

El paisaje y el pensamiento indígena y popular

Julián Cárdenas Arias*

Ana María León Forero*

Resumen

El siguiente artículo presenta los diferentes elementos del pensamiento indígena y popular planteados por Rodolfo Kusch a partir de la obra que lleva el mismo nombre, con el propósito de establecer una relación entre los principales aspectos de dicho pensamiento con lo que el filósofo argentino define como paisaje. La estructura del capítulo inicia con un primer apartado en donde se aborda, desde la perspectiva de Kusch, los ejes centrales del pensamiento indígena y popular a partir de escenarios como el conocimiento, el ritual, la relación de los opuestos, el así y la seminalidad. En un segundo momento, se presenta la manera en que el accionar del pensamiento indígena y popular se vislumbra hacia la construcción del ser americano a través del paisaje.

Palabras clave: Pensamiento indígena, Paisaje, Ontología, Rodolfo Kusch, Seminalidad.

The landscape and indigenous and popular thought

Abstract

The following article presents the different elements of indigenous and popular thought raised by Rodolfo Kusch from the work bearing the same name, with the purpose of establishing a relationship between the main aspects of such thought with what the Argentine philosopher defines as landscape. The structure of the chapter begins with a first section where, from Kusch's perspective, the central axes of indigenous and popular thought are approached from scenarios such as knowledge, ritual, the relationship of opposites, the thus and the seminality. In a second moment, it is presented the way in which the action of indigenous and popular thought is glimpsed towards the construction of the American being through the landscape.

Keywords: Indigenous thought, Landscape, Ontology, Rodolfo Kusch, Seminality.

* Doctor en Filosofía. Magíster en Filosofía Latinoamericana. Licenciado en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales. Asesor del Departamento de Derechos Humanos y Solidaridad de la CUT Nacional. Docente de la secretaria de Educación de Bogotá SED. Grupo Tlamatinime.

Contacto: jucaviowoaini@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-0905-7391>

* Doctoranda en Educación. Magíster en Filosofía Latinoamericana. Especialista en Filosofía Contemporánea. Licenciada en Ciencias Sociales. Docente Investigadora de la Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud FUCS.

Contacto: anamaleo82@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7246-3755>

El paisaje y el pensamiento indígena y popular

Sobre el pensamiento indígena y popular

El cuerpo teórico de Kusch aborda distintas tradiciones filosóficas, desde referentes occidentales hasta expresiones culturales propias de los pueblos originarios americanos. Es así como, para el caso de los primeros referentes, Kusch apropia a Heidegger, específicamente el abordaje profundo que hace el filósofo alemán sobre el término *Da-sein*¹. Sin embargo, más allá de realizar el calco de un concepto sobre una realidad concreta, lo que hace Kusch es abrir una posibilidad ontológica para comprender el ser desde un estar relacionado con lo telúrico, con la cultura, con la vida misma desde la memoria colectiva de los pueblos originarios de América. Cepeda (2009) señala que el propósito del filósofo alemán

se enfoca en pensar el ser y ahora tenemos que en Kusch se trata más bien de sentir y el estar. De alguna manera se da una negación del ser, no para anularlo, sino para ofrecer otra posibilidad de comprensión ontológica, lo que podría decirse - en este contexto -señalar un nuevo inicio, también para la ontología. En este sentido los dos filósofos, no se encuentran muy lejos el uno del otro: ambos cuestionan a profundidad una larga tradición metafísica que no ha respondido sus interrogantes fundamentales y, por ello, no se ha dado un sentido de orientación para saber lo que es. Ahora bien, mientras Heidegger afirma el ser dentro de la apertura de un nuevo horizonte de comprensión hasta ahora negado (el devenir como evento), Kusch se atreve a

¹ Algunos filósofos como Mejía Huamán (2004), Estermann (2011) y Kusch (2007) parten de Heidegger para abordar la comprensión ontológica del ser indígena americano. Al interior de estos tres filósofos se encuentran grandes diferencias en la manera procedimental de entender el mundo indígena americano, sin embargo, las tres perspectivas utilizan a Heidegger como punto de referencia para acercarse a algunos componentes de la filosofía occidental como el de *ser*. Sin embargo, por razones temporales y espaciales el filósofo alemán en su corpus teórico no aborda términos propios del pensamiento americano. La presencia de aspectos característicos del pensamiento indígena posibilitó un redireccionamiento de la filosofía de Heidegger al momento de acercarse al mundo indígena, encontrando nuevas maneras de llevar a cabo proyectos filosóficos de acuerdo con las particularidades de los pueblos americanos.

negarlo, también desde la apertura de comprensión con la que, en América Latina, hemos sido negados (con el propósito de negar una negación para afirmarnos desde lo ontológico). (Cepeda, 2019, p. 248)

De ahí que una de las formas de negación en el continente ha sido el mínimo reconocimiento de las múltiples expresiones del pensar propio, lo que conduce a Kusch al estudio del pensamiento indígena y popular. En sus libros *América Profunda* y *De la mala vida porteña*, Kusch exploró las ideas religiosas de las comunidades indígenas y la sobrevivencia de ese pensamiento popular en las grandes urbes latinoamericanas. Pero es su libro *El Pensamiento Indígena y Popular* el que realmente pretende dar claridad a esa forma de pensar y en particular de encontrar la manera en que se piensan las poblaciones autóctonas del continente.

Para Kusch (2007), el pensar indígena parte de la palabra aymara *utcatha*, término que puede significar *estar*. El término lleva el apócope *uta* o casa la cual se vincula con el término de domo o estar en casa. Significa también estar sentado. Al pensar en un indígena que se encuentra en búsqueda de transporte para ir camino a su casa, su sentir en ese momento es de *utcatha*, es decir, de asumir su estar y no la caída de su ser. Pero adicional a esto, encontramos otro elemento más que Bertonio, citado por Kusch (2007), señala y es *ut ttaatha* entendido como “exponer o sacar las cosas para vender [...] en la plaza” (p. 269). El concepto de plaza tiene como sentido el símbolo de centro de mundo, de *mí mundo*. Del mundo existencial y vital del indio en general que poca relación tiene con el mundo *real* expresado por la ciencia, pero sí con la *realidad* que cada uno vive.

El *estar* en el pensamiento indígena y popular

Según el apartado anterior, la realidad, por ejemplo, se sumerge generalmente de lo estable a lo inestable llenando al mundo de circunstancias y reduciéndolo de lo que *es* a lo que *está*, el filósofo argentino lo explica de la siguiente manera “lo que *es*, por ejemplo, la bondad de Pedro no *es*, sino que *está*” (Kusch, 2007, p. 527). La afirmación

de lo que *es* conduce a la posibilidad de ya no *ser*, provocando que el *ser* se encuentre en la circunstancia en donde lo que se da, pasa a *estar* no más. En el *estar*, puede haber una falta de esencia, lo que hace que el individuo caiga al nivel de la circunstancia, sustituyendo de esta manera al *es* por el *estar en el ser* convirtiendo al mundo en lo inestable. La aparición del verbo *estar* no sólo busca darle significado a otra esfera de la realidad sino también darle sentido a un mundo sin definiciones, pero sí de circunstancias.

Según Kusch, en el idioma castellano, el verbo *estar* se utiliza cuando se trata de circunstancias y el verbo *ser* para designar estados permanentes. El verbo *estar* indica “ubicación, estado de ánimo, correspondencia, entendimiento, duración, disponibilidad o finalidad” (Kusch, 2007, p. 528). Aquí el verbo adquiere funciones señalativas no comprometiéndolo al individuo porque no dice nada de él. Kusch considera que esta situación se da porque en este idioma se dividió la existencia entre el verbo *ser* y el verbo *estar*, entre lo definible y lo indefinible.

Si bien el concepto de *estar* hace referencia a “no más que vivir”, Kusch señala al respecto que hace falta aún algo más. Al decir *estar*, se hace referencia a lo que ocurre y tanto el indígena como el ciudadano requieren incluir lo absoluto, con la diferencia que el primero lo mantiene en lo innombrable, y, el segundo, lo connota y lo convierte en concepto. El *estar* se ubica en un hábitat real que posee dos dimensiones: o se vive tal como se da, lo cual implica un pensar connotativo, causal, o se lo advierte como un punto de reposo o caída en el largo trayecto que existe entre los opuestos innombrables que pueden darse como vida o muerte, entre lo fasto o nefasto (Kusch, 2007, p. 540).

Estos dos extremos van de lo visual a lo invisible. El primer elemento está pensando en términos de causalidad en el orden de las cosas, pero que no dan la totalidad de la vida ante el *así*, las cosas tal y como son. Esta es la crisis del hombre, un hombre que habita un mundo totalmente visual, limitándolo a la posibilidad de sentir y de volcarse a lo absoluto. Es esta sociedad la que no deja lugar al “me parece

a mí”, ni tampoco reconoce la capacidad de las personas como fuente de sus propias posibilidades.

Lo absoluto es la fuente de posibilidades, es la condición que le da consistencia al pueblo. Es la resistencia de los indígenas contra la evangelización, la de los campesinos hacia la democracia burguesa. Es el absoluto el movilizador de un hondo pensamiento originario llevándolo al plano innombrable en una cultura que todo lo nombra. Mientras el indígena tiene la posibilidad de darle sentido a sus contradicciones por medio de sus rituales, el ciudadano no encuentra como hacerlo porque la sociedad no le brinda los elementos seminales para hacerlo.

En definitiva, se quiera o no aceptar, el ser humano que habita América se encuentra dividido entre cosas y dioses, dándose la posibilidad de crear un mundo con circunstancias de ese absoluto que es el hombre.

Del cómo conocemos

Otro aspecto importante en el pensamiento indígena y popular tiene que ver con el conocimiento, elemento determinante comprendido por Kusch desde las prácticas vivenciales y cotidianas. Para ello utiliza la narrativa oral de un abuelo del caserío indígena Kollana de la comunidad aymara situada cerca de Oruro – Bolivia. Kusch describe la actitud pensativa del abuelo indígena, al proponerle que para mejorar sus cosechas y engordar sus ganados puede hacer uso de un crédito en la oficina de Extensión Agrícola para así poder comprar una bomba hidráulica. Se pregunta ¿qué estará pensando el abuelo? Muy seguramente no seguirá el consejo de los foráneos porque para él carece de significado una bomba hidráulica ya que él cuenta con recursos propios como el rito (*huilancha*² o *Gloria Misa*) para lograr lo que hace la bomba.

Sin embargo, no sería extraño que para algunos la actitud del abuelo fuera de ignorancia. La cuestión aquí radica en el *conocer*, desde el punto de vista occidental

² Proviene de *huila*, sangre en aymara y designa un sacrificio de sangre.

Kusch identifica dicho concepto en cuatro etapas. Primero, la *realidad* que se da *afuera*. Segundo, el *conocimiento* de esa realidad. Tercero, el *saber* el cual resulta de la ciencia y cuarto, la *acción* que se realiza para modificar dicha realidad. Estos cuatro momentos plantean que es *afuera* en donde se da todo y por ello se debe recurrir al mundo *exterior* para resolver los problemas.

La cuestión es: ¿por qué el abuelo no buscaba la solución afuera? Porque su conocimiento no se da en el mundo exterior. De ahí que el abuelo no cumpla con los cuatro momentos anteriormente descritos. Entonces ¿qué entiende el indígena por realidad, conocimiento, saber y acción? Para occidente la realidad se encuentra habitada por objetos, este término pareciera relacionarse con *echar delante* lo cual sería colocar la realidad delante del sujeto. En el mundo indígena es diferente. Bertonio, citado por Kusch (2000, p. 278), explica en su vocabulario aymara del siglo XVI la traducción de *cosa* como *cunasa* que se refiere a “cualquier cosa” y *yaa* en cambio se relaciona con “cosa de Dios, de hombres, etc.”. Se entendería entonces que para el indígena las cosas siempre hacen referencia a un aspecto de las mismas, lo que importa son el aspecto de las cosas. Pareciera que esta clase de idiomas buscaran registrar acontecimientos antes que cosas, a diferencia que las lenguas europeas las cuales centran su atención en registrar cosas que acontecimientos.

Pero ¿qué significa que en un idioma se registre más el acontecer que las cosas? que predomina más el sentir sobre el ver mismo, es decir, la realidad que ve el indígena no es algo estable habitado por objetos sino “como una pantalla sin cosas, pero con un intenso movimiento en el cual aquél tiende a advertir” (Kusch, 2000, p. 280).

Esto nos lleva a pensar que el término *conocimiento* no tiene en aymara el mismo significado para nosotros. En las indagaciones realizadas por Bertonio se registra como conocimiento el término *ulltatha* (conocer) vinculado con *ullsutha* “asomarse fuera” y con *ullattatha* “conocer algo”. De igual manera en los registros realizados por Holguín, citado por Kusch (2007, p 280), en relación con los vocablos quechuas,

se encuentra el término *riccini* relacionado más a un conocimiento de personas que de cosas. Estas diferentes acepciones nos llevan a entender que el saber del indio no se constituye a partir de una realidad llena de objetos, sino de movimientos y acontecimientos.

Así como el conocimiento es entendido de manera diferente en los indígenas, el saber también. Este no es entendido como un saber que hace referencia al *por qué* de las cosas sino *cómo*. Tampoco es un saber que pueda ser encerrado o almacenado y menos enajenado de un sujeto. Es un saber rítmico que no es ni sensible ni exterior, sino que hace uso del recuerdo que luego ha de ser un estereotipo. En el pensamiento indígena existe una estrecha relación entre el saber y el rito. Un ejemplo de esto es el término en aymara *yatiri* el cual es la denominación de brujo y significa “dueño del saber”. Es el depositario de un saber rítmico y tradicional. Entre el saber y quien lo ejerce existe una relación en donde el brujo es quien hace *crecer* algo en él. Y es mediante el ritual que se integra el sujeto al multiplicar y sembrar su saber.

El ritual y la teoría del vuelco

Según Kusch (2007) el ritual es el momento en el que el *yatiri* en una práctica tradicional *recuerda* un saber y hace parte de su sentimiento vital provocando una sensación de *no andar vacío*, constituyendo otro aspecto relevante en el pensamiento indígena y popular. Este saber se distancia de lo que generalmente entendemos por él. En el caso del pensamiento occidental el recuerdo no tiene el mismo valor que el del *yatiri* ya que no se toma el sentimiento vital y mucho menos la valoración existencial, de lo que se trata es concretarse por medio de una rigurosa objetividad al margen de cualquier práctica ritual y de toda idea de totalidad o vacío. El saber expresado en el ritual se relaciona con *criar, multiplicar, dejar*, es un saber para la vida que busca trascender al objeto y lograr el equilibrio entre lo nefasto y lo fasto.

En el ritual existe una transformación religiosa a través del objeto en donde éste trasciende su composición física señalando un significado que va más allá de lo concreto. Aunque el objeto es importante en el ritual no sólo es el medio para rellenar

el vacío de un sujeto, sino que trasciende a este y equilibra el *yaqui* y el *isqui*, lo nefasto y lo fasto, en el caso de la coca, por ejemplo, pero como componentes del cosmos (Kusch, 2007, p. 331). Esta relación con el objeto da cuenta de la comprensión del cosmos indígena como una totalidad orgánica.

Kusch ve que el método utilizado “ha sido demasiado directo y muy poco indígena, quizá motivado por un prejuicio netamente occidental cuál es el de examinar su pensamiento desde el ángulo de una teoría del conocimiento “ (Kusch, 2007, p. 334). Por ello, un elemento más relevante es el de definir las categorías que posiblemente constituyen el pensamiento indígena y popular. Estas para Kusch, determinarán el punto de vista exclusivamente indígena.

Uno de estos aspectos el autor lo define como lo establece el término *kuty* que significa revolucionar, trocar, volver, el cual afirma la disponibilidad del sujeto por un continuo temor ante el vaivén de ese así del mundo. De esta manera Kusch hace referencia a Guamán Poma en la medida que el cronista utiliza “su herencia indígena, con un saber acumulado a partir de un ver así el mundo en una actitud totalmente contraria, pasiva y contemplativa “ (Kusch, 2007, p. 346). Para Kusch, Guamán Poma posiblemente apropia el *pachakuty* como una estructura que consiste “en que la realidad -en- que- vivo tiende a volver en el sentido del *kuty*, ya sea a causa de los españoles o ya sea tal como había ocurrido cuando el advenimiento de los incas “ (Kusch, 2007, p. 347).

Esta realidad genera una visión global del aquí y ahora, constituyendo el posible vuelco no como algo extraordinario, sino que puede volcarse en cualquier momento reflejando “un mecanismo que forma parte íntimamente del pensamiento indígena, casi a modo de categoría. No cabe duda tampoco que dicho *kuty* se relaciona con ver el *así* del mundo “ (Kusch, 2007, p. 352) En este sentido se dificulta comprender el *kuty* y el *así* del indígena sino se analiza el concepto de *pacha*.

Dicho concepto Kusch lo relaciona con el vocablo de *pachayachachic*, el cual tiene como significado “el maestro del *pacha* “ o “el que enseña el *pacha* “. La relación que se puede encontrar entre *pachakuty* y *pachayachachic* puede darse en que

por un lado el *pacha* podía ser revuelto o trocado y por el otro, podía ser enseñado. *Pacha*, entonces, no ha de significar solamente tiempo ni tampoco suelo, como se suele traducir, sino algo mucho más comprometido con la vida misma del indígena (Kusch, 2007, p. 353).

Kusch hace referencia a Santacruz Pachacuty³ para explicar el término *pachayachachic* con el propósito de calificar una alta deidad encargada de manejar el tiempo y el espacio entre los tres mundos (*hanan-pacha*, *cay-pacha* y *uk'u-pacha*⁴). Ejemplo de ello puede encontrarse en que el maestro del *pacha* era de vital importancia “para atender las necesidades de los indios mediante el sol y el maíz, pero también median el desfavor al que exponía dicha divinidad a instancias del Guanacauri “ (Kusch, 2007, p. 367). Este aspecto concerniente a la religión incaica señala la presencia de dos polos opuestos, un dios positivo innombrable, definido como *Maestro del pacha* y, por otra, la deidad *Guanacauri*⁵ generadora del *kuty* o vuelco del *pacha*.

La descripción que realiza Kusch define en qué consiste el *pacha* enseñada por el maestro llegando de esta manera al punto central del pensamiento indígena. Además de ser la *pacha* la comprensión del tiempo y el espacio, Imbelloni citado por Kusch, traduce *pacha* por “vida humana y del universo en su expresión genérica espacial y temporal “ (Kusch, 2007, p. 370) pero según los *ceques*⁶ y también lo visto en los *yatiris* visitados por Kusch significa más bien “estado de cosas o *hábitat* un *aquí* y *ahora* vital, en el cual entra además el alimento “ (Kusch, 2007, p. 370).

³ Cronista indígena peruano, autor de la obra *Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú*, texto reconocido por su información de etnohistórica.

⁴ Términos utilizados por la cultura Inca para denominar mundo de arriba, mundo de en medio y mundo de abajo, respectivamente.

⁵ Término en quechua que denomina una de las elevaciones más altas ubicada en el Cusco. Es reconocida por sus hallazgos arqueológicos.

⁶ Kusch citando a Cobo explica: “del templo del sol salían, como de centro, ciertas líneas que los indios llamaban *Ceques*; y hacían se cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco. Y en cada uno de aquellos *ceques* estaban por su orden las *guacas* y adoratorios que había en el Cuzco y su comarca, como estaciones de lugares píos, cuya veneración era general a todos; y cada *ceque* estaba a cargo de las parcialidades y familias de la dicha ciudad del Cuzco, de las cuales, salían los ministros y sirvientes que cuidaban de las *guacas* de su *ceque* y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos”

Resulta pertinente señalar, qué en América, otros filósofos se han dedicado a la comprensión del concepto de *pacha* y su relación con el concepto de ser en el mundo amerindio. Uno de estos autores es Mario Mejía Huamán quien en su texto *Aporte de las categorías quechuas a la filosofía* (2004), analiza el concepto de *pacha* en los pueblos andinos. Para Mejía Huamán (2004) el concepto de *pacha*, da cuenta de la relación del espacio y el tiempo:

Pacha, en quechua es el término que sintetiza el concepto de mundo y tiempo. En primer lugar, llamamos *pacha* al lugar en que vivimos, al lugar en que se encuentran las cosas. En segundo lugar, *pacha* sirve para mencionar el tiempo; aquello por lo cual se suceden el día y la noche. (p. 16)

Es necesario señalar que *pacha* para Mejía Huamán, al igual que Santacruz Pachacuty, está presente en los distintos espacios⁷ del mundo indígena permitiendo una continuidad entre la dimensión espiritual y terrenal⁸. Además de establecer la relación del tiempo, del espacio y de la presencia del Hanan-pacha, Cay-pacha y Uk'u-pacha, para Mejía Huamán *pacha* se encuentra en el equilibrio existente “entre el hombre y la naturaleza (*runa-pacha*), tanto la naturaleza *exterior* cuanto su mundo *interior*, entre el individuo y la sociedad; entre el mundo conocido y el desconocido; entre los hombres y los dioses “ (Mejía Huamán, 2004, p. 21).

Los cambios presentes en el *pacha* se dan a través del rito que busca mantener el equilibrio cósmico, es en este en el que se unen los puntos extremos de un mundo trascendente y sagrado “ (Kusch, 2007). Kusch apropia las figuras del mundo prehispánico para dar cuenta de las transformaciones presentes en el *pacha*. Por tal motivo, menciona la presencia de Manco Capac⁹ quién es un ejemplo de maestro o

⁷ Hanan-pacha, Cay-pacha y Uk'u-pacha.

⁸ Para Mejía Huamán: Los andinos prehispánicos consideraron a la muerte no como la conclusión o terminación de la vida sino, un cambio de ciclo, pues muerta la persona daba origen a otros seres como es nutriendo a las plantas y árboles, por ello en quechua llamaban también a los muertos *mallkis*, vale decir árboles. Probablemente por ello fue difícil que los indígenas concibieran la resurrección de los cuerpos.

⁹ Considerado como el primer gobernador de los Incas.

pachayachachic, y al ser el iniciador de la dinastía incaica sufre el vuelco del *kuty* que vinculado “con el símbolo del centro, sacraliza a su vez dicho estado de cosas o *pacha*, proponiendo un ritual “ (Kusch, 2007, p. 370) Es así que el ritual evita el *kuty* o la zozobra “del estado de cosas ya sea como una mala cosecha, como acontecimiento nefasto o como conversión en piedra “ (Kusch, 2007, p. 371)

El ritual no debe ser visto exclusivamente para llegar a un estado de armonía, sino que su característica principal se da a través del enfrentamiento a lo contrario, es decir, la inmersión al ámbito del *kuty* para involucrar las fuerzas que promueven lo nefasto. El ritual cruza las fronteras para llegar a una catarsis vital, y así, al obtener el equilibrio de la totalidad del hombre concilia “el bajo mundo con el mundo de arriba, los dos extremos innombrables: lo del Pachayachachic, y lo del Guanacauri, el *pacha* y el *kuty* a la vez “ (Kusch, 2007, p. 371) Así como la función del rito es equilibrar las dos fuerzas, la historia también se mezcla con el rito para mantener el sentido profundo del *pacha* “como hábitat *aquí y ahora*, o mejor, el *fondo* de la existencia “ (Kusch, 2007, p. 373).

Para el pensamiento indígena y popular, *el aquí y el ahora* suscita la presencia de dos extremos el maestro del *pacha*, por un lado, y la *culpa* por el otro, es decir, para el indígena esta situación hace que las cosas que realiza estén sujetas a una relatividad constante, si el indígena:

no expresa una posición reposada, sino que hace una conjuración mágica mediante la palabra, ósea que expresa la urgencia de que realmente ese trabajo siga siendo mío. Mi trabajo entra en el así del mundo y es entonces relativo, de tal modo que puede perderse por enfermedad, muerte o despido (Kusch, 2007, p. 373).

El indígena recurre a la presencia de dichos extremos con el propósito de establecer líneas de comprensión de la realidad, de ahí que el saber conciliador de opuestos, el *pacha* o el *kuty*, en todo momento se abre a nuevas posibilidades. Estas nuevas posibilidades conducen a afirmar que el hombre no se asuma exclusivamente desde

un *en sí* sino en un *para sí* ya que el ritual posibilita establecer una serie de relaciones dinámicas para mantener la armonía y las tensiones en el *pacha*.

En este punto el hombre no puede comprenderse como una algo fijo que obedezca a una entidad metafísica que va más allá de su propia existencia, por el contrario, abordar las múltiples relaciones entre el hombre, la naturaleza, el tiempo y el espacio, conduce a señalar que aquel encuentra su proyecto existencial en el *estar*, el cual para el hombre americano se manifiesta en su vida misma a través de la relación que posee con la tierra, el territorio y la cultura. Para Kusch,

Se trata de un tiempo y de un espacio subjetivado, ósea privado, que se refiere a un hábitat vital, en donde *nuestro* tiempo y *nuestro* espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora cuando involucra el tiempo de *mi* vida, *mi* oficio, *mi* familia, y en este lugar, el de *mi* comunidad (Kusch, 2007, p. 422)

El aquí y el ahora, son una evidencia del estar, mostrando la proyección del indígena en el mundo, renovándose continuamente a través del ritual.

La relación de los opuestos innombrables

Retomando la idea de los opuestos innombrables, Kusch plantea el siguiente interrogante: “¿constituye una categoría del pensamiento indígena el hecho de que detrás de todo lo que existe, o se ve, a de darse un telón de fondo en el que obra una dualidad original, que luego, al cabo de una reflexión, recién es pensada como divinidad caída en triadas?” (Kusch, 2007, p. 391) Esta pregunta surge a partir de la comprensión en el pensamiento indígena en donde la presencia de un objeto se relaciona con un mundo de arriba y un mundo de abajo por ejemplo el sol quien está presidido por *Apu-Inti*, Señor Sol y *Churi Inti*, sol hijo. Esto se puede ver reflejado en los relatos, ejemplo de ello es el de Santacruz Pachacuti.

Otro ejemplo puede establecerse a partir de la presencia física de un árbol, en donde sus ramas se orientan hacia el cielo (*hanan-pacha*) y sus raíces hacia el suelo (*uk'u-pacha*), trayéndonos un nuevo elemento que es el de *crecimiento*, no sólo en el

plano físico sino en el lingüístico ya que hay palabras en el aymara y en quechua que no solo designan cosas, sino que se relacionan con una acción:

es curioso que el término *hatha*, según Bertonio, signifique casta, familia o *ayllo*, pero también significa semillas de las plantas y los hombres y todos los animales... *viñaya* significa, según Bertonio, siempre, pero se asocia a una mata o árbol, y en quechua, según Holguin, es traducida por crecimiento. (Kusch, 2007, pp. 394-395)

Esta idea de crecimiento en la lógica indígena se relaciona más con movilidad porque la visión indígena no percibe los simples objetos, sino que contempla lo que los rodea, centrándose en el anti-objeto tornando relativa la existencia del objeto. Es un ver por la ausencia, contemplando la inmersión de lo existente en lo no existente. Esta relación es la que permite ver en el indígena el *así es* del mundo convirtiéndolo en un puro acontecer ya que conjuga materia y antimateria en donde su pensamiento trasciende la percepción de lo físico hacia lo divino, “cabe señalar, como el pasar, que sólo por eso, el indígena concebía un mundo perceptible, el *kaypacha* o suelo de aquí, y detrás, como en un transfundo desgarrado, el *hanan-pacha* o “suelo de arriba”, y el *uk'u-pacha* o “suelo de adentro” (Kusch, 2007, p. 400).

El *así* y lo seminal

Kusch plantea que una de las formas en que se pueden identificar más claramente la oposición entre estas, la cultura indígena y la de occidente, es examinando al indio y al blanco y para ello expone el siguiente ejemplo: en una de sus visitas a la localidad de Chipayas, en la zona de Carangas, Bolivia, un Huarachi los invitó a su choza cuya construcción era cilíndrica y tenía el techo en forma de cúpula lo cual generó inquietud en uno de los visitantes, al interrogar al brujo este no alcanza a responder cuando su interlocutor afirma que seguramente se debía a que en la zona había mucho viento y que una casa circular es más abrigadora porque ofrece menos resistencia al viento. El brujo asintió.

Sin embargo, para el filósofo argentino la respuesta del Huarachi no necesariamente se debía a que estuviera de acuerdo. En excavaciones realizadas en la región Huancarani se logró comprobar que desde hace aproximadamente mil quinientos años, ésta cultura ha construido sus viviendas de la misma manera. Este hecho permite pensar que el motivo de la construcción circular no proviene de una razón de utilidad sino más bien a una tradición, es decir su razón es irracional. Su cultura “no se detiene en las causas sino en un mundo que es *así*” (Kusch, 2007, p. 443) creando la apertura hacia un camino interior que inicia con una presencia concreta del mundo.

El problema de lo indígena es asumido en América a partir de dos aspectos, el primero hace referencia a la población denominada india y el segundo a la población criolla la cual por su físico o estilo de vida se vincula de alguna manera con la primera. Esas características que se van trayendo del pasado le han servido para presentar una abierta oposición a elementos occidentales que la han marginado o segregado. Esta población trasciende lo indígena y se es considerada como “pueblo americano”. Vive en una ausencia total de comunidad haciendo esto inútil a la referencia de personajes sobresalientes de la historia o la comprensión del significado de la bandera del país que habitan.

En la racionalidad occidental, la sociología está interesada en demostrar que existe una “transición” de una sociedad tradicional – afectiva a una industrial – racional. En la sociedad industrial se encuentra una ciencia con conceptos abstractos que son de uso de todos, con una idea de que se puede elegir el destino y una magnificación del concepto de voluntad. Esta voluntad entendida como el esfuerzo cotidiano que hace cada persona para resolver problemas. Esta sociedad industrial injiere en la voluntad general y desarrolla una humanidad que progresa “en un sentido acumulativo, adocenando libertades, objetos y puliendo cada vez más las actitudes racionales” (Kusch, 2007, p. 463).

Para los criollos, inmersos en esta sociedad, su actitud resulta ser pasiva llevándolos a no hacer uso de su voluntad para buscar mejorar su condición de vida.

Se insertan en una realidad tomada como un *así* “con lo cual carecen de “decisiones deliberativas”, o recurren a “decisiones prescriptivas” (Kusch, 2007, p. 463). Entrar en la lógica de un pensamiento netamente racional lleva de por sí el peligro de la despersonalización del individuo, lo cual deberá combatir constantemente llevándolo al fondo del pensamiento. Este pensamiento es el pensar indígena el cual no es propio del indio sino es un patrimonio del hombre en general. Sin embargo, al encontrarnos ubicados en América confluye el antiguo pensar al modo indígena y un pensar occidental “resquebrajado”. Este último, ha buscado perpetuarse perdiendo así su eficacia. Por ello se presenta la necesidad de aclarar la incidencia del pensamiento indígena en nuestro pensar.

Kusch plantea la distinción entre las formas de un pensar causal y otro que no corresponde a esa lógica. El primero se caracteriza por abordar un sustento basado en la inteligencia y el segundo en la afectividad. Estas dos condiciones permiten la comprensión en el que el sujeto de un mundo lo ve y lo delimita y el otro siente lo fasto y lo nefasto. En uno se pregunta por el *por qué* y en el otro por el *cómo* el *cómo* hace referencia a la modalidad, al matiz de aversión o adhesión emocional que las cosas parecieran traer consigo, y por *qué* se refiere a una constelación de causas y explicaciones que se dan en un mundo lúcido aceptado como tal a plena conciencia (Kusch, 2007, p. 473).

Al entender el mundo desde un *cómo* se presenta una visión orgánica de la realidad desde los sentimientos. En este punto Kusch cita a Stern¹⁰ para señalar que ésta forma posibilita que los objetos continúen entrando al mundo y que a su vez participen de todos los demás componentes con una máxima intimidad. Con respecto a la segunda forma de entender el mundo se presentan hacia la misma realidad un análisis con el que las divisiones se encuentran articuladas, pero en la que se mantienen de forma independiente. La descripción del mundo en la

¹⁰ William Lewis Stern, fue un psicólogo y filósofo alemán.

inteligencia supedita una visión analítica y en lo afectivo una visión global del mundo. En este sentido no es extraño que tanto la función afectiva como la intelectual coincidan con formas culturales específicas. Así se explican por qué en una cultura indígena y popular la forma de comprensión del mundo se ve desde el campo afectivo y una cultura ciudadana desde el intelectual.

Un ejemplo para explicar el principio de causalidad según Kusch es en la manera de pensar en la ciudad en donde todos los hechos que ocurren insistentemente sean explicados y no se entiendan fuera de la conciencia, a diferencia el pensar indígena se encuentra al margen de la causa en una dimensión menos consciente.

Cabe señalar que una cultura basada en el pensamiento causal evita el otro pensamiento y en el momento que se enfrenta a algún tipo de contradicción como lo fasto y lo nefasto (placer y dolor) se encuentra una respuesta a través de un actuar con el mundo de manera objetiva basada en la intelección en donde al fragmentar la realidad lo que se busca es encontrar soluciones y no salvaciones “por eso se opone un solucionismo intelectual y activo a un salvacionismo emocional y pasivo de la actitud indígena” (Kusch, 2007, p. 476).

Aparentemente las dos formas anteriores de entender el mundo se contraponen dado que la experiencia cultural en América lo presenta de esa manera, sin embargo, no ocurre lo mismo con el pensar en sí que antecede de manera independiente los otros sin ser determinado por una cultura que los condiciona.

El problema del pensar no está limitado a la conexión entre conceptos sino a la conformidad que el sujeto pueda tener en su dimensión existencial y así pueda ganar una elevada seguridad frente al mundo. El pensamiento que se da a través de los conceptos por ejemplo $2+2=4$ ofrece una certeza sobre la cual se da una seguridad en el conocimiento, pero la afirmación “juan vive” es una certeza de momento ya que en un futuro pueda que esta afirmación cambie.

En este último ejemplo Kusch lo aborda con el propósito de dar cuenta de la zozobra que pueda presentarse en la conciencia, aquí no se presenta una solución

como en una ecuación matemática, sino que “se abre una zona no frecuentada por el pensamiento causal” (Kusch, 2007, p. 481). En este punto no está presente la posibilidad de manipular de manera consciente una solución, por el contrario, la ubicación de la salvación es este pensamiento tiene que lograrse a través de un elemento que trasciende al yo.

Es así como la trascendencia se constituye en la posibilidad para que el yo pueda asumir su conformidad existencial. Pero ¿cómo es posible lograr esto? A través de una manera que se oponga al pensamiento causal y que fuera más bien un pensamiento seminal. La característica de la condición seminal de este pensamiento tiene que ver con el “sentido latino de *semen* como “semilla, germen, origen, fuente” como lo que se ve crecer y no se sabe por qué, y que por eso mismo pareciera trascendente, ajeno al yo y a la realidad cotidiana y quizá superior” (Kusch, 2007, p. 481).

Según lo mencionado anteriormente, el pensamiento seminal se orienta hacia la consolidación de una conformidad existencial, ya que constituye la unidad que puede trascender y que ha surgido fuera del yo como germen salvándolo de su desgarramiento (la vida y la muerte). Es así que el pensar seminal como fundamento de lo intelectual y lo emocional halla una superación de las oposiciones irremediables a través de la unidad conciliadora en el plano trascendente. A diferencia del pensamiento causal que se mueve en el plano de las afirmaciones, el pensamiento seminal se moviliza en la negación de todo lo afirmado para ubicarlo en términos de germinación en la medida que este no puede manipular los objetos del mundo de la manera consciente. Las características para llegar al pensamiento seminal no se pueden dar sin la presencia de la contemplación y de la espera, en la medida en que este se aparta, sin retirarse a los compromisos de la realidad exterior. Es así que se distancia de un pensar causal.

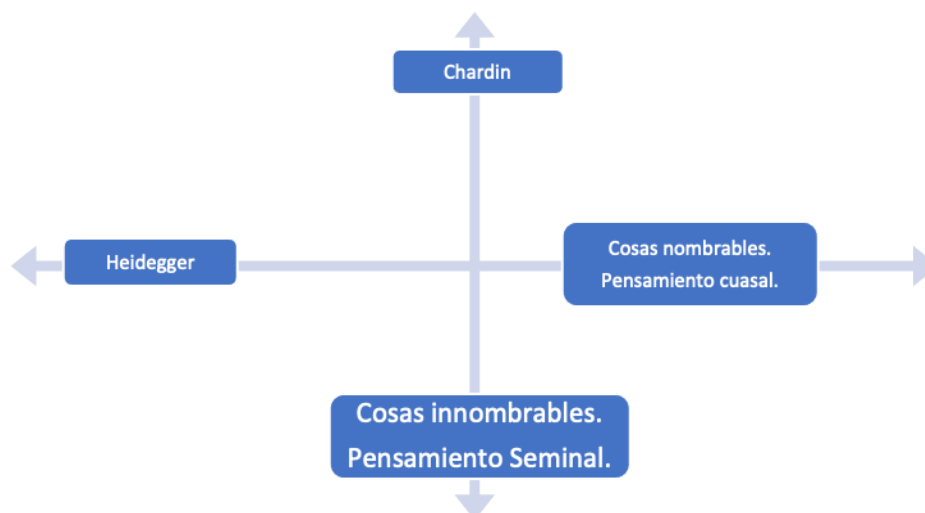
El pensar causal es activo ya que requiere de la continua verificación de los objetos en la consciencia, por el contrario, el pensar seminal como agente pasivo se encuentra de espaldas a ese mismo mundo porque se está en un escenario inferior a

la conciencia. Cabe señalar que ambos conforman los extremos de un pensar en general.

Aunque aparentemente la vida cotidiana se inclina a creer que todas las soluciones de la realidad se encuentran en los paradigmas propuestos por la ciencia, para Kusch es imposible separar el pensamiento seminal del pensar causal ya que aquel posibilita conciliar los puntos extremos que se reducen al interior de la experiencia de la vida. Al respecto Kusch lo ejemplifica de la siguiente manera: cuando se habla de política o se buscan algunas respuestas de entornos cercanos como la familia, siempre se acude a supuestos desde la causalidad, no obstante, en el fondo lo que se busca es estar bien consigo mismo tratando de encontrar el sentido de la realidad “y esto es así porque no existen formas públicas en la ciudad que canalicen un pensar seminal” (Kusch, 2007, p. 483). Otro aspecto de análisis en este punto consiste en afirmar en que si se extrema un pensar causal se eclipsa un pensar seminal.

La actitud casuística del pensar occidental no pierde de fondo su perspectiva seminal, aunque el desarrollo y el progreso como formas que se han tratado de lograr en América propias del pensamiento causal ha contribuido a la violencia de la conciencia en las ciudades. Es decir, por más que se quiera implantar el pensamiento causal, se va a presentar de distintas maneras el pensamiento seminal. En este sentido Kusch se pregunta ¿por qué es necesario un pensamiento seminal? Para responder a este interrogante acude a la comprensión de la realidad de dos vectores. El horizontal, el cual se desplaza entre las cosas nombrables, y el vertical el cual se mueve entre dos polos innombrables, para Kusch éste último es el que corresponde a Chardin¹¹ oponiéndose a Heidegger, ya que el filósofo alemán ratifica el pensamiento causal en la medida que se centra en lo nombrable para posteriormente pasar a lo innombrable. El siguiente esquema evidencia las dos formas de pensar:

¹¹ Filósofo francés. Fue conocido por su aporte al concepto de evolución. Se le reconocen los conceptos de Noosfera y Omega.



Teniendo en cuenta la exposición de Kusch en cuanto a las dos formas de pensamiento, el filósofo argentino plantea que para desarrollar un pensar total se requiere la presencia de los dos vectores anteriormente señalados. De esta manera se llegará a una comprensión total de una realidad también total.

Las características del pensamiento total en América corresponden a la búsqueda del equilibrio dadas las contradicciones entre los dos vectores, como también la comprensión del sentido de la experiencia de vida que tiene el hombre americano. Esto conduce a la afirmación de que el pensamiento total en Kusch se encarna en el escenario de la antropología filosófica, es decir, el concepto del hombre moderno o el del indígena son abstracciones, por lo tanto, para el caso de América es pertinente referirse a un hombre real que no es totalmente indígena ni moderno. Kusch lo denomina *pueblo* el cual hace parte “de un tipo medio del cual participa la clase media y el campesino” (Kusch, 2007, p. 496).

Cabe resaltar que dicho concepto hace parte del orden teórico de la Filosofía de la Liberación¹² y en sus orígenes considero relevante, además, lo popular, la alteridad y los pobres. Al interior de esta surge una línea que involucra el componente hermenéutico histórico cultural a partir de las reflexiones de

¹² Según Scanonne, en su artículo titulado *La Filosofía de la Liberación: historia, características, vigencia actual* (2009), en la Filosofía de la Liberación identifica una línea denominada Filosofía Ontologista cuyo principal exponente es Kusch.

pensadores como Kusch y Lucio Gera, perspectivas ubicadas en la línea de Filosofía Inculturada¹³. En este aporte se agregan elementos importantes que median la cultura, la religiosidad, los símbolos, las narrativas populares y la necesidad de un nuevo pensamiento filosófico desde la sabiduría popular. En este contexto Scannone señala que

la filosofía puede y debe explicitar y articular dicha sapiencialidad, en servicio del aporte filosófico universal de América Latina (...) la sabiduría popular... no se encuentra ante todo en la filosofía académica elaborada, sino en otros ámbitos del vivir y del pensar... Los llamados sectores populares (...) guardan mejor los valores básicos de nuestra propia cultura y la memoria de nuestra historia. (Scannone, 1990, p. 15)

El *pueblo* se moviliza entre el pensamiento causal y el comportamiento seminal. Ejemplo de esto es la relación construida con el dinero en la medida en que éste no posee una característica neutral¹⁴ y objetiva sino se le otorga implicaciones afectivas.

Para Kusch estos dos tipos de pensamiento no actúan de manera separada y mucho menos es posible mezclar los dos pensamientos en uno solo. La economía de una ciudad no puede reducirse exclusivamente a las relaciones de costo o beneficio y pérdida o ganancia, sino que se constituyen otros escenarios de relaciones menos cuantitativas y más seminales orientadas a formas de economía cualitativa. En donde la solidaridad o la ayuda al otro configuran algunas prácticas sociales. Claro está sin perder de vista el pensamiento causal. Esto quiere decir que ninguno de los pensamientos se fusiona, sino que se transita de uno a otro.

¹³ Para Ocaño (2010) ésta postura “toma como punto de partida la posibilidad de un pensamiento enraizado en la cultura popular y propone un método para dicho pensar filosófico, por ello, para pensar filosóficamente no solamente se tiene que tomar como punto de partida la historia, la cultura y la realidad social de los pueblos a partir de la denominada vía corta, es decir, una mera reflexión de tipo trascendental y fenomenológica de la conciencia, sino que debe hacerse a partir de la vía larga o de una hermenéutica filosófica concreta” (p. 44 - 45).

¹⁴ En este campo la economía no trata de una simple transacción entre valores dadas las reglas del mercado, sino que se establece un conjunto de intercambios simbólicos y representativas que trascienden los objetos concretos. Para Kusch esto puede definirse como economía seminal.

En el ciudadano americano yace la contradicción entre los dos tipos de pensamiento porque se es incapaz de ver el *así* de la realidad. El *así* es la característica para superar dicha contradicción ya que es preciso asumir una previa actitud anterior a cualquier pensamiento. El primer tipo de pensamiento corresponde a la designación de los objetos para ubicarlos en el mundo, “esta forma de ver apunta solo a connotar la realidad para usarla “ (Kusch, 2007, p. 517).

La otra forma de *ver* realmente la realidad posee una característica la cual se centra en entrar al mundo no de manera superficial sino en ir a un más allá de lo que presentan las cosas para llegar al *así* de la realidad, es decir, las cosas trascienden de su carácter útil para asumirlas dentro de un escenario sagrado. Al respecto, Kusch utiliza el ejemplo del pan en donde se

advierte la forma cómo ha sido elaborado el pan, o en la peculiar belleza o fealdad del mismo, o en pensar quién lo ha amasado, cómo lo ha hecho y cuánto le pagan o, si no, en ir más allá y pensar en la larga historia durante la cual el pan alimentó al hombre y, en suma, terminar en el misterio de que haya pan. Pero aquí el pan ya no es un objeto, sino que se convierte en algo sagrado. Ahí se recobra el *así* del pan, su simple, aunque tremenda presencia. (Kusch, 2007, p. 518)

Para el ciudadano no es fácil llegar a esta comprensión ya que se le dificulta asumir la sorpresiva dimensionalidad de las cosas, en este punto las cosas trascienden su mera utilidad para relacionarse con otros objetos, se entrecruzan la perspectiva horizontal del pensamiento causal “con el juego vertical de los extremos innombrables y el hondo desgarramiento que los separa “ (Kusch, 2007, p. 519).

El *así* con lleva a hacerse responsable de toda la dimensión que los objetos arrastran consigo mismo para llegar a presentar la necesidad de una salvación fuera de una solución. Aceptar la presencia de las cosas a través del *así* conlleva a asumir la profunda contradicción entre las dos formas de pensar sobre las cuales el hombre americano se ha debatido. Por lo tanto, el *así* conduce adoptar de un contenido

significativo al mundo en el que se desenvuelve el hombre, ya que más allá de ser un comunista, nacionalista, estudiante universitario o un brillante catedrático de alguna universidad, de lo que se trata es de recobrar la seminalidad para darle un profundo sentido a la dimensión existencial.

El paisaje y el pensamiento indígena y popular

El pensamiento indígena y popular constituye un factor determinante para la comprensión del *ser* americano. De ahí que el actuar de aquel pensamiento se refleja en las distintas formas en las que el *ser* se relaciona y se desenvuelve en los contextos que habita. Uno de estos escenarios es el paisaje, en donde desde la perspectiva holística de Kusch hace de este un espacio de profunda relación entre el individuo y su entorno. Esta relación se profundiza en la medida que el *ser* tiene la capacidad de sumergirse en lo telúrico, “apartando lo consciente y acogiendo lo inconsciente, distanciándose de lo extraño, y enfrentándose radicalmente y desde el principio con lo circundante, con el aquí “ (Solero, 2007, p.14), con lo que *está*.

El paisaje, amplía la supuesta objetividad de la realidad en donde el contenido físico de los elementos va más allá.

El paisaje se agiganta en el largo trayecto que va de la palabra a la realidad. La distancia convencional de su objetividad, del simple estar presentes el árbol, la llanura, el río se supera. Detrás de su grafismo, iluminado por rasgos y colores, cierta hondura roza el extremo común a nuestra existencia y el mundo. La realidad pretenciosa y definidora de la palabra y de la forma, queda como un balbuceo en labios del paisaje, que, honesto siempre, nunca enuncia: lleva sus formas a la deriva, flotando insignificantes en su nimbo demoníaco. (Kusch, 2007, p.25)

En esta perspectiva la realidad del paisaje no se fundamenta en lo que se puede ver, sino en la manera oculta que esconde el demonismo, presenciando un inconsciente de sus formas visibles. Esta figura se articula con lo que, en el pensamiento seminal,

como una característica del pensamiento indígena y popular, se establece en el plano de lo innombrable. En el “yace el determinismo mágico por el que cada árbol lleva el estigma de ser un simple árbol, cuando podría haber sido un pez o un alga. El árbol, simple forma, es el ser: la marioneta fija de brota de la totalidad realiter del paisaje” (Kusch, 2007, p.25). La dimensión innombrable para un pensamiento causal desdibuja la comprensión de que un árbol pudo ser un pez o un alga en la medida que las cosas *son* y están determinadas por condiciones físicas inamovibles, pero que, para el caso de una perspectiva seminal un “nimbo de la magia demoniaca” (Kusch, 2007, p.26) pudo llevar a que un elemento de la naturaleza podría ser una cosa en vez de otra. Este aspecto evidencia una unidad en donde el ser-en- el-paisaje contiene en su definición infinitas posibilidades de existencia (Kusch, 2007).

El paisaje participa del ser ya que deja en el demonismo aspectos que actúan específicamente en lo vegetal y otros en la definición del hombre. En cuanto al demonismo vegetal, este dispone den un fondo móvil y vital que evidencia el devenir de la selva, del bosque, de la pampa, siendo el vegetal “la traducción rudimentaria del demonismo al lenguaje del espíritu; la ruidosa orgía de la selva se expresa en grandes troncos inmensos, torrentes, lianas y helechos gigantesos (...)” (Kusch, 2007, p.27).

El hombre hace parte de lo vegetal, sin embargo, “su definición rotunda queda como posibilidad, como un principio dinámico que orla el estatismo del vegetal” (Kusch, 2007, p.27), es decir, que si lo que se quiere hacer es definir de forma certera todas las fuerzas, se la encuentra temporalmente en lo vegetal y solo en segundo término en el hombre. Al respecto, según Kusch, en el hombre aparece una ambivalencia rudimentaria entre “forma y vida, que se extiende al antagonismo entre hombre y naturaleza, entre inteligencia y demonismo, con el agravante de que el hombre lleva todas las de perder” (Kusch, 2007, p.28). El hombre busca un fondo fijo y, en este proceso, copia al paisaje,

pero sabe que el paisaje borra toda huella, la vida selvática y la rigidez de la llanura barren con toda detención y él es para los torrentes un objeto parasito

y peregrino, pero también sabe que el devenir de la naturaleza, su movimiento incesante de fuerzas incontroladas, se detiene, fugaz, pero persistentemente en el vegetal como en una idea feliz que siempre retorna. Esto, que de modo que el paisaje no es más que una modalidad, en el hombre se convierte en principio. (Kusch, 2007, p.28)

Al ser el paisaje en el hombre un principio, este busca mantenerlo y aislarlo de su carácter móvil para poder perpetuarlo. De ahí que el hombre en su búsqueda por sacralizar lo vegetal, crea escenarios para mantener presente el paisaje. Por ejemplo, el hombre “crea un templo como un árbol, generando mediante la profusión de caras geométricas y gesticulaciones grotescas, un medio para contrarrestar con inteligencia la presencia de la selva. Pero, como la serpiente, que se muerde la cola, retorna con la forma hierática a la infinita creatividad de la naturaleza y a su fijación demoniaca, el vegetal “ (Kusch, 2007, p.30).

De esta manera, el pensamiento seminal actúa en el hombre como la manera de mantener presente el demonismo vegetal en sus creaciones. No obstante, la diferencia entre la naturaleza y el ser humano es la forma de perpetuarse; una es realista y la otra ingenua porque en el demonismo vegetal el árbol espera una muerte falsa y certera, transfiguración en otro humus, pero el hombre se anticipa a su muerte deteniendo la vida en la geometría del templo (Kusch, 2007).

Esta situación agudiza una condición hostil en el paisaje, en donde inicialmente en la emoción de la geometría y la penetración de la naturaleza, no aparece ninguna forma de conciliación entre ambos. Lo vegetal fluye y se dinamiza en el paisaje; la perspectiva del hombre busca detener el devenir del paisaje a través de sus propias creaciones. Es así que el hombre al ser consciente de esta situación apropia el ritual como otro elemento del pensamiento indígena para mantener en el *pacha* el equilibrio entre los dos extremos, y así, configurar horizontes de comprensión de la realidad desde un saber conciliador de opuestos abriendo nuevas

posibilidades para mantener la armonía y las tensiones en el pacha, como fondo de la existencia.

Frente a esta situación, Kusch identifica un tipo de conciliación a través de la condición mestiza en el continente americano. Para ello, la condición mestiza¹⁵ es explicada por el filósofo argentino a través de la serpiente emplumada. La Serpiente Emplumada va más allá de lo que significa una simple oposición entre dos animales (serpiente-ave) ya que no puede haber un tercer símbolo que los reemplace, uniéndolos en el profundo misterio de un signo híbrido. Por tal motivo, la vida actúa decididamente ante la separación ocasionada por la inteligencia, dejando la oposición en un escenario de apariencia, de ficción. Sin embargo, la intervención de la vida no se presenta de manera gratuita en la medida “que al unir los opuestos rebaja la categoría de ambos, los deja en un mismo nivel en una realidad uniformada, en que los opuestos nada valen y la utilización de uno y de otro resulta indistinta” (Kusch, 2007, p.38). Es así que la Serpiente Emplumada se une en el vocablo *Quetzalcóatl* –*Quetzal*, ave de América Central, y *cóatl*, serpiente-constituyéndose en el resultado de una mentalidad ambivalente, profundamente mestiza, perfilando la realidad en la perspectiva de la vida para establecer la equivalencia del Ave a la Serpiente.

La ambivalencia de las dos dimensiones opuestas erige un elemento de referencia en la medida que al poseer dos realidades “a que apuntar y ni poder decidir por ninguna se ve precisada a perpetuarlas o sea a unirlas” (Kusch, 2007:39). De optar por una sola verdad se incurriría en una ficción, falsedad, irrealidad, definiendo la actuación del símbolo mestizo de forma conjunta entre los dos elementos. De esta forma se entronca la realidad primaria del continente dejando claro que la dualidad es característica de la región tomando como referente la comprensión del *Quetzalcóatl*. De igual manera, el símbolo configura la dualidad

¹⁵ Para Kusch el mestizaje no hace alusión al componente racial o biológico, sino a una condición propia de los americanos en donde “se apunta por un lado al cielo, al ave, al espíritu y por otro a la serpiente, a la tierra, al demonismo de la selva” (Kusch, 2007, p. 16).

entre el espíritu, el ave, el cielo, y de otra parte, el demonismo de la selva, la serpiente, la tierra, posicionando el mestizaje en la única solución para comprender la realidad del continente. En esta perspectiva, el mestizaje asume dos aspectos característicos: “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 “ (Kusch, 2007, pp.39-40). Más allá de entender lo mestizo como un tipo de hombre, es la conciliación de opuestos, la obtención de la integridad donde la vida consigue la forma de fijación, por tal razón, la Serpiente Emplumada siempre está vigente, más que un símbolo, es esa oposición de aquella figura la que permite leer la realidad de la vida americana, una verdad primaria que está en la vida misma.

Aquella lectura ofrecida desde la filosofía por Kusch trasciende el significado otorgado por otras disciplinas como la arqueología donde la Serpiente Emplumada es la simbiosis tosca entre las sociedades primitivas y el sentido de la tierra, muy similar a la lectura de los dioses griegos. Kusch, ve aquí la imposición del horizonte etnológico en la medida que la lectura de todas las cosmogonías se hace desde los dominadores. No obstante, la escisión del símbolo mestizo va más allá de interpretaciones dominantes, porque para Kusch en el dualismo primitivo, el individuo debió tener una composición más profunda, ya que por un lado se encontraba el absolutismo social y por otro el demonismo estimulado por la creatividad del paisaje. Esta dualidad entre el espíritu y la vida opto “por la ambivalencia, por la nada, por la indeterminación y, en el fondo, por el demonismo “ (Kusch, 2007, p.41).

En este sentido, Kusch toma otro ejemplo desde la arquitectura, donde el demonismo se evidencia en los templos de Chichen-Itzá de la cultura maya evidenciando los atributos demoniacos en el fuerte predominio de la selva en estas construcciones, iniciando la penetración de tales atributos en la naturaleza americana. Es así que la fortaleza de la naturaleza articulada a un magismo primitivo posiciona al individuo en un elemento secundario, además, la geometría pierde su

posicionamiento como forma de representación del paisaje hacia lo vegetal quedando a través del demonismo la supremacía de la creatividad irracional de la naturaleza a través de un arte lleno de signos en la escritura, los mascarones, las estelas y los templos.

En este panorama de ninguna manera se podía evadir el demonismo, otorgando una conciencia de ser en la naturaleza. Es en esta búsqueda que se escinde los dos aspectos del dualismo primitivo entre el grupo social y el demonismo, y como alternativa para subsanar la traición del segundo hacia el primero, se encuentra en los sacrificios sangrientos y antropofágicos la pretensión de superar la ambivalencia mestiza alejándose de la verdad establecida. La antropofagia es el resultado del terror de ser víctima de los elementos sin poder encontrar respuesta a través de la verdad por vía natural, histórica, sumergiéndose en el terreno de la magia en el ritmo de la tierra. La bifurcación ofrecida por la inteligencia no permite obtener ninguna unidad real, siendo la presencia del demonismo vegetal la perpetuidad de vivir “entre dos aguas”.

La condición del mestizaje persiste en el continente por medio de la figura misma de la Conquista, aunque se mantiene la instancia entre el demonismo de la tierra y la lucha contra la ficción de la comunidad, el mestizaje se va a perpetuar entre la división de

Lo perfecto, lo armonioso, lo invasor, por un lado, y lo demoniaco, 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 europea una oposición similar a la que existe entre lo blanco y lo negro, lo consciente y lo inconsciente, lo social lo insocial, lo luminoso y lo oscuro. (Kusch, 2007, p.43)

Esta disposición entre la afirmación y la negación adecuó la configuración de naciones bajo la presencia del mestizo, estableciendo la diversidad entre Europa y América posicionando un mestizo espiritual y otro carnal, donde la última forma

mantuvo el puente entre el indio y el blanco. La distancia ocasionada por el mestizo precolombino debía reducirse por la emergente razón de la conquista y el nacimiento de ciudad retomando “el suelo autóctono que antes había despreciado en el Popol Vuh y en el Chilam Balam y refuerza lo que no había incorporado a su cultura cuando él era señor “ (Kusch, 2007, p.44). La oposición negativa que había llevado al indio a luchar contra el ambiente, lo conduce hacia la nueva forma emergente del mestizo en la conquista, a buscar la verdad en la tierra. De esta manera retorna al paisaje, retomando el hilo del suelo autóctono, refugiándose en aquel espacio con el resentimiento que ocasiona la ficción ciudadana. Dicha situación se dio por una razón circunstancial, más de hecho que de razón, conllevando al indio a la conciencia de su autoctonía en la medida que su mundo entra en contradicción con la ciudad agudizando su resentimiento.

La búsqueda de lo autóctono dinamiza el inconsciente colectivo hacia el horizonte de la tierra, desembocando su oposición con la ciudad ya que esta absorbe la primera. De igual manera, es el mestizo quien se moviliza entre estos dos escenarios creando un puente donde el antagonismo está presente en la medida que el indio lleva consigo en su inconsciente colectivo la autoctonía, destinada a chocar con la ciudad. Aquella situación tiene sus raíces en el demonismo del paisaje intensificado por la influencia arbitraria de la perspectiva europea ocasionando que el mestizo asuma el formalismo de la ciudad y algunas de sus expresiones como la civilización verbal, en donde aquel se va a ver atrapado entre el silencio de lo autóctono y el verbalismo ciudadano.

Esta encrucijada genera en el mestizo una ficción en la ciudad, apartándolo del suelo y por consiguiente consolidando un antagonismo que la ciudad va a buscar modificar en la medida que a través de la técnica se pretende alcanzar la unidad ciudadana. Al establecer aquella unidad la ciudad se posiciona en el enemigo natural del mestizo en la medida que este espacio es un mundo que él ha postergado, y en caso de someterse a su dictamen borraría su angustia vital “estructurada sobre base

autóctona e irracional. Porque lo que hace que el mestizo no sea ciudadano es la imposibilidad de ser en la ciudad un indio “ (Kusch, 2007, p.46).

Tal parece que la experiencia del mestizo ante esta situación obedece a las disposiciones anteriores de la Serpiente donde ha dejado de ser un símbolo para materializarse en un hombre, ya que su condición biológica -mestiza- “no es más que una transición que retorna nuevamente a la Serpiente Emplumada, la escisión primaria en que yacía la cultura precolombina “ (Kusch, 2007, p.47). Lo vegetal reaparece dentro de una nueva perspectiva demoniaca para perpetuar la ambivalencia de América que define la existencia primaria de siempre, la profunda escisión entre el *quetzal* y la serpiente -el reino del espíritu y el reino del vegetal-. El *quetzal* unido en función de la serpiente posibilita que el mestizo vuelva al reino del espíritu, y así, “adquirir el poder de ser esencialmente americano “ (Kusch, 2007, p.47), donde la dimensión telúrica se configura en el plan de vida en el cual la integridad del ciudadano puede ser alcanzada. Es así que la acción del mestizo físico que dinamizaba el mestizaje en América contaminaba la mentalidad europea asumida por el continente por poseer el sentimiento oscuro de volver a la tierra.

La acción del mestizo recobra el origen dual, en donde a través de su esencia biológica posterga toda vitalidad que no corresponde a aquel, donde la experiencia de la ciudad en el mestizo “destruye la ficción [que hay] en sí misma y espera, en el sentido de la tierra “ (Kusch, 2007, p.48) la oportunidad de encontrar su esencia, evidencia clara de la integridad autóctona, es decir, la escisión entre el *quetzal* y la serpiente, y por consiguiente, el demonismo liberado por aquella situación.

Conclusiones

El propósito de llevar a cabo la relación entre el paisaje y pensamiento indígena y popular muestra una forma de acercarse a los pueblos ancestrales develando las dimensiones ontológicas de los hombres que desde sus múltiples representaciones han evidenciado un *estar* en el mundo. Aquella relación evidencia una serie de prácticas que buscan obtener el equilibrio entre las distintas fuerzas de la naturaleza

manifestadas en la dualidad, la reciprocidad y la confrontación de los opuestos. Algunas de estas prácticas se encuentran en la manera que el indígena lleva a cabo el ritual como la forma de poner en equilibrio las relaciones y las tensiones que acaecen en el paisaje, por ejemplo, en el *pacha* el indígena actúa sobre la realidad desde el aquí y el ahora a partir de las relaciones de los tres mundos (hanan-pacha, cay-pacha y uk'u-pacha).

De esta manera se definen las líneas de comprensión de la realidad a partir del vivir, más exactamente desde el *estar*. El *estar* desde el pensamiento indígena parte de una lógica que evidencia la comprensión ontológica de los pueblos ancestrales. En este sentido el *estar* se constituye como un referente que atraviesa la existencia del hombre indígena desde el plano emocional distanciándose del pensamiento *causal*, que es la afirmación del mundo occidental.

Desde la perspectiva indígena lo emocional constituye una forma de comprender el mundo que le da sentido a la existencia misma. La emocionalidad es inherente al pensamiento indígena, causando un tipo de dificultad si se analiza desde la perspectiva occidental, debido a que esta no tiene referentes que desde una explicación científica puedan abordarlo. Es así que el pensamiento indígena al no operar desde una lógica causal, se afirma en creencias, afectos y rituales, interesándose por conocer lo concreto y lo vivencial desde una perspectiva intuitiva. Esta manera posibilita establecer una relación vital entre el ritual y lo sagrado que dinamizan la relación entre el indígena y el mundo llevando a cabo la búsqueda de un origen que para Kusch se denomina *seminalidad*.

La *seminalidad* amplía el sentido de existencia para el indígena en donde la relación entre el tiempo, el espacio y la naturaleza muestran la esencia de la vida del indígena en su *estar* con la naturaleza asumiéndolas como aspectos complementarios y no fragmentados como lo busca el pensamiento *causal*. Por último, la *seminalidad* en el pensamiento indígena busca establecer un puente que concilia los puntos extremos de la experiencia de la vida. Esta experiencia actúa en la vida cotidiana,

donde cada habitante escribe su vida en el paisaje, sugiriendo que la enseñanza debería orientarse hacia inscribir nuestra propia vida en esta escritura simbólica.

Por último, la relación entre el paisaje y pensamiento indígena y popular, da cuenta de una exploración que define la identidad americana. Desde el movimiento del demonismo vegetal y el estatismo del hombre, hasta la conciliación mestiza, se destaca la relación entre el individuo y su entorno, redefiniendo constantemente a la dualidad entre realidad y ficción en el paisaje americano. Así, el paisaje se convierte en un elemento vivo y dinámico en la comprensión del mundo en América.

Referencias:

- Cepeda, J. (2019). *La ontología de Rodolfo Kusch: mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*.
- Esterman, J. (2011). *Conversatorio sobre Ontología Latinoamericana al grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana – Semillero Metafísica y Ontología*. Universidad Santo Tomás.
- Mejía-Huamán, M. (2004). *Aporte de las categorías quechuas a la filosofía*. (pp 16 - 21). En XV Congreso Interamericano de Filosofía.
- Sacannone, J. (1990) *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. (pp 15). Guadalupe.
- Kusch, R. (2007). *Pensamiento Indígena y Popular en América*. En R. Kusch, Obras Completas Tomo II. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007). *La Seducción de la Barbarie: análisis herético de un continente mestizo*. En: R. Kusch, Obras Completas Tomo I. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Solero, F. (2007). Preguntar por lo que somos. Prologo para la primera edición. En: R. Kusch, Obras Completas Tomo I. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Ocaño, E. (2010). Lo popular en América Latina Una reflexión filosófico-social en clave liberadora. En: *Reflexiones Teológicas*, núm. 6, (35-56) Sep.-dic.