

Año 3
Número 3
verano 2016

Revista de Políticas Sociales

El paisaje como decisión geocultural en el pensamiento de Rodolfo Kusch

Matías Ahumada

Docente de la
Licenciatura
en Trabajo Social
UNM

matiaspab@gmail.com

“Él siempre estuvo aquí. Sobre esta tierra.
Su boca ha sido náufrago y testigo.
Por donde fuera el viento iba su rostro
buscando semillar y hacerse sitio”.

(Armando Tejada Gómez,
Incendio del compadre)

Una de las temáticas centrales de la filosofía kuschiana aborda la cuestión de la cultura como un acto, antes que como un inventario de cosas, como un movimiento del pensar de una comunidad vinculado intrínsecamente con el suelo que la sostiene y que habita. Este movimiento es del tipo de la decisión geocultural: la manera propia, idiosincrática, en que una comunidad coloca su pensar sobre su hábitat geográfico. Tal sobredeterminación cultural o investidura simbólica sólo puede darse en formas específicas, asumiendo las características de las comunidades concretas que las elaboran y dibujan así los rasgos de un universal-propio, una proyección global de la situación cultural vivida.

Una comunidad no se reconoce a sí misma por fuera del ámbito que habita. No hay exterioridad definitiva, sino algo así como una interioridad proyectada en la montaña, el valle o el llano. En este sentido el primer rasgo que caracteriza a una geocultura es, tal como su nombre lo sugiere, su capacidad de reconocer en la geografía que habita las fuerzas, los matices, los detalles y los movimientos de un modo de existir particular, de una manifestación específica de la vida que, en la forma de símbolos, mitos y rituales, adquiere por esto el status de paisaje. Se trata del ámbito vital, del domicilio signado por la existencia que significa más que el terreno que se pisa. Al reconocerse en un espacio mucho más inmenso y antiguo que uno mismo, el sujeto encuentra en la dimensión del paisaje la constatación de un orden telúrico-cósmico como latencia

y presión de un absoluto. Así, lo geográfico, por interposición de la cultura, deviene paisaje desde el origen. El símbolo inviste la piedra, el río, el árbol y el animal, señalando el latir de una existencia siempre comunitaria. Anterior al sujeto está siempre el paisaje y la comunidad, su guardiana y propiciadora. La comunidad es la que prescribe los movimientos rituales necesarios para dialogar con el paisaje y lograr que el mismo le sea favorable. En otras palabras, se trata de la forma propia y colectiva del ser-en-el mundo como estando de una determinada manera y a través de una tonalidad existencial particular. Así, por un lado, el mismo mundo no es una simple exterioridad opuesta al sujeto, sino que es lo que la comunidad hace de él a través de su pensamiento, de sus prácticas, de sus valores y la manera en que lo proyecta sobre su territorio. Por otro lado, para Rodolfo Kusch, en la América andina la investidura geocultural se realiza en términos de acontecimientos más que de objetos. Advertimos así, en la unidad geocultural, la presencia de un polo de atracción existencial que, en el símbolo, carga de significación el acontecer espacio-temporal circundante. Este mismo movimiento, que Kusch también expresa como gravidez del suelo, está presente en la vitalidad de toda comunidad, originando por esto la diversidad cultural como manifestación de la coexistencia de múltiples unidades geoculturales. Y de esta manera es posible indicar un otro tipo de universalidad o totalidad, esta vez ya no cargada de las pretensiones totalitarias de los pueblos tradicionalmente dominantes y expansivos: lo universal radica en la relación particular que toda comunidad o pueblo entabla con el paisaje que (lo) habita.

Esto es posible por seminalidad, es decir, por la puesta en juego de la clave de la mentalidad indígena y popular americana, según la cual el mundo es potencia de vida, de crecimiento y también de declinación-renovación. Tal potencia se encuentra instalada en un presente inmenso que ya está dado, y por esto no necesita proyectarse en ninguna trascen-



dencia a la manera occidental, sino que se concreta en la cotidianeidad: “la concepción del mundo de ellos (los campesinos indígenas) tiene una especial preferencia por los acontecimientos más que por los objetos y, además, todo lo conciben en términos seminales de crecimiento, ya que el hombre, las plantas y el *ayllu* (comunidad), todo esto, se vinculan con conceptos que hacen referencia a dicha seminalidad. Finalmente, concreté esta forma de ver el mundo con la expresión *ucamau mundajja* (el mundo así es) que me expresara cierta vez un *yatiri* (brujo) de Tiahuanaco” (Kusch, 2000a).

En resumen, el movimiento de investidura simbólica del paisaje, en tanto decisión geocultural de una comunidad, tiene el mismo carácter que el depositar la semilla en la tierra. Pertenece al mismo registro. El “así es” del brujo expresa la decisión de la comunidad de encontrar en las fuerzas de lo real la necesaria potencia de sostén de la propia vida y pensamiento. El arrojar la semilla es apuesta a mantener el equilibrio del cosmos, tanto para el alimento material encarnado en la papa, el maíz o el frijol, como para el alimento mítico, encarnado en el rito, la copla o el relato. Ese movimiento seminal produce el arraigo simbólico, la identidad cultural que, manteniendo su suelo, crece y se conecta con otras identidades.

Lo mestizo

En el pensamiento kuscheano campea constantemente una fascinación por esa resultante cultural que es América. Esa inter-contaminación simbólica y material que se pone en marcha por lo menos desde la conquista europea genera una serie de múltiples simbiosis que, instanciadas en sus tiempos y lugares propios, van fagocitando constantemente una falsa identidad pura e ideal para mantener la vigencia de todas las matrices concretas que hacen al continente. Esta vigencia es ambivalencia, distancia, tensión, no-conciliación. En *La seducción de la barbarie*, un escrito de psicología cultural que lee en la secuencia histórica americana la particular dialéctica de lo mestizo, la intersección entre el Viejo y el Nuevo Mundo implica la relación conflictiva y en tensión de la fuerza vegetal de la tierra, del ámbito que Kusch llama “demonismo”, con la fuerza de la ficción ciudadana en tanto voluntad de construc-

ción propia del individuo europeo que pretende un espacio exterior a toda vegetalidad, recortando así la interioridad falsa de la ciudad. Estas fuerzas ambivalentes, por ser fuerzas en constante e inevitable interpenetración, habitan en el plano de la “mente social” y desde ahí presionan. El demonismo encarna el inconsciente cultural, lo reprimido, lo negado que pugna por retornar y manifestarse. La ciudad es la autoconciencia de una clase de individuos angustiosos y por esto industriosos. Lo mestizo se engendra en una dimensión intermedia, el subconsciente que trae algo de las fuerzas vegetales y telúricas, y que elabora al mismo tiempo una máscara blanca, parafraseando a Fanon. La psique social, señala Kusch, se conforma por una serie de capas superpuestas e inconfesadas.

Lo americano es entonces, en Kusch, víctima doblemente amputada del vegetal y la idea, esto es, de la atracción invencible del caos del paisaje y de la forma plena y ordenada del pensamiento. Por eso su signo será en todo momento mestizo: *Quetzalcóatl* es imagen de la yuxtaposición, nunca de la conciliación, de los opuestos del mundo. Esta condición, leída primeramente como fracaso de la propia integridad en la cultura originaria (Kusch, 2000b), será la fuerza misma de la fagocitación como modo de resistencia subterránea que mantendrá la presencia de las culturas avasalladas más allá de los esfuerzos de borramiento de Occidente. La mezcla constituye una fortaleza, una promesa, pero que se encuentra soslayada, depuesta al fondo de la conciencia, denegada y desestimada. La realidad es que nuestra identidad, en tanto americanos, es desde el origen alteridad, esto es, constituida por la irrupción de un otro que desencadena un inmenso proceso humano signado por la fusión violenta y llena de contradicciones. Este proceso de mestizaje contiene para Kusch un potencial de transformación del continente, la posibilidad de hacer, en América, el mundo de vuelta (Kusch, 2008). “Desde el punto de vista indígena, es natural que se dé la fagocitación, dado que ser alguien es transitorio y de ningún modo inmutable y eterno. Por eso el ser alguien y el estar aquí mantienen una relación como de hijo a madre. (...) 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, 1999).

Uno de los principales rasgos de esta condición mestiza americana es que “nos impide ser totalmente occidentales” (Kusch, 1999). Todos nuestros proyectos adolecen de una insuficiencia, de una oscuridad que opaca la claridad del proyecto moderno que importamos a nuestras naciones en el afán de construirlas como tales. En definitiva se trata, para Kusch,

de la genética cultural indígena que opera desde nuestro inconsciente colectivo y que se manifiesta en los modos vitales de los pueblos del interior, el campesinado y el mundo rural, los sectores populares de las grandes ciudades y nuestro sedimento cultural gauchesco que en el fondo participa del viejo planteo del mero estar (Kusch, 1999). Pero es precisamente este sedimento, esta genética, esa insuficiencia occidental, la que contiene la posibilidad de la creación de formas de existencia que puedan situarse por fuera de las derivas globalizantes-excluyentes del mundo occidental, desplegando un pensar vital que cargue de sentido a su agotado y nihilista proyecto, porque no están contaminadas de una pretensión de totalidad y objetividad que las sitúe en un no-lugar o “punto cero” (Castro-Gómez, 2010) de enunciación cultural autorreferencial y universal. Esta falta de pretensión totalizante otorga a la condición geocultural mestiza la potencia del crecimiento. No hay agotamiento cuando la cultura se vive a sí misma como situada, arraigada en un determinado paisaje, porque esta condición-limitación le permite crecer en la interrelación y enriquecimiento intercultural –otras expresiones más actuales para designar los procesos de mestizaje. El crecimiento es resultado de esa autoconciencia geocultural, a diferencia de una cultura que, borrando su adherencia a una tierra particular, elabora una linealidad espacio-temporal que constriñe toda diferencia en pos de la mismidad de su relato-experiencia, lo que la lleva al punto de no retorno en esa experiencia al momento en que ya no puede dar más de sí: “el *logos* tiene la capacidad de encontrarse consigo mismo en su propio límite y, en consecuencia, de encontrar allí también lo que excede su significación. El *logos* llegado a sus fines ha cercado el espacio general de la significación al anillar la historia del nihilismo” (Nancy, 2003).

Conciencia mítica y ontología del pobre

Un operador seminal es un dador de sentidos que posibilita al sujeto una actitud de valoración existencial propia. Su esencia no se encuentra en una determinación objetiva o instrumental, sino que más bien se intuye como estando a disposición de las necesidades específicas y situadas de un sujeto al momento de dar sentido a su existencia en cada una de las dimensiones de su cotidianidad. Esta característica de “disposiciona-

lidad” bloquea todo intento de significación unívoca y unidireccional, como cuando se busca la definición del objeto o tema de que se trata o cuando se pretende identificar algo así como eventos mentales o estados-contenidos de conciencia. Tal indefinición habla más bien de una “consistencia emocional”, en el sentido de tener la fuerza de una revelación, antes que de un conocimiento de tipo objetivo o categorial. El operador seminal siempre abre un campo como juego de significaciones y nunca se define él mismo como noción acabada, sino más bien se revela como un fondo que hace posible el ordenamiento de las diversas valoraciones que el sujeto hace del mundo y de su decir-pensar. En este sentido es, como dice Kusch, una fuente de significados, y de ahí la seminalidad como característica fundamental. Estas dos principales funciones, una poiética (creativa) y otra cósmica (ordenadora), brindan la suficiente seguridad existencial a los sujetos individuales y colectivos para encarar el mundo.

Al respecto, y analizando el pensar de Anastasio Quiroga y los actos mágicos de la puna, Kusch encuentra que “los contenidos enunciados entonces ya no resultan determinantes, sino que tienden a ser disponibles para dar lugar a elementos emocionales, en éste caso (el de Quiroga) estructurados en un juicio ético. Ocurre algo parecido con los rituales indígenas del altiplano. En estos, el brujo traza un recinto sagrado con los utensilios y la significación de éstos se torna disponible. Entonces, cuando se pregunta a un brujo por el significado de algún elemento ubicado en ese recinto, suelen contradecirse. Cualquiera puede significar, por ejemplo, el rayo, o el hombre, o la tierra, o lo que fuera. Incluso el brujo considera innecesario decir qué significa, pero suele agregar en aymará ‘*waliki*’ (está bien). Tanto esto último como el juicio moral de Quiroga, coinciden, o mejor, apuntan a lo mismo, en suma, son áreas condicionadas por la vida emocional donde la participación del sujeto llega al máximo, ya sea porque hay un requerimiento moral o una actitud mágica” (Kusch, 2008).

Ahora bien, dado que los operadores seminales no son prerrogativa de una cultura en especial, sino precisamente las fuentes simbólico-existenciales para el sostenimiento e identificación de cada unidad geocultural de que se trate, podemos encontrar que las mismas funciones y rasgos se dan en los mitos que los sujetos colectivos crean para investir simbólicamente su geografía vital. Al respecto, y tomando el ejemplo de una informante, señala Kusch que “el mito le ofrece un campo objetivo que le permite el libre juego de su creencia y también su velada ocultación.

(...) En Ceferina se da entonces por 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. El mito cumple la función de un escalafón que no sólo delimita un campo para el relato, sino que además retraduce en otro campo más verdadero lo que Ceferina quiere decir. En verdad ella no quiere decir el mito, sino que quiere atestiguar con él la vigencia de un orden más profundo, o mejor, más verdadero. En cierto modo el mito totaliza su pensamiento real” (Kusch, 1978). El mito parece actuar condensando la energía emocional de todo un colectivo determinado, dando la posibilidad de crear significaciones que operan como expresiones de identidad de una comunidad, porque le otorgan un sentido de ubicación temporal al darle un origen y un relato que la contiene en una historia propia por ser vivida por los abuelos primigenios que dieron comienzo a su vida en común, y también sitúan a la comunidad en un espacio pre-objetivo que es el paisaje.

En resumen, la manifestación de lo emocional en el mito está ligada indefectiblemente a la libertad de creación, creación de sentidos por la disposición del mito que abre un campo de significaciones, creación de valores que tiñen afectivamente el mundo, creación de acciones cargadas de valencia vital por estar enraizadas en una cosmovisión compartida, heredada y a la vez susceptible de ser constantemente reinterpretada por la comunidad: “en el pensamiento indígena los símbolos no son un caprichoso camino indirecto de expresión, sino la manifestación adecuada, la exigencia de una realidad que generalmente, para los indígenas, tiene otro lado; es dual. (...) Los símbolos exponen simultáneamente los opuestos que en la experiencia suelen mostrar alternativamente su predominio. Esta cosmovisión abre, para cada momento particular de la experiencia, su otro polo” (Reyes, 2009).

El dinamismo se revela por el carácter ambivalente, creativo y seminal del símbolo. Gracias a la excedencia de sentido que está presente, como por su lado opuesto, en el sentido actualmente manifiesto de un símbolo, su fuerza opera constantemente renovada y original. A la vez no se trata de mostrar, mediante el símbolo, una “otra cosa” al modo de un *transcendens* al sentido presente, sino que, al ser la realidad en sí de carácter dual, el movimiento simbólico del mito presenta directa y plenamente lo real, porque precisamente lo hace mostrando el juego de los opuestos, de la dialéctica “mismo-otro”. Teniendo presentes estos rasgos, podemos encontrar signos de esta energía seminal en los frutos que las unidades geoculturales producen. Así, accedemos a la experiencia de la intui-

ción existencial que elabora significaciones vitales conduciéndonos por los productos culturales, no entendidos desde la lógica occidental, sino como auténticas generaciones de vitalidad socio-cultural que son efectivamente expresiones de una identidad. Es en esta dirección que la reflexión nos puede mostrar los diversos valores-sentidos que un pueblo le da a sus producciones, y el criterio de discernimiento lo constituye el poner en juego la polaridad “causalidad seminal-causalidad mecánica”.

Si la pulsión de significancia más fuerte proviene del ámbito del ser como proyección determinante y objetivadora, como imposición externa y enfrentamiento a un mundo por conquistar, antes que una disposicionalidad emocional que busca darse un mundo cargándolo de sentido vital, entonces los operadores seminales terminan desplazados por lo que Kusch llama “sucedáneos”, esas suplencias que conforman una especie de segunda naturaleza y pretenden llenar el vacío interno-externo de los sujetos, constituyendo meros objetivos a cumplir, metas por realizar y éxitos-fracasos que contabilizar como resultados que dan el peso real de la existencia y que en definitiva la disgregan en una multiplicidad asignificativa y estéril. Pero por otra parte, si se pone en primer plano lo que constituye la base vital y existencial propia más allá de los condicionamientos materiales y simbólicos externos, se accede a la intuición ontológica del pobre, desde la cual, según Kusch, es necesario partir para elaborar una filosofía americana fiel a sí misma, esto es, a las geoculturas americanas. Tal intuición vital reconoce la vinculación ontológica de su estado con la finitud misma de la existencia al experimentar en carne propia la inmovilidad, el abandono y la ausencia de medios. Al mismo tiempo, esta condición se carga de sentido por la propia ubicación del pobre en un “estar-andando nomás” en el ámbito del mito, lo que implica una caída, un descenso ontológico, por la pura finitud, para una posterior reconstitución. No hay solución para el pobre, sino una salvación cualitativa, esto es, una reacomodación de la propia existencia en el orden cósmico. “Pareciera ser que el pobre no es caracterizado desde un ángulo económico, sino más bien ontológico, como un estado natural y original que hace por ejemplo que el pobre siempre tenga vinculación con el orden cósmico, con la verdadera curación, la cual, por su parte, no consiste en una simple modificación física, sino en una salvación” (Kusch, 1978).

Esto lo salva de la trampa del ser alguien, de la manera de existir acumuladora de cantidades físicas y simbólicas que ahogan el juego vital que alimenta el fondo del sujeto y que escapa a determinaciones económicas o

meritocráticas, propias del sistema de competición que sostiene la fuerza de Occidente. En este sentido, en el pobre no hay fuerza positiva, sino por la asunción de la propia imposibilidad. Sumado a esto, el concepto de invalidez revela en concreto el problema de lo humano en América, dice Kusch, y por lo tanto resulta más significativo que la abstracción occidental de una antropología de la finitud. Partiendo del concepto de invalidez se intuye la vinculación del pobre al suelo, por su inmovilidad física y sobre todo simbólica que expone la condición de gravidez, esto es, la caída en lo local, en el paisaje de uno que propicia un pensamiento situado. Lo geocultural del pensar, la limitación que implica su deformación frente a una perspectiva universal totalitaria, está signado por el estar-en-la-pobreza. La gravidez filosófica del pensar se da en la medida en que la tierra piensa a través de la finitud del excluido, y para eso el filósofo americano debe asumir su propia pobreza.

En otras palabras, en el *kay-pacha*, o “mundo de aquí”, los sujetos se sostienen por el entramado ritual que aguanta la presión y el desgarró que provoca lo absoluto-real del mundo que, al mismo tiempo que ofrece su fruto y su refugio, se impone en su crudeza e incluso amenaza la misma existencia, con lo cual una acertada antropología filosófica en América tendrá que expresar un modo de ser “frágil” y nunca una voluntad de poder plena y fuerte, como auto-constitución de un súper-sujeto ordenador de su mundo. Pero es precisamente a partir de esta pobreza asumida en el “así es” del *yatiri* del altiplano o del ciudadano de a pie, que se manifiesta una cosmovisión diferente de la occidental-globalizante. El pobre, el marginal, que patentemente vive su carencia constitutiva, juega todo el tiempo en la posibilidad tanto de resentimiento destructivo como de rebeldía creadora. La fuerza de los opuestos creación-destrucción que sostiene y tensiona el *kay-pacha* le da al pobre un privilegiado sentido de la tierra, esto es, de la realidad y de la historia, porque sus esperanzas no están cifradas directamente en un ultramundo, sino que su potencia de vivir se nutre explícitamente de esta tierra que le da, o no, su alimento, que propicia su abrigo o lo desampara.

Lo anterior implica que en la cosmovisión del pobre toda referencia a un ultramundo tiene un sentido diferido, es decir, se da sólo en su relación con la tierra misma, con su estar en este mundo, porque es acá donde se juega su sufrimiento, su carencia y también su esperanza. Esta intuición se expresa en el lenguaje indígena como azar, apuesta o juego (*phujllay*). En el ser humano, en la comunidad humana, se juega

la posibilidad de mantener o no ritualmente el equilibrio de los opuestos que pueden provocar el *kuty*. Esta posibilidad es tal por su condición de inestabilidad, de fragilidad, de episódica y provisoria determinación cotidiana, que el acierto fundante del juego logra al decir “esto es pan” y comerlo. El fundamento mayor, el de la totalidad, es una ausencia que permanece como un fondo impensable de la existencia y que presiona, dice Kusch, en todas las determinaciones menores, en un modo similar al de Nietzsche (2007), para quien el juego también configura el modo de estar en la tierra del *Übermensch*. Por el juego creador el sujeto conforma su mundo una vez que pudo abandonar toda ilusión de un trasmundo. Se trata del momento de la originalidad de un querer por sí mismo, de una inocencia que toma de la propia existencia los materiales para afirmarse en la pura inseguridad. Es el juego de la transvaloración, esto es, del olvido de todo “deber ser”, de toda determinación extrínseca y totalitaria, para fundar un nuevo comienzo. Es el juego de un eremita sin Dios que danza sobre un abismo porque está sostenido sólo en su querer, en su decir sí. Frente a esto se descubre la pobreza de los últimos hombres, la gente pequeña de la sociedad globalizada, determinados por sus pequeños placeres para el día y para la noche, la pobreza acomodada del tener. La inseguridad esencial del ultrahombre es estar despojado de toda pretensión de acomodamiento, de toda tenencia, en virtud de un estar desamparado frente a *Dionysos* (frente a lo absoluto, diría Kusch), de un mirar directamente al abismo del ser, y ésta es una pobreza constitutiva que produce el anhelo de eternidad nietzscheano, el hambre kuschiano tanto del pan como del fundamento.

Bibliografía

Castro-Gómez, Santiago (2010): *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Kusch, Rodolfo (1978): *Esbozo de una antropología filosófica americana*. San Antonio de Padua, Castañeda.

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

—— (2000a): *Geocultura del hombre americano*. Rosario, Fundación Ross.

—— (2000b): *La seducción de la barbarie*. Rosario, Fundación Ross.

—— (2008): *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires, Las cuarenta.

Nancy, Jean-Luc (2003): *El olvido de la filosofía*. Madrid, Arena.

Nietzsche, Friedrich (2007): *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires, Alianza.

Reyes, Luis Alberto (2009): *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Buenos Aires, Biblos.