueblos Indígenas en América Latina: Del “Diálogo de Saberes” a la construcción de “modalidades sostenibles de Colaboración Intercultural” \(researchgate.net\)](#). Acesso em: 27/07/2021.
- Melià, B. (2016). *Tekoporã: formas do bom viver guarani, memória e futuro* (pp. 23-29). In: Silveira, N. S., Melo, C. R. de, Jesus, S. C. de. (orgs.) *Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis: Editora UFSC. Disponível em: [Diálogo com os Guarani E-book 3jun2019.pdf \(ufsc.br\)](#)
- Mignolo, W. (2014). *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto*. In: Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Oliveira, T. S. de (2008). Arco, flecha tanga e cocar... ensinando sobre índios. In: Silveira, R. H. (orgs.). *Estudos Culturais para profes@res*. Canoas: Editora da BRA.

- Popygua, T. V. T. (2017). *Yvyrupa, a terra é uma só*. São Paulo: Hedra.
- Smith, L. T. (2018). *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba, Brasil: UFPR.
- Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial (Tomo I, Serie Pensamiento decolonial, pp. 23-68). In: *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

APRENDER PARA TRASCENDER:
SAN ANTONIO, EL SANTO QUE UNE.
UN RITUAL CEREMONIAL EN LOS YOREME
MAYO EN CAMPOMOS, EL FUERTE

Rosalba Trinidad Chávez-Moreno¹⁸²

Francisco Antonio Romero Leyva¹⁸³

Carlos Alberto Apodaca-López¹⁸⁴

RESUMEN

El objetivo del presente fue analizar la trascendencia de San Antonio el santo que une, en los pueblo originario yoreme mayo en Capomos El Fuerte Sinaloa México Identificandose respeto por las cuestiones religiosas a través de la fiesta tradicional que se celebra y se organiza por toda la comunidad, desde la víspera y 13 de junio para el festejo de San Antonio, organizándose desde el vestir de San Antonio, decoración de enramada, pirotecnia, danzas, rezos, ventas para los visitantes entre otros aspectos.

Es un acto religioso, de fe, de creencia, que acompaña una mezcla de elementos naturales del indígena, donde la fusión de estos elementos determina el carácter tradicional del rito. De acuerdo a la política de la iglesia católica esta considera no poder celebrar la santa misa específicamente en la capilla de San Antonio por que esta es una capilla no reconocida por la iglesia católica, la razón es que la capilla se encuentra ubicada en un domicilio particular y no en un lugar publico

¹⁸² Profesora de Tiempo Completo en la Universidad Autónoma de Occidente, Unidad Regional El Fuerte.

¹⁸³ Profesor Tiempo Completo de la Universidad Autonoma Indigena de Mexico.

¹⁸⁴ Profesor supernumerario en la Universidad Autónoma de Occidente, Unidad Regional El Fuerte.

donde las personas puedan asistir. Se utilizó una metodología cualitativa, a través de la etnografía y de diversas técnicas entre ellas: observación y entrevistas a personas con arraigo en la comunidad.

PALABRAS CLAVE

Fiesta, creencia, rito, celebracion, vispera.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo plasma la trascendencia de San Antonio del Pueblo originario de Capomos, El Fuerte, en el estado de Sinaloa, México sus costumbres y tradiciones, sus rituales que integran su cosmovisión.

Cabe señalar que las costumbres y tradiciones de la población son las que practica el grupo al que pertenece, el yolemé mayo, con una rica cosmovisión donde juega un papel muy importante la naturaleza y su entorno, los sonidos de la noche los cantos de las aves nocturnas, el movimiento de la luna determinan la parte más importante de la cosmovisión de los indígenas de esta comunidad.

El respeto por las cuestiones religiosas del grupo se manifiesta en las fiestas tradicionales que se celebran en la comunidad, en ellas se organiza toda la comunidad, participando en la organización, que va desde el vestir la enramada, adornarla cooperar para los gastos que se requieren en estas actividades, ejemplo de estos es cuando se realiza una velación a San Antonio la comunidad por completo se concentra en participar.

La mayoría de las celebraciones tradicionales se deben a la práctica de un acto religioso, a un acto de fe, de creencia, que acompañada de una mezcla de elementos naturales que el

indígena le imprime, toma rasgos muy especiales, donde la fusión de estos elementos determina el carácter tradicional del rito.

EL SANTO QUE UNE

La comunidad de Capomos, comunidad indígena con sus costumbres y tradiciones, su actividad principal, la caza de animales silvestres y crianza de animales (gallinas, puercos, cabras, vacas) así como la agricultura de temporal, alfarería, tejido en palma, medicina tradicional y tallado de madera, con las que se cubren las principales necesidades, como: alimentación, salud, vestido, entre otras.

Debido a la falta de oportunidades de empleo en la región, así como al cambio climático que ha afectado en la disminución de las cosechas de temporal y la crianza de ganado, gran parte de la comunidad principalmente los jóvenes, se ven en la necesidad de emigrar en busca oportunidades y debido a esta situación gradualmente pierden su lengua madre, costumbres y tradiciones.

La mayoría de las celebraciones tradicionales se deben a la práctica de un acto religioso, a un acto de fe, de creencia, que acompañada de una mezcla de elementos naturales que el indígena le imprime, toma rasgos muy especiales, donde la función de estos elementos determina el carácter tradicional del rito.

Estas, las practica el grupo al que pertenece, el yoleme mayo, con una rica cosmovisión donde juega un papel muy importante la naturaleza y su entorno, los sonidos de la noche los cantos de las aves nocturnas, el movimiento de la luna determinan la parte más importante de ver su realidad los indígenas de esta comunidad.

El respeto por las cuestiones religiosas del grupo, se manifiesta en la fiesta tradicional que se lleva a cabo desde la

víspera, el 11 y 12 de junio, el festejo de San Antonio al interior de la comunidad, en ella se organiza toda la comunidad, que va desde el vestir, decorar la enramada, pirotecnia, danzas, rezos, ventas para los visitantes entre otros aspectos.

En el presente trabajo, se utilizó una metodología cualitativa, a través de la etnografía y de diversas técnicas entre ellas: observación y entrevistas a personas con arraigo en la comunidad.

La etnografía es considerada una rama de la antropología que se dedica a la observación y descripción de los diferentes aspectos de una cultura, comunidad o pueblo determinado, como el idioma, la población, las costumbres y los medios de vida. (Peralta Martínez, 2009)

El desarrollo de la investigación etnográfica enseña a aprender, estimulando el análisis crítico de la realidad, siendo además un importante motivador enseña a no aceptar los conocimientos adquiridos de la docencia o de la lectura sin analizarlos y discutirlos, reforzando nuestra propia infraestructura de conocimientos y nuestra capacidad de análisis y de síntesis. (Amador, 2011)

Técnicas

- 1.- Etnografía; entrevistas estructurada y no estructurada.
- 2- Trabajo de Campo
- 3- Fotografías
- 4- Informantes clasificados (de arraigo en la comunidad).
- 5- Libreta de Campo
- 6- Análisis comparativo
- 7.- Revisión bibliográfica

El desarrollo de la investigación etnográfica enseña a aprender, estimulando el análisis crítico de la realidad, siendo además un importante motivador enseña a no aceptar los conocimientos

adquiridos de la docencia o de la lectura sin analizarlos y discutirlos, reforzando nuestra propia infraestructura de conocimientos y nuestra capacidad de análisis y de síntesis. (Amador, 2011)



Figura Núm. 1 Altar de San Antonio, en Capomos El Fuerte, Sinaloa

La mayoría de las celebraciones tradicionales se deben a la práctica de un acto religioso, a un acto de fe, de creencia, que acompañada de una mezcla de elementos naturales que el indígena le imprime, toma rasgos muy especiales, donde la función de estos elementos determina el carácter tradicional del rito.

Estos elementos pueden identificarse como animales, plantas, etc. El día y la noche juegan un papel muy importante en la cosmovisión del indígena, por el significado y la importancia que estas tienen en su cultura, rendirle tributo a la lluvia, a la muerte, o las deidades es el rasgo más importante de esta cultura, la que mediante la práctica de sus ritos consagran la esencia de sus tradiciones, la seriedad con la que el indígena toma estos elementos es determinante, el cumplimiento de una

promesa, de un ofrecimiento, o por el orgullo de trascendencia de su cultura, es algo que tiene un carácter sagrado.

Las costumbres y tradiciones de la población son las que practica el grupo al que pertenece, el yoreme mayo, con una rica cosmovisión donde juega un papel muy importante la naturaleza y su entorno, los sonidos de la noche los cantos de las aves nocturnas, el movimiento de la luna determinan la parte más importante de la cosmovisión de los indígenas de esta comunidad.

El respeto por las cuestiones religiosas del grupo se manifiesta en las fiestas tradicionales que se celebran en la comunidad, en ellas se organiza toda la comunidad, participando en la organización, que va desde el vestir la enramada, adornarla cooperar para los gastos que se requieren en estas actividades, ejemplo de estos es cuando se realiza una velación a San Antonio la comunidad por completo se concentra en participar.

La fiesta constituye un espacio muy importante para la interacción social, en ella se ponen de manifiesto la mayoría de los elementos relacionados con la vida y la reproducción del propio grupo, es la ocasión para la convivencia y el intercambio social, los integrantes de la comunidad actúan en sentido del respeto a la tradición, durante la fiesta se da el lazo del compadrazgo por medio de la confirmación, acto que se da en algún momento de la ceremonia a través de maijstoro (rezandero).

San Antonio de Capomos “santótawi”, “don sananto” tiene su templo en Capomos, comunidad indígena ubicada al noreste de la ciudad del Fuerte, a una distancia de 7 kilómetros aproximadamente, pertenece a la sindicatura central ubicada en la misma ciudad.

ANTECEDENTE HISTÓRICO DE SAN ANTONIO

Se desconoce con precisión el tiempo que tiene en esta comunidad así como el tiempo en que San Antonio tiene entre los indígenas de Capomos, tiene una particularidad su figura no tiene nada de similitud con las formas de un ser humano.

De acuerdo a José Luis Valencia Valle de 71 años quien vive actualmente en la Comunidad refiere; que se llamaba Apolonio Flores quien andando en el monte en la falda del Cerro Gordo de un palo santo, haciendo leña miró un bulto acercándose, lo observo, lo recogió y se lo trajo al pueblo, de madera de chilicote sin vestimenta llegaron y lo vistieron, luciendo de color rojo, le hicieron su cajoncito y es reconocido como Santo ante la iglesia

De acuerdo al testimonio de la señora Emilia Vega Flores quien está a cargo de la capilla de San Antonio de 69 años de edad y su madre dueña de la vivienda la señora Guadalupe Flores Flores de 97 años a San Antonio se lo encontraron en el Jipago los españoles bajo un árbol, lo quisieron mover y no lo podían, hasta que fueron con indígenas danzantes y se permitió su desplazamiento.

En base al testimonio del cobanaro de la comunidad de Capomos el diputado local Martin Vega Álvarez refiere; alguien andaba en el monte y escucho un chiflido, desconociendo de donde surgía, posteriormente otro, lo busco y al tercer chiflido lo guio a un árbol y al pie del árbol estaba San Antonio, esta persona (yori) lo quiso levantar, no lo pudo le hablo a alguien (yoreme) de Capomos que se encontraba en aquel lugar y fueron a verlo, y fue cuando ya le dijo quién era, y las condiciones para ser levantado del lugar.

Se dice que hablo en la lengua y este hombre le dijo que quería ir con los yoremes pero que lo levantarán con venados y pascolas, así fue que llevo a Capomos con la familia que

actualmente es la encargada, traído de una loma cercana al Jipago. Las fiestas eran amenizadas con música de banda en los últimos tiempos ya ha cambiado por grupos nortños.

EN BUSCA DEL SANTO

Se encuentra en la Comunidad de Capomos ubicada a 11 km de la Ciudad de El Fuerte Sinaloa, llegando a la cabecera municipal se tiene acceso rápido hacia la comunidad se cuenta con servicios de transporte público entre ellos; autobús y taxi, con un costo económico al alcance de la ciudadanía.

Cuando la persona es creyente en San Antonio y desea trasladarlo a su localidad es permitido solo tiene que realizar el trámite que consiste en asistir personalmente a la Comunidad de Capomos con la Encargada de la Capilla de San Antonio, quien tiene agenda para reservar la fecha solicitada, estando a la disposición de toda la sociedad en general sin importar distancias ya sea dentro de la región o fuera del estado, la fecha de la salida depende de la agenda que se tenga.

FIESTA PATRONAL DE SAN ANTONIO

A Capomos llegan miles de fieles desde la víspera al día, ahí se presentan las danzas del pascola y del venado, la gente se traslada en camiones en viajes especiales para acudir a la celebración, a pagar las “mandas” o por el solo hecho de participar en la fiesta.



Figura Núm. 2 Día de fiesta en la enramada de San Antonio en Capomos

Las primeras celebraciones eran pequeñas con cachimbas le tocaban los músicos llamados los lázaros, cada 12 de junio se hace su fiesta para amanecer el 13 de junio el único año que no se realizó en gran dimensión como se acostumbraba fue el 2019 por el Covid-19 sin embargo como yoremes se realizó algo simbólico por respeto al mismo.

Desde los antecesores bisabuelos, abuelos se trasladaban en caballos, mulas ya que no tenían vehículos, así mismo caminando desde días antes de la región para amanecer el día de San Antonio.

El estado aporta apoyo económico de 20,000 pesos que gestiona el cobanaro de la comunidad ante COPACIS Comisión para la Atención de Comunidades Indígenas de Sinaloa que depende de SEDESOL, Secretaría de Desarrollo Social para la organización de la fiesta que incluye; fuegos artificiales, alimentos, bebidas, atención a danzantes y músicos.

Existe el ritual que al jefe canta venado se le entrega la flor, “cantidad de dinero”, para que queden contratados para la fiesta siguiente, estos músicos son de diferentes comunidades.

Los días de celebración se brinda comida a los visitantes, se enciende pirotecnia, se adorna la ramada con flores de papel crepe de diferentes colores, papel picado, velas, velado-

ras. Se acostumbra un baile tradicional para el público en general en la cancha del pueblo, con música en vivo y un costo simbólico.

Para la organización de la celebración es necesario seguir el siguiente protocolo:

1.- Se compromete al rezandero; llamados por los indígenas como “màijstoro”, temastían, o el rezandero es parte fundamental en la ceremonia del ritual, es el responsable de cumplir y hacer cumplir con el rito de acuerdo con la tradición, el rezandero es una persona muy respetada por los indígenas, personaje místico, una autoridad para los que de alguna manera están involucrados con los oficios, este puesto es el más importante y significa haber recorrido todos los cargos posibles en los oficios.

2.- Se engancha a los llamados oficios; la estructura básica del sistema ceremonial es a través de los oficios también llamados “paradas” o “*ofisiom*”, grupos de personas que por compromisos religiosos, ofrecimientos o penitencias se encargan de las danzas tradicionales, en esta fiesta participan según se solicite por el fiestero o *mo´roma* (es el jefe de la casa donde se hace la fiesta), los matachines, el venado, y el pascola, así como las marías o “*beatas*”, que están al mando de los *mai-jstoro*, todos en cada uno de los oficios pertenecen a una parada o *cofradía*, las cofradías son grupos debidamente jerarquizadas para la ejecución de alguna actividad durante el ceremonial, por ejemplo el mismo grupo de las beatas, el de los matachines etc.

El sistema de enganche consiste en la entrega de la flor que es la forma de conveniar, que hace el encargado de la fiesta y consiste en la entrega de cajetillas de cigarros, vinos y efectivo como forma de sellar el compromiso para la siguiente celebración.

3.- Se compromete la casa de la posada; en la víspera de la fiesta generalmente un día antes, se trasladan por el santo,

este no debe llegar a la casa donde se hará la velación, el fiestero previamente consigue una casa vecina que brinda posada al santo por un día completo, ya en la media noche durante la fiesta, los fiesteros lo llevan a la casa donde se está realizando la velación, de donde sale hasta que se regresa a su lugar de origen.

4.- Se construye la enramada tradicional; el lugar sagrado en la cosmovisión de los yoreme mayo en la celebración de sus ritos, es la enramada, entorno a ella giran y se desarrollan todas las actividades que realizan en sus ceremonias, se cubre lo que es el techo con sus ramas y se viste con las mismas ramas (a los puntales que sostienen la base en el centro se les pone como un moño con estas ramas).

Las enramadas en Capomos se hacen con madera de la región como aquí no hay álamos o sauces se corta madera de palo colorado o mauto son los más usuales y la rama es de un arbusto que se le llama day algunos le llaman rama colorada.



Figura Núm. 3 Enramada de San Antonio, en Capomos El Fuerte, Sinaloa

En la construcción de la enramada participa toda la comunidad ya que la celebración la asumen como una responsabilidad mutua, la enramada no tienen una medida exacta de cómo deben ser, lo que se tiene cuidado es como tienen que estar presentada, esta debe tener el frente hacia la salida del sol, con la cruz en él, patio al frente, los altares están hasta el fondo debidamente adornados con parafernalias propias de los indígenas.

5.- Preparativos para la comida tradicional de los fiesteros; la comida tradicional en las fiestas indígenas es el llamado “wakabak’ki”, consiste en una preparación de hueso de res con frijol y algunos aditamentos que le incluyen, el menudo, es un alimento hecho de la panza de la res al cual se le incluyen granos de maíz, básicamente estas dos son las comidas que se preparan durante la fiesta aunque en ocasiones pueden prepararse otras, como el caldo de carne, preparación de la sangre de res entre otras.

El casero o el que está preparando la fiesta debe tener listo todo lo necesario para la preparación de estos alimentos que se cosen en tinas las cuales se ponen sobre una hornilla para todos los visitantes. Es tradicional que durante la fiesta se reparta entre los fiesteros aparte de las comidas tradicionales, los cigarros delicados, y el vino en abundancia, estos dos elementos nunca deben faltar en el ceremonial.

6.- Se empieza a preparar la parafernalia; los adornos que se le añaden a la vestimenta de la enramada son hechos a base del llamado papel china consiste en hacer figuras las cuales se colocan sobre un hilo que luego se cuelga de la enramada, el altar es al que se le pone mayor atención ya que las reliquias deben estar muy bien adornadas. En la elaboración de la parafernalia participan algunas vecinas que pueden o no ser las mismas beatas, con algunos días de anticipación se empieza a elaborar todo lo que adornara la fiesta. Los colores que predominan son el blanco, verde y el rojo principalmente.



Figura Núm. 4 Algunos arreglos, adornos.

7.- Se agradecen los dones; el ceremonial ofrecido es la ofrenda, es el pago por los dones recibidos por el santo en mención, son los favores que en algún momento se reciben. El ceremonial inicia al amanecer antes de la salida del sol se lanzan tres cohetes anunciando que la fiesta inicia, al caer la noche, los fiesteros se instalan en la enramada, empiezan con la danzas, alrededor de las nueve de la noche, se sirve la cena, luego se reinician las danzas, ya en la media noche salen los danzantes y las marías, dirigidos por el maijstoro con una procesión hacia la casa de la posada donde permanece el santo, de donde se le traslada de regreso a la casa de la fiesta, durante el recorrido se hace una serie de pasos dependiendo de las distancias de las casas se hacen varias paradas donde el maijstoro, practica sus rezos de acuerdo al ceremonial, durante el trayecto se lanzan cohetes al aire, las marías blanden sus banderas y los danzantes no dejan de bailar.



Figura Núm. 5 Manifestaciones a San Antonio

Durante toda la noche continúan las danzas, cuando el santo ya está en su fiesta, el maijstoro hace las confirmaciones a todos los que así lo deseen, este rito es muy importante ya que es donde se fortalecen los lazos de cohesión social entre las familias yolem´me, este ceremonial consiste en que las familias deciden confirmar a algún miembro de su familia, para esto se escogen a dos padrinos, mujer y hombre, a partir de este momento se convierten en compadres, y el confirmado es el ahijado, también en este momento de la fiesta se ponen los “hábitos” este ceremonial, consiste en que se hace un ofrecimiento o manda al santo significando que en su fiesta se le colocara un hábito es una bata hecha de manta con un cordón de seda que se coloca a la altura de la cintura, colocado al ahijado durante el proceso en que se está rezando.

Estos dos ritos, representan una gran trascendencia en la comunidad indígena, es una señal de profundo respeto al valor que tiene la celebración de esta fiesta.

8.- Vestimenta de San Antonio; se cambia una vez al año, para estrenar para su fiesta, es de color azul, lo elaboran diferentes personas, cada vez que visita un lugar durante el año también tiene que llegar con nueva vestimenta.



Figura Núm. 5 Vestimenta de San Antonio color azul

9.- El Hábito; es una es una bata hecha de manta con un cordón de seda que se coloca a la altura de la cintura, colocado al ahijado durante el proceso en que se está rezando, se pone cuando tú lo solicites por que estas pidiendo un milagro, para la mujer es una bata tipo vestido y el hombre una camisa, la persona que pide tiene que vestirlo por un lapso de tiempo de tres años, cada año puede ser renovado.

10.- Entrega del santo; es el santo que más salidas tiene de su lugar de origen, es la razón por la que en su capilla hay dos, al que llaman el padre que es quien se queda y el hijo que es el que sale a los lugares donde se le solicita. En base al testimonio del cobanaro de la comunidad, comenta que existen dos San Antonio El Yori es el blanco y el San Antonio yoreme el más procurado por otras comunidades.

El santo debe regresar a su casa al día siguiente de terminada la velación, aunque en ocasiones está muy solicitado, las ofrendas que se le dan al santo en la fiesta se entregan en las cajas de madera que para este propósito acompañan al santo, estas están aseguradas con un candado, solo tienen una ranura por donde depositan la ofrenda o limosna.

PETICIONES A SAN ANTONIO

La fiestera expresa que lo más común es el pedir novio(a), ó por problemas de salud. Para ello venden los milagritos en su capilla que consisten en diferentes figuras entre ellas; corazones, partes del cuerpo como piernas, brazos entre otros, que los colocan al recibir el milagro en el cuerpo de San Antonio.

José Luis Valencia Valle de 71 años, danzante del venado habitante de la comunidad refiere que depende de la persona de lo que le valla a pedir de lo que usted sienta, uno muy reconocido es conceder novio o novia solo que debes de ponerlo con la cabecita hacia abajo y ya que le conceda ponerlo igual de nuevo, otro es por ejemplo si a usted se le perdió una bestia (vaca, burro, caballo) usted viene y se lo pide le dice: quiero que me haga el milagro se me perdió mi caballo lo necesito y ahí mismo con san Antonio le dan una figura en forma de lo que pidió cuando le conceda el milagro san Antonio usted conserva el animalito que le dieron, cuando es el día de san Antonio le enciende veladoras o si usted le prometió presentarle a la bestia viene y se la enseña.



Figura núm. 7 Capilla para veladoras en agradecimiento San Antonio

Otra de las manifestaciones en agradecimiento a San Antonio de Capomos de la sindicatura de Tetaroba, El Fuerte Sinaloa son las caminatas de la ciudad a la comunidad con pasos ágiles, a través de la fe expresan las personas que les ayuda a no rendirse ante el clima caluroso, los fuertes rayos de sol, hacia su capilla al llegar la ciudadanía encienden veladoras, arreglos florales ante la imagen de San Antonio cuyo altar esta lleno de rosas de papel de todos colores como indica la tradición indígena.



Figura núm. 8 Caminata en ofrecimiento como manda a San Antonio

Estoy muy agradecida con Dios y con la gente que nos acompañó a cumplir esta manda a San Antonio, es una fiesta indígena que tiene más de 150 años que se celebra, el año pasado le pedimos a San Antonio que nos hiciera un milagro, nos cumplió y tenemos que cumplirle salimos a las seis y media de la mañana, recorrimos diez kilómetros hasta llegar, ya le pedimos otro favor, manifestó la Presidenta Municipal.



Figura núm. 9 Danza del Venado

Danza del venado y pascola dirigida a San Antonio. Hilario Valenzuela Ibarra de 56 años de edad, originario de la comunidad de Capomos, opina que el venado es un animal muy sagrado, la danza tiene años que se practica. El Venado puede bailar solo o acompañado de Pascolas.

La danza describe la vida y muerte del animal sagrado de los yaquis y mayos: el venado. De acuerdo con su cosmovisión, los pascolas (los ancianos de la fiesta) eran seres malignos, hijos del diablo, pero Dios se los ganó en un juego, mientras que el venado es un ser primigenio y benigno, según cuenta el mito.

La danza de pascola es ejecutada por dos danzantes, en donde uno sigue al otro invariablemente; estos son portadores de energía y alegría para la comunidad, misma que plasman al momento del baile que realizan con gran soltura tratando de imitar a los movimientos de animales o sus sonidos y que son el redoble de los pies descalzos, el movimiento de su cintura y

de sus manos acompañan de manera rítmica la música que les acompaña.

El acompañamiento musical suele correr a cargo de un violín y una guitarra sexta aunque como en otros casos existen algunas variantes como: violín y tambor, o dos violines y una guitarra sexta. La destreza plasmada en ejecución dancística también es reflejada en la ejecución musical: es característico que la ejecución del violinista se acostumbre a doble cuerda – melodía acompañamiento o segunda voz -, para lo cual se requiere de gran habilidad técnica.



Figura núm. 10 Danza del Pascola

Sobre los cantos representativos para la danza del venado en dialecto y su traducción Kanaria, que se realiza al inicio de la fiesta y al final¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Traducción de Lorenzo Ruiz Gutierrez.

Itom atchay Jesukristota Yo jekka bebetuk Itom segua you you Segua you Segua yoleme yoo... Itom segua you you Segua you Segua yoleme yoo
Con el favor de Dios Va a ser aire Nuestra flor Nuestra flor Flor yoreme Nuestra flor Nuestra flor Flor yoreme

El venadito

(Se canta al terminar la fiesta)

Yo mali segua

Ili yo mali segua, seguata huehuechau vi-
chaka

Salilite buite ili yo mali segua

Saliliti buite ili yo mali segua yoo...

Amani su mekka seguata huehuechau vi-
chaka

Amani su mekka seguata huehuechau vi-
chaka

Saliliti buite ili you mali segua

Saliliti buite ili you mali segua yoo...

Va sigiloso hacia donde está la flor tirada

Va sigiloso hacia donde esta la flor tirada

Allá a lo lejos donde esta la flor tirada

Allá a lo lejos donde esta la flor tirada

Va sigiloso el venadito hacia lo lejos
donde esta la flor tirada

Va sigiloso hacia donde está la flor tirada

Venado Muerto
(masso mukila)

Saila ma saila

Amani su mekka

Juya boo mamaluachi huichila

Mukilataka aman be su huichila

Mukilataka aman be su huichila. Saila...

Ume yo seebolim tepa besum

Ha chichikola kove

Ume yo seebolim tepa besum

Ha chichikola kove

Ume huilim chuluk belala kove

Ume huilim chuluk belala kove sailaa...

Yoreme yoreme
Allá lo lejos por la orilla del monte esta tirado muerto
Allá está muerto yoreme
Ahí las moscas alrededor de el vuelan
Ahí las moscas alrededor de el vuelan
Vuelan alrededor de el como avispas
Vuelan alrededor de el como avispas, yo- reme

Respeto a la vestimenta el venado va de color blanco significa la pureza del venado. En la danza el tenabari lo usa el venado en la pantorrilla, el sonido que produce cuando camina entre el monte en la hoja seca. Tenabari significa mazorca en la pantorrilla.

Los bailadores se sujetan a los pies, una cadena de TENÁBARIS hechos de capullos secos de mariposa "cuatro espejos" con piedrecillas dentro. Al ejecutar la danza, los cascabeles suenan, es con lo que espantan al venado representando a la víbora de cascabel.

Los Áyalos son sonajas, son los latidos del corazón del venado, como artesano Hilario refiere que el mismo los limpia, los hierve en agua con cal y posteriormente de integran poniéndole piedra, palo y pintura. El cinturón se utiliza para la danza del venado realizado de baqueta y pezuña de venado de

acuerdo al tamaño de la persona. En la lengua llamada COYOLIS, significan el sonido de campanas. El tambor se hace de madera el aro, con piel de chiva, piola, de diferentes tamaños y en ocasiones se le pinta alguna figura o se le graba el nombre se personaliza.

El venado de la región no lleva el torso desnudo, lleva una camisa de manta tipo playera manga larga y no tiene rebozo ni chaquiras a diferencia de otros. La cabeza simboliza la danza representando al venado. El paliacate significa la sangre del venado.



Figura Núm. 11 Ayal, cabeza de venado, tenabaris, cinturón y tambor

Instrumentos musicales utilizados en el cantico de San Antonio

Tambor de agua (Baa-wéhai)
 Dos raspadores de madera (Hirúkiam)
 Canto de uno o dos de los ejecutantes de los raspadores.
 Flauta de carrizo (Bacacusia)
 Tambor de doble parche (Cúbahi)



Figura Núm. 12 Instrumentos musicales

OPINIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA DE SAN ANTONIO

Fue proclamado santo después de su muerte por su estilo de vida, sin embargo al sacerdote católico no se le permite hacer presencia para realizar la santa misa en la capilla de San Antonio, se argumenta que no se encuentra abierta a todas las personas por ser casa habitación, no lleva la connotación de fe católica si no la de un comercio porque solo una vez al año recibe a toda la sociedad, lucrándose con las actividades emprendidas al interior de misma. Ante la iglesia solo es reconocida la capilla de Guadalupe en la comunidad de Capomos.

Tras su muerte, por la voz del pueblo es proclamado como santo, es considerado el primer maestro en el orden franciscano, él era sacerdote y al querer ser de misiones se introduce en el orden franciscano. El nombre de San Antonio es

Fernando. Llamaron San Antonio de Padua la plaza más grande de Europa donde muere. Fue contemporáneo de Galileo Galilei y muere en santidad la gente lo despedazo para quedarse con partes de su cuerpo.

Antonio de Padua fue el segundo santo más rápidamente canonizado por la Iglesia, tras san Pedro Mártir de Verona. Es uno de los santos católicos más populares y su culto se encuentra extendido universalmente.

San Antonio escribió los Sermones con la finalidad específica de proporcionar a sus hermanos un instrumento de formación para la vida cristiana. Los argumentos tratados son en general los de la fe y de las buenas costumbres. El Santo ofrece a los predicadores instrumentos para la predicación acerca de cómo enseñar a los fieles la doctrina del Evangelio y cómo valorizar los sacramentos, sobre todo la penitencia y la Eucaristía.

En 1263, la ciudad de Padua le dedicó una Basílica que conserva sus restos mortales. Treinta años después de su muerte, el sarcófago donde se encontraba su cadáver fue abierto. Todo su cuerpo estaba ya corrupto con excepción de su lengua, lo que provocó una nueva oleada de devoción y la admiración que incluyó a personalidades como Buenaventura de Fidanza. Por el motivo que toda devoción privada no puede decirse fe católica, ese espacio es percibido como un negocio familiar.

Lo característico de él fueron las apariciones del niño Jesús, por eso lo trae en sus brazos. En Culiacán existe una parroquia de San Antonio, es considerado el santo de los milagros. Antonio de Padua es el patrón de Lisboa (Portugal) y de Padua (Italia), donde permanecen sus restos. Además, es santo patrón de otras ciudades, localidades y diócesis, entre ellas:

Oración a San Antonio

Oh bendito San Antonio

él más gentil de todos los santos, tu amor por Dios y tu caridad por sus criaturas te hicieron merecedor, cuando estabas aquí en la tierra, de poseer poderes milagrosos. Los milagros esperaban tu palabra, que tu estabas siempre dispuesto a hablar por aquellos con problemas o ansiedades. Animado por este pensamiento, te imploro obtengas para mí...(menciona tu petición). La respuesta a mi rezo puede que requiera un milagro, pero aun así tú eres el santo de los milagros.

CONCLUSIONES

Él más gentil de todos los santos, su amor por Dios y su caridad por sus criaturas hicieron merecedor de poseer poderes milagrosos, estaba siempre dispuesto a hablar por aquellos con problemas o ansiedades. Su frase es: que secén¹⁸⁶ las palabras y sean las obras las que hablen.

En Capomos cada 12 de junio se hace su fiesta para amanecer el 13 de junio. Se acostumbra un baile tradicional para el público en general en la cancha del pueblo, con música en vivo y un costo simbólico. Las peticiones mas comunes el pedir novio(a), ó por problemas de salud.

¹⁸⁶ Término en desuso, que no existe actualmente en la RAE. Se usaba en algunas ciudades de España, sobre todo en arquitectura, para medir o definir un madero en rollo.

Referente a lo fomentado en la capilla de San Antonio de Capomos de católico no hay presencia, no hay vida de fe, entorno a la vida parroquial. Sin embargo, se considera el Santo ya que a través de un ritual trasciende uniendo familias de la comunidad, región y otros estados a recibir visitas de diferentes lugares de Mexico por la fe que depositan.

Hablar de tradiciones indígenas, es hablar de nuestras propias raíces y de un origen étnico común, lo más maravilloso que transmite esta tradición es la equidad de servicio entre sus integrantes. El misticismo que los enmarca nos puede llevar a agradecer todo lo que nos rodea y dar sentido único a cada acción.

Cuando nos adentramos al mundo de nuestros indígenas conocemos realmente el rostro de la humanidad pensante, serena, creativa y responsable de todo. A través de la celebración, se da un encuentro como acto de transcendencia. Todo encuentro real con el otro, con otros arraiga en definitiva en un encuentro con el origen (Maturó, 2007).

Según Kusch, el avance constante nos acerca a la plenitud del paisaje natural, donde se dinamiza el movimiento, nos une a la esencia, a las leyes que nos determinan y nos sustentan en el suelo vital del mundo que nos arraiga, que nos camina, y que nos habla. Simultáneamente existe una segunda dirección, el ir “de la piel hacia dentro” en su impulso vital, irrefrenable y esencial donde se da el dinamismo del estar-siendo, aquí y ahora, forma en la que se muestra la fagocitación, que nos amplía el horizonte de la comprensión de América Latina.

El presente es un estudio que podría enmarcarse en la fenomenología cultural. Eso significa, en primera instancia, una aproximación empática al lenguaje, a los ritos y a las manifestaciones sociales de los pueblos.

AGRADECIMIENTOS

Se agradece a las alumnas del Programa de Psicología colaboradoras de la Universidad Autónoma de Occidente, Unidad Regional El Fuerte, Maribel Vallejo Gonzales, Sujey Ruiz Cota y Evelyn Jaritza Laurean Alguate quienes realizaron su estancia de Verano de la Investigación científica con el presente Proyecto de investigación, así mismo a los entrevistados que brindaron testimonios entre ellos; el cobanaro de la comunidad de Capomos el Lic. Martin Vega Alvarez, el Sr. Jose Luis Valencia danzante del venado, el Sr. Hilario Valenzuela Ibarra artesano de la comunidad, la Sra. Emilia Vega Flores responsable de la capilla de San Antonio y traducción Lorenzo Ruiz Gutierrez.

BIBLIOGRAFÍA

- Amador, M. G. (08 de 06 de 2011). *Metodología de la investigación*. Recuperado el 16 de 07 de 2021, de Metodología de la investigación:
<http://manuelgalan.blogspot.com/2011/06/la-investigacion-cualitativa-o.html>
- Cao, N. N. (1997). Etnografía: una alternativa más en la investigación pedagógica. *Educación Médica Superior*, 14.
- Peralta Martínez, C. (2009). Etnografía y métodos etnográficos. *Revista Colombiana de Humanidades*, 35-52.

YOREM ÁNIA: UN PENSAR DESDE EL PUEBLO YOREME MAYO

Francisco Antonio Romero Leyva¹⁸⁷

RESUMEN

Bucear en la grandeza de la diversidad cultural de los pueblos originarios de América, nos permite acercarnos a múltiples formas de concebir el cosmos. Los yoreme mayo son un pueblo originario, que se ubican al norte del estado Sinaloa y al sur del estado de Sonora, en México. Se trata de un pueblo orgulloso de su cultura. La práctica de sus rituales, sobre todo los festejos, son una mezcla de convivencia intercultural sincrética con el mestizo, que comparten en una armoniosa relación social, producto del hecho de vivir en la misma comunidad.

Este pueblo aprendió de sus ancestros, que ser yoreme y trascender, se da bajo la estrategia de alternar su propia cosmovisión, es decir su *yorem ánia*, con la visión de mundo que se introdujo a partir de la conquista española. Este trabajo describe, a partir de un estudio etnográfico, la importancia del *yorem ánia* en la comunidad yoreme actual.

PALABRAS CLAVES

Cosmovisión, *yorem ánia*, diversidad cultural

¹⁸⁷ Profesor Investigador, Universidad Autónoma Indígena de México

INTRODUCCIÓN: PRIMERAS PALABRAS

No es común iniciar con estas palabras la descripción de un artículo con estas características no solo por el nombre del tema hay más razones por lo tanto deseo iniciar agradeciendo a los organizadores del curso sobre el legado de Rodolfo Kusch que ha sido una de las grandes experiencias que he tenido la oportunidad de tener en tiempos de pandemia, al Dr. Jaime Montes, la Dra. Mónica Fernández en fin a todo el equipo.

Lo que aquí se describe es la primera tarea o el primer informe de un anhelado proyecto de investigación que estamos iniciando con el pueblo yoreme mayo en el municipio El Fuerte, Sinaloa, México. Como en cada pueblo originario de América Latina y el Caribe, los mayos han sufrido los embates de más quinientos años de colonización que los obligo a modificar rasgos de su identidad y replegarse en la riqueza de su cosmovisión.

Siguiendo a Moctezuma y Vázquez, puntualmente mencionan cómo los yoreme han buscado reforzar su identidad. Los autores lo dicen así:

[...] los autonómados yoreme la tradición juega un papel sumamente importante para su cohesión como grupo étnico. Esta tradición se ve reflejada en un complejo sistema de rituales en los que participan la gran mayoría de los miembros de los grupos étnicos de la región, constituidos a partir de varias organizaciones religiosas (2014, 171)

Es cierto que hoy el grupo es muy reducido en población, pero también es cierto que en los últimos años es evidente una revitalización de su identidad, sobre todo en la práctica de su lengua materna. En ese sentido, hay que mencionar que el vehículo de comunicación, se da preferentemente en español, puesto que es la lengua oficial en México. Así, cada sistema de relaciones sociales es realizado bajo la práctica de esta lengua,

en espacios sociales como la escuela, el mercado, etc., y en fin cada espacio de contacto social con los demás.

Como hemos señalado, los pueblos originarios han asumido estrategias educativas que les ha permitido trascender, tal es el caso, que han establecido de manera oral, formas de transmitir su cosmovisión a las generaciones jóvenes. Esta estrategia comunicacional mediante la oralidad, les ha favorecido en su supervivencia cultural, a pesar de los procesos colonizadores de la sociedad dominante, que presiona por la homogenización cultural y la supremacía de una sola lengua donde existen muchas.

Hablar de *Yorem ánia* no es tema nuevo para los que, por alguna razón u otra, han tenido acercamiento con los pueblos yoremes, ya sea investigadores, docentes y todos los que son partícipes de alguna de las fiestas ceremoniales del pueblo.

Hasta ahora se ha hecho común el tema del *Juya ánia*, el poder del monte, que es más conocido que *yorem ánia*, que se refiere al todo donde va inmersa: el *juya ánia*, *teweca ánia*, *bawe ánia* y el *buiála ánia*, todos se integran el monte, el cielo, el agua y la tierra.

Como ya se mencionó, esta entrega es un avance de un trabajo más amplio que se está planeado junto a integrantes del pueblo yoreme. Actualmente, estamos proponiendo una metodología de diálogo horizontal. Tal como le plantea Sara Coronado, se trata de una:

[...] investigación que entabla diálogo con las diversas formas de entender el mundo. Asumir que los implicados en los problemas poseen también soluciones, nos lleva a plantear formas de escuchar, responder y enfrentar en diálogo los problemas que amenazan la vida social. En esta propuesta se exploran las posibilidades de transformar el conocimiento social desde un plano horizontal. Se buscan los mejores recursos políticos e

intersubjetivos para transformar la relación entre las personas (Corona, 2020, 11).

Este trabajo también se enriquece con las palabras de Melitón Yucupicio, Arcadio Gastelum y Francisco Almada, todos ellos sabios del pueblo yoreme mayo, a quienes agradezco su disposición y colaboración, sin sus aportaciones no sería posible la realización de esta actividad.

EL MARCO DE REFERENCIA PROPUESTO

Los pueblos originarios de "Nuestra América" (Fernández, 2020, 17) comparten mucho de su historia, principalmente, el hecho de haber saqueados por el conquistador, y casi eliminados en el largo proceso de colonización. Colonización que aún no acaba, aunque ahora, se utilizan diferentes estrategias que hacen parecer que los pueblos asuman la imposición de manera sumisa, aunque en realidad el reniego les ha permitido proteger su cultura.

Está claro que la idea de este trabajo, no es sobre ese tema, porque en realidad, mucho se ha escrito sobre ello, tanto a favor como en contra del proceso de conquista. Lo que pretendemos aquí, es abordar de manera sintética, la forma en que los yoreme interpretan su concepción del mundo y ese relato, intentamos hacerlo desde sus propias perspectivas, es decir, desde su propia voz.

Los pueblos originarios de Nuestra América comparten muchos aspectos cosmogónicos que articulan sus identidades, muchas de las cuales han resistido el largo proceso de colonización e homogenización, que han marcado y provocado muchos cambios culturales. No obstante, de igual manera, muchos otros aspectos de las culturas locales aún persisten y están

en franca revitalización. A modo de ejemplo, podemos enunciar el tema de las lenguas maternas, que más de quinientos años de colonización, no lograron erradicarla.

Son muchos los hablantes de lenguas ancestrales que, en el día a día, se esfuerzan para que las generaciones jóvenes practiquen su lengua. Y esta tarea de transmisión, no solo se lleva a cabo en el seno de las familias, sino también, en los sistemas de relaciones sociales comunitarios. Uno de los motivos de esta circulación de la lengua, es el de reducir o mejor, resistir la imposición del conocimiento dominante. Como lo menciona Boaventura de Sousa Santos, esta tarea de imposición cultural “impide representar el mundo como propio y en los propios términos” (2019, 29). Este impedimento de cada cultura, sin duda, impide el resurgimiento de los saberes que por siglos se acumulan entre los pueblos originarios.

Si algo es sinónimo de identidad para los pueblos originarios, es lo relativo a sus cosmovisiones; que están plagadas de formas de concebir sus realidades y de construir conocimientos desde sus propias experiencias. Vale señalar que, la intención de este trabajo no es crear una relación descriptiva de los elementos que integran sus cosmos y sus representaciones culturales. Lo que buscamos, es desvelar cómo se conciben esas comunidades, respecto de su relación con la madre tierra, la *pachamama* para aymaras y quechuas de Bolivia y Ecuador; el *Yorem ánia* para los yoreme mayo. Todo esto significa el *todo* de la Inayye Buiäla, es decir, de la madre tierra.

Los mayos mantienen una relación muy fuerte con la *Inayye buiäla* (madre tierra) delimita de manera concreta, cómo esa relación se determina en cuatro aspectos fundamentales, a saber: el *juya ánia* (que se refiere al poder del monte); el *téweka ánia* (que es la bóveda celeste, el universo o el cielo); el *Bawwe ánia* (que se vincula con el mundo del agua, o del mar); el *Buiyya ánia* (que simboliza el universo de la tierra).

En base a cada uno de estos elementos, es que gira la cosmovisión del pueblo¹⁸⁸.

Muchos son los aspectos culturales que han cambiado en el pueblo yoreme, las afectaciones de la colonización se reflejan con mayor intensidad en la práctica de la lengua materna. Hay una marcada reducción de hablantes particularmente en las generaciones jóvenes que, desde la infancia, se ven forzados a comunicarse en castellano.

Porque es a partir de que acuden a la escuela que, a pesar de que existe el sistema de educación indígena, no ha sido suficiente para inducir la práctica de la lengua originaria, siendo que, como lo hemos afirmado en otros momentos, la escasa utilidad de la lengua en los sistemas de relaciones sociales y en muchos procesos de carácter legal asociados a la escuela, provoca el bajo interés por aprenderla y practicarla. Esto lleva a que el número de hablantes reconocidos por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (INEGI) se refleje mayoritariamente entre la población adulta mayor.

La cosmovisión del yoreme mayo está, como lo hemos mencionado, muy vinculada a la naturaleza y sus elementos. Es a partir de ahí, de ese vínculo telúrico, que celebran sus rituales ceremoniales personificados en animales del monte. De ese modo, los animales son los actores principales de la fiesta, cuya primera figura es la del venado.

Uno de los sabios del pueblo yoreme, Melitón Yucupicio, afirma que “el venado así como lo conocemos, como nos lo enseñaron los yoremes, el origen, por su origen, por su comportamiento, por las relaciones que tiene o que ha tenido el yoreme con él, este, pues a nosotros siempre nos han dicho que ese representa al bien, por eso lo simboliza una flor blanca y le llaman por eso el *Sewayoleme*, es el venado pues, pero traducido es flor en yoreme, entonces al *Sewayoleme*, flor yoreme, dicen que es este, es el que representa las cosas buenas del yoreme” (Junio del 2021).

¹⁸⁸ Más adelante regresaremos a cada uno de estos aspectos

HABLANDO DE ECOLOGÍA DE SABERES

Para hablar de cosmovisiones, nos resulta casi obligado utilizar un concepto que aborda, de manera muy profunda, Boaventura de Sousa Santos. Este autor, refiriéndose a la basta diversidad de formas de construir conocimiento, y de la concepción del mundo afirma que: “la ecología de los saberes se opone a la lógica de la monocultura del conocimiento y del rigor científicos, e identifica otros saberes y criterios de rigor y validez que operan de forma creíble en prácticas sociales que la razón metonímica declara no existentes” (2017, 230).

La ecología de saberes se apertura a una visión integral, que suma en plural las diversas formas de concebir el mundo. Se trata de las realidades de contexto, que dan explicación desde la propia experiencia de los sujetos. De esta manera, se anteponen a lo que Moira Pérez, quien señala que: “las distintas maneras en que la violencia es ejercida en relación con la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento: la negación de la agencia epistémica de ciertos sujetos, la explotación no reconocida de sus recursos epistémicos, su objetificación, entre muchas otras” (2019, 82).

Retomando a De Sousa Santos, ahora pensando en su sociología de las ausencias, dice que:

[...] estas ausencias son las cosas que nosotros no vemos, que son invisibles prácticas, conocimientos, ideas porque nuestros anteojos, nuestros conceptos, nuestras teorías no nos permiten ver. Una ausencia es una manera totalmente descalificada de existir algo que no puede competir con lo que existe, porque es algo totalmente descalificado como sistema” (2009, 142)

Y es que los saberes de los pueblos originarios, son considerados por ellos mismos, como saberes. Sin embargo, la ciencia de occidente, no le otorga el valor de conocimientos, por el

solo hecho de que se sustentan en la experiencia y no se constituyen bajo la rigurosidad de los métodos científicos. En ese marco, baste con preguntarse ¿Qué es la experiencia? ¿Cómo se transmiten los saberes de generación en generación, de manera oral sin necesidad de procedimientos metodológicos? ¿Qué estrategias metodológicas utilizan los pueblos originarios para enseñar las lenguas maternas a las generaciones jóvenes?

Y así pudiéramos sumar cientos de ejemplos que dan muestra de que, para construir conocimiento, no se necesitan procedimientos metodológicos determinados, más bien cada pueblo originario, cada cultura posee y construye sus propias estrategias para garantizar la transmisión del saber. De aquí, la postulación de otras epistemes, con criterios diferenciados de valoración.

Los pueblos originarios poseen un vasto conocimiento sobre la naturaleza, que se ha producido y reguardado por siglos, bajo la permanente relación con la madre tierra y que han trascendido, a poco más de quinientos años de colonización, con estrategias que se dan a partir de los pueblos que enseñan a las generaciones jóvenes sus saberes.

De este modo, hablar de diálogo o ecología de saberes, involucra pensar que, “la obtención de credibilidad para los conocimientos no científicos, no implica desacreditar al conocimiento científico. Implica, en su lugar, utilizarlo en un contexto más amplio de diálogo con otros conocimientos” (Meneses, 2018, 29). Sin embargo, pocas veces se le otorga ese peso específico que tiene el pensamiento epistémico del que habla Hugo Zemelman:

América Latina es una construcción de sujetos que se están transformando y que, a su vez, construyen realidades distintas a las que pueden eventualmente surgir en otros contextos culturales, como pueden ser lo asiáticos, los europeos, los africanos, o los norteamericanos. En la medida en

que eso no lo tengamos en cuenta, evidentemente el conocimiento, en esa a veces absurda pretensión de universalidad, no va a ser nunca un conocimiento real, porque la realidad del conocimiento no está solo en la universalidad, sino en lo que aquí llamamos pertinencia histórica del conocimiento (2012, 29).

Cuando hablamos de saberes en pueblos originarios, nos referimos a la acumulación de experiencias que por siglos se han adquirido en la cotidianidad de los sujetos. Se trata de saberes derivados del contacto permanente con la naturaleza, son contactos directos con su realidad, con su contexto. Sería como decir un mundo, en el que han aprendido a vivir, convivir y conservar saberes, aún frente a los procesos de colonización del pensamiento, donde parece que cada vez es más complejo persistir. Sin embargo, han sobrellevado ese asedio de la cultura. Prueba de ello es que aún se hablan las lenguas maternas en muchos pueblos originarios.



Imagen: Planta de Wareki, con grandes bondades para la salud entre el pueblo yoreme, propiedad del autor del presente artículo.

Volviendo a los conceptos creados por de Sousa Santos, en este caso, su visión de las ausencias, el autor señala que se trata de la invisibilización de aquellas experiencias, saberes y conocimientos que, ante la crisis global y la hegemonía de la cultura de occidente. Se trata de un tipo de imposición cultural que coloniza, sin menoscabo, a las culturas originarias conquistadas.

Grupos que re-emergen ante la necesidad de buscar respuestas con quien siempre han tenido una relación armónica, es decir, con la naturaleza. Las cosmogonías saben de sus ciclos de vida, conocen de sus cuidados y también sus enojos. Pero sucede que, muchos de los saberes ancestrales, se han tenido que replegar, dada la fuerza de la colonización del pensamiento.

En ese contexto, las lenguas maternas han replegado su práctica, incluso en el seno de la familia, y también en los rituales de la fiesta, porque las relaciones sociales con el exterior del pueblo, son siempre en la lengua colonizadora.

Otra de las grandes ausencias que emergen en tiempos de pandemia, es el conocimiento ancestral sobre medicinas. Por siglos, los pueblos ancestrales han utilizado las plantas para la atención de padecimientos en la salud de las personas, y hoy, aparecen como una alternativa de prevención ante el COVID 19.

Para cerrar este apartado, vale señalar que cuando de Sousa Santos habla de las ausencias, se refiere a ese cúmulo de saberes que se replegaron en la memoria de los pueblos ante la presión de la cultura occidental. Como hemos señalado, son siglos de experiencias con la naturaleza, que los pueblos originarios han acumulado y han aprendido a transmitir, sobre todo, de forma oral y de generación en generación; siendo esta la base principal de su trascendencia.

EL PUEBLO YOREME MAYO

El pueblo yoreme mayo se localiza geográficamente en el Noroeste mexicano, particularmente, en el norte del Estado de Sinaloa y sur de Sonora. Esto significa que su presencia es visible en los dos estados de la república mexicana. La presencia del grupo en Sinaloa, con mayor población en el municipio de Ahome, El Fuerte, Guasave, Choix y Sinaloa de Leyva.

En Sonora, la población se concentra en los municipios de Etchojoa, Navojoa, Huatabampo, Quiriego y Álamos, los vecinos cercanos al norte son los yaquis al noreste los Warijios. Como señalan Moctezuma y Aguilar:

Esta extensa región es reconocida también por su diversidad cultural, representada principalmente por varias sociedades indígenas descendientes de los primeros pobladores de esta parte de América: los tohono o'odham (pápago), comcáac (seri), yoreme (mayo), yoeme (yaqui), macurawe (guarijío/guarijó), o'oba (pima), kuapak (cucapá), kilíwa, jaspuspai (paipai) y ti'pai (kumiai). Tal diversidad se ve nutrida, además, con la presencia de migrantes indígenas provenientes del sur del país, como los mixes, mixtecos, nahuas, triquis y zapotecos (2013, 13).

Los yoreme mayo se autodefinen como la gente de la ribera, porque respetan una característica particular del grupo, y es que las comunidades están asentadas en la ribera del río Fuerte en el caso de los yoreme mayo del Estado de Sinaloa, y el río mayo (ya desaparecido) para los mayos de Sonora.



Imagen: Danzantes de pascola, yoremes mayo. Fuente: propiedad del autor del artículo.

La población total de los yoreme, en el caso de los que están asentados en el estado de Sinaloa, es muy imprecisa. El último dato emitido por el INEGI a finales de 2020, solo describe los hablantes de la lengua materna, que son 37.231, y que representan el 1.6 % de la población total. De ese número, también surge que, 11.914, lo que representa el 32 % de hablantes en el estado, son yoreme mayo. Este dato es seguido por la lengua Nahuatl que la hablan el 22.7 %.

Lamentablemente, el reporte no informa sobre el porcentaje restante, es decir, el 45.3 %, que se distribuyen en otras lenguas y que podría referirse a la población migrante que se emplea en los campos agrícolas del estado, particularmente en el valle de Culiacán que, en cada temporada de cosecha de legumbres y hortalizas, llegan procedentes de otros estados del país, y de otros países, como Guatemala y Honduras, entre otros.

LA IMPORTANCIA DEL ÁNIA

Los yoreme mayo dicen en español “el papá viejo” para referirse a *Itom Atchay öla*, es decir, nuestro padre viejo. Este modo de dirigirse al padrea viejo, lo utilizan para referirse a Dios, que es para quien hacen todos sus rituales ceremoniales. Además, es a partir esa creencia en el padre viejo, que se desarrolla el *Yorem ánia*, una especie de cosmos que justifica y da razón de ser al pueblo yoreme y orgullo de ser, parte de esa cultura.

El *Yorem ánia* es el todo integral, es cada elemento de la cosmovisión yoreme, es alma, es arraigo, es la razón de ser yoreme; porque es desde sus propias creencias que van desarrollando cada actividad ritual. En ese sentido, el *Yorem ánia*, es la motivación principal de la comunidad, que es la depositaria milenaria de los saberes que sus miembros producen.

Para el caso del que escribe, pocas veces había escuchado hablar del *Yorem ánia* por parte de algún miembro del pueblo. Debo decir que he nacido y vivo en una comunidad considerada indígena y solo recuerdo haber escuchado hablar del *juya ánia*, cuando en realidad, esta última, es parte del *Yorem ánia*. Según Melitón Yucupicio, aunque es más escuchado el término *juya ánia*, es un error considerarla como el punto de partida de la cosmovisión yoreme. De ahí surgen el resto de las partes que integran ese todo:

- *Teweca ánia*: significa el universo del cielo
- *Buiála ánia*: se refiere a la tierra
- *Bawwe ánia*: se refiere al agua, por tanto, también al mar
- *Juya ánia*: como hemos dicho antes, se refiere al monte

Al decir de los sabios del pueblo yoreme, lo que más se escucha decir en esa comunidad, es *juya ánia*, pero también reconocen que no es la única expresión, tampoco la más importante. Las cuatro locuciones se integran y completan la cosmogonía yoreme.

La cosmovisión del pueblo yoreme mayo, esta enriquecido con una gran diversidad de aspectos que determinan cada actividad de sus ceremoniales rituales; donde emergen figuras de animales y también algunas plantas, como el álamo y el sauce, porque sus ramas adornan sus enramadas. Además, se trata de plantas a las que le atribuyen bondades especiales, mágicas, míticas.

La cosmovisión del pueblo yoreme, se articula o estructura desde cuatro vocablos, donde siempre aparece la palabra *ánia*, ¿Cuál es el significado que tiene esta palabra para el pueblo yoreme? El antropólogo José Luis Moctezuma Zamarrón la define el término como:

[...] mundo, universo o ambiente', aunque también tiene el significado de 'grandeza' o 'todo lo que la vista alcanza a ver...ánia junto a otro sustantivo expresa un término particular que no sólo denota un espacio real y/o simbólico, ya que connota, a su vez, toda una concepción que tiene que ver con diversas representaciones de los universos ligados con su cosmovisión (2003, 1128).

Aun y cuando hay mucha similitud entre los pueblos yaqui y mayo, puesto que son pueblos vecinos, Moctezuma ha particularizado más con los yaquis. Según Francisco Almada, lingüista yoreme mayo, “Moctezuma hace mucho énfasis en la forma chípil de hablar de los yaquis, por eso, ellos dicen *yuyanía* y los yoremes mayo decimos *juya ánia* (Entrevista realizada en julio del 2021).

Melitón Yucupicio, enfatiza más en el significado del *ánia*, señalando que: “es mundo o universo, así nos decían los

mayores, los viejitos que así del vocablo tenía ese significado y aparte ya conociendo ya el significado pues nos enseñaban a tener una cierta relación es todo Incluso hasta cuestiones fantásticas, mágicas vamos a decir de la vida del yoreme, incluso hasta sobre naturales” (julio del 2021).

Al decir de Melitón Yucupicio y también de Don Arcadio Gastelúm “el ánia es sinónimo de respeto del yoreme hacia la naturaleza a *la buíála Inayye*, madre tierra que nos alimenta, y los yoremes de antes vivían más de lo que el monte les daba, animales, plantas pues todo... el mundo del monte o el monte del mundo, o el mundo de lo hecho, o el mundo de lo, me pongo a pensar cuando dice que, hecho que no se puede desbaratar pues, que no se puede descomponer” (julio del 2021).

Lo anterior, indica que los vocablos forman un conjunto, están integrados y mantienen presencia en cada ritual de las ceremonias del yoreme. Todos los rituales de la fiesta están íntimamente relacionados con el *ánia*. Como hemos mencionado, la enramada está cubierta por las ramas del álamo. Los orcones (los palos que forman la estructura de la enramada) se adornan con ramas de sauce.

El altar se adorna con flores, casi siempre de buganvillas, puesto que hacen juego con los adornos de flores de papel que las mujeres elaboran. El arco que figuran y elaboran a la entrada del altar es de ramas de palma de dátíl. Ahora bien, la expresión *ánia* va acompañada por el prefijo *juya*. Se trata de un prefijo utilizado para referirse al *juyá ánia*. Según Melitón Yucupicio, *ju* es “el” luego el “ya” hecho de estancia de estar construido.



Imagen: Procesión yoreme de cuaresma. Centro ceremonial de Mochicahui.

Siguiendo con el resultado de la entrevista a Yucupicio, el *juyá* acompañado de *ánia*, se traduce como el mundo del monte, aunque hay quienes dicen que es “el poder del monte”. Probablemente, el *juyá* es el “*ya*”, y el “*ya*” viene del *yari*. *Yari* significa lo que está hecho, lo que ha sido elaborado, pero también, es obstruido. Es inventado, bien del *yaári*, porque cuando decimos en español “*ya*”, nos estamos refiriendo a algo que terminó, algo que ya se hizo.

Es justo acá, donde viene del *yaári*, lo que ya está, o lo que ya se hizo. Creo que viene de *juyaári*, es decir, eso está hecho, eso que está elaborado. Está hecho para algo y sobre todo para el mismo uso de yoreme. Por eso, tiene que respetar, incluso, este el clima, el ambiente.

Es como una familia de palabras de lo hecho. Eso incluye, que lo hecho, con la vida del yoreme y con la vida del mundo. Sin embargo, en el pueblo yaqui que se localiza en el estado de Sonora, se pronuncia como *Yúuya ánia*, que significa el mundo antiguo, o el mundo de antes.

En la práctica cotidiana del mundo yoreme, es más común escuchar del *Juya ánia*. Por eso, esta expresión es el elemento más importante de los cuatro mencionados el “*ánia* como mundo, como universo. Pero el *ania* bien del *aáni*, que significa estancia. Así, *ania* es estar, es ubicarse o ubicar algo en cierto espacio. Cuando decimos *amaáne*, indicamos que eso está ahí, que está presente. Por eso, cuando los estudiantes nos dicen presente, en su lengua, pueden decir: *amaáne*. Se trata del estoy, porque “*ane* viene de estar” (2021).



Imagen: Músicos y danzantes de pascola. Enramada. Foto tomada por el autor

Al decir de los sabios del pueblo yoreme, Melitón y Arcadio, *juya ánia* representa el elemento más importante en su cosmogonía. La expresión *juya ánia* sustenta gran parte de sus ceremoniales; además de considerar que, por siempre, el monte los alimenta, les enseña y les da salud.

Por esa razón, es en el monte donde se llevaban a cabo todas las ceremonias, junto con las respectivas fiestas y danzas.

Pero cuando todavía no se había utilizado la palabra ceremonial, puesto que así le llamaos hoy por hoy, se las nombraba como lugar de festividades. De ahí surge la denominación de *juya ánia*, principalmente porque esa expresión implica el todo, un cosmos.

Cuando decimos monte, nos referimos al todo de la naturaleza, puesto que les han enseñado que decir *juya ánia*, implica una constelación, un todo: los cerros, el agua que cruzaba por ahí, las influencias del río, también los arroyos. De ese modo, los yoreme dicen que toda esa naturaleza es parte fundamental del *juya ánia*. Todo lo que hay y había en el monte, junto con algunas divinidades que lo custodian, son el conjunto llamado: *juya ánia*. Por eso hay que respetarlo, amarlo, puesto que nos alimenta y nos da salud, también nos brinda bienes para construir y cuida a los animales.

Dicho por un yoreme mayo: “eso era lo que uno teníamos que respetar y que querer, porque nos alimentábamos de esos y también nos curábamos; de lo que sacaba de ahí salían los instrumentos de uso, ya sea para la familia o la casa, o para la casa de los animales; como los arcos y eso, y el veneno de las víboras en las guerras, entonces. Por eso nos decían que era para tenerle ese respeto a esto” (2021).

En la cosmovisión yoreme, el monte representa el bien, pero también el mal. Por ejemplo, el canto el tecolote, representa una tragedia para el pueblo; mientras que la churea simboliza el bien y el mal, dependiendo del momento de su presencia. Lo que realmente representa el bien, y cruza de manera horizontal y vertical la cosmovisión yoreme, es el venado.

Por eso, como menciona Yucupicio, “Al *ánia* lo conocemos como monte, como decíamos, ah perdón, mejor dicho, como mundo, o como universo” (2021). Es que el vocablo *ánia* viene del *aáni*, que significa estancia. Así, *ánia*, significa: estar, y también, ubicarse en cierto espacio. Cuando decimos *amaáne*, decimos que ahí está eso, que está presente. Por eso, cuando los alumnos dicen presente en su lengua, dicen *amaáne* y estoy.

Volviendo a la figura del venado, que ya hemos dicho que representa el bien y eso queda de manifiesto durante la fiesta yoreme dicho por un entrevistado:

El venado, así como lo conocemos, como nos lo enseñaron los yoremes, es el origen. Por su origen, por su comportamiento, por las relaciones que tiene y que ha tenido el yoreme con ese animal casi sagrado, a nosotros siempre nos han dicho que ese representa al bien. Por eso, se lo simboliza una flor blanca y le llaman *Sewayoleme*; que es el venado pues, pero traducido en flor en yoreme (2021)

Entonces al *Sewayoleme*, o flor yoreme, representa las cosas buenas del y para el pueblo yoreme. Analizando un poco el concepto de esta palabra, parece que, de su concepto, también surge el tema de la enseñanza. Aunque más que un tema de enseñanza y aprendizaje de conocimientos de tipo científico, la palabra se vincula con la sabiduría. Es que el venado representa el soberano de la sabiduría, que se señala con la expresión *majtia*. De ese modo, parece que *majti* es enseñanza de lo bueno. Entonces si viene de ahí, significa que, para el yoreme, son importantes las cosas buenas del mundo.

No obstante, el yoreme también sabe que, incluso en el mismo venado, es consciente de la maldad, es decir, que existe cosas malas. Esto indica que el venado necesita protegerse del pascola. Por eso, el venado nunca cae en las garras del pascola, ya que este busca inducirlo a la maldad; pero el venado no se lo permite.

El venado, así todo serio, nunca se ríe, el pascola sí puede reír, pero el venado no. El venado siempre tiene que estar serio, porque bajo esa seriedad y todo ese silencio, él da a conocer lo que vale, lo que es. El venado, entonces, significa un mundo para el yoreme de *Juya ánia*. El yoreme también toma de esa simbología del venado, lo que hace agilidad, que

también es el símbolo de la inteligencia (2021). En la narración mítica que se caracteriza al interpretar la danza del venado, participa también la figura del pascola. Los danzantes se caracterizan como uno y otro animal, siendo ambos personajes los autores principales de la fiesta indígena. Yucupicio, habla de una dualidad expresada en cada uno de ellos: el bien y el mal. Por ello, resulta interesante detenernos en la larga cita que sigue:

El pascola es la contraparte que aquella vez comentábamos de las dualidades, porque si había una parte, también tenía que haber la otra, tenía que haber dos. Esto pues era la dualidad de lo que es ser yoreme. Porque según este [relato] los yoremes viejos antiguos, también tenía que equivocarse en algo; y en esa equivocación estaba lo malo pues, ósea que el yoreme no siempre iba a aprender las cosas buenas porque [de ese modo]le faltaba la experiencia de las cosas malas, para no estar cayendo constante en lo mismo...porque las otras culturas que he padecido también, para que el yoreme supiera afrontar las cosas del mundo no todo es dulzura en la vida.

Entonces el yoreme tenía que conocer [también la otra parte] una vez que lo haya conocido, ya tendría [presente] las libres decisiones y libres albedríos. Si tenía que agarrar por ahí [por lo malo], también son penas que tenía que sufrir este, [es decir] algún castigo por parte de los yoremes. Ósea que les enseñaban las cosas buenas y las cosas malas, estas son las buenas y estas son las malas.

Si haces tú las malas y no les parece que hayas hecho esas cosas a tu pueblo, a tu etnia, a tu grupo, a donde tu perteneces, vas a sufrir un castigo y lo más pesado que les ponían [la pena] era que los desterraban y a eso le tenía mucho miedo el yoreme: al destierro. Tenían mucho miedo que

los mandaran a otra parte, sin saber a dónde va a saber llegar, o con quien llegar y si lo van a recibir bien, si va a llegar y lo van a recibir igual que en su mismo mundo, en sus mismas tierras.

Pues, a todo eso dicen que le tenían mucho miedo, por eso tenían que cuidarse y tenían que conocer las dos cosas: lo bueno y lo malo. Es por eso aparece hasta hoy en las fiestas eso; pues, el pascola te representa lo malo y todos sabemos que el malo, [incluso] antes de la llegada de los españoles, sí existía, pero no se le conocía como diablo (2021).

Como hemos señalado, el monte provee de alimento al yoreme, también lo provee de sabiduría, de conocimiento que trasciende e identifica al grupo. Muchos objetos de la parafernalia de sus atuendos, provienen del monte, por ejemplo, el atuendo del danzante del venado.

El otro elemento que por estar después del *juya ánia*, no es menos importante, es el *bawe ánia*. Este vocablo se refiere al agua, que es un elemento importante en la cosmovisión yoreme, como en todo grupo vegetal, animal y humano.

El agua es vida, también representa la posibilidad de persistencia y oportunidad de vivir, no solo de la vida de los humanos, sino también de cada ser vivo que ande sobre la tierra. Siguiendo con la voz de Yucupicio, nuestro informante señala que:

[...] el *Baue* es mar y el *ánia*, es estar en el lugar donde esté uno [estar en un lugar determinado] ese es el otro punto, el otro universo. Pero nunca no es elemento y la otra parte [sí] es. El *tewakaánia*, es el punto o universo en el cielo, decía él, ese es el *téweka ánia*, y la otra parte, vamos a decir la punta, es el *Buiya ánia*.

Esas son las cuatro partes del mundo yoreme, ósea que el yoreme tiene cuatro mundos, ya se le dice mundo o universo... siempre va a estar

ahí, va a estar en Mochis, en Topo allá está el *Bawe ánia* y aun así ahí pero allá él va a saber que allá es otro mundo, otro universo [que puede ser] el del mar.

Allá habitan cosas que tienen que ver con el mar, están los marineros, están todos los pescadores, los peces, y todo esto, toda la vida marina. Es algo distinto a lo que hay acá, lo que hay en *juya ánia*. Un topo no lo va a encontrar en *buiya ánia* [porque] el topo está para el lado del mar. [El topo] es un animal parecido a la zorra, que se encuentra aquí y allá: le dicen topo.

Pero en las fiestas, los fiesteros cuando son completo recuerdo, cuando [simbolizan] el origen y la tradición de la organización fiestera del yoreme, esos animales deben de existir allá; si el yoreme también existe allá, no nomás tiene que tener la zorra, para mí, tiene que tener [también] el topo.

Queda claro que, para el yoreme, cada aspecto de su entorno es importante y sagrado, porque también es una manera de estar en comunicación con *Itom Atchay öla* (nuestro padre viejo). Para esta deidad, el padre viejo, es a quien dedican, como ofrendas, las danzas y el resto de sus rituales. En cada ceremonia, cada uno y cada una de la comunidad yoreme participa respetuosamente de la fiesta.

Recuerdo la ocasión en la que Juan Pedro, joven indígena del pueblo yaqui me decía, “es tan difícil explicar lo que significa para los yoremes cada uno de sus actos cosmogónicos. No es algo que se pueda decir y que el otro lo entienda [sobre todo] cuando mira las cosas desde la perspectiva de otra cultura”. Es que, cuando le preguntaba sobre la posibilidad de tomar una fotografía de un chapayeca, expresaba su rechazo; pues para su cosmovisión (hablo del pueblo yaqui) significa el robo del alma y es algo sancionado por el pueblo.

La cosmovisión yoreme esta enriquecida por un amplio *yorem ánia*, cada práctica cultural, es realizada en función

de algún compromiso de la familia, es decir, en cumplimiento de algún mandamiento, o por la sencilla razón del orgullo cultural.

Es cierto que occidente nos ha impuesto, por mor de la conquista y entre otras cosas, la lengua como única forma de comunicación. No entre integrantes del mismo pueblo, eso está claro ante la posibilidad de visualizar que su lengua ha trascendido, me refiero a los intercambios sociales que, de manera cotidiana, tiene que compartir el pueblo con el mestizo.

Para aclarar un poco sobre los intercambios sociales, me refiero a las prácticas cotidianas que necesariamente tienen que realizar los individuos. Lo cual significa: acudir al supermercado, ir a la escuela, visitar a espacios recreativos, realizar gestiones ante instancias gubernamentales. Todas esas actividades del mundo de la vida, cada yoreme la tiene que realizar en español, porque la lengua originaria se practica fuera de estos espacios.

A MANERA DE CONCLUIR

Como sucede en cada cierre de una investigación con estas características, no es posible hablar de conclusión, sino al contrario, porque apenas iniciamos. El recorrido que nos hemos planteado es muy ambicioso, siendo la pretensión principal, llegar a sumar información que colabore en la trascendencia de los rituales del pueblo yoreme.

En ese camino, constituir un repositorio escrito es la mejor certeza que podremos aportar, en esa tarea de lucha que, día a día, los pueblos originarios libran en contra de cada adversidad de cada acto colonizante. La lucha contra la homogenización es permanente.

La práctica de las lenguas originarias es una de las preocupaciones del pueblo yoreme en particular y de otros pueblos originarios en general. Esa preocupación o resistencia, se

visualiza entre las personas más viejas del grupo, que ven que cada vez son menos la cantidad de hablantes de sus lenguas ancestrales.

Decía el antropólogo Jesús Ángel Ochoa Zazueta, que las lenguas son la vía exclusiva para que las generaciones adultas transmitan sus saberes a las jóvenes, porque de otra manera, se hace complejo comprender las cosmovisiones, sobre todo, teniendo tan cerca la cultura occidental que, con cada práctica social y cultural, buscan minimizar y homogenizar cada acto social y cultural de los pueblos.

Para entender el pensamiento indígena, ¿se tiene que nacer indígena o se podrá pensar desde esa cultura? Ninguna de las características es condicionante, claro está, pero sí es una ventaja. Como docentes que trabajamos en investigación, como académicos y académicas de las universidades mestizas, estamos comprometidos éticamente a acompañar esa lucha cultural.

Para muchos investigadores, para muchas academias no es importante abordar el tema de los saberes ancestrales. Aunque cada vez hay más actividad en torno al tema de recuperación cultural, existen colegas que cuestionan estas tareas, y también, suelen folclorizar y mitificar, sin posibilidades de otorgarles el valor de ser otro tipo de conocimiento. Ya lo comenta Augusto Castro, y lo transcribo aquí: Hay tres ideas que nos parecen sugerentes para hacer una reflexión de fondo sobre el momento en el que vivimos.

La primera es que muchas de las regiones y de los países son espacios y comunidades humanas que no han sido reconocidos por el occidente como pueblos con historia y con filosofía, percepción que ciertamente hoy en día está totalmente fuera de circulación y que felizmente se bate en retirada. Partimos, por ello, de una nueva manera de percibir la vida humana y sus formas de organización social.

La segunda idea es el reconocimiento de nuevas formas de relación entre los miembros de las comunidades humanas, como es el caso de la gestación permanente de redes, de plataformas de comunicación y de intercambio, que son cada vez más especializadas y globalizadas, y que de hecho marcan definitivamente las maneras de enfrentar la vida humana y por ende, las características de la ciencia y del pensamiento. No hay manera hoy de establecer intercambio científico fuera y alejado de las redes sociales de comunicación que se han impuesto en el mundo.

Finalmente, la tercera reflexión es que hoy en día se habla y se discute sobre consensos e interculturalidad en todo el ámbito del planeta y también del reconocimiento de las diferencias en cada espacio regional y local; naturalmente que esto nos ha llevado a repensar el sentido de la verdad en un escenario que se presenta tan diverso como relativista” (2018, 30).

Entonces, ¿Cómo llevar a espacios de discusión académica otras concepciones del mundo? Es complejo pero cualquier propuesta (que las hay muchas) debe darse en los términos que bien menciona Paulo Freire “aprendiendo a leer y practicar un dialogo dialogal”, Boaventura de Sousa Santos, menciona la importancia de poder realizar traducciones interculturales. En ambas aportaciones, para poder comprender otras cosmovisiones, primero hay que aprender a leer el mundo.

Freire no se refiere al arte de la lectura sino al arte de la interpretación. Nos enseña que saber traducir, es no caer en la aceptación de la moda o de la fama de los que escriben y que muchas ocasiones limitan el dialogo dialogal.

La metodología de traducción intercultural que plantea Santos, se concentra en la posibilidad de comprender que la interpretación del mundo es amplia, y que la interpretación occidental del mundo solo se ajusta a un único vector. Este autor,

dice que atender el problema de la diversidad cultural, significa la posibilidad de expresar en plural, construir en plural, reconocer en plural. Dicho de otra manera, se trata de formas *otras* de construir conocimiento.

Cada pueblo originario de América posee, no solo un bagaje cultural inmenso, también conserva muchas formas de pensar y de crear conocimiento. Por eso, es tan importante es lo que puede decir occidente, pero también, como se construye el conocimiento o la sabiduría, en los pueblos originarios.

Aquí quiero retomar lo que menciona Ernesto Guerra García, una cultura no puede evaluar a otra cultura, porque cada cual tiene su propia particularidad y su propio peso específico. Dicho de otra manera, no hay culturas superiores: por tanto, no hay cosmovisiones superiores.

Por eso interesa escuchar lo que menciona Melitón Yucupicio, que es similar a otras versiones sobre cómo observar el universo, al decir:

[...] el *Juya ánia*, pues, porque es parte del *Juya ánia* lo hemos conocido y lo reafirmamos, fue por la danza del pascola. Porque esa danza lo menciona, menciona las cuatro partes del mundo. Entonces esos elementos son: uno es el *Juya ánia*, que es el más cercano a todo yoreme. Cómo lo podríamos decir: el otro que se encuentra en el otro extremo, vamos a decir así, o que son cuadrantes.

En el otro cuadrante, vamos a decir es el *Bawe ánia*, el *Baue* es mar y *ánia* ya dijimos es estar en el lugar donde esté uno. Ese es el otro punto, el otro universo, pero no es elemento; y la otra parte es *tewakaánia*, punto o universo en el cielo, es el *téweka ánia*; y la otra parte, vamos a decir, la punta, es el *Buiya ánia*. Esas son las cuatro partes del mundo yoreme. O sea que el yoreme tiene cuatro mundos, ya se le dice mundo o universo (2021)

Se trata de temas que comentamos de manera regular con estudiantes de sociología y de los posgrados. Es la misma interpretación que tenemos que hacer cuando visitamos la catedral en el centro histórico de la ciudad de México, y el templo mayor que se encuentra a unos metros, ¿Qué hace la diferencia? Nada. Solo que una cultura conquistó a la otra y le impuso su visión.

Por ello y retomando lo dicho por Juan Pedro, no se entendería cuando quieres interpretar desde tu propia cultura. Por ello, conocer y aprender del *yorem ánia* en los mayos, es una visión similar a la que nos llegan de los grupos quechuas, laymaras, yaquis y kunas (o gunas), en suma, cada pueblo originario que posee su propia visión del cosmos. Y en camino, me gustaría regresar a Santos, cuando señala que:

[...] la exploración de alternativas epistemológicas y teóricas, que proveerán eventualmente una salida de la calle ciega en la que la tradición crítica occidente-céntrica, parece estar atrapada [...] No es fácil analizar procesos sociales, políticos y culturales nuevos o innovadores.

Existe un riesgo real de someterlos a marcos conceptuales y analíticos viejos que son incapaces de captar su novedad y por ello propensos a desvalorizar, ignorar o demonizarlos. Esta dificultad lleva a un dilema no inmediatamente obvio (2011, pag18-20).

Entonces ¿Cuál es la tarea? Parece que se trata de otorgar voz al oyente, porque siempre ha sido el que escucha, pero no la que escuchan. Siguiendo con Santos:

[...] entiendo la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de

vista de las ciencias sociales convencionales. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes (2011, 30).

La interculturalidad no solo es el encuentro y la convivencia entre culturas, también es el respeto a lo que cada cultura puede aportar desde sus conocimientos. No podemos llegar a las aulas a imponer paradigmas, a etiquetar conceptos, a asignar lecturas, cuando sabemos que existen otras formas de interpretar el mundo. Lo anterior también implica que existen otras formas de construir conocimiento.

No podemos encapsular las posibilidades de construir conocimientos. A esta altura de las transformaciones epistémicas, no podemos permitir que se reprima cualquier expresión que se oponga a tal o cual paradigma; y mucho menos, afirmar que las experiencias o que los saberes ancestrales, carecen de credibilidad porque no se enmarcan en tal o cual teoría. Esta es una tarea que necesitamos realizar desde las academias latinoamericanas.

El *yorem ánia* es equivalente a *suma qamaña* y a *suma kawatsay*, expresiones usadas por nuestros pueblos hermanos de Bolivia y Ecuador. Son conocimientos que se adquieren a través de la cercanía que tienen los pueblos originarios con el mundo telúrico, es decir, con la *pachama*.

Como el *abya yala* o con la *buiála Inayye*, que son otra forma de concebir universos, hoy reafirman su importancia en el cuidado de la naturaleza. Este mundo de la fiera humana que construyó un virus como el COVID- 19, es innegable que es el resultado de la sobre explotación de la tierra, de los extractivismos exacerbados, de las economías globales que no controlan su voracidad para construir capitales, aún ante los riesgos que corre la vida humana, animal, vegetal y mineral.

El *yorem ánia* es el todo que reconocen los yoreme. Es su universo, un universo amenazado por la irracionalidad que explota y destruye su *juya ánia*, que perfora su *buiya ánia*, que

contamina su *bawe ánia*. Todo ese daño ecológico, se impulsa sin importar que, al envenenar el planeta, se envenenan a sí mismos, y que están desesperados por apropiarse de su *teweca ánia*, cuando es sabido que son elementos que solo el *Itom Atchay öla* puede hacer, porque lo construyo para su pueblo.

El *yorem ánia* significa vida. Por eso, es el fundamento de la vida, es el pensamiento de los yoreme, es una forma diversa de entender el mundo, es su cosmovisión. Por eso, cada uno de sus elementos, es venerado y respetado, a través de sus rituales, que practican en cada celebración con orgullo.

No es complejo encontrar los puntos de convergencia entre los pueblos de América, porque todos están alineados en una relación armoniosa con la madre tierra. Ella es quien los provee de alimentos, les da vida. Justo en eso, estriba la diferencia con las culturas que solo miran el beneficio económico, que pueden extraer de los recursos que son provistos, a manera de regalo, por la *buiála Inayye*. Hoy que el mundo enfrenta la peor de las crisis en la salud, se hace necesaria la sabiduría de los pueblos ancestrales.

Creo que, desde las academias latinoamericanas, mucho se puede hacer para favorecer la emergencia de otras formas de hacer conocimiento. Con esto no estoy negando que el saber que proviene de otras latitudes sea menos importante. Claro que son importantes. Pero son experiencias que pueden ser útiles para tener una referencia de algo, pero nunca aplicarlas en cualquier contexto.

A esta altura de la transformación y la crisis ecológica, hacen falta academias más freirianas, más kuschenas. Porque son autores que proponen alternativas al pensamiento hegemónico. En lo particular desconocía a Rodolfo Kusch, creo que producto de la ignorancia de las academias donde fui formado. Por eso, cuando gracias a la catedra llegó a mi vida académica, de inmediato adopté su estilo y lo llevaré a mi practica educativa.

Como académicos, tenemos el compromiso y la obligación de promover la inclusión de otras formas de pensar en

las aulas, también en nuestras investigaciones. Creo que esta es una forma de asumir y sumar lo que llaman metodologías de frontera, que se refiere justamente a eso, a integrar otras formas de hacer ciencia.

Tenemos que aceptar que no es suficiente hablar de diversidad sin aceptarla en la práctica. No es suficiente aceptar la diferencia en aula mientras la acallamos en la práctica. Creo pertinente mencionar lo que Afirmaba Hugo Zemelman, que es la tarea hoy, y que continuaremos trabando en ello:

En el ámbito de las universidades de américa latina, lo dicho es un tema que debería ser discutido pero que desafortunadamente no es abordado. Se constata de manera clara en las políticas de formación de los científicos sociales en América latina: no hay preocupación por el tópico, o bien, se cree que es exclusivo de los filósofos de la ciencia, de los lógicos, y no de quien quiere construir un conocimiento sin necesidad de incursionar en las problemáticas de las perspectivas sobre el pensamiento social o filosofía de la ciencia o de la lógica [...]

El pensar epistémico consiste en el uso de instrumentos conceptuales que no tienen un contenido preciso, sino que son herramientas que permiten reconocer diversidades posibles con contenido. Esto hace parte de lo que podríamos definir como un momento pre-teórico, el cual tiene un gran peso en las posibles teorizaciones posteriores, decir pre-teórico significa decir construcción de relación con la realidad (2012, 23-24).

BIBLIOGRAFÍA

- Castro, A. (2018) *El desafío de un pensar diferente: pensamiento, sociedad y naturaleza* 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Corona, B. S. (2020) *producción horizontal del conocimiento*. CALAS, Guadalajara, México.
- de Sousa B. (2019) *El fin del imperio cognitivo, la afirmación de las epistemologías del sur*. Editorial Trotta. Madrid España.
- (2017) *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Ediciones Morata, Madrid España
- De Sousa S. B. (2009) *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*. - 1a ed. - Buenos Aires: Waldhuter Editores
- Fernández B., M. (2020) *Pedagogías insurgentes para la educación en derechos humanos: notas vitales desde la filosofía norteamericana*. Napoli; Potenza – Italia: La Città del Sole
- Meneses. M.P. (2028) *Pensando desde el Sur y con el Sur*. En De Sousa Santos, Boaventura Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas / Boaventura de Sousa Santos; compilado por María Paula Meneses... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Moctezuma. Z. J. (2003) *El HUYA ANIA 'el Mundo del Monte' y otros Mundos posibles en las lenguas yaqui y mayo*, en IV. Estudios de antropología filosofía del lenguaje. Instituto nacional de antropología e Historia. Centro Sonora, México.
- Moctezuma Z. J. L. y Alejandro Aguilar Zeleny. Coordinadores. (2013) *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Instituto Sonorense de Cultura del Gobierno del Estado de Sonora: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- INEGI (2020) *Panorama sociodemográfico de México 2020*. México.
- Pérez. M. (2019). Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. Revista de Estudios y Políticas de Género. Número 1 / abril 2019 / pp. 81-98 Argentina.

- José Luis Moctezuma. J. L. y Antolín Vázquez Valenzuela (2014) *El respeto a la tradición. Los pascola y el venado en la ritualidad indígena del noroeste de México*. En Pacola y venados mayo. El Jupare, Huatabampo, Sonora.
- Zemelman H. (2012) *Pensar teórico y pensar epistémico: Los desafíos de la historicidad en el conflicto social*. Pag 19/32, En Observaciones Latinoamericanas. Sergio Caba y Gonzalo García, Editores. Ediciones Universitarias de Valparaíso pontificias Universidad católica de Valparaíso, Chile.

Entrevistas

- Melitón Yucupicio Entrevistas realizadas entre junio y julio del 2021
Francisco Almada. Entrevista abierta julio del 2021. El Salitral, Etchojoa, Sonora.
- Arcadio Gastelum, entrevistas realizadas entre junio y julio del 2021

Sentipensares sobre interculturalidad en nuestra América: apuntes desde la antropología filosófica de Rodolfo Kusch se publicó en enero de 2022.
El maquetado, diseño de portada y contraportada estuvo a cargo de
Ernesto Terramar

El texto que presentamos hoy, resulta de un nuevo esfuerzo colectivo nacido de nuestra línea de investigación. En esta oportunidad, el libro surge de un seminario brindado por integrantes de la CIIPC, cuyas clases también fueron brindadas por colegas de Argentina, Australia, Chile y Uruguay. Asimismo, también hay artículos escritos por docentes que participaron de las clases. Este es el caso de dos colegas de Brasil, dos de Australia y una de Uruguay.

De este modo, nace Sentipensares sobre interculturalidad en nuestra América: apuntes desde la antropología filosófica de Rodolfo Kusch. El libro está dividido en dos partes: una sobre artículos con perspectiva más etnográfica, dado que se trata de lazos dialógicos entre personas que continúan practicando su cultura ancestral, y otra que se dedica a dialogar con conceptos surgidos de la voz de Kusch, y también de las interpretaciones de quienes brindamos esos encuentros.



Cátedra Internacional
de Interculturalidad y
Pensamiento Crítico