

# Rodolfo Kusch

*Geocultura de un hombre americano*

Jaime Montes Miranda  
Víctor del Carmen Avendaño Porras  
José Alejandro Tasat  
*Coordinadores*





# Rodolfo Kusch

*Geocultura de un hombre americano*

---

Jaime Montes Miranda  
V́ctor del Carmen Avendaño Porras  
José Alejandro Tasat  
*Coordinadores*



COLECCIÓN PENSARES FILOSÓFICOS

**RODOLFO KUSCH. GEOCULTURA DE UN HOMBRE AMERICANO**

Nibaldo Avilés Pizarro  
José Humberto Trejo Catalán  
*Directores de la colección*

Jaime Montes Miranda  
Víctor del Carmen Avendaño Porras  
José Alejandro Tasat  
*Coordinadores*

© **Vicerrectoría de Investigación y Postgrado**  
**Universidad de La Serena**  
Benavente 980, La Serena  
Teléfono 56 51 2204000  
[www.userena.cl](http://www.userena.cl)

© **Centro Regional de Formación Docente**  
**e Investigación Educativa (CRESUR)**  
Carretera Municipal Tecnológico-Copalar Km 2.200,  
San Juan Copalar  
CP: 30037, Comitán de Domínguez, Chiapas  
Teléfono 01 963 636 6100  
[www.cresur.edu.mx](http://www.cresur.edu.mx)

ISBN 978-956-6071-01-3  
Primera edición, enero 2020

Maquetado y diseño de portada:  
Luis Antonio Domínguez Coutiño - CRESUR

Producida por:  
Editorial Universidad de La Serena  
Los Carrera 207, La Serena. Chile  
Teléfono 56 51 2204368  
[www.editorial.userena.cl](http://www.editorial.userena.cl)  
Email: [editorial@userena.cl](mailto:editorial@userena.cl)

Impreso en Chile por Gráfica Lom

Este libro presenta resultados de investigación que han sido discutidos públicamente por sus autores en distintos eventos académicos, así como evaluadas por pares externo para su publicación.

# Tabla de contenido

Introducción	7
<b>Acerca de Rodolfo Kusch</b> <i>José A. Tasat</i> <i>Federico Gerónimo</i>	15
<b>El pueblo es ante todo un símbolo. Kusch, la corriente argentina de filosofía y teología del pueblo</b> <i>Iván Ariel Fresia</i>	30
<b>Migraciones y desbordes. Del resentimiento a la creación de una nueva poética. La negación en el pensamiento popular y la literatura latinoamericana en el siglo XXI</b> <i>Marcela Magdalena Kabusch</i>	41
<b>La Filosofía Salvaje. Apuntes sobre la anti-filosofía de Rodolfo Kusch</b> <i>Juan Vila</i>	65
<b>A crítica como afeto: diálogos entre Rodolfo Kusch y Paulo Freire</b> <i>Magali Mendes de Menezes</i>	91
<b>Pasajes sobre la historia</b> <i>Sergio Adrián Rotela</i>	105
<b>Educación y geocultura o el desafío de <i>estar-siendo</i>. Una mirada sobre la crisis educativa moderna desde la filosofía de Rodolfo Kusch</b> <i>Pablo Cifelli</i>	124
<b>Sobre los autores</b>	143

---

## Nota preliminar

Este libro forma parte de la colección *Pensares Filosóficos*, proyecto elaborado conjuntamente por la Universidad de La Serena (ULS, Chile) y el Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa (CRESUR, México), merced a un Convenio de Cooperación firmado por ambas instituciones el 14 de noviembre del 2016, que ha rendido otros frutos, tales como la inauguración el 28 de julio de 2017 de la Cátedra Internacional de Educación Intercultural dedicada al filósofo argentino, “Rodolfo Kusch” (1922-1979), la cual encuentra su lugar natural en el Departamento de Educación de la Universidad de La Serena.

Se trata de una de las cuatro colecciones de *Pensares* que verán la luz en los próximos meses. Las otras serán: *Pensares Interculturales*, *Pensares Políticos* y *Pensares Pedagógicos*. Sentimos que, de esta manera, estamos contribuyendo a generar un espacio reflexivo esencial para el desarrollo de las ideas en el contexto latinoamericano.

\*

Los coordinadores de esta colección agradecen el apoyo de los rectores de sus respectivas instituciones, señores Nibaldo Avilés Pizarro (ULS, Chile) y José Humberto Trejo Catalán (CRESUR, México).

---

---

## Introducción

Celebramos en esta nueva publicación la posibilidad de dar a conocer y profundizar los enfoques, términos y conceptos aportados por el filósofo Rodolfo Kusch a las diferentes disciplinas de las ciencias sociales y humanas.

Agradezco a Jaime Montes Miranda y Victor del Carmen Avendaño Porras por su colaboración en la coordinación de esta publicación que permite extender nuevos vínculos y horizontes comunes entre universidades de México, Chile y Argentina.

Reconozco a los profesionales-autores que forman parte de esta publicación: Marcela Kabusch, Juan Vila, Sergio Rotela, Pablo Cifeli, Ariel Fresia, Federico Geronimo, Magali Mendes de Menezes, quienes presentan en cada texto su conocimiento disciplinar con los aportes de la obra de Rodolfo Kusch y brindan en forma generosa su impronta para que desde este puerto parta para ser atractivo, significativo y aplicable para el lector.

Cada uno de los autores recorrió los trazos dejados por Kusch y los aplicó a la literatura, el pensamiento científico, la educación, la filosofía, la teología y la historia. Los autores realizaron este abordaje desde sus umbrales profesionales, críticos y propositivos a las hegemonías duales del pensamiento colonial.

Se pueden establecer los siguientes ejes en el pensamiento de Kusch:

- \* Lo determinado/lo indeterminado
- \* Salir del pensamiento monódico al pensamiento relacional
- \* La convivencia de los antagonismos
- \* Nuestra exacerbación dual del pensamiento
- \* La astucia del engaño de los tres principios de la filosofía
- \* La descripción exhaustiva de la cultura occidental que habita en los registros simbólicos/reales/imaginarios
- \* La estancia de culturas ancestrales alojadas en el paisaje donde se tramita la vida
- \* La significación de lo mitológico en la vida cotidiana
- \* El valor del ritual en la tramitación de la cultura
- \* La puesta en valor de lo negado en las afirmaciones de Occidente

- \* La primacía de la lógica paraconsistente en los lazos sociales
- \* El signo como condición de cultura
- \* El método, que dejó la contemplación y se estableció en un estar siendo con otros
- \* La escucha, el olfato, los sentidos como umbral de registro cultural
- \* El arte americano como expresión de lo sagrado y no de la distinción de lo bello para Occidente
- \* El valor del pueblo como mito y no lógico
- \* La concepción de la historia como cíclica y no lineal. Diferencia de la pequeña (últimos 500 años) a la gran historia (de la humanidad)
- \* La diferencia entre Ser/Estar, estar siendo.
- \* Ser alguien como ilusión de inclusión social.
- \* La fagocitación.
- \* El patio de los objetos.
- \* El acierto fundante, diferente de la certeza de Occidente.

La propuesta que presenta este libro es recorrer algunos de estos ejes en forma crítica, así como también presentar una lectura para aquellos que recién comienzan a indagar respecto del pensamiento de Rodolfo Kusch.

## **Contexto de su Obra, rizomas de su pensamiento**

La obra de Kusch se inscribe en un siglo transitado por el dolor de los genocidios, la esperanza de los avances científicos/técnicos y el ocaso de la modernidad. Su obra dialogó en cada ocasión con los pensadores universales, siempre eurocéntricos, que negaron la condición de posibilidad que les dio su condición de europeos: los americanos. Kusch puede considerarse un adelantado a su tiempo, hoy sus aportes pueden encontrarse en lo que se denomina la colonialidad del saber.

A partir del siglo XVII y XVIII los pensadores europeos se proponen superar la concepción práctica atada a problemas empíricos y apuntan a encontrar leyes universales a partir de la razón pura y de la ciencia rigurosa. El objetivo de estos pensadores, entre los cuales se encuentran Hobbes y Descartes, es el de lograr una objetividad absoluta a partir de la “óptima distancia”. El concepto de *Hybris* del punto cero presentado por Santiago Castro Gómez (2005) refiere al pecado griego de querer asemejarse a los

dioses, siendo el punto cero aquel desde el cual se pretende ver el mundo desde un “locus neutral, objetivo y absoluto”.

Este modelo epistemológico está ligado a la legitimación del orden colonial y el capitalismo como sistema-mundo. Las ciencias desde este punto cero se articulan con el poder construyendo imaginarios que son interiorizados por los sujetos y dando lugar a la colonialidad del poder. Es esa colonialidad la que se da en la tríada relacional de poder-saber-economía (Quijano, 2000).

Santiago Gómez (2007) parte de la tesis de que la mirada colonial sobre el mundo obedece a un modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental. La universidad, institución reproductora de este modelo sostiene las herencias coloniales del conocimiento.

Castro-Gómez distingue dos meta-relatos modernos de legitimación del saber: la universidad como el lugar desde el cual se provee al pueblo de conocimientos y la universidad como formadora de humanistas que eduquen moralmente al resto de la sociedad. Estos dos modelos de universidad tienen en común dos elementos claves de las herencias coloniales del conocimiento: la estructura arbórea del conocimiento y la universidad como lugar privilegiado de la producción de conocimientos (Castro-Gómez, 2007). El primer elemento está vinculado a la fragmentación de los saberes, la especialización y las fronteras entre disciplinas y epistemes. El segundo refiere a las fronteras entre el conocimiento útil y el inútil, en distinguir el saber legítimo del ilegítimo vinculado a la doxa.

### *Ser- Estar, Estar-Ser, Ser Alguien*

La representación social del valor del *estar* y del querer *ser alguien*, categorías que no aparecen en la filosofía universal europea, fueron trabajadas e introducidas en América por Rodolfo Kusch. Se trata de un hallazgo copernicano a la forma de amarrarse a la vida, donde el estudio ontológico solo explicó el fundamento del fundamento. Este ente se explica a sí mismo, negando su anclaje situado a los símbolos que lo rodean y dan magnitud a cosmovisión de la vida.

“Hoy en día se escucha decir “yo ando caminando”, “yo ando trabajando”. ¿Y por qué nos decimos directamente “yo camino”, “yo trabajo”? Es casi como si dijéramos “yo soy algo muy importante que, de paso, camina o trabaja”. Ha de ser una manera de hacer notar que nuestra fe o, también, que nuestro centro, está en otra cosa. Pero en verdad andamos en muchas cosas: política, arte, industria, comercio, sin detenernos en nada; ¿será que andamos para no comprometernos? Uno tiene su importancia en su medio, porque tiene sus estudios, sus bienes, sus antecedentes, su independencia económica, en suma es alguien, y cualquier otro que no esté en este tipo de actividades, simplemente se deja estar, o sea, es imprescindible distinguirnos por algo. Todo este trajín de actividades nos supone inmersos en una red poderosa de intereses a la cual no podemos dejar de pertenecer, y, en la cual, la propiedad sobre cosas nos destaca. La distancia entre yo y alguien que no hace nada, es la que media entre ser y estar. Nosotros somos occidentales y Occidente siempre incitó a sus integrantes en ser alguien. En el mundo moderno andamos a mil por hora, y es extraño que en ese andar busquemos algo “donde podamos estar” (Kusch, 2007)

Es para destacar el método de Kusch: en un signo, en una frase, está toda la condición humana que puede dar cuenta de lo compartido como hegemónico. Es el método que lo ayudó a describir y explicar el sustento axiológico compartido en la modernidad. El valor de ser alguien se configura en el antagonismo de nuestro pensamiento dual, o el de no ser nada, el de solo estar, como si configurar el ahí de ser no diera identidad, solo posición. Y es desde una posición que el pensamiento negado, ancestral, no-racional asume un lugar para poder ser. No se trata de solo ser, se trata de estar para ser. La gran ilusión de la modernidad es no fijarse a un suelo compartido, solo universal, universal como sinónimo de conservación, mientras que despojados del miedo de vivir, asumimos una posición ética con y por el otro.

“El mundo ha cambiado porque ya no creemos en milagros. Y en lo que respecta a la fe, podemos decir en todo caso, que tenemos fe en la inteligencia, en el progreso y en la civilización, en suma, en el siglo XX. Cuando ponemos un negocio y en los primeros meses no pasa nada se dice “hay que esperar” ¿por qué?, porque tenemos fe ¿en el siglo XX?. En todo caso decimos “hay que creer en lo que se hace”. Es curioso que liguemos sin más la fe con la acción. Esto recuerda otra expresión con la cual solemos calificar la acción de alguien diciendo “lo hace de buena o mal fe”. En verdad ridiculizamos la fe... Los griegos creían, los indios creían, ¿y nosotros? Pues no creemos en

nada, en todo caso sabemos. Queremos saber cosas, porque siempre tenemos que saber para cumplir y nunca importó si creíamos o no”. (Kusch, 2007)

El lenguaje asumido por Kusch le permitió trabajar con las representaciones sociales, imaginarios, dichos y hábitos en la vida cotidiana, tanto de la ciudad porteña como de los pueblos andinos. En ambos casos se configura una identidad moderna con formas invisibles de colonialidad cultural donde se evidencia un contraste entre lo moderno y los hilos ocultos de la convivencia colonial con la ancestral forma de vida en Abya Yala. En Occidente para encarar la acción aparece la necesidad del saber cómo antepuesto a la acción. Porque Occidente teme la pérdida de sentido de la acción, ya no cree, se predice. Se dice algo que el anhelo de la certeza espera, cuando la espera es una certeza que solo anhela.

Kusch se diferencia de los pensadores universales en conceptualizar desde la caída situada para poder ser, destacando el estar como condición de posibilidad. Para Heidegger lo propio del ser humano es estar arrojado a la vida, lanzado como ser-ahí, entre los demás entes, donde el hombre es el lugar donde aparece el ser (Maldonado Torres, 2007). Kusch no fundamenta el suelo de caída en la existencia del hombre, sino que busca lo pre-óntico que subyace y da sentido compartido al ser-aquí. Se trata de un sujeto existencial que fija un domicilio para vivir. Mientras que para Heidegger el ser es para la muerte, para Kusch el estar da posibilidad de condición al ser en busca de un domicilio existencial que es siempre cultural.

“Muchas veces se les atribuye a los niños que piensan “cualquier cosa”, y esto es porque los hombres somos precisos y objetivos. Nosotros no creemos en sueños, todo lo que hacemos es por nuestra voluntad, no por seguir un sueño. Nosotros disponemos del mundo. Con la voluntad conseguimos lo que queremos. Nuestro mundo es mecánico, el del indígena, “cualquier cosa”. Por eso en vez de tener fe, tenemos voluntad... Nuestros padres de chicos, nos inculcaron que había que estudiar para “ser alguien en la vida”. (Kusch, 2007)

El imaginario que se sustenta en el axioma axiológico de la modernidad es expresado por el querer ser alguien. La negación opera desde la deslegitimación, la descalificación, la interiorización, la invisibilización, desde la construcción de una jerarquización social bajo la forma y categorías racionales.

En dicha negación no hay reconocimiento del otro en cuanto otro. Se niega el saber de los otros, el ser de los otros, el poder (como potencia) de los otros.

Así lo afirma Nelson Maldonado Torres (2007):

“El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racionalizados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. “Otros no piensan, luego no son”. No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad”.

Para ser americanos necesitamos dejar de lado el “ser alguien”, por el “estar ahí”, de esa forma lograremos nuestra identidad. Kusch (2007) intenta desentrañar la noción de sabiduría como saber de vida que está en el subsuelo social, en el saber popular. Su presupuesto filosófico es pensar la sabiduría popular de América, sobre todo a partir del hombre simple, del hombre del pueblo desatendido o marginalizado. Para él, el pensar propio implicaba un pensar culturalmente arraigado, “caído en el suelo”. Porque sin suelo no hay arraigo, sin arraigo no hay sentido y sin sentido no hay cultura.

Ser americano auténtico no proviene de una relación temporal en orden al arribo a América (indios, castellanos, vascos, africanos, italianos, judíos, árabes, asiáticos, etc.) sino de una decisión existencial de hacerse americano.

Fuimos formados en América bajo la pregunta ¿cuándo vamos a aprender? Y proliferamos en instituciones como una forma honesta y sincera de responder, aunque nada sepamos. Consideramos al saber como algo ajeno a nosotros, como algo que se adquiere. Y sabemos para “ser alguien”. (Kusch, 2007) <sup>1</sup>

---

1 En nuestro afán por “ser alguien” buscamos ser lúcidos y a veces lo hacemos mal. El saber lúcido son las cosas que se “agarran”, el saber tenebroso es eso de lo que nadie nos habló. ¿en qué consiste ver sabiamente las cosas? En adosar las tinieblas a la luz. El misterio de la sabiduría está en saber que el hombre es lúcido y tenebroso a la vez, y esto no se “agarra” se sabe sin más. Hoy vivimos en otro tipo de ciudad en la cual el sentido mágico de la bebida (el que tienen los pueblos originarios, devolverle las cosas al sol, rituales al sol) se ha perdido y ya no sirve como magia para conectar con el sol. En la ciudad hemos convertido a la vida en una especie de cosa, los antiguos no lo veían así. La vida para nosotros es una cuestión de válvulas que funcionen bien, por eso no necesitamos ningún dios, ningún sol.

Rodolfo Kusch (2007) en *La negación en el pensamiento popular* desarrolla esta temática con el afán de desbaratar esa falsa oposición inicial. Considera que tanto el pensar culto como el pensar popular no son dos modos contrapuestos de pensar sino, más bien, dos aspectos de un mismo pensar. Partiendo de esa base, el modelo de ser alguien sirve de catalizador, ya que en definitiva nos permite ver que estamos solos frente a la realidad. Esa “cortina de humo”, “itinerario exterior” hacia la persecución del señuelo se cae frente al mero estar, donde el aquí y el ahora posibilita el domicilio en el mundo, siempre desde el sentir y no desde el ver, antes del ser. Inevitablemente eso nos deja desamparados, o, mejor dicho, sentados. Por eso el estar es pre-filosófico, o bien pre-ontológico, porque se instala un salto atrás del logos occidental, de la ciencia, del ser.

De manera que con la colonización no sólo vino la explotación y expansión territorial sino la idea del dominio a partir de los objetos, es decir, el control del continente a partir de la imposición de los objetos. Sobre el caos se impone el orden. Y, en consecuencia, se constituye la nación como forma de control y orden de la sociedad. La nación, como profesa el Facundo de Sarmiento, “es la distancia que media entre América y Occidente o, dentro de América misma, y en una simetría invertida entre su substrato profundo y popular y la periferia de sus costas”. Por eso, el Facundo se refiere a la Patria, como decisión política basada en un “ser nacional” que nada tiene que ver con el “hogar” donde el hombre está. En la patria encontramos el domicilio en el mundo de las cosas, como dice Heidegger, en lo exterior, “de la piel para afuera”; mientras que el indígena lo encuentra “de la piel para adentro”. (Kusch, 2007)

*Ser alguien. Estar para poder Ser*

“El punto de arranque para esto es el puro existir o, como podríamos llamarlo en América, el puro estar, como un estar aquí y ahora, asediado por la negación o sea por las circunstancias.” “En suma existo, luego pienso y no al revés. Por eso la verdad matemática es sólo un episodio de la verdad ontológica. La pretensión occidental en este sentido, de encontrar una ciencia universal es falsa.” (Kusch, 2007:553)

Desde esta afirmación de Kusch se podría extender la falsedad pretendida por Occidente. La ilusión de la modernidad negó e invisibilizó, no al otro sino a su umbral para ser, a su condición de posibilidad que da el estar, condición negada para puro ser. Este es el supuesto axiológico que la modernidad-occidente plasmó en el modelo económico, político y social. Que conquistó y dominó al otro enajenando su acción para una ilusión de vivir para ser alguien. Mientras, desde la resistencia y persistencia de las culturas invisibilizadas, en forma oral y con ritos tradicionales, se pasó de generación en generación una cosmología ancestral que convive en el tramo moderno de la actualidad.

Si partimos de sostener que los antagonismos no son polos de confrontación o contradicción sino afirmaciones que comparten un espacio y tiempo y que no se anulan para ser superados por síntesis superadoras, podemos conceptualizar los antagonismos que conviven con las hegemonías como condición de posibilidad de su existencia y no como condición de negatividad. Lo mejor que se puede hacer con Kusch no solo es recobrar lo emotivo en sus palabras y sus aciertos fundantes sino ponerlo en acción.

*José A. Tasat*

## **BIBLIOGRAFIA**

- Castro Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Kusch, R. (2007). *La negación en el pensamiento popular*. En R. Kusch, *Obras Completas*. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007). *Obras Completas*. Rosario: Fundación Ross.
- Maldonado Torres, N. (2007). *Sobre la colonialidad del SER: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En S. Castro Gómez, & R. Grosfogge, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: UNESCO-CLACSO.

## Acerca de Rodolfo Kusch

*Federico Gerónimo*

*José A. Tasat*

*“De que un silencio vacío ronda nuestro saber, lo prueba el hecho de que en el mundo moderno, no obstante el saber acumulado, no sabemos. (...) Lo señala el exceso de teoría, la abundancia de soluciones y la violencia desatada. Todo esto es el símbolo de la silenciosa mudez de nuestro saber culto, que ha perdido el contacto con su contenido. Es que nuestro silencio no es el del pueblo. Detrás del silencio popular, y de su decir cualquier cosa, hay una verdad que rige su combinatoria y que nosotros perdimos.”*

*Rodolfo Kusch*

### Introducción

“Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer” (p. 114), afirma Jorge Luis Borges (2017), en Funes el memorioso. Si seguimos la lógica de su afirmación, pensar es recordar semejanzas. El presente artículo pretende esbozar una aproximación a la vida, escritos y algunos conceptos del pensamiento de Rodolfo Kusch. Parte del supuesto de que pensar no se reduce a una analítica conceptual, una puja entre argumentaciones o a una simple abstracción académico-literaria que cristaliza el conocimiento y lo vuelve estable, determinado y fijo. El pensar está siendo vivo, en el suelo gravitado y nos interesa posibilitar el encuentro de aquellos autores que no se trabajan en nuestra currícula tan cierta.

Nadie se escapa de su sombra, pero desde América en el campo educativo se ocultaron, no son visibles pensadores que con una gran obra simbolizaron nuestras culturas, identidades y formas de tramitar la vida. Las disciplinas que abordan teorías de la cultura, por ejemplo, rara vez dialogan con obras y autores que formularon categorías que se constituyeron como fecundos aportes para pensar las dinámicas culturales, sociales y políticas específicas de estas latitudes. No se trata, por supuesto, de desautorizar o sustituir un canon por otro. Se trata, eso sí, de un esfuerzo por fomentar no solo un diálogo multi o inter, sino transdisciplinario. Un diálogo que no excluya, que no invisibilice saberes, y que tampoco contribuya para perpetuar omisiones.

Por tanto, se trata de pensar en movimiento y trazar un andar que supone incertidumbres, aciertos, apuestas, programas y juegos. En este sentido, se trata de un trayecto educativo que, a través del encuentro con pensadores contemporáneos americanos - en este caso Rodolfo Kusch - pretende conocer, analizar y poder comparar diferentes perspectivas, enfoques y horizontes de nuestro pensar situado. En definitiva, posicionarnos desde los pensadores americanos es posicionarnos éticamente en un pasado presente que nos interroga; es un rescate bastante pertinente de nuestra identidad. Y no nos gusta la palabra rescate porque rescatar es aquello que supuestamente tiene otro recorrido. En todo caso, lo que hacemos es una reivindicación, un reconocimiento, una conmemoración a aflorar y pensar en América de otra forma.

Rodolfo Kusch (1922-1979) fue un filósofo y ensayista argentino que orientó sus investigaciones hacia temáticas americanas, abarcando desde el mundo precolombino a la cultura popular contemporánea. Sus búsquedas lo llevaron a viajar de manera recurrente por Bolivia, Perú y el norte argentino, elaborando registros fotográficos, auditivos y crónicas, que fueron los insumos de sus reflexiones. El encuentro entre este pensador y la comunidad educativa, pretende aportar e ir madurando para dar el fruto de nuestras formas del pensar, de nuestras culturas gravitadas entre el hedor y la pulcritud, en una América que insiste en surgir de otra manera a la hegemónica imperial. Una América cuya vinculación con la praxis no remita solo a la teoría, sino que advenga, en ejercicio y producción, creadora de nuevos sentidos.

## **Recorrido de la vida de Kusch**

Günter Rodolfo Kusch, nació en la Ciudad de Buenos Aires el 25 de junio de 1922. Inició sus estudios primarios en la Cangallo Schule, continuó su educación secundaria en el Colegio Nacional N°6 Manuel Belgrano de la Ciudad de Buenos Aires. Comenzó la carrera de ingeniería, pero su vocación lo llevó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires donde egresó en 1948 con el título de Profesor en Filosofía. Desde ese mismo año hasta 1955, se desempeñó en la Dirección de Psicología Educativa y orientación profesional del Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires en la actividad técnica desde la rama de la sociología y la psico y socio estadísticas.

Rodolfo Kusch ejerció la docencia en la escuela secundaria durante 25 años. Asimismo, fue profesor en educación superior en diversos institutos y universidades en Argentina y Bolivia. En 1963 impartió clases de Historia de la Cultura y Estética en la Escuela Superior de Bellas Artes “Pridiliano Pueyrredón”. En 1964 dictó el curso para directores de escuelas sobre “Bases psicológicas y sociales del binomio enseñanza - aprendizaje” en el Instituto Bernasconi.

En la Universidad Nacional de Salta fue profesor de Ética, del Seminario Permanente sobre Cultura Nacional y el seminario sobre Antropología Filosófica. Entre 1973 y 1976, fue Jefe de Servicio de Relaciones Latinoamericanas. Y en marzo de 1974 organizó el 11avo. Encuentro de Rectores del Área Centro - Sudamericana auspiciado por la UNSA y realizado en Salta. Además, entre 1974 y 1975 dictó el Seminario sobre Pensamiento y Cultura Popular. En octubre de 1975 realizó un seminario sobre la Problemática Centro - sudamericana, cuyo tema central fue “El pueblo y las estructuras nacionales” y en noviembre desarrolló las ‘Primeras Jornadas de Cultura Popular’ (Servicios de Relaciones Latinoamericanas y Acción Cultural). Ese mismo año fue nombrado Director de la Carrera de Filosofía y realizó el ‘Primer Simposio sobre el Hombre Andino y Americano’, con participación de investigadores y especialistas del área y de universidades de nuestro país y Bolivia.

En la Universidad Técnica de Oruro (Bolivia) dictó cursos sobre “Filosofía Indígena” (1967) y “Filosofía Americana” (1970). En 1967 en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz (Bolivia) fue profesor del curso sobre “Pensamiento Indígena”. También, en 1969, ejerció como docente en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina) en el curso sobre “El Pensamiento Indígena” y, en 1974, en la Universidad Nacional de Buenos Aires dio clases sobre “Pensamiento Popular”.

Además de su experiencia docente, Rodolfo Kusch realizó viajes de investigación y trabajos de campo en Salta, Argentina y en el altiplano andino, en Bolivia. Fue miembro titular en los Congresos Internacionales Americanistas en el periodo 1966-1970 y en el 2º Congreso Nacional de Filosofía realizado en Alta Gracia, Córdoba, en Junio de 1971. Integró el equipo argentino, dirigido por Juan Carlos Scanone S.J., con quien realizó un

trabajo interdisciplinar sobre “Investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de la filosofía de la religión acerca de la relación entre religión y lenguaje” (1977-1979). En 1976 el gobierno militar le quitó sus cargos en la Universidad Nacional de Salta y luego fue a residir en el pueblo de Maimará. La posibilidad de realizar un tratamiento para su enfermedad lo llevó a Buenos Aires, donde falleció el 30 de septiembre de 1979.

Rodolfo Kusch fue autor de numerosas obras, entre ellas se destacan: “La ciudad mestiza”, folleto en “Colección Quetzal”, Buenos Aires, 1952; “Seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo” distribuido por ed. Raigal, Buenos Aires; “Anotaciones para una estética de lo americano”, folleto, Buenos Aires, “Tango” y “Credo Rante”, ed. Talía, Buenos Aires, 1958. (Teatro); “La muerte del Chacho” y “La Leyenda de Juan Moreira”, ed. Stilco Graf. Buenos Aires, 1960. (Teatro); “América Profunda”, ed. Hachette, 1962, Buenos Aires. (Faja de Honor de la Sociedad Argentina de Escritores 1962 y Mención de Honor del Consejo del Escritor). 2a. edición, Ed. Bonum, Buenos Aires 1975; “Indios, porteños y dioses”, ed. Stilcograf, Buenos Aires 1966; “De la mala vida porteña”, colección “La Siringa” de la Ed. Peña Lillo, Buenos Aires, 1966; “El afán de ser alguien”, ensayo con dibujos de Almataller (tinta china) de Libero Badii, 1965 “Cafetín (Homenaje a Discépolo)”. teatro (inédito); “El pensamiento indígena americano”, Ed. Cajica, Puebia, México, 1970. (Premio Nacional de Ensayo “Juan Bautista Alberdi”, producción 1970 - 1971). 2a. edición, Buenos Aires, 1973; “La negación en el pensamiento popular”, ed. Cimarrón, Buenos Aires, 1975; “Geocultura del hombre americano”, ed. García Cambeiro, Buenos Aires. 1976.

Asimismo, colaboró con artículos y notas en “La Nación”/ “El Mundo”, “Verbum”, “Sur”, “Espiga”, “Contorno”, “Comentario”y “Cuadernos de Filosofía” de la Universidad Nacional de Buenos Aires (Argentina). También escribió en “El Diario” y “Presencia”, en Bolivia; en “Idea” en Perú; y en “América Indígena” del Instituto Indigenista Interamericano, en México. Fue autor de “Las religiones nativas” publicado en 1987 en Humahuaca, Jujuy [Edición post- mortem a cargo de Elizabeth Lanata de Kusch].

## Algunas categorías en el pensamiento de Kusch

Rodolfo Kusch fue elaborando en sus escritos una invitación a pensar interpelando las seguridades epistémicas de Occidente a partir de oponer categorías como por ejemplo el ser y el estar; la pequeña historia y la gran historia; lo animal y lo vegetal; una lógica de la afirmación y una lógica de la negación, el hedor y la pulcritud, etc. De alguna manera se trata de comprender cómo se da este movimiento de opuestos como expresión de un mestizaje que nos habita en nuestra condición de americanos de una manera fagocitada<sup>1</sup> y según predomine una u otra comprenderemos lo que nos pasa en América.

Indicamos a continuación algunos aspectos de lo occidental y su contraposición con lo americano:

<b>Lo Occidental</b>	<b>Lo Americano</b>
Ser	Estar
Técnica/ tecnología (confort-reducción de tiempo)	Ritual
Ciencia como modalidad explicativa	Mito
Historia objetiva	Relato mítico
Tiempo cuantificable, lineal y progresivo	Tiempo cíclico/ de la vida (cosecha)
Espacio-cosa	Realidad viva
Sujeto-objeto	Acontecimiento Fasto-nefasto
Desarrollo	Crecimiento seminal
Conciencia de sí	Cultura vivida
Economía liberal	Economía del Ayni (Comunidad)
Conocimiento como sistema totalizante de clasificación	Conocimiento para la vida
Conocimiento	Sabiduría (actitud: comprensión)

<sup>1</sup> Con fagocitación se hace referencia a una complejización de la idea de mestizaje. Para Kusch fagocitación es la absorción del ser por el estar propio del pensar popular, es decir, de la absorción de las cosas de Occidente por las cosas de América, como un modo de equilibrio y reintegración de lo humano en estas tierras. Equilibrio que no implica negación de Occidente sino de su incorporación para creación de algo nuevo.

Objetividad neutral

Valoración emocional

Racionalidad

Afectividad (operadores seminales)

Pensamiento Causal

Pensamiento Seminal

---

Abordaremos tres oposiciones que nos permitirán introducirnos al pensamiento kuschiano, pensar y filosofía, ser y estar, el hedor y pulcritud pero vinculándolos con el suelo y la cultura.

## **Pensar y filosofía**

La filosofía se vincula con una práctica del preguntar, pero de aquella que realiza preguntas llevándolas hacia una instancia problematizadora. Siguiendo este planteo podemos incorporar la pregunta que inquieta a Kusch: ¿Qué pasa con el pensar en América? La problematización de la pregunta conlleva situar la relación entre el pensar y el lugar desde donde se realiza la pregunta siendo así uno de los primeros pensadores que, entre intuiciones, viajes y vivencias, busca romper los esquemas occidentales de comprensión para poder esbozar que pasa o que pesa en América.

En el Pensamiento Indígena Americano, a partir de sus trabajos de campo realizados en Bolivia, Kusch reflexiona que en América no hay un pensamiento propio. Y en ese viaje a la puna, al otro extremo de la ciudad de Buenos Aires, termina no sólo encontrando un pensamiento, sino profundizando qué es el pensar en general. Él se sumerge en la profundidad de la cultura y el paisaje de lo andino y lo contrapone a lo que acontece en la ciudad metropolitana. Viendo lo que subyace en el fondo de América y que el pensamiento occidental no puede comprender.

Sostiene que no tenemos un filosofar, un pensar propio, porque nuestro pensar carece de coherencia. Mejor dicho, es que el pensar se ha segregado de nuestra cultura, quizá por el exceso de hechos, o por ver siempre qué hay en el mundo occidental para imitar. Entonces no tenemos un pensar propio, nuestro modo de pensar es incoherente y desgravitado del suelo; ¿no será que no nos animamos a pensar porque hay un miedo a pensar lo nuestro?

Filosofía sería entonces como una forma especial del pensar, en tanto este pensar, desde el punto de vista etimológico, implica el concepto de pesar. Según esto el filosofar no es más que un pesar lo que nos ocurre. Entonces filosofar significa indagar los problemas que nos afectan tratando de encontrar una coherencia lógica y así advertir el sentido de lo que ocurre. Veamos en el siguiente ejemplo como opera esta lógica de afectación de los problemas.

*Con el objetivo de realizar un trabajo de campo en una comunidad cerca de Oruro se encuentran Kusch, sus estudiantes universitarios con un anciano aymara y su hijo. Éste último ofrecía de traductor ante las diversas preguntas que realizan los visitantes. En un momento del dialogo, el abuelo al contemplar la estancia, decía que el campo no producía como antes y que además las lluvias eran escasas por estos tiempos, añorando que antes era mejor. Luego de terminar la entrevista uno de los estudiantes le sugirió al abuelo de comprar una bomba hidráulica, les hablaron de las virtudes y beneficios de tal artefacto y de las diversas opciones de como poder obtenerlo. La puna era seca y árida, las ovejas flacas. Era una causa suficiente para comprar la bomba. Pero el abuelo no respondía nada, mientras que su hijo para quedar bien decía: Sí vamos a ir.*

*El abuelo seguía mirando la puna. ¿Qué miraría?*

*Ya no quedaba más nada por preguntar, ni qué proponer. Nos fuimos. A lo lejos vimos cómo el cielo pesaba sobre los putucus. ¿Qué pensaría el abuelo? Quizás el hijo trataría de convencerlo y le dirá: “Abuelo, estamos en otra época, estas cosas hay que hacerlas. Los gringos tienen razón”. Pero el abuelo mascaría un poco de coca, challaría su alcohol y no contestaría. Es más, seguramente pensaría que para hacer llover era mucho más barato uno de esos rituales corrientes como la Gloria Misa o la huilancha, y, además, es mucho más seguro. (Kusch, 2000b: 276)*

A partir del ejemplo de la bomba de agua Kusch nos ilustra la coherencia lógica que ocurre en el actuar de un campesino ante la sugerencia de un estudiante universitario. El campesino rechaza la propuesta de incorporar una maquina como solución al problema de la sequía y propone usar un ritual para invocar la lluvia.

Si se quiere construir una máquina para mejorar el funcionamiento del agua nos situamos en el punto de vista tecnológico por lo cual se requiere una ciencia y un objeto que debo construir. Pero desde el plano filosófico se trata de reflexionar sobre cuál es el sentido que tiene hacer una máquina.

Hacer una maquina no se explica sólo por la utilidad que ella nos brinda, sino que se trata de reflexionar en un plano más profundo, en un horizonte de mayor comprensión, sobre cuáles son los motivos por los cuales hago una máquina. En definitiva, se trata de buscar la coherencia lógica que tiene para el campesino actuar mediante el ritual y no desde una solución externa a su mundo. Se trata de recuperar de esta manera el horizonte quizá demasiado humano en el cual se desplaza la técnica.

Entonces para pensar, en el sentido de pesar lo que acontece, es necesario concebir una fusión entre sujeto y mundo. Porque no puedo ir más allá de mi vivencia. Es decir, pienso desde mi existencia, y pienso, porque me afectan los problemas, porque me pesa lo que me pasa. Y este pensar es arraigado al suelo.

## **Hedor y Pulcritud**

Si la filosofía en un sentido amplio sería todo el esfuerzo humano para entender el mundo, a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado, podemos encontrar por ejemplo en el pensamiento andino una filosofía y una sabiduría popular específica que intenta responder desde su cosmovisión a los problemas concretos de la existencia humana.

En este sentido recuperamos algunos indicios del pensamiento de Rodolfo Kusch sobre el pensar particular del hombre americano. En la introducción a “América Profunda”, describe lo que acontece en el tránsito de su ascenso a una Iglesia de Santa Ana del Cuzco. En un sentido metafórico podemos decir que más que una subida es un descenso hacia lo profundo del ciudadano pulcro. En dicha narración describe el mundo profundo de América en tanto un mundo que es adverso y hostil para el buen ciudadano civilizado, que lo inquieta, da inseguridad y molesta. Pero, ¿qué es aquello que resulta adverso, hostil, y molesto? Es el paisaje de lo andino, y es el otro, las calles que hieden, el mendigo que pide limosna y la india vieja que no logramos entender cuando habla. Dice Kusch, esto que nos acosa, de lo que sentimos rechazo y no sabemos cómo llamarlo, es el hedor: “un signo que no logramos entender pero que expresa un estado emocional de aversión irremediable que tratamos de disimular” (Kusch, 2012:12). El hedor está allí, nos abre a una situación de rechazo y de miedo, pero no llega-

mos a reconocerlo. Nos enfrenta ante el miedo originario de nuestra existencia. Frente a esto Occidente apela al mito de la pulcritud, que consiste en una satisfacción de pensar que se está “limpio” y ello da seguridad. Esta aversión irremediable crea la diferencia entre una pulcritud de un nosotros occidental y el hedor de todo lo americano. Este último ingresa como una categoría estética que tiene una impronta política en nuestros juicios sobre América, sobre sus pueblos y sus conocimientos. Juicios y prácticas que enarbolan la blaquitud occidental y, por otro lado, instauran una política de limpieza en aquello que afea, ensucia o hiede nuestra sociedad y sus costumbres. Pero Kusch se pregunta: “¿Qué pasaría si se tomase en cuenta la realidad del hedor, el tipo de humano que lo respalda, su economía y su cultura propias?” (Kusch, 2012:15). Hacer esto implicaría revivir el mundo superado por Occidente. Algo así como volver a despertar el miedo al desamparo y reconocernos como estar desalojados del hogar civilizatorio que Occidente estructuró ante el miedo al exterminio. Es volver a encontrarse con ese miedo que el mito de la pulcritud remedió con el progreso y la técnica pero que vuelve a aparecernos en el rostro de un mendigo, de un indio y ante todo lo que el hiede en América.

Frente al problema del miedo a la muerte el pensar andino apela al ritual para favorecer la suerte de los dioses mientras que nosotros apelamos a la seguridad que nos brinda la pulcritud de la ciencia y el progreso civilizatorio de Occidente para engañarnos en una promesa ilusoria de inmortalidad. En este punto compartimos el mismo problema pero la forma de afrontarlo son diversas puesto que desde una seguridad pulcra se busca sortear provisoriamente el miedo a la muerte mientras que desde el hedor americano se asume a éste como parte del mero estar.

## **Ser y Estar**

Otra inquietud en el campo de la filosofía es aquella que se interroga por el sentido último de la realidad, por aquello que otorga sentido y fundamento a las cosas y al ser humano. Los griegos lo llamaron el Arjé o principio de todo, es decir, aquello que daría unidad y sentido a lo múltiple. Para Kusch el pensamiento occidental encontró su respuesta en el ser, expresado en un ente particular en cada época; primero fue la Physis griega, luego el Dios medieval y por último la razón moderna. Mientras que para el pensamien-

to americano la respuesta está en el estar, pero este estar no es un estar cualquiera, en Kusch es un estar nomás.

Su planteo del estar nomás trastoca y confronta al planteo del ser occidental. El ser nos obliga a tomar partido por una manera de vivir. Occidente nos enseñó que para ser debemos ser alguien y pero en América se trata de dejarse estar. Dice Kusch:

“Al ser y estar lo usamos de la misma manera hoy en día, por ejemplo: soy empleado implica la existencia de una empresa, alguna jerarquía, cierta estabilidad, una abierta dedicación de mi parte a mi empleo y, además, derechos gremiales, jubilaciones y, quizás, los beneficios de algún policlínico. Solo se es empleado, en un ámbito estable, organizado, incólume, el cual me posibilita seguir trabajando hasta alcanzar la jubilación. (...) Pero si digo estoy empleado, ya quiero decir otra cosa. No le doy tanta importancia al empleo mismo, sino que sugiero cierta inestabilidad, cierto deseo de cambiar de ocupación, como si en el mundo en el que estoy, yo ocupara una ubicación transitoria, hasta efímera, y me resignara a ello. Es algo así como estar en la vida, como solemos decir, y que supone estar expuestos a las vicisitudes que la vida trae consigo” (Kusch, 2000a: 424)

Ser se liga a servir, valor, poseer, dominar, origen. Para ser es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un armado perfectamente orgánico, porque, si no, ninguno será nadie. Estar, en cambio, se liga a situación, lugar, condición o modo, o sea una falta de armado, apenas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una rara solidez de esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces (Kusch, 2000a: 426).

Y ambos no se excluyen. Quizá se vinculen como la copa de un árbol con sus raíces. Por una parte, uno es esa frondosa definición que hace de sí en el aire, y, por la otra, uno trata de palpar por debajo sus propias raíces que lo sostienen. (Kusch, 2000a: 353)

El termino estar implica el concepto de un mero darse o mejor aún de un mero estar, pero vinculado con el concepto de amparo, domicilio o estar en casa y de germinación, como lugar de germinación. (Kusch, 2000b: 268) Vamos germinando para el fruto.

El vivir se da arraigado al suelo. Éste es el domicilio existencial que significa y da significado a quien lo habita. Para Kusch el arraigo consiste en estar en busca de un acierto fundante que abrigue al suelo del sinsentido del mundo. La palabra arraigo es uno de los signos del pensar kuschiano. Como todo lo que implica raíz, se relaciona con el suelo. Kusch postula que sin suelo no hay arraigo, y sin arraigo, no hay sentido. La Geocultura será una intersección de pensamiento, cultura y suelo.

“Detrás de toda cultura está siempre el suelo. No se trata del suelo puesto, así como la calle Potosí en Oruro o Corrientes en Buenos Aires, o la pampa, o el altiplano, sino que se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse porque no se lo ve [...] Y ese suelo así enunciado que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. [...] No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva. De ahí el arraigo, y peor que eso, la necesidad de ese arraigo, porque si no no tiene sentido la vida. [...] (Kusch, 2000, 99-110)

## **Conclusión**

La filosofía es pensar. Y pensar es una cautela, es una precaución, es un encanto, es un momento al día; todo el resto del día estamos rumiando. Sí pensar es olvidar diferencias y recordar semejanzas: ¿qué pasa con lo enajenado de este sistema político-económico que nos hace pensar de esta manera donde los que están dentro de la caverna universitaria, miran una cosa y sistematizan la acción de una manera, mientras la vida sigue pasando por otro lado?

Y nos parece que si pensamos las palabras que nos designan, lo latinoamericano no nos designa a nosotros, designa una forma de posesión imperial en el territorio de América. El imperio seguramente sabe constituir las astucias de la razón y por eso en América - que fue una invención como toda otra invención de homogenizar un ideal, como lo fue Europa - nos constituimos en partes. Y pensamos que desde una parte se piensa y ejerce un dominio, mientras que la otra tiene muchas otras sabidurías para poder compartir.

¿Cómo puede ser que nos tengamos que designar con la palabra del otro? En todo caso, la designación de la palabra la tenemos que hacer nosotros y no desde la negación que nosotros queremos hacer de la palabra que nos dieron. Es algo absurdo, designarnos como perspectiva decolonial, es el imperio que nos designó como colonos, no es desde ese umbral de palabras que nos identificamos, es desde nuestras otras formas de enunciarlos. Como también Occidente no nos designa, Occidente conlleva en su enunciación su destino: occiso, muerte. Y nosotros no somos Occidente, nosotros estamos al costado de Occidente, pero nos habitamos como occidentales.

Entonces, no son absurdos los lugares que nos toca en la vida y las condiciones de posibilidad. Nos parece fundamental la filosofía de la liberación como bandera que enarbó algo distinto desde la autenticidad del ser y del estar, una manera diferente al relato de sostenimiento de enajenación constante que teníamos en el mundo. Ahora, lo cierto es que hubo anteojos para mirar la filosofía, para poder conceptualizar la filosofía de esa época. Y en eso hay muchas corrientes fundamentales, necesarias, concretas; una de ellas es el marxismo y es fundamental constituir desde ahí. Pero hubo otra corriente, que no fue desde el concepto a interpretar la acción de la sabiduría propia y de la fe, sino que fue a la palabra de quien la decía; desde ahí se posicionó Kusch.

La filosofía de la liberación fue un acierto - y no una certeza - en correrse de lo monádico, en donde un ente explica todo, y posicionarse en una relación con el otro, donde la negación que me hace me constituye a mí en una condición para poder de ahí emanciparme. Por eso también fue criticada; porque después vinieron otras corrientes, porque convivimos en un continente que tiene distintas épocas, tenemos millones de logros, pero también muchas derrotas.

La discusión entre la filosofía hegemónica nórdica y la filosofía de la liberación es una discusión en la historia universal del pensamiento. Una se sostiene desde un ente que puede definir todas las cosas y puede constituir conceptos porque son esenciales. Y la otra filosofía se sostiene en visibilizar lo anterior al concepto, lo anterior que conmemora una forma de vida, porque la vida se da de otra manera a la hegemónica de consumo capitalista, porque siempre se da en lo ritual, se da en una cosmovisión, se da en un marco de relación.

Un filósofo europeo presenta al ser, como el ente que se explica a sí mismo como ente, y cuando escribe la palabra ser en una hoja, empieza a tachar esa hoja, dice que el ser era fallido, era tan fallido que cuando rompe la hoja, dice que es el ser o la nada. A lo que Kusch le dice: no es el ser o la nada, debajo de la hoja está toda la cultura. Y la cultura, es un horizonte simbólico compartido. Tiene que ver con el habitar, con el morar, con el lenguaje, con el habla, con los rituales que conmemoran los mitos. ¿Qué hizo la filosofía hasta ahora? Trabajar con los atributos de ese ente monádico que explicaba la cosa, que se va desde el punto de una esfera, a la esfera de una esfera: desde un “yo solo sé, que no sé nada” relatado por Platón (2003) sobre Sócrates, a “qué es lo que yo sé” enunciado por Montaigne (2003). Mientras para Kusch, “se conoce para vivir y no por el puro hecho de conocer” (Kusch, 2008:89). Pero más que nada tiene que ver con desde donde nos constituimos. ¿Cómo puede ser que un ser finito crea obras infinitas? Y tiene que ver con esta otra posibilidad de escuchar lo ritual, la cosmovisión y eso me parece que trajo la filosofía de la liberación, donde se inscribe el trabajo de Kusch.

¿Cómo escuchar los sentidos compartidos en una sociedad? Hay tres principios elementales de la filosofía que siguen siendo utilizados en la actualidad: el de identidad, no contradicción y el del tercero excluido. Con esa astucia de la razón nos constituimos como sociedad hace miles de años. Primero, no existe la identidad, A no es igual a A; en todo caso lo que hay es identificación. En relación al principio de no contradicción: “A no es B” es absurdo; constantemente, en la lógica del tiempo que se olvidaron de anteponer, las cosas van cambiando, nos quieren hacer creer que las cosas son estáticas. Por último, el principio del tercero excluido que señala que no se puede ser y no ser al mismo tiempo: “la montaña es montaña o no es montaña”. Sin embargo, para el campo andino la montaña es el abuelo. En este principio se perdió la posibilidad de imaginar otros mundos posibles. Con esos tres principios nosotros nos creímos que el funcionario no es empresario y el empresario no es funcionario. Las sociedades modernas se constituyeron desde estos tres principios. De esa manera se constituye la democracia en los lazos sociales de identidad, como si fuesen las cosas iguales, y lo único que tenemos de iguales es que somos diferentes y convivimos en esa diferencia.

El pensamiento americano se sostiene en el principio irreductible de la evidencia y el pensamiento nórdico-europeo en que las cosas son demostrables y válidas. Dos relatos de sostenimiento axiológico que no son opuestos, conviven en un tiempo y espacio, en un territorio que conlleva la esperanza de otro horizonte humano, superpuestos, entre la tierra y el cielo, entre lo divino y lo profano. Donde juega la pulcritud, el hedor, la ira, la fe, la astucia del vivir, o la razón universal en los lazos del vivir.

No hay historia sin imperio, no hay historia sin posicionamiento colectivo, y nuestra posición es americana, con los lazos implícitos, que nos deja la colonialidad, en la cultura, la economía y la política. Es desde donde partimos, donde estamos parados, esto aportó Kusch el sentido, ya no la causa, del pensamiento americano, que está en la ciudad, el en campo, en el pueblo andino, en la vida.

Kusch, aporta, desde América, la filosofía del posicionamiento colectivo, anclados en los supuestos que nos rodean, más cercanos a nuestra vida, para cuestionar lo obvio, para ampliar los horizontes de lo fagocitado que nos inhibe generar otro relato, otra acción, sin alteridad vanguardista, pero en comunidad.

Lo profundo de trabajar a Rodolfo Kusch no es por lo que hizo, sino por lo que se puede generar desde su umbral aportado al pensamiento; una metodología que cambió la contemplación por la escucha, donde la palabra del otro recobra sentido en lo colectivo, cuestionando, interpelando al campo académico y vislumbrando sentido en la sabiduría para el mero estar, la vida nomás.

## Bibliografía

Borges, J.L. (2017). Ficciones. Buenos Aires: Emecé editores

Kusch, Rodolfo. (2012). América Profunda. Rosario. Fundación Ross.

----- (2008). La negación en el pensamiento popular. Buenos Aires:  
Las Cuarenta

----- (2000a) Obras completas Tomo I. Ed. Fundación Ross, Rosario

----- (2000b) Obras completas Tomo II. Ed. Fundación Ross, Rosario

Platón (2003). Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármenes. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras. Madrid: Editorial Gredos.

Montaigne, M (2000) Ensayos de Montaigne. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes

## **El pueblo es ante todo un símbolo. Kusch, la corriente argentina de filosofía y teología del pueblo**

*Iván Ariel Fresia*<sup>1</sup>

La filosofía latinoamericana de la liberación, en sus orígenes, tematizó pueblo, lo popular, la cultura y los pobres. Aún con discusiones y divergencias en el interior del movimiento -a raíz de las diferentes concepciones filosóficas y políticas- la corriente argentina asumió la versión de pueblo-nación y pueblo-sectores populares configurando características propias en el contexto del movimiento filosófico general.

Rodolfo Kusch hizo referencia a que pueblo es un símbolo y, especialmente Scannone, del grupo argentino de filósofos de la liberación tematizó a pueblo como categoría-símbolo. En algunas alocuciones el actual Papa Francisco, quien usa constantemente el término pueblo, realizó afirmaciones importantes afirmando que el “pueblo no es una categoría lógica, es una categoría mítica.”<sup>2</sup> Y confirmando que el uso que el hace de esa categoría está ligada a la concepción de Rodolfo Kusch y del grupo argentino.

En lo que sigue, desarrollaré brevemente la versión de pueblo en el pensamiento de Kusch, con influencias en la corriente argentina de la filosofía de la liberación. (1) Seguidamente, describiré la sistematización de pueblo en algunos pensadores argentinos, tanto filósofos como teólogos argentinos considerados relevantes, particularmente Scannone (filosofía) y Gera (desde la teología). (2) Si bien fui aludiendo a la cuestión de pueblo como símbolo, finalmente, aludiré a la idea de pueblo como realidad mítica según la versión de Papa Francisco, quien expresamente afirma tomarla de Kusch; e incursionaré brevemente con algunas notas respecto de un diálogo probable con la propuesta teórica de Laclau. (3)

---

1 Integra el grupo de trabajo CLACSO, “Filosofía, ética y teología” bajo la dirección de Emilce Cuda y del Proyecto de investigación UBACyT-IICE dirigido por Daniel Berisso. Es doctor en Historia (Universidad Nacional de Cuyo) y postdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales (UBA, Facultad de Filosofía y Letras).

2 FRANCISCO, Papa, *Política y sociedad. Conversaciones con Dominique Wolton*, Encuentro, Madrid, 2018, p. 38.

## El pueblo existe y la culpa no es mía

Kusch se había expresado en los siguientes términos: “con referencia al pueblo (...) cabe pensar que también y ante todo es un símbolo”.<sup>3</sup> En efecto, para Kusch pueblo es la chola sentada en el mercado, sus informantes (Quiroga, Ceferina, Sebastiana, Ceferino Choque, Mamani, entre muchos otros) en el campo, en los cerros o en el bar. El pueblo no es una abstracción que los contiene a todos al modo de una objetividad universal. Por eso, pueblo es una realidad ambigua que salta el concepto (ser) para situarse en lo profundo del acontecimiento (estar): “lo popular es el nosotros donde uno mismo es pueblo, o mejor, donde uno es también, pese a todo, un sujeto originalmente desconstituido”.<sup>4</sup>

En Kusch pueblo no es un concepto, es una realidad no objetivada. Pueblo es lo inmediato en la experiencia cotidiana de los pueblos originarios, al menos de aquellos investigados por Kusch en el altiplano o en la ciudad, ligados al “estar siendo”. Tampoco es un lugar hermenéutico de la sabiduría y del pensamiento popular, como posteriormente lo tematizara Scannone u otros filósofos de la liberación.

“Pero he aquí que el pueblo existe. No es mía la culpa. Y tampoco lo es el hecho de que su pensamiento va llenando infatigablemente al país hasta que seamos realmente una nación”.<sup>5</sup>

En el fondo de América, en la decisión existencial de estar siendo, en el gesto ritual aparece la experiencia de pueblo, antes que en el discurso político-filosófico. El pueblo, como el estar, es pre-ontológico y anterior a la realidad constituida por el pensamiento y se acerca a la concepción de “nación”. El pueblo no es un objeto del pensamiento, ni un dato sociológico. El pueblo son los sujetos con los que Kusch se encuentra en diversos lugares, el pueblo está en el descenso a la barriada donde se encuentra la chola,

---

3 KUSCH, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1976, p. 3.

4 KUSCH, Rodolfo, “Lo americano y argentino desde el ángulo simbólico-filosófico”. En: *Stromata* 35, (1979), 143.

5 KUSCH, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, Hachette, Buenos Aires, 1977, p. 10.

en la vida vecinal de los vendedores en el mercado, en el mundo narrado por Quiroga, en el ritual practicado por Tata Mauricio en Eucaliptus, en el mero estar del campesino sentado al borde de la vereda, en la imponderable espera sin tiempo del campesino, en el inmigrante ante la anomia de la gran ciudad. El pueblo no es tal cosa, ni esto ni aquello sino que está en el brujo ciego Apaza Rimachi, en el indio Quispe o el yatiri Mauricio y sus comunidades pegadas al suelo (geocultura): “Y ese suelo así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo.”<sup>6</sup>

Desde esta perspectiva lo popular no es un desgajamiento del pueblo o una especie de reducción a las “cosa misma” (Husserl) ni una abstracción romántica y, menos aún, un objeto de manipulación política. El pueblo es “lo que está siendo” en su dinámica seminal, es decir, el pueblo acontece “estando” (puro acontecer), pero no como un escenario poblado de gente.

“Nuestra verdad es de origen aristotélico y consiste en la coincidencia del juicio con la situación objetiva. Pero la verdad quechua era otra, diría más bien de tipo seminal, arrancada así como un feto desde el fondo del sujeto y puesto delante como a nivel de pacha, aquí y ahora, con una sinceridad envidiable, aun con la sangre humeante.”<sup>7</sup>

Se manifiesta desde lo hediento e impuro del estar; no desde lo puro, higiénico y el pretendidamente neutral “ser alguien”. El pueblo presiona — como el estar- sin poder ser totalizado como masa, como una cosa o una estadística. El pueblo es lo de abajo, indios y porteños, la gente que está sin pretender “ser alguien”:

“¿Y el pueblo, la gente, el indio? Pues no existen, porque son mentiras, palabras vacías que llevan el peso de todo eso que no queremos confesar: esa parte de nosotros mismos que sólo quiere dejarse estar. Son como casilleros vacíos que empleamos para purificar nuestra ciudadanía a fin de que nadie

---

6 KUSCH, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, op.cit., p. 74

7 KUSCH, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, op.cit., p. 154.

sospeche de que no creemos en los ideales de nuestra gran ciudad. Nosotros mismos somos indio, pueblo o gente, aunque pensemos ser alguien.”<sup>8</sup>

Como ya dijimos, al ser preóntico, tampoco puede ser capturado desde una epistemología o gnoseología que le imponga una tipología objetivadora: el pueblo no es esto ni aquello, simplemente está. Pues entonces, la dificultad radica en identificar donde está el pueblo. Para Kusch no hay ninguna dificultad. Pueblo es aquello que está ligado a la tierra, a la biología, a la irracionalidad, a la comunidad; es lo de abajo. En cambio, pueblo no está asociado a lo de arriba, al individuo, la racionalidad calculadora, la soledad y la ciudad. Pueblo no es el individuo, el ser alguien, en la ciudad, la elite o el pequeño burgués; pueblo es el sujeto que está, en la comunidad, en el suburbio, en el agrupamiento de paisanos en la ciudad.<sup>9</sup>

El pueblo no es una razón de estado o un producto de la colonización, ni siquiera un locus identitario o, menos aún, una forma jurídica que indique pertenencia. El pueblo opera, desde el “acierto fundante” escabulléndose al concepto. Al realizar esta operación Kusch se sitúa en la frontera del pensamiento para referirse al pueblo en primera persona del singular o del plural (Ceferina, Sebastiana, Quiroga, Julia, José Mamani, Álvarez, Marcelina Apaza, Huaranca, Quispe, los vecinos de Maimará, los que participan del ritual del camión en Eucaliptos, los caminantes por los senderos de La Quiaca, el maestro y sus alumnos en el lago Titicaca).

Kusch se libera del concepto para situarse en el pueblo mismo, cargado de ambigüedades. Salta el concepto para instalarse en el símbolo, que está en la tierra.

## **Pueblo como unidad histórico-cultural y categoría-símbolo**

El pueblo “está”. Antes que ser sujeto del pensamiento popular y de los procesos de liberación que tienen al pueblo como sujeto principal de la acción transformadora y del pensamiento emancipador. Fue denominado como “nosotros estamos en la tierra” por Cullen o “comunidad organiza-

---

8 KUSCH, Rodolfo *Indios, porteños y dioses*, Biblos/Secretaría de Cultura de la Nación, Buenos Aires, 1994, p. 38

9 KUSCH, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, op.cit., p. 176.

da” en la versión de Casalla y también “nosotros-pueblo” según Scannone, quien además insiste en que se trata de una “categoría-símbolo”. Otras conceptualizaciones latinoamericanas, en cambio, pusieron el acento en las clases sociales, razas, etnias y culturas oprimidas, remarcando el momento negativo de la oposición dialéctica opresor-oprimido.

En el “estar siendo” como dinámica seminal, el pueblo acontece. De ahí que, pueblo está en estrecha relación con la “tierra”, arraigado al suelo. Pero, esa tierra, ese suelo no es una *physis* griega ni la idea de naturaleza moderna, ni aún el territorio de un estado-nación. Inspirado en Kusch, la categoría-símbolo que propone Scannone para pensar el pueblo está asociado a suelo, entendido como realidad (situacionalidad, geocultura) y simbolicidad (sagrado, pacha, numinoso), simultáneamente.

En sintonía con la cuestión de un pensamiento popular a partir de la “religión indígena y popular” (Kusch), su articulación con la religión, en particular con la religión cristiana (Scannone-Gera) y la filosofía especulativa (Cullen y Scannone), se produjo el mutuo enriquecimiento con la producción incipiente de la escuela argentina de teología del pueblo. Así como el pueblo es sujeto del pensamiento popular, también lo es de la teología. Scannone, comprende la realidad pueblo como “unidad histórico-cultural de la nación en torno de un proyecto popular y nacional de bien común”.<sup>10</sup> Y también como “sujeto comunitario de una *experiencia histórica común*, un *estilo de vida común*, es decir, una *cultura* y un *destino común* (proyecto histórico, al menos implícito, de bien común).”<sup>11</sup>

El pueblo es el sujeto de la filosofía, de la teología y, por supuesto, también lo es de la política. La relación estrecha que se existe entre pueblo y poder, entre pobres y pueblo y entre pobres, pueblo y poder se concreta en el proyecto popular y el destino común. La relación es evidente. Al decir de Yorío, el pueblo “es el sujeto del poder y los pobres son los que constituyen al pueblo”.<sup>12</sup>

---

10 SCANNONE, Juan Carlos “Religiosidad popular, sabiduría del pueblo y teología”, en: *Communio* 9, (1987) p. 15.

11 SCANNONE, Juan Carlos (ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, p. 276. [El subrayado es del original]

12 YORIO, Orlando “Reflexión crítica desde la teología”, en: *Stromata* 29, (1973), p. 148.

Un pensamiento del pueblo (genitivo subjetivo) en relación con la religión del pueblo favorece una filosofía de la religión popular (siguiendo la inspiración de Kusch), y hace posible a su vez, una teología del pueblo (en los términos de Gera y la escuela argentina de pastoral popular). Aquí, con religión no se hace referencia a una religión particular sino a la religiosidad común. En palabras de Lucio Gera: la religión “designa el hecho de sentirnos referidos a lo ‘sagrado’ (a Dios, y en general, al mundo de lo ‘divino’), y al modo como ponemos en práctica esa conciencia de estar referidos a semejante objeto. En el fondo, toda religión pretende una cierta comunión o contacto con lo ‘divino’, y propone un sistema de medios, para que el hombre pueda lograr esa comunión, contacto o relación. El hombre expresa, en formas exteriores, su representación del objeto religioso y su actitud ante él.”<sup>13</sup> Porque la fe se encuentra inculturada en el pueblo pobre y creyente es posible una filosofía y teología desde la religión del pueblo y su sabiduría popular.

El pueblo es sujeto comunitario de una praxis histórica, de una religión, de una sabiduría popular, sea desde la revelación cristiana como “pueblo de Dios” o desde la experiencia histórico-cultural del pueblo argentino y latinoamericano a partir de sus proyectos políticos y su destinación (proyectos populares). Un pensamiento popular no sólo plantea un sujeto (el pueblo) de pensamiento sino también el tipo de racionalidad que genera (una racionalidad popular y sapiencial) a partir de una religión y sabiduría popular (del pueblo).

A partir de la relectura desde la analogía, el pensamiento latinoamérica va mas allá de la formulación inicial de Casalla de la “universalidad situada” del pueblo como comunidad nacional. Scannone propone, en cambio, la categoría de “validez universal, aunque situada histórica y geoculturalmente”, “situada tanto histórica como geoculturalmente y analógica” o “universalidad situada y analógica. De ahí que pueblo no sea un concepto universal y dialectino ni siquiera el universal concreto, válido para todas las culturas sino que el pueblo está histórica y geoculturalmente situado: “Claro está que no se trata de un universal abstracto que se daría unívocamente en cada cultura, cambiando solamente de formas accidentales,

---

13 GERA, Lucio, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, en: *Stromata* 30 (1974), p. 115.

ni de un universal concreto al estilo hegeliano, que en forma dialéctica subsumiría en sí absolutamente todos los particulares, sino de un universal situado, que hermenéutica y analógicamente es sabido como el mismo (es decir, universal), pero que no puede ser adecuadamente objetivado en saber representativo ni dialectizado en saber absoluto. Puede sí expresarse en y a través de los símbolos histórico-culturales en que se dice, y —a nivel filosófico— puede ser interpretado y reinterpretado en lenguaje analógico por la reflexión especulativa, que, sin embargo, no es capaz de agotar conceptualmente lo que esos símbolos dicen.”<sup>14</sup>

La analogía es clave para comprender al pueblo en la versión de Scannone y el grupo argentino. Ya que es a la vez concepto para el pensamiento filosófico y teológico como realidad simbólica. Por eso, el uso de pueblo sólo puede ser comprendido de manera análoga (o analéctica) y geoculturalmente situada; y no de manera unívoca o equívoca.

## **Kusch, el Papa y Laclau**

La comprensión de pueblo como categoría-símbolo de Kusch, inesperadamente es recuperada por el Papa Francisco. La concepción de pueblo en la corriente argentina de filosofía de la liberación y de teología del pueblo en diálogo y discusión con otras corrientes filosóficas y teológicas latinoamericanas, es el humus teórico para la formulación de pueblo como categoría mítica, con una connotación hasta ahora inexplorada.

Como expresamos anteriormente, Scannone y el grupo argentino habían tematizado la categoría pueblo y sus consecuencias para la interpretación política, social y cultural que de ella se deriva. Si bien no es una interpretación dialéctica sino analógica, no desconoce los antagonismos y la conflictividad en el mismo pueblo. Juan Pueblo es tanto un sujeto colectivo como un sector particular, tanto una realidad como un símbolo. Pero privilegia la fraternidad y la unidad social, la dignidad de los pobres y la resolución justa de los conflictos, porque la “estructura ontológica de la realidad así lo exige”.<sup>15</sup>

---

14 SCANNONE, Juan Carlos, “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática”, en: *Stromata* 34, (1978), p. 31. [El subrayado es del original]

15 SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 179.

Por eso no es descabellada las expresiones del actual Papa Francisco. Hubo varias expresiones previas. Solamente considero una de ellas: “Pero hay que comprender que «pueblo» no es una categoría lógica. Si se quiere hablar de pueblo con esquemas lógicos se termina cayendo en una ideología de tipo iluminista y liberal, o populista (...) Es decir, se termina por encerrar al pueblo en un esquema ideológico. Pueblo, en cambio, es una categoría mítica. Y para comprender al pueblo hace falta estar ahí metido, hay que acompañarlo desde adentro.”<sup>16</sup>

Las raíces culturales de Bergoglio, sus conexiones con Scannone, el seguimiento de la producción filosófica y teológica argentina, hacen comprensible su alusión a Rodolfo Kusch para referirse a pueblo como una categoría mítica. En las conversaciones que el actual Papa Francisco mantuvo con Dominique Wolton afirmó:

“Hay un pensador que usted debería leer: Rodolfo Kusch, un alemán que vivía en el noroeste de Argentina, un excelente filósofo antropólogo muy bueno. Él fue quien me hizo comprender una cosa: la palabra ‘pueblo’ no es una palabra lógica. Es una palabra mítica. No se puede hablar de pueblo lógicamente, porque eso sería limitarse a hacer una descripción. Para comprender un pueblo, comprender cuáles son los valores de ese pueblo, es preciso entrar en el espíritu, en el corazón, en el trabajo, en la historia y en el mito de su tradición. Este punto se encuentra verdaderamente en la base de la así llamada teología ‘del pueblo’. Es decir, ir con el pueblo, ver cómo se expresa. Esta distinción es importante. (...) El pueblo no es una categoría lógica, es una categoría mítica.”<sup>17</sup>

Si bien Bergoglio no alude a la analogía, de hecho hace un uso extensivo de pueblo para referirse al “pueblo santo de Dios”. La analogía tiene un rol destacado para concebir las ambigüedades de la constitución de un pueblo. Un aspecto a continuar desarrollando consiste en comprender porque Scannone plantea contra Laclau, la constitución del pueblo. En Misticismo, retórica y política, Laclau sostiene que la cadena equivalencial inhibe que contenidos particularizados reemplacen otros sentidos de los términos. A mi modo de ver, aunque este aspecto tiene que ser profundizado, la equi-

---

16 Encuentro privado de Francisco con Jesuitas en Cartagena- Colombia, 10 de septiembre de 2017.

17 FRANCISCO, Papa, *Política y sociedad*, op.cit., p. 38.

valencia es la forma de la analogía en Laclau. Cuando pone el ejemplo de los nombres de Dios a partir del pensamiento del Maestro Eckart, queda claro que los términos con los que se nombra lo sublime puede ser aplicado sin constreñirlo. Según Laclau, ello sólo puede ser si el significante al que hace referencia el nombre (estrella, piedra, carne, etc.) no tiene ningún significado que pueda ser adosado exclusivamente y puede ser reemplazado por otros. Si el nombre se transforma en identidad desapareciendo el sentido diferencial en los términos, entonces se rompe la cadena de equivalencias. En cambio, si se mantiene la cadena de equivalencias, los sentidos particulares mantienen el carácter diferencial y se transforman en la “condición de su representación del ‘más allá’”.<sup>18</sup>

Esta concepción de la analogía -a mi entender y que aún debe ser profundizado- permite a Laclau insistir en que el residuo de particularismo y diferencia no puede ser eliminado en la adjudicación de uno de los nombres (encarnación de uno de los sentidos particulares). Las consecuencias para la comprensión de pueblo y popular son importantes. Para Laclau la figura del pueblo constituye un significante vacío en la cadena de equivalencia y no hace referencia a personas o grupos identificables. El ‘pueblo’ “es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que aspira, sin embargo, a ser concebido como una totalidad legítima.”<sup>19</sup> Este es el punto en el que insiste la crítica de Scannone a la comprensión de pueblo de Laclau porque entiende que el significante vacío en la cadena equivalencial es diferencia a la comprensión de la analogía. Es evidente que para Scannone la cadena de equivalencias no se asemeja a la analogía. En su lenguaje, el “movimiento especulativo propio de la analogía implica una primera afirmación de un sentido positivo, en y a través de la cual, pasando por la mediación de la negación, se llega a una segunda afirmación de eminencia”.<sup>20</sup> Scannone afirma que: “Aunque su concepción difiere de la de Gera y de sus colegas y discípulos, podría haber un acercamiento entre ambas posiciones si al significante vacío de Laclau,

---

18 LACLAU, Ernesto, *Misticismo, retórica y política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p. 120.

19 LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, p. 108

20 SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, op.cit., 1990, p. 243.

que cada uno llena con su contenido propio y diferente -y así se logra la unidad de un pueblo-, se lo concibiera -contra Laclau- analógicamente. (...) En adelante no tendré en cuenta esa concepción 'laclauniana' de pueblo para pensar teológicamente al pueblo de Dios".<sup>21</sup>

La reivindicación de la formación del pueblo como lógica política realizada por Laclau se explicita cuando señala que, es preciso "concebir al populismo como una de las formas de constituir la propia unidad del grupo (...) el pueblo no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales. En otros términos, es una forma de constituir la unidad del grupo".<sup>22</sup> Pero la unidad del grupo no es una forma de identidad (como la suma de las partes) sino la cristalización de las demandas sociales en un momento determinado. No obstante, Laclau recurre a los términos *populus* (comunidad) y *plebs* (los de abajo) para expresar la ambigüedad y la diferencia, la universalidad de una parcialidad y la parcialidad de lo universal, la heterogeneidad y la equivalencia en la constitución política de un pueblo.<sup>23</sup>

Los significantes vacíos en la cadena de equivalencias, de la que veníamos hablando, no suprime los sentidos particulares pero tampoco están rígidamente definidas las demandas populares en aras de la construcción de una identidad (insisto, es distinto que la unidad del pueblo, que reclama Laclau y reserva para la hegemonía). Las demandas hacen posible la constitución del pueblo. Al cambio de demandas populares, cambia la unidad de los grupos sociales, y por ende, la constitución del pueblo.<sup>24</sup>

A diferencia de pueblo como símbolo ligado a la tierra en Kusch (los de abajo) y la categoría-símbolo como Juan Pueblo (los pobres y pueblo/nación) en Scannone, en Laclau pueblo es una categoría política construida en la cadena equivalencial de las demandas populares (*plebs*) que sostiene la indefinición hasta tanto se constituyen en el momento hegemónico (*populus*).

---

21 SCANNONE, Juan Carlos, *La teología del Pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae, Cantabria, 2017, p. 90. [El subrayado es del original]

22 LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, op.cit., p. 97.

23 LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, op.cit., p. 278.

24 LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, op.cit., p. 122.

## A modo de breve conclusión

Desde Kusch, la pregunta conveniente a formular no es quién es el pueblo sino donde se aparece el pueblo. El “quien” busca una identidad y su conceptualización; en cambio el “dónde”, se cuestiona por el acontecimiento y su manifestación. La corriente argentina de filosofía y teología entiende al pueblo desde una concepción simbólica (Kusch) y categoría-símbolo (Scannone). Desde esta perspectiva quizá convenga replantear algunas cuestiones de la política social, cultural y educativa que piensa al pueblo desde la “razón del estado”. ¿Cómo sería pensar la racionalidad y la práctica política desde la concepción simbólica de pueblo?

La analogía tiene un rol destacado para concebir las ambigüedades y diferencias en la constitución de un pueblo. Un aspecto a continuar desarrollando consiste en comprender porque Scannone plantea pensar contra Laclau, la constitución del pueblo. En los términos de la propuesta de Scannone, quizá se trate de reconocer dónde encontramos a Juan Pueblo y sus tácticas de resistencias, para desde allí vislumbrar los límites y posibilidades de las estrategias de la política en sus diversos niveles. No obstante, el *populus* de Laclau es muy cercana a la idea de pueblo/nación en tanto que plebs, lo de los pobres como sustrato del pueblo. Salvo, que Scannone no le reconoce a Laclau el recurso al uso de la analogía.

La distinción entre concepción lógica y mítica que presenta el Papa Francisco está ligada al planteo de Kusch y de la corriente argentina de filosofía y teología del pueblo. ¿Sería posible acercarse en el debate “no se puede hablar lógicamente de pueblo” de Francisco y sostener la cadena de equivalencia de significantes vacíos de las “demandas populares” de Laclau? Estimo que es posible, dado que la cadena de equivalencias impide la identidad a la vez que es condición de la unidad del pueblo.

## **Migraciones y desbordes. La negación en el pensamiento popular y la literatura latinoamericana en el siglo XXI**

*Marcela Magdalena Kabusch*

*“Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo.  
Con nuestro corazón lo alcanzamos, lo penetramos, con nuestro regocijo no extinguido,  
con la relampagueante alegría del hombre sufriente que tiene el poder de todos los cielos,  
con nuestros himnos antiguos y nuevos, lo estamos envolviendo.  
(...) Estamos juntos, nos hemos congregado pueblo por pueblo, nombre por nombre,  
y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba,  
que nos despreciaba como a excremento de caballos.”*

*(José María Arguedas - Katatay  
“A nuestro padre creador Tupac Amaru”)*

Desde el siglo XIX, nuestra América ha vivido procesos de configuración y reconfiguración permanentes del diseño de su territorio, de las significaciones de ese diseño y del mantenimiento o ruptura de ambos. Si bien el diseño territorial se consolida, en la mayoría de los países latinoamericanos, luego de los respectivos procesos de independencia de la metrópoli, continúa, tanto en el siglo XIX como en el siglo XX y en lo que va del XXI, con una sucesión de procesos de revisión, cuestionamiento y conflicto en relación a ese diseño. Este año en particular, entre otros aspectos conflictivos que sumergen a nuestra querida América en la lucha (y en la violencia y represión como contraparte), se encuentra la dicotomía nunca resuelta entre los diseños hegemónicos, centralistas, de los estados, y un pueblo (varios pueblos, muchos pueblos, heteróclitos y heterogéneos) que habitan el espacio de formas múltiples que siguen sin ser contempladas por esos diseños.

La heterogeneidad de los pueblos y su propio caminar, lo territorial vinculado a lo experiencial, la lengua haciendo de enlace entre el habitar y el existir, los significados producidos por esa lengua que nominan y cultivan territorialidades, son discusiones potentes en las últimas décadas en nuestra América.

En el medio de estas disquisiciones, releer a Rodolfo Kusch nos permite pensar en la funcionalidad de algunas de sus propuestas, esas que, partiendo de un escuchar al sujeto que habita, de un ver al sujeto que camina los territorios y los significa, simboliza y fecunda, nos permiten formular categorías que no solo son operativas en un análisis contemporáneo a Kusch, sino que dan luz sobre procesos que Latinoamérica sostiene e instala en cualquiera de sus tiempos, a través de un arte necesariamente arraigado en la cultura popular.

Hemos leído y hemos escrito, siguiendo los lineamientos discursivos de Rodolfo Kusch, sobre lo popular, sobre la teología de lo popular, sobre el estar, sobre el estar-siendo, sobre la fe que implica estar-siendo, sobre la doble vectorialidad del pensar. Mucho se ha dicho y escrito sobre nuestra América profunda, sobre la seducción de la barbarie, sobre el método kuschiano de partir del sujeto para llegar al objeto.

En este artículo queremos ubicarnos en el terreno de la palabra, para hablar de una poética de lo popular, una poética ya enunciada y analizada por teóricos como Jorge Torres Roggero<sup>1</sup> pero que, en la primera década del siglo XXI, en particular, ha tomado una forma especial, que ya no circula solamente alrededor de las semánticas de lo caótico y lo disperso, sino que se enmarca en la idea, desde nuestra lectura, de lo desbordado, de lo violento y de la violencia necesaria para un vuelco<sup>2</sup>.

La poética aquí no es considerada como mera retórica -elocuencia en la oratoria, o lenguaje bidimensional en la escritura- (Torres Roggero, 2009), sino una enunciación -encarada por un gestor-, fruto de la organización de la práctica histórica cuando solo es aún habladería incesante del pueblo (praxis vital), habladería que simultáneamente da forma a los textos que de ella emergen (conciencia difusa) y encuentra al escritor/creador (conciencia letrada) que la modeliza y formaliza” (Rezzónico y Testa, 2012: 463)

---

1 Entre otros. Podríamos mencionar a Graciela Maturo, a Nerva Borda de Rojas Paz y a todo el grupo de Estudios Literarios del Cono Sur de Córdoba: Domingo Ighina, Andrea Bocco, Pablo Heredia, Sabrina Rezzónico, Ezequiel Rogna, Juan Arrieta.

2 Cuando hablamos de vuelco estamos haciendo referencia a una noción indígena que se vincula con la noción del tiempo circular, con la acción del sujeto indígena para dar vuelta el ciclo o los ciclos y accionar. Existe una dinámica entre los opuestos, un juego de lucha en un espacio. Gracias al juego mismo entre los opuestos, aparece el concepto de *kuti* como vuelco, como renovación, como revolución, como vuelta, como turno. En cada *kuti* (o vuelco) uno de los términos en lucha tendrá preeminencia: “...si en el primer combate una mitad se muestra superior, en el siguiente la otra mitad procurará vencer... (...) en la primera fase uno posee y el otro carece: pero luego la situación se invierte” (Harris y Bouyssa-Cassagne, 1988: 243)

La territorialidad y la textualidad son operatorias, acciones de los sujetos culturales que tienen que ver con sus vivencias, con sus experiencias, con su sobrevivir, con su existir. También son operatorias que se cruzan, se fusionan, se tensionan y hasta se superponen cuando el territorio es la escritura o cuando la escritura es una forma de habitar el territorio. El nexo entre lo geocultural y lo textual es un nexo ineludible, un nexo que, en las primeras décadas del siglo XXI en las que están instaladas nuestras reflexiones, ha cobrado no solo significatividad en la medida en que se escribe como se habita, sino que ha cobrado fuerza política y existencial puesto que está desconfigurando el terreno de la palabra en la misma medida en que se ha desconfigurado el terreno del habitar. Y en el cruce entre palabra y arraigo, en el cruce entre palabra y asentamiento, se ha dado la revuelta subjetiva, la construcción de las subjetividades que habitan el espacio y que lo reconfiguran. En algunos casos (en las estancias de consolidación de lo hegemónico) la subjetividad se inscribe por encima del mismo espacio, perpetuando el juego del poder, el juego de las liturgias vacías, para que el mapa tenga mayor fuerza que el recorrido, para que el diseño se siga imponiendo por sobre el caminante. La posibilidad de que el vínculo entre textualidad y territorialidad esté asentado en la experiencia del sujeto popular, en su recorrido, en su “caminar” está emparentado directamente con campos literarios (campos específicos en el manejo de la textualidad) múltiples que, en algunos sistemas literarios latinoamericanos, sostienen todavía una fuerte impronta conservadora y elitista, con nociones como la “alta literatura”, la “alta cultura” (en comparación con la “cultura popular” que, para algunos escritores peruanos, por ejemplo, formadores de campo y perpetuadores del canon, no existe) produciendo una literatura disociada del sujeto real, del caminante, del sujeto geocultural y su habitabilidad.

El contexto histórico y la construcción de los campos literarios en el resto de nuestra América, en Perú en particular (objeto de nuestros análisis) a principios de este siglo, tienen una impronta diferente de la que tienen algunos de los textos que se contemplan en los análisis de Jorge Torres Roggero o los demás teóricos antes citados. Pensar en la palabra a mediados de siglo XX, en Argentina, pensar en la poética popular en el marco del peronismo, de las dictaduras, del regreso a la democracia, del primer neoliberalismo de las décadas de los '90, posee otras aristas que no son las mismas si pensamos en un siglo XXI que comenzó con una característica

principal, en buena parte de los estados latinoamericanos, que es la de la explosión de los movimientos migratorios que han desconfigurado y reconfigurado los rostros de esas naciones, de sus ciudades, de sus funcionamientos (en algunos casos, como el del Perú, el de Lima en particular, de una forma determinante, reformulando la lógica nacional que se remonta a la época de la colonia, perpetuada después en el diseño de la república).

Los nuevos discursos sociales que surgen desde nuevos sujetos de la enunciación (seguiremos asentando nuestro análisis en el Perú, pero haciendo hincapié en que es extensivo a procesos similares en otros países latinoamericanos, sobre todo del área andino-amazónica), hablan ya desde una ubicación geocultural distinta que estaría deconstruyendo y construyendo el sujeto migrante.

Contra ciertas tendencias que quieren ver en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización (García Canclini, 1990), considero que el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar. Es un discurso doble o múltiplemente situado. (Cornejo Polar, 1996: 838)

En este sentido, Arjún Appadurai, en su libro *Modernidad desbordada*, a pesar de estar situado en otras realidades geoculturales, discurre sobre algunas discusiones similares, vinculando a la modernidad (a la que llama desbordada) con los movimientos migratorios.

Antes que nada, la producción de Appadurai, como dice Hugo Achugar en la introducción a la edición uruguaya de *Trilce* (Appadurai, 2001), es un libro que excede los límites de las disciplinas involucradas: antropología, estudios culturales, estudios literarios. Transdisciplinariedad que nos habla de la ruptura de los discursos únicos y del desborde de los cauces, de los límites entre los mismos, lo múltiple (tal como plantea Antonio Cornejo Polar en relación a la enunciación del sujeto migrante).

Para Appadurai el desborde de la modernidad impide seguir pensando en la centralidad de los Estados-Nación en las regiones que él está analizando, particularmente en la India. Además, lo diaspórico, la construcción de la diferencia, tiene que ver con las posibilidades de la imaginación, asociada a lo

discursivo, pero no de la imaginación del arte, de la literatura, sino la imaginación vinculada al accionar de los sujetos que, a través de ella, visualizan y construyen sus capacidades de futuro, sin marcos de referencia, sin límites preestablecidos (por eso se discute y cuestiona la existencia del Estado-Nación).

La modernidad, en términos de ruptura, se encuentra asociada a los trabajos de la imaginación y a la agencia que esos trabajos realizan. La desconstitución de la modernidad, la deconstrucción de la idea moderna de Estado-Nación y la construcción de la comunidad imaginada (o las comunidades imaginadas).

Los trabajos de la imaginación para Appadurai, además, no son propiedad del hombre de elite, del artista o del intelectual, sino que son propiedad del hombre común. Es la agencia popular de la que nos habla Víctor Vich (Vich, 2010) ya sea en términos culturales o en intervenciones sociales, es la acción del caminante y su enunciación, de aquel que imagina su futuro, planifica y también imagina y construye su pasado. Por eso se traslada, por eso emigra, por eso discurre en una ciudad que no tenía ni lugar ni discurso para su accionar. Accionar que Appadurai relaciona con la resistencia, la ironía, la selección y con el fenómeno de las comunidades, fenómeno por el que llega a la conclusión de que no habría continuidad posible a la idea de Estado-Nación.

Esta conceptualización nos permite mirar las experiencias de los migrantes particularmente, aquellos que realizan el desborde popular y reconfiguran el rostro de las ciudades, como experiencias a través de las cuáles se hace evidente una transformación de las configuraciones culturales o esquemas de percepción que estarían obstaculizando la creación o validación de ese suelo simbólico que fortalece la acción ciudadana crítica y reflexiva.

En este sentido, el desborde popular (Matos Mar, 1984) se vincula con la anomia, con la idea de una institucionalidad rota, de subjetividades fragmentadas (amenazadas y a construir), con la idea de Estado-Nación en duda, pero también la noción de desborde implica un comienzo, un quiebre, un punto de inflexión que, además de fracturar instituciones, visiones tradicionales de lo cultural, construcciones subjetivas, sociales y literarias, fractura también los límites entre las disciplinas, entre los lugares desde

donde se construye lo subjetivo, porque la imaginación y la agencia popular se encontrarían en cualquier forma discursiva.

El proyecto de nominación (Wiethüchter, 1985) que implica lo discursivo, en particular lo literario, puede ser ubicado en cualquier tiempo histórico y en cualquier etapa de la historia de la literatura latinoamericana. Sin embargo, el proyecto de nominación que se está gestando y exponiendo en estos primeros años del siglo XXI en Latinoamérica es un proyecto que implica una deconstrucción no solo de las relaciones de poder (en las que está involucrado el lenguaje como instrumento de consolidación y mantenimiento de esas relaciones de poder) sino también de la relación del sujeto cultural con el territorio y de los sujetos culturales que pueden decir, los que pueden intervenir en ese proyecto de nominación. En nuestra América, el sujeto cultural que siempre ha tenido la posibilidad de llevarlo a cabo ha sido el sujeto hegemónico, el sujeto cultural que tuvo la palabra, la posibilidad del decir y, por lo tanto, el sujeto histórico (el sujeto que escribió la historia).

La literatura como proyecto de nominación ha tenido, en la historia peruana en particular<sup>3</sup>, una impronta colonial muy fuerte, arraigada en la división histórica del territorio. Selva, Sierra y Costa han sido los territorios demarcados por la colonia y consolidados por las élites hegemónicas hasta la década del '40, momentos en que comienza la migración interna que obliga a pensar en un nuevo sujeto del accionar histórico y nuevas dimensiones espaciales del habitar y de su textualidad y de la textualidad que implica la construcción o diseño de la nación.

El proyecto de nominación, que ahora también estaría involucrado con esta multiplicidad enunciativa de la que nos habla Antonio Cornejo Polar, está vinculado con el resentimiento que tiene que ver con la relación del sujeto y la negación que hicieron de él y de su palabra. El resentimiento es la contracara de la subjetividad amenazada<sup>4</sup>.

---

3 A la que tomamos como ejemplo en este trabajo, insistimos, por ser la base de nuestras investigaciones más allá de este escrito, pero que creemos que reúne algunas características replicadas en otras literaturas e historias de los países latinoamericanos, por lo que puede servirnos para representar los fenómenos analizados y proponer las categorías analíticas extensibles a otros territorios y mundos discursivos.

4 Cuando hablamos de "subjetividades amenazadas" nos referimos al planteo de Carlos Yushimito del Valle para quien: "Lima se ha convertido, en pocos años, en un "macrocosmos nacional a

¿Por qué existen subjetividades amenazadas?, ¿quiénes las amenazan? Aquellos sujetos que no estaban pensados en ese diseño territorial, y que, de repente, no solo habitan ese espacio, sino que accionan en él, simbolizan, construyen significados y escriben.

El cine peruano nos otorga ejemplos esclarecedores al respecto. Iván V. Álvarez, teniendo en cuenta el concepto de desborde que desarrolla José Matos Mar en 1984<sup>5</sup>, analiza la relación, en el cine contemporáneo, entre las ciudades latinoamericanas y los nuevos sujetos que las habitan. Rescata en particular, entre otras propuestas cinematográficas, el trabajo del grupo Chaski (Gregorio, Juliana, la serie de cortometrajes Retratos de sobrevivencia, Miss Universo en el Perú, Sueños lejanos, etc.), colectivo artístico de estética realista que se autoproclama como educador audiovisual con una "... profunda preocupación frente a todos los sistemas que generan exclusión, pobreza, violencia y destrucción del medio ambiente", situados en el marco de "... la diversidad cultural que enriquece nuestro país". El Grupo Chaski ha sido reconocido a nivel internacional por su trabajo sobre la ciudad de Lima, documentando el fenómeno de las barriadas, poniendo como protagonista al sujeto migrante en su vida cotidiana, compleja y difícil.

Además del grupo Chaski, una filmografía abundante recorre y da cuenta de las transformaciones de la ciudad de Lima y de los sujetos que la protagonizan, mostrando sus acciones concretas, su agencia en un diseño que no los pensaba, su impronta en calles, plazas, espacios en los que no tenían que estar. También da cuenta de la cultura popular y de la cultura indígena

---

pequeña escala", y la tensión generada a partir de la proximidad que han producido la migración y el proceso de hibridación en marcha, se materializa en la subjetividad de las clases altas y medias a través de un sentimiento de rechazo, una resistencia de clase ante la amenaza migratoria" (Yushimito, 2013, p. 26). El otro, esa subjetividad emergente que deconfigura y reconfigura el mapeado y la vivencia sobre ese mapeado ya no es solo abstracción o una figura que está lejos en el tiempo (negando su coetaneidad, como plantea Johannes Fabian (Fabian, 1983) y en el espacio, ni es "...un fenómeno naciente que merecía documentarse -como en la mentalidad de la Generación del '50. Es ahora una realidad más compleja que se ha convertido, casi literalmente, en el "monstruo del millón de cabezas" de Enrique Conrains" (Yushimito, 2013, p. 27)

5 El concepto surge del análisis de la gran ola migratoria de la sierra a las ciudades, en particular a Lima, generando lo que para el autor es: "...un desborde, en toda dimensión, de las pautas institucionales que encauzaron la sociedad nacional y sobre las cuales giró desde su constitución como República. Esta dinámica procede de la movilización espontánea de los sectores populares que, cuestionando la autoridad del Estado y recurriendo a múltiples estrategias y mecanismos paralelos, están alterando las reglas de juego establecidas y cambiando el rostro del Perú" (Matos Mar, 1984: 17)

del Perú, de las tradiciones presentes, de su cotidiano habitar en una ciudad híbrida como Lima<sup>6</sup>.

De la investigación de Álvarez, nos interesa rescatar un concepto, en el marco de nuestro trabajo. Recorriendo varios largometrajes, encuentra una particularidad en algunos personajes: “Todos estos personajes sienten una intensa topofobia hacia Lima”, lo que significa que los protagonistas, la gran mayoría pertenecientes a una clase media acomodada que no se asimilan a la cultura popular ni se reconocen en las raíces indígenas de la cultura peruana, sienten un profundo rechazo por aquello en lo que se ha convertido la ciudad de Lima.

En *Dioses* (Josué Méndez, 2008), por ejemplo, (...) Diego, el hijo menor del patriarca, atraviesa una adolescencia difícil al estar enamorado de su hermana Andrea (...). El día que Andrea abandona definitivamente la casa paterna, él decide hacer lo mismo y pide ayuda a una de las criadas, que lo instala en su propia vivienda. A la mañana siguiente, con la luz del día, Diego descubre que está en una barriada situada sobre un cerro y su shock es brutal. Josué Méndez filma al personaje en lo alto de una escalera, de espaldas, con toda la barriada a sus pies y en frente de otra barriada similar. La secuencia dura un minuto y está sobreexpuesta, para que los tonos amarillos den la impresión de que la ciudad desborda el encuadre. Este paisaje, para alguien recién salido de las exclusivas playas del sur de Lima, resulta sobrecogedor. Se trata de lo que Ackbar Abbas denomina «la ciudad exorbitante», que no se puede capturar ni representar en toda su magnitud. Su visión obliga al personaje a reconsiderar sus acciones, y tras una elipsis de varios meses le veremos representando el papel de hijo dócil y complaciente: justo la persona que antes no quería ser. (Álvarez, 2018: 311)

Ante el rechazo que les produce la transformación de la ciudad, de los espacios y tradiciones en los que han intervenido los migrantes, en los que ha intervenido la cultura popular, realizan acciones de cooptación, de anulación, de apropiación de esos elementos, anulando sus significados y orígenes (para no sentirse amenazados, para que su subjetividad siga teniendo el control sobre ese desborde).

---

Ó Títulos reconocidos internacionalmente son ejemplos de aquello a lo que nos estamos refiriendo: *La teta asustada* de Claudia Llosa, *Magallanes* de Salvador del Solar, *Metal y Melancolía* de Heddy Honigmann, *Días de Santiago* de Josué Méndez.

Lima, por el contrario, es una ciudad muy segregada, en donde los miembros de las clases populares son sistemáticamente oprimidos y su cultura despreciada como argumenta *Dancing with the Incas* (John Coen, 1992), un documental musical estadounidense con una fuerte carga política. En una de sus escenas más perturbadoras, la hija de una familia acomodada relata cómo su criada andina le prestó el traje con el que solía bailar en las fiestas de su pueblo para ir a una fiesta de Halloween. Lo más sorprendente de este testimonio es que la joven cuenta la anécdota con orgullo, como si fuese una muestra de entendimiento con su criada, en lugar de un ejemplo de cómo las elites banalizan los elementos procedentes de la cultura popular hasta eliminar su significado. (Álvarez, 2018: 310)

La “amenaza” adquiere fuerzas y dimensiones distintas en los distintos diseños a lo largo y ancho de nuestra América. En algunos países latinoamericanos los sujetos que no habían sido contemplados hasta la segunda mitad del siglo XX, accionan políticamente, en una dimensión de la política que se conecta con la reubicación del sujeto popular en un destino macropolítico. En otros países latinoamericanos, el proceso es diferente. La acción, la agencia popular (como la llama Victor Vich (Vich, 2010) es micropolítica, se vincula con acciones de desconfiguración y reconfiguración del territorio, del diseño y el habitar, de las significaciones que ese habitar va construyendo y de lo que el sujeto mismo construye como configuración cultural (Grimson, 2012<sup>7</sup>) desde la cual hablar y habitar. Pero, aunque está deconstruyendo el mapa, el diseño y el recorrido de los espacios y de su propia forma de habitar y sentir y escribir y vincularse con ese espacio, no hay fe en la noción de estado que pueda ser construido a partir de esa deconstrucción.

En La negación en el pensamiento popular, desde mi punto de vista el libro clave para entender la propuesta de Rodolfo Kusch y, además, poder continuarla con un método o accionar consecuente, se presenta la posibilidad del despojo, la posibilidad y necesidad de la indignancia, de sumergirnos o ver sumergirse al otro en la verdad existencial de la intemperie, del desamparo, para poder visualizar el surgimiento de la autenticidad en el existir y, por lo tanto, en el decir. La negación del pensamiento popular o la negación en el pensamiento popular es una operatoria, una praxis vital y axiológica que

---

7 Tomando esta definición de Alejandro Grimson para quien el concepto de configuración cultural le permite trascender el concepto de cultura en la medida en que nos habla de “configuraciones contingentes atravesadas por el poder” o “campos de posibilidad situados e históricos” (Grimson, 2012, p.171)

nos ubica en coordenadas geoculturales específicas, en las que se encuentra el sujeto popular y desde las cuáles realiza sus juicios, desde las cuáles dice “aquí y ahora yo creo en esto” (Kusch, 2000, Tomo II: 598).

Ubicación que le permite iniciar un proceso de significación del mundo, del existir, desde el existir mismo. La seminalidad se encuentra en esta posibilidad, en la negación del discurso (de la racionalidad, de lo ya dicho). Volver a decir, para el sujeto indigente, para el sujeto que se ha sumergido de lleno en el pleno existir, va de la mano de la emocionalidad, de la cotidianidad, del existir mismo, de la vivencia, de lo que “...no tiene lenguaje aún, ya sea porque no lo crearon los hombres, o porque el país no lo ha brindado, o porque es tan noble y tan tremenda esa verdad que más vale romper la guitarra e irse a las tolдерías” (Kusch, 2000, Tomo II: 694) como propone Kusch en el epílogo del libro.

Invertir el modo científico del discurso, dar vuelta el orden e ir de lo denotado a los “significados condicionados emocionalmente”, negar la historia, la conversación de lo que nos han dado, su vigencia, para poder adentrarnos en “la desnudez inicial del grande hombre, la condición de la historia o sea la negación de esta” (Kusch, 2000, Tomo II: 638).

Negar para lograr la revelación, para encontrar la seminalidad, para vislumbrar el horizonte de totalidad del pensar y no la fragmentación del pensamiento racionalista, occidental, colonizante, de afirmación de una parte del ser (justamente del ser, de la ficción ciudadana, de la negación de lo hediento, de lo inclasificable, de lo desordenado, de la vida fluyendo, del desborde que siempre lo popular ha traído a la pulcritud de ese ser).

Introducirnos, nadar en el vivir mismo, habitando el mundo. Permitirnos, por ejemplo, como una de las formas de la negación, el resentimiento. Actuar (agenciarnos, decir, gritar) desde el resentimiento: “Estos dicen no a una parte de nosotros y nosotros nos resentimos diciendo sí a esa parte que niegan” (Kusch, 2000, Tomo II: 650).

Resentir la negación inversa para lograr la revelación, para lograr el existir. Resentir el lenguaje, el accionar cultural, el accionar simbólico, afectando lo cotidiano, determinando la agencia diaria. La negación de estas deter-

minaciones, que el resentimiento pondría en cuestión, no empieza en un accionar sobre el otro o sobre la cultura sino en un accionar sobre el sujeto mismo, su vuelta en valor, la revisión de su proceder. El resentimiento es la ubicación de un límite al accionar represivo del lenguaje y la cultura sobre el existir del sujeto. En este sentido, es una de las armas de lo popular para enfrentarse y revisualizarse.

Quisiera citar, a propósito, un post de la antropóloga limeña Sandra Rodríguez de fines del año 2018 y que es simbólicamente muy significativo para visualizar la operatoria real de la negación posibilitada por el resentimiento y que acciona en el presente, en espacios que supuestamente habían sido creados para difuminar la barrera entre las manifestaciones culturales determinadas por la clasificación de “alta cultura” y cultura popular. El LUM<sup>8</sup> es un espacio creado para la recuperación de la memoria y la revisión de la historia y de la historia cultural desde la pluralidad de voces, manifestaciones, decires, etc. Sin embargo, la barrera entre el pensamiento culto y el pensamiento popular sigue teniendo cabida en una intelectualidad limeña que se pone a resguardo detrás de la diferencia.

El movimiento estético Chicha en el Perú o también lo que se denomina Huachafería, estética característica de la instalación urbana, en las grandes ciudades, de lo andino (en particular, aunque también hay una mixtura con lo selvático, siempre invisibilizado) ha transcurrido por este movimiento de cooptación y rechazo por parte de las élites y de recuperación a través del agenciamiento de la cultura popular, en algunos casos habiendo perdido autonomía en relación al manejo de esa estética por haberse hecho comercial o herramienta proselitista (por ejemplo, del fujimorismo).

---

8 El Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM), ubicado en la ciudad de Lima, en el distrito de Magdalena del Mar, es un espacio del Ministerio de Cultura que ofrece actividades culturales, de aprendizaje, investigación y conmemoración para dialogar en torno a temas de derechos humanos, enfocándose en el periodo de violencia 1980-2000 en el Perú. El gobierno alemán, luego de la visita al Perú de la ministra de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania, otorga, en 2008, dos millones de euros para financiar la construcción y mantenimiento de un museo de la memoria. Al año siguiente el Perú crea la Comisión de Alto Nivel (CAN) que orienta, organiza y supervisa la instauración del proyecto. El LUM fue inaugurado el 17 de diciembre de 2015, siendo presidente Ollanta Humala Tasso. Owan Lay González fue nombrado como primer director del espacio ya en funcionamiento.

*«ESTA GENTE se compra una de las versiones más baratas de la casita y le pone esa decoración (guirnaldas navideñas en las paredes) [...] y a medida que la casa evoluciona, esta cosa que NOSOTROS vemos como tan huachafa, aparece»*

Eso entre otras cosas dijo la arquitecta Dreiffus en un evento académico en el LUM hace unos días. ¿A quién se refiere con “NOSOTROS”? ¿Quién es ESTA GENTE?

La élite ha buscado desde siempre establecerse como el guardián del “buen gusto”. Esto ha sido uno de sus mecanismos principales de distinción: así distingue el ‘nosotros’ del ‘esta gente’. En nosotros está el buen gusto, en ellos la huachafería. La élite ha buscado desde siempre definir lo bueno, lo bonito, lo deseable. Y el presentar SUS parámetros como los “normales” le ha servido para legitimar su dominio en ámbitos políticos y económicos. Es sobre la base de la dominación de nuestros sentidos, de nuestra percepción del mundo, que atañe a actos tan básicos como el deseo y el gusto, que se han fundado las estructuras de diferenciación social.

Recuerdo mis esfuerzos adolescentes por aprender a vestirme “bien”, a decorar “bonito” mi habitación, a escuchar la música “correcta”, a hablar “sin mote”. Recuerdo cómo eso implicaba, por supuesto, distanciarme de mi familia materna, pobre y campesina.

Recuerdo haber llegado a la universidad en Lima y haberme asombrado ante la seguridad de los pitucos limeños. Una seguridad tan natural, tan dada. Tan OBVIA. Porque nunca tuvieron que distanciarse de nada de lo suyo (...)

La dominación es por eso efectiva, porque nos hace sentir constantemente “fuera de lugar”, “en falta”, “inferiores”, “huachafos”. La dominación es efectiva porque es íntima, porque nos pone en contra de nosotros mismos y de los nuestros.

Por eso, la resistencia está en los más pequeños actos, en la transformación del sentir, en desatar aquello que empieza encadenándonos por dentro. Está, por ejemplo, en admirar a mi abuela por ser una gran artista (no artesana) del telar de cintura sin haber pisado nunca la escuela. Por eso la resistencia más elemental está en EXISTIR y mostrar que EXISTIMOS.<sup>9</sup>

Microresistencias (como le llama Víctor Vich (Vich, 2004), “microfísica de la resistencia” invirtiendo el significado foucaultiano) de algunos movimientos discursivos, marginales dentro de los medios de comunicación o de las posibilidades de las redes, de algunos movimientos de desobediencia civil o algunos movimientos artísticos de intervención en lo simbólico (por

---

<sup>9</sup> Post de Sandra Rodríguez del 16 de noviembre de 2018, recuperado por el Movimiento Ciudadano “Para que no se repita” visto en: <https://www.facebook.com/mcpqnsr/posts/1940006026092561/>

ejemplo, acciones propuestas por colectivos de acción social que generaron agenciamientos históricos como el conocido “lava la bandera” o el “la basura con la basura”, en alusión directa a la corrupción del período Fujimori-Montesinos). Movimientos que se expresan en el espacio de lo cotidiano, de lo emocional, no en el territorio de lo intelectual, no en el terreno de lo racional, de lo mediado por la palabra o por las herramientas de construcción tradicional de las significaciones políticas. Se da en la calle, a través de prácticas cotidianas, comunes, trabajos del día a día del sujeto que camina por ahí y advierte que eso sí lo conoce, que lo sabe hacer, que lo puede hacer y que, a través de esto que es parte de su cotidiano vivir, puede intervenir en lo político, decir lo que siente, en lo que cree, con lo que está disconforme, lo que le molesta, angustia, y aquello que siempre está tan lejos de su día a día que es la vida política, institucional, del poder.

La poética de lo sensible, la invención de lo cotidiano como una fuerza de intervención, tiene aquí el lugar de lo manifestado.

Y hay un momento de negación en la medida en que, tanto el sujeto intervencionista, el ideólogo de las intervenciones, el sujeto colectivo que promueve la acción artística, como el sujeto de a pie que se suma con su agencia, niegan las tradicionales intervenciones en el estado, en la vida pública, niegan las instituciones en las que no creen, niegan las estructuras políticas que los han desilusionado, niegan el orden institucional o porque lo desconocen o porque adrede lo niegan como orden institucional (por corrupto, por mafioso, por ilegítimo).

Negar los órdenes existentes podría significar que el sujeto se coloque en una situación de indigencia, de desamparo. Es la elección del sujeto que, antes de la intervención artística, ya se sentía desamparado por un orden que no existe o que lo somete a la violencia y la desidia.

La poética de la indigencia, o del decir luego de la negación del pensamiento popular, estaría ligada, desde nuestra lectura, a lo que Michel De Certeau plantea como una poética también, pero de la cotidianeidad (De Certeau, 1999). Existir y poder narrar lo existente, lo vivencial, lo emocional, el vivir mismo, despojado de todo discurso, hablar en los lapsus, en los márgenes o grietas del discurso. La poética de lo sensible que da lugar al

grito, al balbuceo, al lenguaje informe, desordenado, caótico de las prácticas cotidianas de las multitudes. La poética que da lugar al desborde del lenguaje y de los significados que surgen de los desbordes de las ciudades, de los desbordes de lo dicho y de lo que se puede decir.

De un momento a otro, una grieta volcánica da lugar a una violencia por debajo de la cual se produce un brusco giro en el lenguaje. Una lava, ya metamorfoseada por su irrupción a la luz del día, da testimonio de lo que la represión ha obrado con lo reprimido. Pues si la historia del hombre es la historia de la represión, <el regreso de lo reprimido>, constituye sin embargo un subsuelo peligroso, vida secreta y resurgiente de cada civilización, bajo la forma de un instinto siempre sacrificado a la ley a la que siempre la amenaza” (De Certeau, 1999: 144-145)

Sin marcos de referencia, enredado en una liturgia vacía (De Certeau, 2006) que no ha dado respuesta a la praxis del sujeto. El cuerpo social no tiene palabra, por lo tanto no puede constituirse. La negación de la palabra que ha engendrado esa liturgia vacía, la negación de la palabra que no contempla al otro que constituye el cuerpo social, posibilitará, aunque no quiera, la vida de una forma nueva de totalidad de ese cuerpo, en la pluralidad de sus formas.

Porque la liturgia es un acto discursivo-ritualístico que, detrás de sus formas, puede revelar o esconder al sujeto que la escucha, la repite, la sostiene. La liturgia vacía, el significante hueco (“significante vacío” de Laclau (Laclau, 2005)) puede negar al sujeto porque no depende de su existir, de su presencia, solo depende de una repetición: “El modo más sencillo de lidiar con asuntos polémicos de la vida pública es ajustarse a lo que repiten los discursos hegemónicos” (Merino Obregón, 2017: 137)

Sin embargo, el sujeto existe, está-siendo, habita, escucha, habla, acciona en esa realidad ritualística de la que es parte.

En su punto límite, esta enunciación corta todo enunciado de sentido; nunca depositado aquí o allá, remite sin tregua a “otra cosa”. Ese “querer decir” habla sin hablar de algo. No habla de nada, salvo del nombre propio que lo designa. Le corresponde una retórica que multiplica los enunciados, pero para marcar en ellos, con una negación, el acto de decirse; cultiva la

confesión, la autobiografía, el testimonio (...) Voracidad de la enunciación: ante ella, ningún enunciado se sostiene. Solo tolera el *nombre propio* (demonstrativo de existencia) que la engendra. (De Certeau, 2006: 278-279)

Y no solo existe sino que dice su existencia. El Colofón a la edición del Instituto de Estudios Peruanos de Los rendidos. Sobre el don de perdonar de José Carlos Agüero, se llama: “Expresiones de lo íntimo y condiciones de lo público”, nombre que da cuenta de un nuevo posicionamiento del sujeto del decir, del sujeto de la enunciación que, ubicado en un lugar muy complejo para la revisión y reescritura de la historia peruana, rompe con el molde discursivo, con la liturgia vacía y, desde la emocionalidad más visceral, desde la experiencia más vital, desde la descripción más íntima de la vivencia de la muerte (asesinato) de sus padres, vuelve a remover la historia íntima y pública, saltando y rompiendo todos los cánones estipulados para hablar de la historia reciente del Perú. Hijo de senderistas (aquellos que no tuvieron voz para contar su historia y la historia, aquellos que fueron invisibilizados en los informes de la comisión de la verdad y la reconciliación), cuenta su pasado y el de sus padres, habla de lo que nadie había hablado, desde donde nadie había hablado. Desde lo íntimo irrumpe en lo público.

Ese olor no es el suyo. En su momento estelar, ya no huele a ella. Y ella olía con tanta nitidez.

(...)

Puede parecer que estoy loco, pero en este momento lo sé, sé que por inercia, su cuerpo aún repite el sueño de ayer. Cuando perdida y agotada por la tortura, soñaba morir. Y no lo tolero. Quiero que pare. Quiero que todos se vayan. Que nos dejen solos. Quisiera tener el valor y gritar: lárguense, no finjan, ahora están por fin tranquilos, se murió la muerta, la maldita, la terruca, la perra, por fin se acabó el miedo. Largo. No tienen que esperar a ver si revive. Pero no hago nada. Solo la miro soñar ese eco.

(...)

Pero no hay magia, no hay más que ruido en esta habitación y este calor y estas manos que me golpean la espalda. Es absurdo, lo sé, lo sé, pero igual, siento, siento, y con los ojos cerrados avanzo hacia la salida. Esquivo pésames y brazos y sudor. Y la busco.

Pero no la encuentro. Aún no. Para que descansemos. Para que ella nunca más vuelva a soñar ese sueño ni ninguno. Para que por una vez se comporte como cualquier persona normal.

Y solamente se pudra. En paz. (Agüero, 2015: 45-47)

La poética de lo sensible que da lugar a estas enunciaciones nuevas, da lugar también a otras poéticas, a otros surgimientos, que, en la literatura latinoamericana, han cobrado la forma de nuevas poéticas: poéticas del duelo, poéticas del desgarramiento, poéticas de la delincuencia, poéticas de la violencia, etc. Visualizar estas poéticas es visualizar un comienzo o varios comienzos, en las constantes negaciones que el pensamiento popular otorga y que permite, desde la indignancia, significar al mundo.

Víctor Vich insiste en hablar desde estas poéticas cuando lee la literatura, la cultura, el arte peruano de los últimos 30 años. La ya referida poética del duelo (nombre que le da a las posibilidades del decir surgidas luego del silencio del poder ejercido contra la posibilidad de memoria en el Perú post-conflicto interno), poética del desgarramiento, poética del síntoma son algunos de los nombres que le pone a estas poéticas que visualiza y que conceptualiza como comienzos luego del silencio, comienzos luego de la cooptación del lenguaje institucionalizado, comienzos luego de la recolonización del neoliberalismo de los '90, comienzos luego de la ausencia del estado o de la militarización del mismo, comienzos luego de la estigmatización de la cultura popular (ya sea como cultura del espectáculo, cultura chicha o como cultura del atraso, de la violencia, de la barbarie, como instaura Mario Vargas Llosa en varios de sus textos ensayísticos o en sus trabajos para la Comisión de la Verdad y la Reconciliación)<sup>10</sup>.

Es decir, ante aquello que no ha podido producirse, ante el fracaso y la soledad clandestina, surge una poética del desgarramiento que es, en última instancia, una de crítica al lenguaje, vale decir, la puesta en escena acerca de cómo las representaciones que producimos sobre el mundo inciden en las maneras en las que interactuamos con él. (Vich, 2010b: 224)

---

<sup>10</sup> Por ejemplo su ensayo *La civilización del espectáculo* (2012), el discurso que dio cuando obtuvo el Premio Nobel de Literatura en 2010 ("Elogio de la literatura y la ficción") en el que asegura que "los sociólogos (...) han llevado a cabo una revolución semántica (...) incorporando a la idea de cultura, como parte integral de ella, a la incultura, disfrazada con el nombre de cultura popular" (Vargas Llosa, 2012: 18) o su participación en la investigación sobre la matanza de los periodistas en Uchuraccay en donde, como integrante de la comisión, afirma en su informe que los campesinos que asesinan a los periodistas lo hacen por el atraso en el que vivían (eludiendo una explicación más compleja que involucra a las fuerzas armadas y un accionar de reclutamiento de campesinos a los que proporcionaban armas y ponían en alerta sobre toda presencia "sospechosa", lo que generó que los campesinos del pueblo de Uchuraccay mataran a los periodistas por considerarlos una amenaza).

Un grito que no pudo ser callado, un humo que aparece desde los escombros, el llanto que vino después de la tragedia y que no dejó de sentirse nunca. Grito, llanto, humo, significantes que aún no son lenguaje articulado pero que son el primer significante que surge luego del silencio. La negación del discurso, la negación de lo dicho sobre la tragedia, sobre el dolor, sobre la historia, sumerge al sujeto en una indigencia, en un desamparo que lo deja sin lenguaje, pero no sin expresión. El acto de enunciación se vuelve más determinante que el enunciado mismo. La enunciación coloca al sujeto en una posición de agencia, de actuación, de protagonismo en la que, a través del llanto o del humo o del grito, toma de nuevo la palabra para significar su vivencia.

¿Qué queda entonces del lenguaje bajo estas condiciones? ¿Qué queda del sujeto? La respuesta no es complicada: solo queda la aceptación de la pérdida y la necesidad de continuar ensayando la representación de algo distinto que siempre busca ser reconocido. (Vich, 2010b: 225)

El sujeto se constituye a partir del significante. En el vacío dejado en la lengua, en los intersticios, en los vacíos que deja la trama de la lengua. El significante se constituye como la prueba de la desaparición del sujeto en tanto no se encuentra allí. En este sentido se cruzan un análisis semiológico con un análisis hermenéutico de tipo existencial. Tanto la operación de negación del pensamiento popular (Kusch) como las operaciones de praxis, de construcción de sentido otorgado por la vida cotidiana, por la experiencia (De Certeau) hablan de un lenguaje y una semiología que no pueden definir al sujeto puesto que la experiencia sensible de ese sujeto excede las posibilidades del decir.

¿Inutilidad de la escritura? ¿O, a través de la escritura, se puede hablar al sujeto pero porque en los huecos, en los vacíos, en la indigencia, se habla del sujeto desconstituido?

Al decir de Žižek (2003), (...) “poética de síntoma”, es decir una poética constituida por aquellos elementos que nunca pueden llegar a integrarse y que niegan todo principio universal: un momento de suspensión que detiene cualquier narrativa homogeneizante fundada en racionalidades consensuales. (Vich, 2010b: 230)

¿Por qué estos momentos son instancias seminales, de construcción de significados? Porque son los momentos en que el sujeto, a través de la negación, resignifica su mundo pero de forma tal que, al quitarle institucionalidad, lo religa con la totalidad. El significado de la existencia, del vivir mismo, está dado por la seminalidad de lo vivencial, de lo emocional, del tránsito por la ciudad, de las prácticas cotidianas de habitar, de comer, de lavar, de matar, de consumir, de delinquir, de accionar sobre la ciudad.

La atención se dirige hoy en día hacia los movimientos populares que intentan instaurar una red de relaciones sociales necesarias para la existencia de una comunidad y que reaccionan contra la pérdida del derecho más fundamental, el derecho de un grupo social a formular por sí mismo sus cuadros de referencia y sus modelos de comportamiento. (De Certeau, 1999: 34).

La negación es individual pero a la vez es colectiva. Las microresistencias de las que habla Victor Vich no adquieren cuerpo solo como microresistencias, aisladas, sino como múltiples, multitudinarias acciones de la negación. Los movimientos populares de los que habla De Certeau transforman “La Cultura” en “La cultura en plural”, modifican los marcos de referencia, las posibilidades del creer. Las poéticas de las que estamos hablando no surgen como programas estéticos aislados de escritores, intelectuales, artistas que se piensan solos. Tampoco surgen como programas de lucha colectiva pero asumen lo colectivo en la medida en que la negación es institucional, es del gusto, es de la sensibilidad y apela a la totalidad del individuo.

Porque, como dice Rodolfo Kusch:

Entonces cabe pensar que la negación no niega realmente sino que afirma, ya que moviliza la instalación de la última afirmación que es la nuestra, hasta el punto de que trasciende el nivel del simple yo, y entra en lo profundo de uno, en tanto uno es lo que los otros también son. En el fondo de todo no estoy yo, sino que estamos nosotros. Desde ese ángulo no puede haber ni nación, ni estado, ni instrucción, ni instituciones, ni ciencia, sino la posibilidad de todo esto siempre renovada, como algo transitorio, en tanto se exige siempre la reactualización de todo esto. Implica además la reiniciación constante de la historia, porque la historia comienza con uno, y también con el país, e incluso con la humanidad, porque todo esto no es sino nuestra pura marcha. KUSCH, 2000, Tomo II: 672-673)

El diseño ha sido cuestionado por un habitar que destruye al mapa. El rumor destruido por el relato. El ritual individual y significativo ha destrozado a la liturgia vacía. Se han desbordado los límites de lo pactado o pautado por una modernidad nacional hegemónica y discursivamente asociada a las producciones de la elite. El resentimiento involucrado en la negación en el pensamiento popular ha dado lugar a una tercera posibilidad. Ya no hay lugar para una nueva forma de pensar que no parta del suelo, de la cultura instalada en un suelo, de la geocultura. Entonces, si el territorio, si lo geocultural se ha modificado tanto, si el sujeto de la acción es el mismo sujeto migrante (el que modificó sustancialmente el vínculo con el territorio y su diseño) y el pensamiento emocional, lo vivencial, lo experiencial, hacen al sujeto, ese sujeto tiene que negar lo que lo ha construido como sujeto hasta la actualidad para poder plantear una nueva forma de habitar el espacio. Esa nueva forma se plantea desde la revisualización de los objetos en símbolos, buscando una seminalidad desde la cual poder arraigarse, y desde ese punto, permitir la tercera posibilidad. La revisualización de los objetos en forma de símbolos permite revisar el territorio, los objetos, el contexto y a los otros sujetos también como símbolos y ahí hay una búsqueda de la seminalidad, del pensar seminal que permitiría entender al mundo que lo rodea al sujeto, entender el territorio, entender a los objetos, desde una visión sagrada o simbólica de esos objetos. En ese sentido, por ejemplo, el recorrido por las ciudades desde la visión de los sujetos, el volver a significar los espacios, el tomar esos espacios como propios, hace a esta nueva historia que sería una forma de romper, de negar la gran historia, de negar el tiempo lineal, occidental y el lugar que el sujeto tiene en esa historia occidental, en esa historia, tal como ha sido escrita hasta el momento, y plantear un punto cero a partir del cual la escritura pueda ser otra.

¿Cuál va a ser esa escritura y qué acción va a tener esa escritura en la construcción de la gran historia? Eso es algo que el Perú está viendo todavía. En otros contextos, la decisión escritural ha tomado una forma más definida, más contundente. En la Nueva Narrativa Argentina, por ejemplo, en autores como Cristian Alarcón (Alarcón, 2003 y 2010), entre otros, la opción por el transitar contrahegemónico, por el hedor, por una escritura sin filtros, es evidente. Y no es evidente solo en él, sino que se configura como marca de identidad de una generación.

En Perú, la puesta en discurso de esa palabra contrahegemónica, de ese hablar situado, de la nominación del hedor, de la marginalidad, ha tenido una obra representativa en 1969 con la representación mítica de la migración a las ciudades, con la palabra agónica de un Arguedas que vivía la negación incluso en un lenguaje que, para él, era insuficiente para dar cuenta de un existir (de un estar) que rompía todas las seguridades del ser pero que no podía sostenerse en ese existir. Esa palabra agónica, personálísima, penetrada por el discurso mítico de los zorros que conviven tensionadamente (el zorro de arriba y el zorro de abajo) (Arguedas, 1990), que vivió la migración, el encuentro, como una tragedia y el hedor como la puerta de entrada al existir en los espacios liminares entre la subsistencia y la caída, palabra que no soportó ni pudo hablar del caos que llevó al autor a la muerte. Palabra que no pudo ser discurso, solo fue un balbuceo, un grito, una letanía inconclusa.

Por otra parte, la palabra de la hegemonía es, muchas veces, una palabra neurasténica que no puede hablar desde su estar situado, es una palabra que esconde al ser situado, esconde la seducción que le genera la barbarie, esconde la “operación de vivir” (Torres Roggero, 2002), esconde la cotidianidad, el caminar las ciudades, las contradicciones del sujeto moderno occidental, el suelo simbólico desde el cuál discursiviza. Mario Vargas Llosa, ícono y administrador del campo literario peruano hegemónico, padre literario de muchos de los autores de las nuevas generaciones, gestor cultural, referente ideológico y hasta político (a pesar de su fracaso en las elecciones contra el desconocido Fujimori), representa una escritura, desde nuestro modo de ver, neurasténica en la medida en que se disloca en relación al suelo que la genera.

Este tema podría llevarnos a desarrollar otro artículo de igual envergadura que este. Por ello, solo lo dejaremos enunciado a los fines de dar un panorama (incompleto por supuesto) del campo literario peruano de las últimas décadas.

Frente a esta dicotomía que el campo literario peruano ha llevado al extremo en una confrontación entre criollos y andinos, por ejemplo, inconsistente (desde nuestro modo de ver) aunque real, incluso hasta la actualidad, hay nuevas escrituras, nuevas poéticas, que exceden, desbordan amplia-

mente los cauces que, desde la república (y en vinculación directa con el diseño territorial que disponía de las culturas muchas que convivían sin cruzarse en el Perú) también determinaban los discursos literarios.

Si el sujeto es otro, habita un espacio nuevo, habiendo desconfigurado esos espacios de los marcados por una visión colonizante, desvinculado de los espacios marcados por la construcción criolla, republicana y transformando esos espacios incluso en símbolos (reconquista mítica<sup>11</sup>). Si todo esto se ha desconfigurado y el sujeto mismo ya no es el sujeto marcado por la gran historia porque no es el sujeto ubicado en el territorio y en las culturas dependiendo de la visión de la gran historia, tiene que plantear un punto cero en donde la acción de la negación del pensamiento popular genere la posibilidad de transformar a los objetos en símbolos (y ahí se ve a la ciudad como un objeto transformado en símbolo, a la ciudad de Lima, al puerto, la plaza mayor, los objetos, como la cabeza de Pizarro<sup>12</sup>, la catedral, la escritura misma como objeto apropiado, robado de la mano del conquistador para transformarlo en un punto cero desde el que se ve de nuevo al objeto). Todos estos objetos ahora son transformados en símbolos por un hombre que ya no transita los espacios de la ciudad (espacios que también han sido transformados en símbolos: la chichería (en las novelas de Alonso Cueto, en el cine del grupo Chaski), la peluquería (de Salón de belleza del mexicano-peruano Mario Bellatín), la cárcel (de Vergüenza, novela de la recientemente fallecida Patricia de Souza), las calles de Lima (una cantidad innumerable de taxistas que son protagonistas del cine o de las nuevas novelas ciudadinas, Los mutantes de Mariano Vargas), entre otros, son espacios que han sido transformados en símbolos porque son los espa-

11 Algunos críticos y algunos antropólogos hablan de las migraciones como parte del proceso de reconquista mítica que en la cultura andina principalmente, estaría ocurriendo. El mito de Inkari es un ejemplo de este planteo.

12 En la novela *Adiós Ayacucho* de Julio Ortega, la cabeza de Pizarro deja de ser la cabeza del conquistador instalada en la catedral de Lima como signo de conquista y pasa a ser la cabeza apropiada por el hombre de la sierra que viene a buscar su cuerpo. En una de las escenas finales de la novela, Alfonso Cánepa, el protagonista, esqueleto sin cabeza que ha venido a Lima a reclamar su cuerpo luego de ser asesinado y desmembrado por las fuerzas del estado, entra en la catedral de Lima y profana la tumba de Pizarro metiéndose en ella y usurpando sus huesos, su cabeza, como propios. En uno de los últimos diálogos le pide a su acompañante que no diga nada puesto que, de ahora en más, quienes vean a Pizarro lo verán a él, nadie se dará cuenta pero estarán viendo una mentira. Con esto interpretamos que la historia ha sido reescrita, aunque quieran sostener la mentira, aunque nadie todavía dé cuenta de esa reescritura. La simbología colonial, sostenida por la república, ha sido profanada. En la década del '80, Julio Ortega daba cuenta de esa profanación. En décadas posteriores, la literatura comenzará a discursivizar a ese sujeto migrante que entra en la capital, en la gran ciudad amurallada, y transforma los objetos en símbolos de su ocupación, de su conquista o reconquista.

cios en donde el desamparo absoluto, la intemperie absoluta, permiten al sujeto comenzar a reconstruirse desde ahí, comenzar a pensarse desde ahí, desde ese punto cero. Esos son los espacios del desamparo, son los espacios de la intemperie que permiten al sujeto la escritura, son espacios en donde se da la escritura o, si no se da (como en el caso de Arguedas) se opta por la muerte porque si no hay escritura no hay nuevos comienzos, el sujeto ha dejado de existir.

En suma, en la intersección de lo afirmado y su complementaria, o, lo que es lo mismo, entre el discurso y el antidiscurso, surge, por rebasamiento, el existir, en tanto el existir apunta a una toma de posición en lo que el sujeto ve. La verdad de lo dicho nunca se expresa entonces, sino que se da siempre en el factor rebasante. Se trata de un juicio que dice “aquí y ahora yo creo en esto”. Y he aquí la distancia real entre el juicio científico y unívoco y el juicio popular. El “creo esto” es decisivo para el existir y puede rebasar al conocimiento científico: hace por ejemplo que un campesino prefiera al curandero y no al médico, o que ni Quiroga, ni el pueblo en general tengan fe en las teorizaciones políticas. (Kusch, 2000, Tomo II: 598)

A veces siento que la sierra se ha venido hasta Lima, que esta ciudad tiene alma de Ande. Lima es un desierto inundado de huaynos y polleras. Aquí hay mucha gente como yo. Somos los serranos la gente que ha llenado los Conos de la capital. (Anticona, 2017: 10)

## Bibliografía

- Agüero, José Carlos (2015) *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: IEP.
- Alarcón, Cristian (2003) *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Si me querés, quereme transa*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Anticona, Giovanni (2017) *Lima Sur*. Buenos Aires: Campo de Niebla.
- Arguedas, José María (1983) *Katatay/Temblar en: Obras completas*. Tomo V. Lima: Ed. Horizonte.
- \_\_\_\_\_ (1990) *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Colección Archivos. Edición crítica coordinada por Ève-Marie Fell. Madrid: Ediciones Unesco.

- Álvarez, Iván Villarimea (2018) Lima en el cine contemporáneo (1973-2015): seis relatos para una ciudad dual En: Camarero Gómez, Gloria (coord.) *Ciudades americanas en el cine* (pp. 295-316) Madrid: Ed. Akal.
- Cornejo Polar, Antonio (1996) Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno, *Revista Iberoamericana* Vol. LXII, n° 176-177. Julio-diciembre, pág. 837-844.
- De Certeau, Michel (1999) *La cultura en plural*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2000) *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_ (2006) *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz.
- \_\_\_\_\_ (2008) Andar en la ciudad. *Revista Bifurcaciones*, n° 07, julio, extraída de:
- Grimson, Alejandro (2008) Clasificaciones espaciales urbanas y política en Buenos Aires. *La Biblioteca*, n° 7, 54-270.
- \_\_\_\_\_ (2012). Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Harris, Olivia y Bouysse-Cassagne, Thérèse (1988) Pacha: en torno al pensamiento aymara. Raíces de América. El mundo aymara. Compilación de Xabier Albo. Madrid: Alianza.
- Kusch, Rodolfo (2000) Obras completas. Tomo II. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Matos Mar, José (1984). *Desborde popular y crisis del estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP.
- Merino Obregón, Rubén (2017) Colofón. Expresiones de lo íntimo y condiciones de lo público. Una lectura de Los rendidos. Los rendidos. Sobre el don de perdonar. Lima: IEP.
- Torres Roggero, Jorge (2002) Elogio del pensamiento plebeyo. Geotextos: el pueblo como sujeto cultural en la literatura argentina. Córdoba: Ed. Silabario.
- Vich, Víctor (2004) Desobediencia simbólica. Performance, participación y política al final de la dictadura fujimorista. *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100918085432/4vich.pdf>

- \_\_\_\_\_ (2010a) *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- \_\_\_\_\_ (2010b) Poéticas del síntoma: nuevos riesgos y viejos poetas en la actual poesía peruana. *Lienzo 0* (031), pp. 221-239. Recuperado de <http://revistas.ulima.edu.pe/index.php/lienzo/article/view/1049>
- \_\_\_\_\_ (2013) *Voces más allá de lo simbólico. Ensayos sobre poesía peruana*. Lima: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2014) *Desculturizar la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2015) *Poéticas del duelo. Ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú*. Lima: IEP.
- Yushimito del Valle, Carlos (2013) *Subjetividades amenazadas*. Lima: Cuerpo de la metáfora Editores.
- Wiethücher, Blanca (1985) Propuestas para un diálogo sobre el espacio literario boliviano. *Revista Iberoamericana*, Vol. LII, n° 134. Enero-Marzo, pág. 165-180.

## La Filosofía Salvaje

### Apuntes sobre la anti-filosofía de Rodolfo Kusch

*Juan Vila*  
(UBA/UNTREF)

#### El espejo de la Filosofía

En estas páginas me he propuesto reflexionar sobre la compleja relación que ha tenido la persona y la obra de Rodolfo Kusch con la filosofía. Para hablar de esta relación (poblada por alianzas, enemistades, guiños y provocaciones) he elegido la expresión “filosofía salvaje”. Hablar de su pensamiento en términos de una filosofía salvaje tiene obvias resonancias; en particular alude al ya clásico libro de Claude Lévi-Strauss, titulado *La pensée sauvage* (*El pensamiento salvaje*) publicado en el año 1962.

Este no es un libro de filosofía, sino un clásico de la antropología estructural. En él, Lévi-Strauss pone en cuestión la idea de que el llamado “pensamiento mágico” o “mítico” –el que la intelectualidad occidental tradicionalmente atribuye a los pueblos no occidentales– sea una forma “infantil” o “poco desarrollada” de pensamiento científico, una forma “pre-lógica” de pensar, como sostenía su colega francés Lévi-Bruhl, haciéndose eco de una larga tradición que va de Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI hasta el positivismo del siglo XX. Contrariamente a esto, Lévi-Strauss sostuvo que el pensamiento simbólico o mágico constituye “un sistema bien articulado” que puede llamarse, en todo respecto, *científico*, aunque –a diferencia de lo que usualmente entendemos por “ciencia”– se trata de un modelo más apegado “a la percepción y la imaginación” que el de la ciencia abstracta que conocemos (*El pensamiento salvaje*, pp. 30-33).

Significativamente, en aquel mismo año Rodolfo Kusch publicaba *América Profunda*, tal vez su obra más reconocida. Este libro se presentaba como una indagación en las profundidades de un pensamiento (el andino prehispánico) marcado por la magia, el mito y el telurismo. Pero Kusch no deseaba exhumar antropológicamente el pensamiento indígena, *qua* objeto de estudio, sino que deseaba encontrar en él los resortes profundos del pensamiento humano, o dicho más exactamente: los resortes profundamente

humanos del pensamiento. Ciertamente, *América Profunda* no fue ni quiso ser un libro de antropología, sino fundamentalmente un ensayo de “filosofía americana”.

¿Por qué, entonces, comenzar este escrito contraponiendo ambos libros? ¿Qué sentido tiene comparar la obra de Kusch con un libro de antropología, si lo que se quiere es hablar acerca de su relación con la filosofía? Más aún: la opinión que toma a Kusch como un antropólogo es bastante usual, debida sobre todo a su peculiar concepción de la metodología. Pero lo decisivo es preguntar por el significado de esta confusión: ¿se trata de un mero error o acaso encierra una conexión más profunda?

*El pensamiento salvaje* fue sin duda alguna un acontecimiento trascendente en la historia de la antropología, al haber asumido la vigencia del pensamiento de los otros (en el sentido estricto de las *otredades* constitutivas de la idea de una Europa blanca y moderna). Sin embargo, son los límites de su propuesta lo que nos interesa especialmente: a pesar de haber reivindicado estos modelos intelectuales, Lévi-Strauss nunca cuestionó el valor del discurso científico como tal. Es decir, su valoración del “pensamiento salvaje” estuvo basada en la posibilidad de ver en qué medida esa peculiar forma de pensamiento, atravesada por los símbolos de la magia y del mito, podía ser considerada genuinamente *científica*. En tanto antropólogo, Lévi-Strauss jamás se apartó del ideal racionalista de una humanidad cuya función intelectual reside en explicar conceptualmente el mundo en el que vive.

Al entrar en contacto con el pensamiento del otro, Lévi-Strauss llega a ver la puerta, pero elige no atravesarla. Hacerlo implica volver con algo más que información: se trata de una experiencia que interpela al sujeto experimentador, pues lo conduce a hacerse la primera pregunta filosófica: “¿quién soy?”. Como señaló Eduardo Viveiros de Castro, parafraseando a Maniglier: “una verdadera antropología nos devuelve de nosotros mismos una imagen en la que no nos reconocemos, pues lo que toda experiencia de otra cultura nos ofrece es una oportunidad de realizar una experimentación sobre nuestra propia cultura” (2010, p. 15). Dicho de otro modo, el destino natural de una experiencia antropológica, llevada a sus propios límites, es el de convertirse en una indagación filosófica.

Por su parte, el itinerario intelectual de Kusch muestra que sucede exactamente lo mismo a la inversa: una indagación de los “primeros principios” del ser y del pensar conduce irremediablemente a la pregunta por el fundamento del ser y del pensar *proprios*, el cual está siempre ligado a una matriz generadora de sentido del mundo, la cual denominamos “cultura”. Este imperativo de hacerse la pregunta por la cultura propia es, por un lado, un requisito de todo pensamiento crítico (en tanto debe poder tomar en cuenta sus propias condiciones de producción); pero por otro lado, constituye un mandato ético porque, como señaló el propio Kusch, “se conoce para vivir, y no por el puro hecho de conocer” (II, 593). Este principio tan enunciado pero tan pocas veces puesto en práctica conforma una especie de “doble moral” muy frecuente en el “filósofo profesional”, y especialmente en aquellos que ejercen la filosofía en países caracterizados por una posición subordinada en el orden colonial mundial, como lo es la Argentina.

Esta mutua pertenencia de lo antropológico (o mejor dicho: “lo cultural”) y lo filosófico repugna a una concepción clásica de la filosofía que se quiere “por encima” o “independiente” de las perspectivas culturales. Pero la idea misma de la filosofía como una disciplina autónoma, “pulcra” y desprovista de elementos foráneos a ella, corresponde a un ideario totalmente ajeno al modo en que otras sociedades (en América y en otras partes del mundo) le han dado sentido a la experiencia del pensamiento. El encuentro con las múltiples disciplinas que atraviesan la obra de Kusch (desde la filosofía, pasando por la antropología, el psicoanálisis, la estética, la política, los estudios religiosos, e incluso el teatro y el cine) son un claro ejemplo de que estas distinciones, propias de un pensamiento disciplinado, no tienen cabida en una “filosofía salvaje”.

Mi tesis es que Kusch efectivamente se embarca en la construcción de esta filosofía salvaje, que es como una especie de “anti-filosofía” —no en el sentido de no ser filosófica, sino en el sentido de ser una imagen especular de la filosofía occidental, en la cual, por supuesto, ella no se reconoce. Y esto es así porque Occidente, tras dos milenios de una “larga aventura intelectual” (II, 204), acabó por mundializar un modelo de vida caracterizado por la racionalización de las subjetividades, la fragmentación de las relaciones sociales, y el desarraigado con la tierra. Cuando se enuncia hoy, a los cuatro vientos,

la existencia de una “crisis civilizatoria”<sup>1</sup>, se plantea justamente que este proyecto cultural ha encontrado profundos límites y comienza a resquebrajarse. Y América aparece —por razones de devenir histórico— como el espacio privilegiado en el cual emergen proyectos civilizatorios alternativos de la mano de sistemas de pensamiento radicalmente distintos, los cuales constituyen hoy una fuerte interpelación a los modos oficiales de producción del saber, entroncados con el pensamiento científico heredado de Europa.

En muchos de estos círculos académicos actuales, la filosofía de Rodolfo Kusch es considerada como una importante precursora. En este sentido, Kusch se hace partícipe de la “historia de la filosofía” entendida universalmente, esto es: como el complejo de reflexiones que acompaña a la humanidad y que acaeció en todas las culturas: Persia, Grecia, África, Islam, China, América, y un largo etc. Pero salvo por pocas excepciones, en estos círculos filosófico-académicos la propuesta de Kusch aún no se ha asumido a fondo, ni sus libros han dejado de estar en el lugar marginal al cual desde siempre se los ha confinado. Esto obviamente puede explicarse por razones políticas, pero indudablemente existen razones de orden filosófico que impiden una comprensión profunda de su obra. Y es que la particular radicalidad del pensamiento kuschiano reside, como veremos en seguida, en el modo en que éste produce una serie de dispositivos conceptuales y metodológicos que subvierten profundamente la manera de hacer y concebir a la filosofía.

Y es que Kusch entendió tempranamente que la historia y el destino de Occidente está íntimamente ligado a la historia y el destino de su filosofía. No es casual que la “cuna” de ambas coincida en Grecia —y no en cualquier Grecia, como demostró Dussel, sino en la Grecia interpretada para desempeñar el papel genealógico que Europa necesitaba en su Renacimiento: la de Platón y la de Aristóteles. Ambos construyen su proyecto político (en el sentido estricto de proyectar un ideal de *Polis*) sobre la base de una forma de pensamiento que recibió el nombre de “φιλοσοφία” (el “amor por el saber”) y cuya consolidación requirió establecer —al menos embrionariamente— una serie de dicotomías constitutivas del pensamiento

---

1 Entre quienes hacen mención de tal crisis están Bolívar Echeverría (2008), Álvaro García-Linera (2006), Arturo Escobar (2010), Miriam Lang (2012), Edgardo Lander (2012) Joseph Estermann (2013), solo para mencionar algunos ejemplos.

occidental: la distinción entre un “orden natural” (φύσις) y un orden propiamente humano o político (νόμος); la distinción entre las meras opiniones (δόξα) y el conocimiento genuino (ἐπιστήμη), y fundamentalmente, la distinción histórica entre el pensamiento mítico (μῦθος) y la filosofía entendida como ejercicio de la razón (λόγος).

Más allá de las dramáticas transformaciones sufridas a lo largo de dos milenios, La Filosofía –entendida en su sentido mayúsculo, como filosofía *de* y *para* Occidente– mantuvo intactas estas dicotomías como su condición de posibilidad, en una especie de nudo borromeo. Sólo manteniéndolas firmes puede estructurarse un saber que se enuncia a sí mismo como libre, universal y racional:

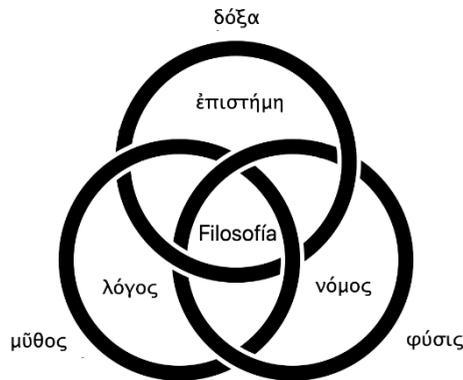


Fig. 1: Representación esquemática del “nudo borromeo” de la filosofía griega

Sin ignorar la presencia de otras dicotomías, ni la naturaleza heterogénea y dinámica de estas tres que he elegido como eje de análisis, no es difícil encontrar a éstas en las filosofías más influyentes que vio nacer Europa.

Tomemos un ejemplo paradigmático: el concepto kantiano de la filosofía. En un famoso pasaje de la tercera parte de su *Crítica de la Razón Pura*, Kant afirma que la filosofía debe entenderse como un “conocimiento racional” (A839/B867) en el cual “no está permitido opinar” (A822/B850), sino tan sólo buscar la universalidad a partir del empleo de principios universales de la razón. Pero –agrega– el objetivo de la filosofía no es el conocimiento racional. Éste es tan sólo un “concepto escolástico” (*Schulbegriff*) de la

misma. El conocimiento racional hace referencia, en última instancia, al “fin esencial de la razón humana” (A839/B867) que no es otra cosa que la *moral*, entendida como la puesta en práctica de la libertad subjetiva frente a la Naturaleza (A840/B868). De manera que Kant —como hicieron Platón y Descartes antes que él, y como harán Hegel y Marx posteriormente— construyen una idea de la filosofía sobre la base de una enunciación que la toma como un *conocimiento*, en cuya *racionalidad* yace la clave de la *libertad* humana en la Naturaleza.

Pero esta enunciación contiene en sí una contracara necesaria, a saber: la *negación* de otras universalidades, de otras racionalidades y de otras libertades. Se trata de una negación activa y constitutiva que alimenta al pensamiento filosófico euro-céntrico y a sus principales instituciones.

En toda Nuestra América, y en especial en la Argentina, el pensamiento oficial se ha esmerado en confundir esta negatividad (producida discursivamente) con un vacío ontológico, un *no-ser*: sus saberes son “falsos” y han de ser descartados; sus deidades y símbolos son “idolátricos” y han de ser extirpados; sus territorios son “desiertos” en donde nada yace, y por lo tanto deben ser poblados.<sup>2</sup> De modo que a la realidad americana le corresponde esta negatividad, al punto que sus expresiones bárbaras sólo pueden calificarse como contradictorias y, en última instancia, como inexistentes. En el terreno de la política, tal fue el caso del peronismo, el cual fue célebremente calificado por Jorge Luis Borges como una ilusión, una “ficción escénica”.<sup>3</sup> Esto redundaba en la conformación de un sentido común (vigente hoy en día) en donde a las expresiones culturales, sociales y políticas americanas les corresponde una esencial in-existencia, un *no-ser*. De modo que la desaparición definitiva de las mismas es vista como providencial, una erradicación ineludible en la marcha de “la Historia de la Civilización Humana”. Así, en una nota de opinión del diario *El Nacional* del 25 de Noviembre de 1876, Sarmiento declaraba que la desaparición de los indios “incapaces de progreso” era útil y sublime. La “Conquista del Desierto” fue, en todo caso, la expresión política y militar de esta voluntad colonial que quiso “llenar de ser” el espacio negativizado de la América indígena.

---

2 El imperativo de poblar el desierto americano con la sustancia europea quedó cristalizado en el célebre apotegma alberdiano: “gobernar es poblar” (*Bases*, 1852)

3 Jorge Luis Borges, *Sur*, N° 237, Noviembre/Diciembre de 1955

Sin embargo, a lo largo y a lo ancho del continente, estas expresiones y experiencias ninguneadas por el pensamiento oficial continúan su marcha a través (y a pesar) de su colonización material y simbólica, iniciada hace más de quinientos años. Y su simple existencia constituye por sí sola la interpelación más profunda al edificio intelectual colonial montado sobre la región, pues aunque insista en su no-ser, sin embargo *están*. A partir de esta operación semántica –discutir la consistencia del «ser» para reflexionar sobre el «estar»– Rodolfo Kusch eligió pensar en y desde esta negatividad, para extraer de ella y de su “pozo oscuro” una respuesta a la pregunta filosófica enunciada en un dramático aquí y ahora: ¿quiénes somos?

Pero no debemos pensar esta “filosofía salvaje” en términos de una pura contraposición. Lejos de una militancia anti-europea, un indigenismo maniqueo o un nacionalismo ciego, la vida y la obra de Kusch son la prueba de que América – pensada no como mero continente, sino como un espacio filosófico– implica la posibilidad de volver a pensar al “hombre total”, como él lo llamaba, es decir de asumir el lugar desde el cual brota el propio pensamiento, y quizá con ello, como decía con magnífica precisión poética, “volver a crear el mundo” (III, 108). Para ello, es posible releer a Heidegger desde la perspectiva de un brujo aymara, hacer discutir a Lacan con Guamán Poma de Ayala, o dejar que el tango desemboque en una inesperada revisión del marxismo.

De esta inmersión a nuestro mundo americano –de aquel mundo que no es, pero *está*– Kusch extrae tres conceptos que considero de la mayor importancia y a los cuales me abocaré a continuación: se trata de la idea de «geocultura», la idea de «pensamiento popular» y la idea de «lo seminal». Como veremos, mediante estas tres propuestas, Kusch pondrá en entredicho las distinciones borromeas de la filosofía oficial, anteponiendo a ésta una propuesta alternativa de pensamiento anclada en un horizonte civilizatorio disidente.

De allí, como dije al principio, la dificultad de separar cabalmente lo antropológico de lo filosófico, pues la radicalidad cultural de la experiencia antropológica debe ser comprendida con la radicalidad conceptual de un pensamiento filosófico, y viceversa. De allí que, si se puede hablar de una propuesta disciplinar en Kusch, ésta es la de construir una “antropología

filosófica americana”, la cual quedó esbozada en su última y más compleja obra, escrita en 1978, la cual lleva por título justamente *Esbozo de una antropología filosófica americana*. En esta radicalidad reside la riqueza de su pensamiento, su potencial ético-político, y nuestra responsabilidad de asumirla en tanto pensadores críticos, con la vigencia que aún mantiene a cuarenta años de su muerte.

## Geocultura

Hechas estas aclaraciones fundamentales, pasemos a considerar la propuesta filosófica de Kusch. Para este fin será conveniente partir de su propia definición de la filosofía, la cual aparece condensada en un importante pasaje de *Geocultura del hombre americano* (1976): “la filosofía –afirma– es el discurso de una cultura que encuentra a su sujeto” (III, p. 183).

Desde Sócrates en adelante, la filosofía quiso comprenderse a sí misma como un discurso universal, es decir, provista de una legitimidad que pudiera desentenderse de las circunstancias espacio-temporales de su enunciación. No es casual que, de Platón en adelante, el modelo predilecto de la filosofía es el conocimiento matemático, cuya principal característica es su “ingravedez” es decir, su independencia respecto a todo lugar de enunciación.

Al reconocer la necesidad de que la filosofía asuma el arraigo de una subjetividad cultural que la funda, Kusch no sólo se posiciona en las antípodas de esta tradición, sino que dirige una brutal crítica a la clase intelectual argentina que, al haber asimilado colonialmente discursos fundados en otros sujetos culturales –como el europeo y el norteamericano– se vuelve incapaz de asir su propia realidad, juzgándola de “atrasada” o “contradictoria”. Dicho frontalmente: mientras el pensamiento no asuma su propio sujeto cultural, en América no habrá, en sentido estricto, filosofía.

Pero a la hora de producirse este encuentro surge la pregunta crucial: ¿de *qué* sujeto se trata? ¿*Quién* o *qué* es este «sujeto»? Etimológicamente, el *sub-jectum* remite a lo que “yace por debajo” es decir, lo que sub-yace al discurso filosófico. Para apuntar a esta realidad, Kusch emplea un término poderoso y fructífero:

“Detrás de toda cultura está siempre el suelo. No se trata del suelo puesto así como la calle Potosí en Oruro, o Corrientes en Buenos Aires, o la pampa, o el altiplano, sino que se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de punto de apoyo espiritual (...) Y ese suelo así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. (...) No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva. De ahí el arraigo, y, peor que eso, la necesidad de ese arraigo, porque, si no, no tiene sentido la vida.” (III: 109-110)

Es indudable que mediante el concepto de «suelo», Kusch se hace eco no sólo del romanticismo alemán –su fascinación por la figura de Novalis es prueba suficiente de ello<sup>4</sup>– sino también de una tradición de pensamiento argentino inaugurada por Sarmiento y Alberdi (y continuada por filósofos como Martínez Estrada y Canal-Feijóo) que considera que la naturaleza ejerce una influencia telúrica sobre la cultura americana.<sup>5</sup>

Pero Kusch no se contentaba con esta interpretación romántica del suelo como “naturaleza salvaje”, pues ésta se limitaba a reiterar el esquema colonial de una tierra virginal que infunde su poder terrenal en el mundo espiritual humano –lo cual repone la dicotomía humano/natural que a Kusch tanto le preocupaba neutralizar. Más bien se trata, como afirma Mauricio Langón, de una “intersección de lo geográfico con lo cultural”, en la medida en que “todo espacio geográfico —todo ‘hábitat’— está siempre ya ‘recubierto’ por el ‘pensamiento del grupo’, y que éste está siempre ‘condicionado por el lugar’. De modo que no cabe hablar de ‘geografía’ y ‘cultura’, sino de ‘unidad geocultural’” (Langón, 2005: p. 1). Se trata, en suma, de un «suelo» habitado por personas, símbolos y prácticas; un espacio vital en el que “naturaleza” y “cultura” son indisociables. Esta dimensión “subyacente” a todo discurso filosófico, que Husserl denominaba “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) constituye el suelo del pensamiento, no como su simple soporte, sino como su fundamento (*Grund*).

4 “El caso Novalis” (*Correo Literario*, III, N° 34-35) fue el primer texto publicado por Kusch en 1945.

5 La misma idea reaparece en Carlos Astrada –discípulo de Heidegger y maestro de Kusch– quien afirmaba que “el hombre argentino tiene su filiación telúrica, anímica y espiritual que sella y define su idiosincrasia” (1948, p. 5).

Es decir que toda manifestación cultural gravita en torno a una originaria instalación en el mundo, que implica el hecho de estar siempre sumergido en un lugar. Pero este “estar” no representa un límite al pensamiento sino que es, antes todo, su condición de posibilidad y su sustento existencial más profundo. Cualquier lector de Kusch debe reconocer aquí las ideas de Martin Heidegger, indudablemente el filósofo europeo que más influyó en su pensamiento. En su obra más famosa, titulada *Ser y Tiempo* (1927), Heidegger articuló el concepto de “ser-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*) para describir esta circunstancia originaria de la existencia humana. El sujeto humano no tiene al mundo como un “objeto” de contemplación teórica, sino que está ya siempre habitando en él, y al habitarlo ostenta una comprensión *pre-teórica* del mismo: ya vive junto a otros, en un espacio geográfico poblado de signos que comprende y emplea.<sup>6</sup>

Mediante el concepto de «geocultura» Kusch permite la emergencia de un pensamiento radicalmente situado, en fuerte contraposición a las narrativas universalistas del racionalismo occidental. Una consecuencia de esta postura es la puesta en cuestión de un concepto muy caro al pensamiento occidental: la idea de «Historia». Y es que la noción de «geocultura» implica, ante todo, una primacía del *espacio* sobre el *tiempo* en el análisis de lo humano, en la medida en que hay una espacialidad –el «suelo»– como fundamento topológico del Ser. Esta prioridad invierte la clásica auto-interpretación de Occidente en términos históricos, es decir, sustentada sobre la idea del tiempo como magnitud fundamental –aquello que Graciela Maturo llamó la “vectorialidad futurista del logos semita”.<sup>7</sup> Esta lectura, presente en casi toda la historia de la filosofía (y en especial en el materialismo histórico hegeliano–marxista) interpreta la historia universal justamente en términos de una gradual separación del hombre con respecto a la Naturaleza.<sup>8</sup>

---

6 De allí que Heidegger emplease el término coloquial *Dasein* (“existencia”) para describir al sujeto de la filosofía. Curiosamente, la partícula *Da* (“ahí”) es una referencia locativa, esto es, refiere al *lugar* donde está instalada esa existencia. De manera que *Dasein* también puede entenderse como “ser-ahí”, “estar-ahí”, o lisa y llanamente: **estar**.

7 Maturo, G., “Rodolfo Kusch y la flor de oro”, en AAVV., *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1989.

8 Aún en 1948 el filósofo marxista Henri Lefevre declaraba que “el crecimiento de las fuerzas productivas y del poder del hombre sobre la Naturaleza (...) está vinculado al nivel de civilización alcanzado por una sociedad dada” (1948, pp. 62-66).

La mirada geocultural redirige la atención no ya sobre los presupuestos conceptuales de la Historia, sino sobre su condición topológica, como lo muestra en un potente artículo titulado *El miedo y la Historia* (1968): “hemos hecho incluso una topografía de la historia. Tenemos una especie de asiento donde se promueve la historia de América. La ciudad es uno de esos asientos” (III, 50).

A esta noción urbana de la Historia como ficción política y metafísica Kusch contrapone una mirada nietzscheana, desde donde el acaecer de la humanidad aparece como un simple episodio, una “pequeña historia” sin direccionalidad que queda absorbida en una “gran historia” que “comprende el episodio total del ser hombre, como especie biológica, que se debate en la tierra sin encontrar mayor significado en su quehacer diario que la simple sobrevivencia, en el plano elemental del *estar aquí*” (II, 154).

Kusch señaló una y otra vez la importancia de recordar esta radical finitud de la existencia humana a la hora de hacerse la pregunta por la cultura. Esta “situación elemental” de lo humano (que no se modifica con el paso de la historia), su irremediable localización en un brutal aquí y ahora, no es fácil de asir conceptualmente pero aflora de manera constante en las producciones estéticas con las que los pueblos habitan su entorno y dan sentido a su existencia. Mediante el concepto de «estar», Kusch elabora filosóficamente esta intuición de una indigencia primordial del hombre en el cosmos, para contraponerla al relato del “Ser”, articulador del pensamiento occidental desde Platón hasta Heidegger.

Por otra parte, la adopción de esta perspectiva permite a Kusch contraponer dos miradas radicalmente opuestas acerca del fenómeno cultural. Una, que toma a la cultura como una cosa, como “acervo cultural”, y por tanto busca determinar objetivamente sus características “haciendo un recuento de sus objetos culturales” (III, 101). Por otro, una mirada que toma a la cultura como una “decisión” que acontece en cada uno de nosotros cuando, en busca de un arraigo, reclamamos un sentido a la vida. Según esta mirada, el fenómeno de lo cultural “no se da en el inventario, sino en la función” (ibíd.), es decir en el tipo de operación simbólica que produce el encuentro entre el individuo, su comunidad y el espacio que habita para dar cohesión a la existencia.

No debemos perder de vista la potencia descolonizadora de esta idea. Pues, no sólo proporciona una crítica a la dicotomía “naturaleza/cultura”, sino que además permite mostrar que, incluso aquellos discursos filosóficos que buscan encontrar en “las culturas precolombinas” las claves de una descolonización de Nuestra América reproducen, sin saberlo, una mirada colonial al emplear un concepto («cultura») que fue forjado en la Europa del siglo XVIII, a la luz de la incipiente revolución industrial, con el objetivo de clasificar objetivamente a las matrices civilizatorias no-occidentales, en medio de una división racial de las mismas.

Asumir una perspectiva *geocultural*, por lo tanto, no sólo supone reconocer la necesaria gravitación geográfica de todo discurso filosófico, sino que también requiere deconstruir nuestra mirada usual del fenómeno cultural, que lo toma como “una cosa” sobre la que podemos discurrir. “Lo americano no es una cosa” (III, 105) sino que será, en todo caso, una decisión. Se trata de una invitación filosófica y al mismo tiempo de una interpelación política: debemos asumir la subjetividad de nuestro pensamiento, pero no haremos esto si simplemente nos ponemos a enumerar “las características” de la “cultura americana”, tomándonos a nosotros mismos como un objeto de estudio.

Debemos girar nuestra atención al suelo sobre el cual ya siempre hemos estado, y dejar que éste nos muestre su verdad. Sólo desde allí podremos elaborar un pensamiento propio. Este camino refleja la hazaña de los héroes gemelos en el *Popol Vuh* maya, que descienden al inframundo (*Xibalbá*) para volver renovados, como una semilla germinada por el suelo, como una nueva humanidad. Haciéndose eco de este relato mítico, Kusch nos exhorta a descender a nuestro propio “infierno filosófico”:

“...ahí de nada nos vale la palabra salvadora, ni se dan las reconfortantes discusiones sobre el ser (...) En el horizonte negro donde se toca el subsuelo patrio, mejor dicho, donde se da el codo a codo con la comunidad. (...) Es el lugar del fermento (...) el lugar del estar (...) donde falta la palabra, donde se da nuestra plena des-constitución, en un horizonte epistemológico donde Lévi-Strauss podría ubicar lo salvaje, pese a la fachada de civilización y cultura con que siempre se ha querido vestir al país desde la Organización Nacional hasta aquí” (IV, 25)

Mediante su perspectiva geocultural, Kusch ofrece una lectura *política* del *subjectum*: los que “están abajo” (aquel “subsuelo patrio”) constituye la única posible respuesta a la pregunta por el sujeto de una filosofía americana, y de cualquier tipo de discurso que se arrogue, en general, este título.

## Pensamiento popular

La adopción de la idea de «geocultura» arroja una luz completamente novedosa sobre la “crisis civilizatoria” mencionada más arriba. Suele entenderse la crisis de la civilización occidental como “la crisis de una época” —es decir, de un período histórico: la Modernidad (o Posmodernidad) que sucedió al Medioevo y éste a la Antigüedad. Pero al desactivar la primacía del vector histórico, Kusch permite pensar el problema civilizatorio como la *crisis de un espacio*. Es decir que en su pensamiento la «civilización» es entendida como aquello que *tiene lugar en el espacio civil* —es decir, en la ciudad (*civitas*)— de modo que lo que entra en crisis son precisamente aquellos parámetros socio-culturales que obtienen su mayor vigencia en el espacio urbano.<sup>9</sup>

Como consecuencia de esto, la obra kuschiana está caracterizada por una constante interpelación a la Universidad como “lugar” privilegiado de producción filosófica. En efecto, desde sus orígenes europeos en el siglo XII, las instituciones universitarias contribuyen decisivamente en la constitución de la clase intelectual en las urbes occidentales. El surgimiento de las Universidades europeas coincide de hecho con la crisis del modelo feudal y la vigorización y desarrollo de las ciudades mercantiles. Hoy en día, como entonces, la enseñanza universitaria consiste en la adquisición de diferentes técnicas de razonamiento, de lectura, y finalmente de producción de material discursivo (sobre todo escrito, rara vez oral) que circulan sobre todo dentro del espacio urbano tomado en general.<sup>10</sup> Docentes, es-

9 El problema de la “ciudad” como espacio civilizatorio es una constante en la filosofía argentina, ya sea habiéndola problematizado en términos favorables (Sarmiento, Alberdi) o poniéndola en cuestión (Bernardo Canal-Feijó, Martínez Estrada, Kusch). Esto puede explicarse en parte por el rol que tuvieron las ciudades en la instauración del régimen civilizatorio moderno-occidental y mercantil en los distintos territorios de la Argentina. Por otra parte, la antinomia campo-ciudad estuvo siempre detrás de otras antinomias que caracterizan la vida social y política argentina desde la organización nacional hasta nuestros días.

10 Siguiendo una línea similar de razonamiento, el filósofo chileno José Santos-Herceg identifica al *paper* científico como el formato dominante de producción científico-filosófica actual (2015, p. 57).

pecialistas, artistas, escritores, doctores, investigadores, constituyen así la “consciencia crítica” del tejido urbano, y a través de un vigoroso sistema educativo participan de la conformación de una mentalidad colectiva.

Pero para Kusch –egresado de la Universidad de Buenos Aires, y docente universitario durante casi toda su vida– este modo de producción adolece de serias dificultades debido a su ascendencia europeo-occidental, la cual transmite presupuestos civilizatorios que son asimilados por la clase media intelectual urbana. Obsesionada con las nociones de progreso, técnica, racionalidad y ciencia, nuestra “clase media intelectual” ha empleado sin moderación alguna categorías que fueron cristalizadas en otras latitudes y a partir de otras matrices civilizatorias, y por lo tanto se ha mostrado incapaz de comprender la compleja realidad americana, juzgándola de “atrasada” o contradictoria. “En el Altiplano –escribió con despiadada ironía– nadie piensa” (III, 10). Kusch lleva a un extremo taxativo esta crítica a la filosofía académica, al punto de hacer una serie de observaciones que aún hoy tienen la capacidad de interpelar a los y las profesionales del campo filosófico:

“El filosofar así no es más que un manipuleo técnico. De ahí la suposición de que pudiera haber una profesionalidad del filósofo: pero una profesionalidad enquistada, autosuficiente que a nadie sirve en América. Por eso, ser filósofo, si cabe hablar de él entre nosotros, no consiste en una actividad extra-universitaria, sino que tiene, para subsistir, que realimentarse constantemente en la universidad misma. Así, sólo el Estado puede amparar una actividad estéril en sí misma, o mejor esterilizada y aséptica por una reiteración académica y por el miedo de los sectores medios que no quieren asomarse a la calle.” (III, 13)

Para palear esta situación, Kusch toma una decisión metodológica radical, subvirtiendo sus presupuestos más básicos de lo que se entiende por “actividad filosófica”, pero sobre todo interpelando al espacio universitario como campo dominante de dicha actividad. Su implementación del «trabajo de campo» (una noción propia de la antropología pero ajena a la filosofía), creó las condiciones para una escritura filosófica fundada en el diálogo y en la escucha. Pero esta “escucha”, como vengo insistiendo, no consiste simplemente en un “dejar hablar” o en “registrar la opinión del otro” sino que implica dejar que el propio arsenal categorial con que se trabaja sea desbordado, negado, trocado y transformado por ese discurso

del “otro”. En esta experiencia límite, como vimos, la filosofía asume su dimensión antropológica: Kusch observa y habla con la gente “de pueblo”, examina cuidadosamente las expresiones del arte popular, viaja a Bolivia y a Perú, pregunta sobre sus prácticas agrícolas y sus decisiones económicas; observa y participa de rituales; se entrevista con brujos y chamanes; estudia los santuarios y altares; reproduce los diagramas de sitios arqueológicos, que interpreta con la ayuda de una copiosa bibliografía etnográfica, pero también prestando oído a la transmisión oral. Finalmente, registra el discurso de sus interlocutores –a los que denominó «informantes»– con una grabadora, y luego sondea en las profundidades de su lógica, muchas veces fragmentaria, mítica, y preponderantemente gestual.<sup>11</sup>

El trabajo filosófico con los informantes revela la obsesión de Kusch por encontrar un concepto de «pensamiento» distinto a los que circulan por las cátedras universitarias, las cuales se refugian “en el vacío de los claustros universitarios o en las revistas que nadie lee” (NPP, p. 97). Contrariamente a esto, asume el camino – más arduo y menos sistematizable– de “salir a la calle” para encontrarse cara a cara con el pensamiento en su función vital, gravitada por la cotidianidad. Éste se expresa en el discurso cotidiano, en la opinión, el refrán, el canto y en la reiteración de una ambigua sabiduría popular. A pesar de estar articulado, este pensar no revela una estructura racional porque no está orientado a conceptualizar el mundo como un objeto de conocimiento, sino a proporcionar un fundamento existencial al sujeto hablante. Para Kusch era elemental que la filosofía dirija su atención a estos “márgenes de la racionalidad” con el fin de poder entrar en contacto con la vida que está erigiendo “lo racional” como proyecto deseable en el marco de una existencia (III, 258). Y esta existencia está siempre instalada en el seno de una comunidad, es decir, es siempre *geocultural*.

Al hacer de este pensamiento operante y vivo, popular y culturizado, el punto de partida de la indagación, Kusch incurre en una herejía filosófica que no le ha sido aún del todo perdonada, ni mucho menos comprendida. Aquí yace, como señalé al principio, la inversión kuscheana de otra dicotomía constitutiva de la filosofía occidental, a saber, la distinción entre las opinio-

---

<sup>11</sup> Véase la introducción a la traducción inglesa de *El pensamiento indígena y popular en América (Indigenous and Popular Thinking in América)* realizada por Joshua Price y María Lugones (Duke University Press, 2010).

nes (δόξα) y el conocimiento genuino (ἐπιστήμη). La búsqueda de un «pensamiento popular» –expresión que parece un oxímoron desde un criterio occidentalizado– no sólo busca pensar por fuera de la dicotomía (como es el caso de la expresión «geocultura») sino que también busca volver a situar lo popular como *fons et origo* del pensamiento filosófico, es decir como una dimensión constitutiva en la que el “pensamiento culto” está ya siempre instalado, aunque éste no lo reconozca. Es decir que mediante la exploración de «lo popular» como categoría fundamental de pensamiento americano, se busca recuperar los elementos residualizados en la enseñanza de la filosofía, afirmando lo negado por ella tanto conceptual como políticamente.

En *La negación en el pensamiento popular* (1975) Kusch rastrea esta actitud hostil hacia a la «opinión» a través de la historia del pensamiento occidental. Según esta tradición –desde Platón, pasando por Kant y Scheler, hasta Marx y Heidegger– las opiniones pertenecen a un ámbito estrictamente ajeno a la filosofía: son creencias plurales, poco fundamentadas, confusas, cambiantes y contradictorias entre sí. Esto hace de la opinión un ámbito inasible para un pensamiento filosófico que busca la rigidez del concepto y requiere certezas racionales. Por ello, el acto fundacional de la filosofía griega ocurre cuando Sócrates destierra a las opiniones en busca de un conocimiento rígido e inmutable, que se traduciría en la teoría platónica de las Ideas y que determinaría la evolución de la disciplina de allí en adelante.

Sin embargo, Kusch entiende que la distinción entre «opinar» y «conocer» esconde siempre una demarcación con criterios políticos: la diferenciación entre un pensamiento “de pocos”, por un lado, y un pensamiento “del pueblo” por el otro. De manera que si mantuviésemos ese criterio, no sólo nos veríamos segregados de la comunidad dentro de la cual ejercemos este mismo pensamiento, sino que a su vez nos veríamos imposibilitados de comprender otras formas de pensar –surgidas de otras matrices culturales– que simplemente no se han constituido a partir de esta dicotomía.

De manera que Kusch señala la necesidad de invertir este orden para “recobrar el pensar en general”, de tal modo que “si hablamos de pensar culto y de pensar popular, no enunciamos dos distintos modos de pensar, sino dos aspectos de un solo pensar” (III, 575). Pero indudablemente es el segundo el que tiene un rol fundante en el pensamiento culto, y no al

revés. Dicho en otras palabras, el pensamiento culto o científico es válido, pero episódico: ocurre en el seno un pensamiento de mayor globalidad que comprende la comunidad en la que se desempeña el individuo, y el cual no busca tanto conocer como conducir su existencia total. Aquí es posible trazar un paralelo entre la investigación antropológica y la pregunta por el pensamiento popular, pues en ambos casos se trata de exterioridades construidas desde el seno discursivo de una racionalidad occidentalizada. De manera que la pregunta por lo popular aparece como la pregunta por el pensamiento del *otro*, pero sólo para revelar que ese “otro” participa de la propia humanidad y por lo tanto nutre e interpela al propio pensamiento.

De modo que las nociones de «pueblo» y de «lo popular», que juegan un rol central en su filosofía, no apuntan a constituir “un campo de objetividad evidente”, sino que se apela a este “símbolo vago” para apuntar “a una verdad final que hace a un modo de existir en común” (III, 504). De este modo, el “error filosófico” –que en este caso consiste en una destrucción de los criterios básicos del discurso filosófico mismo– asume en Kusch un rol metodológico crucial, ya que “en el errar se resquebraja el corpus filosófico ajeno y asoma lo buscado” (ibíd.).

Hay una especie de inversión de la estrategia de Lévi-Strauss: si éste buscaba recuperar la racionalidad deseada en el sujeto observado, para Kusch se trata, por el contrario, de buscar las “raíces salvajes” del propio pensamiento, incluso de aquel que se guarece en las Universidades y se esconde detrás de complejas teorías económicas, doctrinas religiosas o filosofías europeas. La investigación filosófica consiste, en suma, en “llegar a donde lo otro, o sea el informante, puesto como ajeno, sin embargo encierra lo mismo de ambos: el pensar en general” (III, 501).

En esta reivindicación del pensamiento popular yace un indudable interés político de construir una filosofía comprometida con masas populares y sus vicisitudes. A diferencia de otras corrientes –como el marxismo– para Kusch el rol del intelectual está menos puesto en la instrucción (o la “conducción”) que en la *escucha*. Pero a su vez, este compromiso peculiar encierra una convicción filosófica: en el encuentro con el pensamiento popular es posible aclarar *el carácter popular* del pensamiento en general. Allí asoma

la posibilidad de vislumbrar los resortes profundos que traccionan al pensamiento humano en el seno de una existencia situada y finita.

## Seminalidad

En el encuentro con el/la informante, Kusch apuesta a la posibilidad de vislumbrar estas estructuras profundas que hacen a la constitución de una subjetividad. En el caso de su antropología filosófica, es el dato proporcionado por el hablante, en suma el lenguaje, en donde debemos buscar el «suelo» (*Grund*) de lo pensado, en el sentido de aquella “verdad final” a la que hacía referencia más arriba. Pero el lenguaje no concebido como un instrumento de transmisión de información, sino fundamentalmente como *gesto*, es decir, como una orientación del sujeto a expresar su existencia a través del habla, motivado por mecanismos que exceden la expresión lingüística misma:

“Ser un sujeto existente implica ser un ente pensante. El pensamiento, por su parte, se mueve dentro de un lenguaje y éste implica un horizonte simbólico. El horizonte simbólico se alimenta a su vez de una tradición, funciona dentro de un presente y facilita el proyecto hacia el futuro. Hace entonces a lo cósmico, en tanto integra un cosmos o sea un mundo, pero un mundo conocido y por eso habitable. Este fenómeno constituye la cultura en el sentido de que es cultivado por el sujeto. A su vez el sujeto se aferra a ello porque necesita lograr la suficiente habitabilidad o domicilio existencial.” (III, 210-211)

Esta descripción revela los diferentes escorzos del fenómeno cultural tal como lo concibe Kusch, al cual puede accederse en su profundidad mediante una especie de cartesianismo invertido: si la duda cartesiana residualiza la vida cotidiana en busca de un principio racional que conforme un estilo de vida, Kusch buscará “encontrar la verdad incommovible en lo cotidiano” (III, 56) pero entendida esta cotidianidad en un terreno elemental, es decir, como fundamento oscuro y escamoteado, pero vital, de las decisiones culturales del sujeto que piensa. Este reconocimiento conduce a Kusch a plantear la necesidad de establecer tres niveles sucesivos de profundidad en el análisis del fenómeno cultural (III, 208):

- i) Un AREA FENOMÉNICA que se corresponde con el fenómeno observado objetivamente (un ritual, una vasija, un canto, un discurso, etc.). Metodológicamente, este nivel se corresponde con la recolección de datos en el campo.
- ii) Un AREA TEÓRICA en la que tiene lugar la *explicación*, es decir, la formulación de las causas que explican el fenómeno concreto: sus condiciones históricas, psicológicas, económicas, etc.
- iii) Por último, un AREA GENÉTICA en la que asoma “lo impensable”, en el sentido de ser aquello que funda el fenómeno cultural en un ámbito que se aleja de lo conceptual u objetivo (en rigor, del ámbito del *ser*) y se inserta en una dimensión “pre-óptica”.

A esta última etapa le corresponde una exploración filosófica cuyos métodos no están dados de antemano: “a partir de aquí, una vez colocados en el límite de lo comprensible, o si se quiere, de lo que se sabe, cabe una redimensión de lo ya dicho tradicionalmente en Occidente. Todo se redimensiona naturalmente y con una actitud metódica que hace a un anti-método” (III, 506). En este plano profundo, para Kusch, el instrumental occidental cae bajo una constante sospecha metodológica, justamente porque Occidente ha degradado el pensamiento simbólico a favor del pensamiento conceptual. Es a través de este «anti-método» que Kusch se permite, con una asombrosa naturalidad, aplicar esquemas interpretativos alternativos que puedan servir “para interpretar no sólo un discurso popular, sino también un mito o un simple dibujo como el de Santacruz Pachacuti, o incluso la decoración de una cerámica precolombina” (III, 507).

De allí la importancia que tiene la recuperación de la noción de «símbolo» en su pensamiento: el horizonte en el que se mueve el sujeto genera una temporalización en el sentido de que lo dicho se inscribe en una temporalidad contenida y articulada por unidades simbólicas y éstas hacen a la constitución de un *cosmos* o «mundo» en el sentido de Heidegger, es decir, un espacio existencial en el cual el sujeto se encuentra orientado. Es desde aquí, el espacio seminal, que es posible recobrar el sentido profundo de un gesto, un ritual, una producción estética o incluso una forma de trabajar y alimentarse<sup>12</sup>:

---

12 Un ejemplo preciso de esto en el mundo indígena aparece por ejemplo en el vocablo *pacha*. Frecuentemente traducido como “tiempo-espacio” o “mundo”, *pacha* es una noción que “se sitúa antes de un mundo «objetivado» en “una unidad previa a la percepción de las cosas” (III, 60) que constituye una

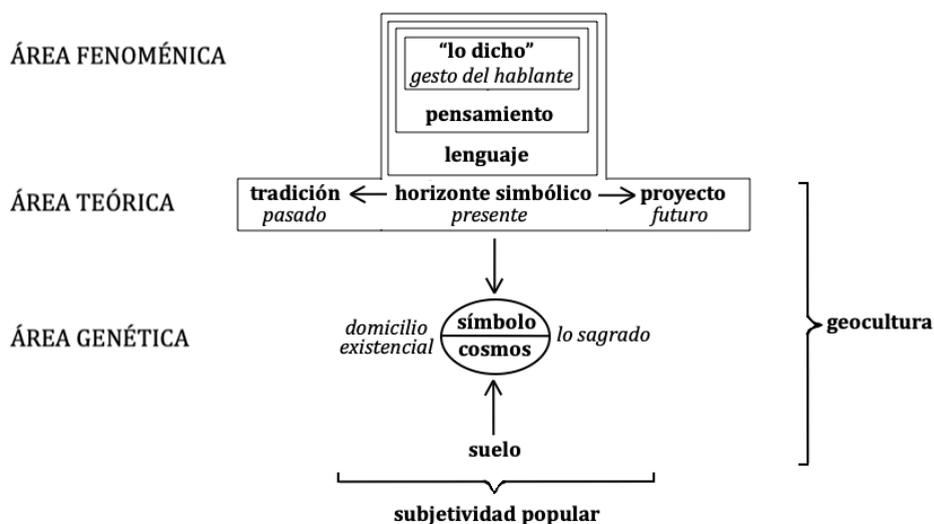


Fig. 2: Esquema de análisis de una Antropología Filosófica a partir del dato del informante

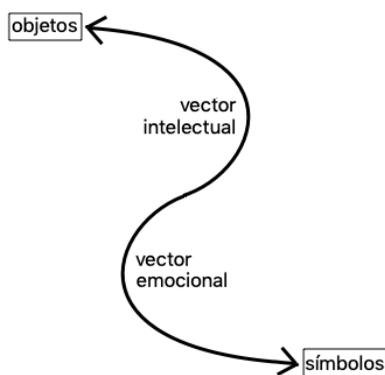
En este plano de análisis, el símbolo recupera su centralidad en su acepción etimológica como “lo que reúne” ( $\sigma\upsilon\nu\text{-}\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ ) es decir, como aquello que aglutina el sentido de la existencia, orientando sus posibilidades y configurando un estilo cultural. El símbolo –y su concreción en el mito y el rito– está en el centro de la cultura, a punto tal que “el concepto de matriz simbólica se usa casi como sinónimo del de matriz cultural” (Colombres, 2013: p. 21). Pero éste no se desplaza en un terreno discursivo y racional, sino en un ámbito “mandálico” caracterizado por estructuras arquetípicas que difícilmente son llevadas a la claridad visual del concepto (ni mucho menos reconocidas desde la filosofía) pero que sin embargo continúan configurando el sentido de lo dicho desde las profundidades. A estos elementos, Kusch los denomina «operadores seminales». Éstos aparecen en el discurso, pero no como conceptos sino como “significados no denotables” en tanto son “fuente de significado (...) y porque sirven para clasificar desde un punto de vista cualitativo lo que está ocurriendo” (II, 582).<sup>13</sup>

---

unidad o “globalidad previa al sujeto y al objeto” en la cual ambos están y se funden constituyendo un “hábitat existencial” (ibíd.). La función ordenadora y seminal de la noción de pacha se hace evidente en expresiones como *pachakuti*, *pachakamay* o *pachayachachic* (Depaz Toledo, 2015).

13 El mayor desarrollo de la noción de «operador seminal» aparece en *La negación en el pensamiento popular* (1975), a partir del análisis del discurso del pastor, ceramista, lutier y músico jujeño Anastasio Quiroga.

En este sentido, “lo dicho” es un mero residuo de un proceso, un *dehritus* del símbolo, de modo que lo afirmado en la palabra “se incrusta como mero síntoma” pero no es más que la concreción expresiva de un gesto de afirmación del sujeto en un horizonte existencial. De allí que sea necesario “ampliar el concepto de conciencia” mas allá de la filosofía, la cual suele trabajar con un “concepto de conciencia científica, que se pone como sujeto frente al objeto”, y abordar el problema de la conciencia por fuera del estrecho campo gnoseológico de ésta, dirigiendo la mirada hacia su “apertura mítica”, de modo que “la conciencia mítica sería la conciencia en su totalidad, según lo cual la conciencia científica constituiría sólo un aspecto” (III, 166). Esta vieja oposición entre lo mítico y lo racional –lo que la antropología distingue usualmente como «pensamiento simbólico» y «pensamiento analítico» (Colombres, 2015: p. 22)– es retomado por Kusch en términos de lo que denomina una «doble vectorialidad del pensamiento»: por un lado un “vector intelectual” que fragmenta la realidad y constituye objetos que la pueblan, y por el otro “un vector de tipo emocional” que se expresa a través de símbolos: “tenemos dos maneras de ver la realidad. Una es de frente, donde se nos dan las cosas concretas y claras, y la otra es la que se nos entra por el rabillo del ojo, donde manejamos extraños e incomprensibles símbolos” (I, 184). Sea en Buenos Aires o en la Puna, los operadores seminales funcionan como “cargas simbólicas que orientan la articulación del sentido del habla” y por ello “cargan de sentido el quehacer” (III, 167).



Ambos vectores mantienen entre sí “una relación inversa” (II, 617) pero históricamente en Occidente ha predominado el primer vector por sobre el segundo, es decir, la totalización del *logos* por sobre el *mythos*. Este diagnós-

tico habilita la posibilidad de entablar una discusión crítica con la fenomenología (en especial con su variante heideggeriana) en tanto y en cuanto la “objetividad” ya no es pensada como estructura de la conciencia ni como “caída” de la existencia humana, sino más bien como una imposición colonial por parte del sujeto occidental, a punto tal que “lo óntico y lo objetual representan la originalidad de Occidente como cultura” (III, 186).

Por eso la filosofía en América debe poder rehabilitar esta dimensión obliterada por la *hybris* racionalista de la modernidad europea. Y es que esta *hybris* nos impide reconocer no sólo la cualidad intrínseca de un pensamiento que se despliega en un horizonte cultural ajeno al nuestro, sino también el fundamento mítico de nuestra propia cultura urbano-moderna y occidentalizada. Tal es el caso, por ejemplo, de la idea de «progreso» y del ideal de la transformación de la Naturaleza, tan esgrimida dese una presunta racionalidad urbana, pero que “constituye un mito catalizador, provocador de acción y de aliento” en las grandes ciudades (III, 120). Sólo así podemos entender la persistencia de la idea de «progreso» a pesar de la abrumadora evidencia de sus límites ecológicos: su adopción no es una cuestión de adhesión intelectual, sino que el progreso *se vive y revive* como el mito moderno, en las grandes ciudades, rodeados de utensilios y novedades autoafirmadas. Como observa en *América Profunda*, “el pensamiento occidental parece estar acosado por un miedo a perder el sentido de la acción y del progreso, y teme caer en la invaginación” (II, 446).<sup>14</sup>

En el caso de América, este problema se hace más evidente y sus consecuencias se vuelven más dramáticas, dada la presencia de multiformes culturas indígenas en donde el pensamiento simbólico y mítico estructura la totalidad de su existencia, rodeada por un cosmos que es sacralizado en cada aspecto y en cada relación con él. Hoy, como hace cinco siglos, somos testigos de la violencia ejercida sobre sus comunidades, dado que su existencia impone un límite político y filosófico al ideario del desarrollo infinito, campeado desde las capitales coloniales. Pero esta violencia se ejerce asimismo dentro de los mismos centros urbanos, bajo una segregación social que –intuye Kusch– encierra una clave mítica. Detrás de una cortina

---

14 José Estermann (2013) señala que “el «optimismo» dogmático de que la humanidad estuviera avanzando, de un inicio «seminal» hacia un final «escatológico» es una concepción secularizada de lo que religiosamente ha sido la «historia de la salvación»” (p. 4).

de lucidez y racionalidad, en “el sector secreto de Buenos Aires” campean los dioses y los símbolos ocultos:

“¿Y todos nosotros, los que escribimos, los que enseñamos, no somos en parte también pequeños hombres que tienen su miedo privado y secreto? También recurrimos a símbolos para hacer más habitable al mundo. No será Boca o River, pero será realismo e idealismo, Europa y América, Dios y el diablo, y no hablemos de la dualidad que usamos en política...” (I, 185)

Detrás (o debajo) de nuestro quehacer cotidiano y racional, ubicamos nuestra existencia en medio de oposiciones y la orientamos en un espacio mandálico en el cual el sentido del mundo y de la existencia puede tener lugar. Igual que el indígena –aunque en un plano negado por el pensamiento oficial– logramos estructurar nuestra vida en base a símbolos fundamentales que orientan nuestro *estar*, es decir, fundan un *ethos*. Y es por eso que detrás del símbolo como posibilidad de domicilio, reaparece la posibilidad de rehabilitar *lo sagrado*:

“En todo lo dicho hasta ahora el principal protagonista es el *estar* que *instala* (...) un horizonte constante de finitud tiende a abrir siempre la pregunta, la posibilidad de apropiar el acontecimiento de la instalación, mediante la con-sagración, la verdad fundante. Por eso la eficiencia del símbolo no consiste sólo en tejer la habitualidad, ni en concretar la posibilidad del asiento existencial, sino en tanto este asiento logre la sacralidad. (...) Cultura es, entonces, realmente un *cultivo*. (...) Pero de ahí también el significado del *suelo* en el pensamiento. (...) Es el suelo como gravidez insalvable de lo absoluto lo que provoca la comunicación por el simple hecho de que nadie *es* realmente, sino que todos *están*, y que por esta inquietante *instalación* se da la comunidad como un diálogo permanente. El aquí de la presión de lo absoluto no es el de uno mismo en soledad, sino de todo un modo ritual de ver y por eso es de todos. De ahí que la comunidad no sea lo que todos mantienen en común, sino que es, esencialmente, un constante estar reunidos, o sea la *ecclesia* en su sentido elemental, o sea la reunión para encontrar a través del diálogo el verbo que brinde el sentido, el ver «más lejos» del *Popol Vuh*. No está muy lejos de esto lo que en el mundo moderno asume al fin de cuentas el arte.” (III: 366-367).

En el plano seminal del *estar* se produce una radical democracia ontológica: todos y todas estamos aquí y ahora, confinados de igual modo ante una existencia en constante construcción de sentido, frente a frente con

lo absoluto que aparece “por el rabillo del ojo”, brindando pistas acerca de la verdad de la existencia, a través de un acto político, un familiar que nos conmueve, o una obra de arte. En América yace, para Kusch, la posibilidad de indigenizar nuestra cultura en el sentido de devolverle su dimensión sagrada, que en el indígena yace a flor de piel, pero que siglos de colonialismo y racionalismo han confinado a un plano individual y secreto. La potencial liberación de los símbolos fundamentales de nuestra cultura devienen, al final de cuentas, el objetivo central del pensamiento de Kusch, en la medida en que constituye el abordaje de una respuesta a la pregunta por lo americano, por la posibilidad de su pensamiento y por la plausibilidad de un proyecto político de liberación en general.

La potencia del pensamiento de Rodolfo Kusch radica justamente en el reconocimiento que señalaba Viveiros de Castro: el encuentro con «lo indígena» no como una otredad cultural, sino como una *posibilidad interna* de la propia cultura y del propio pensamiento. En el reconocimiento de nuestra dimensión salvaje reside la posibilidad de rehabilitar el lazo colectivo que supone toda subjetividad: el horizonte simbólico donde se desplazan pensamiento y habla hace a una constitución primordial y arquetípica de una conciencia —la del hablante— que no se auto-constituye en la soledad de su autoconciencia racional, sino que es constantemente moldeada por el grupo en un hábitat, rodeado de símbolos y tradiciones: “en el fondo de todo no estoy yo, sino que estamos nosotros” (III, 672).

De este modo, la «filosofía salvaje» adquiere una dimensión fundamentalmente ética —en el sentido de un *ethos*, esto es: un modo de estar. Y este es el estilo de pensamiento salvaje que una y otra vez propone y pone en práctica Kusch en sus libros y acciones como docente, militante e investigador. Ésta no busca consagrarse en las bibliotecas ni lograr un sistema de investigación sin fisuras; no busca reemplazar el *logos* europeo totalizando el indígena; no busca, tampoco, sólo una forma de pensar América, sino iluminar una posibilidad de *vivir* en ella, forjando, en última instancia, una “real convivencia”.

## Referencias

- AAVV. (1989), *Kusch y el pensar desde América* (comp. E. A. Azcuy), Buenos Aires: Fernando García Cambeiro
- ALBERDI, J.B. (2017), *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires: Biblioteca del Congreso
- ASTRADA, C. (1948), *El Mito Gaucho*, Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur
- COLOMBRES, A. (2015), *Teoría intercultural del arte*, Buenos Aires: Del Sol Ediciones
- DEPAZ TOLEDO, Z. (2014), “Experiencia cósmica y dinámica social en el manuscrito de Huarochirí”, *Red Universitaria sobre Derechos Humanos y Democratización para América Latina*, Año 3, N° 5, Buenos Aires, Argentina
- DUSSEL, E. (2005), “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO
- ESTERMANN, J. (2013), “Crisis civilizatoria y Vivir Bien”, *Polis*, N° 33, URL: <http://journals.openedition.org/polis/8476>
- FREIRE, P. (1973), *¿Extensión o Comunicación? La concientización en el medio rural*, Buenos Aires: Siglo XXI
- HEGEL, G.W.F. (1999), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Trad. José Gaos, Madrid: Alianza
- KANT, I. (1954), “Sobre el concepto de la Filosofía en general” (trad. J. Marías), *Ideas y Valores*, Volumen 3, N° 9-10, pp. 83-87
- KUSCH, R. (2000), *Obras Completas: Tomo I*, Rosario: Fundación Ross
- KUSCH, R. (2000), *Obras Completas: Tomo II*, Rosario: Fundación Ross
- KUSCH, R. (2000), *Obras Completas: Tomo III*, Rosario: Fundación Ross
- KUSCH, R. (2000), *Obras Completas: Tomo IV*, Rosario: Fundación Ross
- LANGÓN, M. (2005), “Geocultura”, en Salas Astrain, R. (dir.): *Pensamiento Crítico Latinoamericano; Conceptos Fundamentales*, Santiago de Chile: U. Católica Silva Henríquez, II
- LEFEBVRE, H., *L' marxisme* (1948), Paris: Presses Universitaires de France (trad. Th. Moro Simpson, *El marxismo*, Buenos Aires: Eudeba, 1962)

- LÉVI-STRAUSS, C. (1964), *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica
- SANTOS-HERCEG, J. (2015), “Revistas, *papers* y mercado”, en Tasat J. A. y Bonfim, C. (coord.), *Pensar América. Pensadores latinoamericanos en diálogo*, Buenos Aires: UNTREF, pp. 51-63.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010), *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología pos-estructural*, Buenos Aires: Ediciones Katz
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2013), *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires: Tinta Limón

## A crítica como afeto: diálogos entre Rodolfo Kusch e Paulo Freire

*Magali Mendes de Menezes*

*Aos esfarrapados do mundo e aos que nele se Descobrem e, assim descobrindo-se, Com eles sofrem, mas sobretudo, Com eles lutam.*

**Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido***

*Y qué distancia hay entre el brujo e nosotros? Pues la distancia que media entre tener los ojos cerrados y tenerlos abiertos. Con lo primero, entramos en otro mundo, Con lo segundo solo vemos las cosas.*

**Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano***

### Introdução

É muito difícil falar sobre estes dois pensadores, Rodolfo Kusch e Paulo Freire, pois possuem uma obra densa e profunda, marcada por uma quantidade significativa de escritos. Colocá-los em diálogo exigirá encontrar pontes de comunicação, tanto em relação àquilo que se aproximam como naquilo que se distanciam. Poderíamos dizer, inicialmente, que a aproximação se dá pela preocupação e envolvimento com o pensamento popular e o que os distancia é a forma como compreendem o que seja mesmo o popular. Não há nenhuma ingenuidade no que escreveram, pois ambos mergulharam profundamente não apenas na reflexão sobre o popular, mas na vivência com diferentes povos e comunidades, que lhes permitiu falar desde e com o povo. “El pueblo no es un sujeto que se circunda técnicamente, sino una potencia que se manifiesta súbitamente para dar todo de sí mismo” (KUSCH, 1978, p.10). O povo como potencia é refletido tanto pelo antropólogo, como pelo educador que carregam uma perspectiva comum: a perspectiva filosófica. Kusch é um filósofo antropólogo e Freire, um filósofo educador. O que isto significa? Partem da inquietação com aquilo que veem, de problemas, perguntas tecidas no diálogo com a realidade, a partir de um pensar comprometido com que vê, sente e escuta. A própria Filosofia, ou o que ocidentalmente se definiu como Filosofia, também é posta em questão. O pensamento, em *nuestra america*, não pode

ser mera técnica, mas deve buscar emaranhar-se no caos, no que parece incompreensível para, assim, reaprender a dizer, “aprender a dizer sua palavra”. Este é o título que Ernani Fiori, filósofo brasileiro, dá ao prefácio da obra *Pedagogia do Oprimido* (em 2018 completou 50 anos), que se tornou um texto tão importante quanto a própria obra. Fiori nos diz, “Aprender a dizer a sua palavra é toda pedagogia, é também toda antropologia” (FIO-RI, 1981, p.13). É a partir da palavra que des-cobrimos nossa humanidade e também humanizamos o mundo, pois para Freire a palavra nos retira da condição de coisa. Para tanto, é necessário mergulharmos na concretude de uma realidade para que a palavra não se torne oca, vazia, pois, “para ver en qué medida no es exhaustiva es preciso retomar el filo original del filosofar, y, en vez de partir de abstracciones, y de lo que se ha dicho, partir de lo concreto, de lo qual nada se ha dicho” (KUSCH, 1978, p.107).

Outro elemento que quero destacar é que, quando comecei a pensar este texto não tinha a pretensão de apresentar um diálogo entre estes dois grandes filósofos latino-americanos - Rodolfo Kusch e Paulo Freire. Contudo, o peso da realidade que hoje vivemos no Brasil trouxe para mim a necessidade e, porque não dizer, exigência política/ética/existencial com a terra onde habito, e que tem em Freire uma importante tradução desse sentido. Recupero então Freire como um lugar de fala que desejo afirmar, porque carrega os sonhos de um povo e de sua incansável luta pelo inédito viável, assim denominado por ele, que nada mais é do que a capacidade de um povo de ser sujeito de sua própria história.

Vivemos no Brasil a defesa de um projeto profundamente antagônicos e que, ao mesmo tempo, deixa à mostra a face feia de um país ainda escravocrata, racista, homofóbico, machista, aporofóbico, com sua profunda aversão aos pobres, ao que é povo. O pensamento de Freire ressurgiu então, como algo que deve ser extirpado da educação brasileira (proposta presente no projeto de educação para o país). Antecipando esta pauta, surge o movimento *Escola Sem Partido*, que vê em Freire um grande perigo aos jovens, pois contribui para o que este movimento chama de “doutrinação ideológica”, mostrando um profundo desconhecimento do pensamento de Freire e do que ele significou e significa ainda, não só para o Brasil, mas para mundo. Trago Freire neste momento, como um ato político, de defesa de um país e de uma educação em que todos tenham o direito de pronunciar sua palavra.

E como último ponto que desejo marcar, é que não pretendo e nem conseguirei esgotar a complexidade que o diálogo entre estes dois pensadores representa, para quem estuda a obra de Kusch e acompanha suas críticas ao pensamento de Freire. Num esforço de compreender melhor como estas críticas se sustentam, como Kusch lê e interpreta Freire e de que maneira nos possibilita também reler a obra freiriana a partir de outras dimensões; tudo isso me impulsiona a fazer esta reflexão. Tenho consciência que é uma tarefa grandiosa, então compreendo a escrita como um início de diálogo sobre as questões expostas, que partem de intuições e de meu profundo amor, de uma dívida filosófica e humana a cada um destes pensadores.

### **A crítica de Kusch a Freire: entre o brujo e o técnico**

Rodolfo Kusch, em sua obra *Geocultura del hombre Americano (1976)*<sup>1</sup>, no capítulo intitulado “Geocultura e desenvolvimentismo” tece uma série de considerações a respeito do pensamento e a metodologia de Paulo Freire. A obra é uma reunião de vários textos que Kusch escreve durante um período de 7 anos e que fora interrompido durante o golpe militar na Argentina, sem conseguir aprofundar sua reflexão. Não sei ao certo, se Kusch chegou, em algum momento, conhecer pessoalmente Freire. Mas há um registro de uma carta que Kusch escreveu a Freire que comprova alguma relação entre ambos. Na obra de Freire não é possível acompanhar o impacto de suas críticas, pois não faz referencia a isso. É interessante destacar que Kusch quando publica pela primeira vez este texto, em 1972, apresenta o subtítulo “análise crítica da metodologia de Paulo Freire”, ou seja, há uma intenção de marcar desde o título a crítica. Freire em 1964 encontrava-se exilado no Chile em razão da ditadura militar que se impõe no Brasil, trabalhando no Instituto Chileno da Reforma Agraria (ICIRA) até 1969. Quando Kusch escreve sua crítica, Freire já residia em Genebra, fazendo parte do Conselho Mundial das Igrejas que lhe possibilitou realizar uma série de trabalhos com educação popular em diferentes países da África. Estavam distantes fisicamente, mas próximos em relação às preocupações com os rumos da América Latina e de seu povo.

---

1 Este capítulo foi publicado anteriormente (1972), em forma de artigo na Revista *Hoy em el trabajo social*, com outro título “Los preconceptos que suelen acompañar a las teorías desarrollistas (análisis crítico de Metodología de Pablo Freire)”, XXV, diciembre, 1972, ECRO, Buenos Aires, Argentina

Nesta direção, Euclides Mance, filósofo brasileiro, comenta a importância que teve Kusch na Filosofia da Libertação trazendo questões fundamentais para pensarmos nossa América Profunda negada a partir da hegemonia da filosofia europeia e do pensamento ocidental.

Para Rodolfo Kusch, por sua vez, a tarefa principal da filosofia latino-americana é a compreensão da cotidianidade. Para atingi-la, necessita construir conceitos que dêem conta da multiformidade negra, indígena e européia do fenômeno cultural americano, uma vez que ainda não teríamos formas satisfatórias de pensamento para compreendê-lo em sua complexidade, sendo necessário, desse modo, realizar uma tradução do cotidiano em uma adequada linguagem filosófica. Para tanto, seria preciso contradizer os esquemas conceituais, aos quais nos apegamos em nossa formação, que não conseguem dar conta da rica realidade e peculiaridade profunda da América. (MANCE, 2000, p.44)

Quero destacar a “compreensão da cotidianidade” e “tradução de seu cotidiano” presente nesta reflexão sobre Kusch, pois a cotidianidade será central também na obra de Freire. O pensar exigiria uma aproximação profunda com o cotidiano e as ferramentas conceituais que a lógica do ocidente nos fornecem não são suficientes para fazermos a tradução deste cotidiano. Tanto Kusch como Freire tinham consciência disso. Para Freire, aprender a dizer a sua palavra significava desafiar a palavra imposta, forjada, era preciso que o povo redescobrisse seu pensar e sua própria forma de dizê-lo. Quais eram então as críticas presentes no texto referido que atingem o pensamento freiriano, quando é possível perceber dois pensadores tão próximos e comprometidos com a realidade e cotidianidade latino-americana? Passo a descrever alguns pontos desta crítica presente no capítulo “Geocultura e Desenvolvimentismo”.

Inicialmente, percebemos que todas as citações que Kusch traz de Freire não apresentam a fonte bibliográfica. Depois de realizar algumas pesquisas descobri que a obra principal que sustenta sua crítica refere-se à *Extensão ou comunicação?* obra publicada em 1969, em que Freire, no Chile, analisa o “problema da comunicação entre o técnico e o camponês, no processo de desenvolvimento da nova sociedade agrária que se está criando”, conforme reflete Chonchol, no prefácio da obra (1982, p.11).

Kusch (1976) identifica no pensamento de Freire um projeto educacional que representa a compreensão desenvolvimentista de nação, compreensão esta que será questionada.

Para Kusch, desenvolvimento significa “partir de um estado de coisas para se chegar a outro” (1976, p.76). Mas por que necessitamos fazer este deslocamento que implica mudanças epistemológicas, existenciais, de percepção de mundo, de nós mesmos? O desenvolvimento revela-se como estado de evolução, que reconhece algo como sendo “melhor”, ou ao menos, “diferente” do estado atual. Para tanto, assumimos modelos de referencia que trazem implicações diretas ao que Kusch chama “ethos popular”. O desenvolvimento possui assim um duplo movimento, externo e interno. Des-envolver (“desarrollar”, que em espanhol traz de forma mais evidente o sentido de “arrollado”, de algo que está “enroscado” em si mesmo), em português, significa um grau de “envolvimento” que necessita ser desfeito, por tanto, des- envolvido. Ao dizer que o des-volvimento mexe no ethos popular Kusch chama a atenção sobre a dimensão interna deste processo. *Ethos* diz respeito a modos de ser e agir, aos costumes de um determinado coletivo humano. Ethos é, portanto “morada do ser”, não representa apenas a casa onde habitamos, seu edifício, sua construção, móveis, o que representaria o aspecto externo da casa; mas a casa é também aquela que nos habita, seu aspecto interno, morada que nos faz e que dá sentido a nossa própria existência. Quando um projeto de des-envolvimento nos exige sair da nossa “morada”, porque precisamos nos deslocar da casa que habitamos para habitar outra, isso faz com que saíamos de nós mesmos, de nossa cultura vista aqui como um domicílio existencial.

Kusch ao dizer que “Paulo Freire pretende promover o desenvolvimento mediante a educação” (1976, p.77), sugere que o movimento educacional empreendido por Freire retira o sujeito de sua morada. A educação estaria assim, a serviço do projeto moderno (ocidental e europeu) na medida em que vislumbra a construção de um processo emancipador e libertador do ser humano. Desse modo, Freire seria um, autêntico moderno. O que estaria no centro desta questão? Libertar-se do quê e por quê? A “morada” não representaria um bom lugar para se viver? Na leitura kuschiana de Freire o que está em questão é a visão do bruxo e do técnico. Os saberes populares não são suficientes para que se possa refletir os processos de

exploração e miserabilidade que o sistema capitalista impõe ao povo. E Kusch nesta direção comenta,

El problema está en saber por qué el campesino prefiere consultar al brujo y no al técnico, ha de ser porque lo primero es lo *habitual* para él, y decir esto es mucho. El mismo Freire hace mención de la existencia de un código que lleva al campesino a dar solidez y coherencia a sus comportamientos habituales. Freire no saca las últimas consecuencias de esta afirmación. Propone, sin más, la problematización a fin de que el campesino adquiriera el nuevo método. [...] Freire propone una mutación de códigos, o sea el paso de una cultura a otra, sin profundizar la crisis existencial que ello trae consigo. (1976, p.79)

Podemos ver na citação feita, que o processo de desenvolvimento consiste em **passar de uma cultura a outra**, ou seja, da consciência mítica (mágica) para a consciência científica (e porque não dizer, filosófica). O universo mítico reforça uma visão “falsa” ou “encoberta” da realidade, que necessita passar por um processo de superação (dialética) para atingir uma leitura mais completa, profunda e crítica de sua realidade. Por isso, a necessidade de um método, que seja capaz de promover este des-envolvimento do povo imerso em suas próprias crenças que sustentam processos de alienação e, conseqüentemente, de exploração.

Lembro-me, nesta perspectiva, de um acontecimento em uma aldeia indígena em uma região de Porto Alegre/RS, em que várias indígenas dentro da comunidade estavam com sérios problemas de saúde e que os remédios das lideranças espirituais não estavam mais “curando”. O uso de medicamentos do homem branco, contudo, significava outra morte. A escolha que esta comunidade deveria fazer era extremamente difícil, ou se morreria pela morte física ou pela morte cultural. O processo de des-envolvimento quando reforça o deslocamento promove também uma morte cultural, pois não se acredita mais na cura do xamã, e se reconhece que as doenças são produções de nosso tempo, são produtos de uma sociedade industrializada que polui os rios e a natureza de um modo geral. A ironia está em que tudo isso, este modo de vida é também fruto de uma visão de desenvolvimento.

Outro elemento importante na crítica de Kusch ao pensamento de Freire diz respeito ao caráter binário de sua reflexão. Toda racionalidade ociden-

tal se estrutura a partir deste paradigma, que além de produzir binômios produz também hierarquias. Binômios como doxa/logos, magia/ciência, natureza/cultura atravessam a reflexão freiriana. O trabalho educacional em busca da libertação do humano constitui, ao mesmo tempo, o próprio humano. O homem ao transformar a natureza não se sente apenas parte dela, mas como alguém que pode dar novos sentidos ao mundo natural e é dessa forma, que ele se faz humano, produtor de cultura. Kusch, então, pergunta, “desde que punto de vista, puede afirmar Freire que el campesino, por carecer de conciencia crítica, no llega a la determinación de las causas ya que, según dice, se siente parte del universo y sumido en un ámbito mágico?” (1976, p.78). Nesta passagem fica explícita a incomodação de Kusch com a visão de Freire sobre natureza/cultura. Não se trata, portanto de se afastar da natureza para que se possa fazer uma leitura crítica do mundo e, conseqüentemente, se constituir como humano. É justamente no fato do homem sentir-se parte da natureza, que encontra sua humanidade. Quando um campesino ou um indígena olham (sentem) a natureza e dão um sentido mítico para ela, produzem na visão de Kusch, cultura, ou seja, transformam a natureza, mas a partir de outros critérios que não passam pela racionalidade ocidental ou por uma consciência definida como crítica. Portanto, a dicotomia entre natureza/cultura reproduz uma visão ocidental da natureza em detrimento de uma cultura/civilização que precisa ser acessada para retirar o que se define como humano de seu “pensamento selvagem”, fazendo referência aqui a Lévi- Strauss (1976, p.82). Kusch chega a dizer que Freire refuta o “pensamiento de lo concreto, o sea, de la naturaleza” (p.82). A concretude primeira é a natureza e toda relação que o homem mantém com ela é a sua principal concretude. A cultura é, portanto, orgânica e o sentido etimológico que tem já faz referência a isto. Os códigos culturais de determinado povo dizem respeito a seu modo de existir, de ritualizar a vida em seu cotidiano. Mudar códigos culturais significa atingir a sacralidade do que eles podem representar. E complementa Kusch (1976, p.89),

Esto suena bien para nuestros ideales de clase media pero carece de sentido para un campesino. Una acción desarrollista no puede sino derivar en la generación de poblaciones marginadas, o en la retracción de comunidades indígenas que prefieren perpetuarse en su miseria antes que perder el sentido de su vida.

Mas será este mesmo o projeto de Freire? Kusch conseguiu compreender o seu pensamento? O que tudo parece é que Kusch tece esta impactante crítica tomando apenas uma obra de Freire como referência (ao menos a que é citada), sem levar em consideração o que seria a sua principal obra, *Pedagogia do Oprimido*. O texto de referência *Extensão ou Comunicação* (1969) é posterior à *Pedagogia do Oprimido* (1968), contudo esta obra só vai ser publicada em 1970, pela primeira vez, nos Estados Unidos, e somente quatro anos depois, no Brasil. Kusch teria tido contato com *Pedagogia do Oprimido*? Por que então não cita a obra quando tece suas críticas?

### **A crítica da crítica: Freire com a palavra**

Num esforço de buscar responder a Kusch exponho algumas ideias de Freire alimentadas pelo que entendo ser nuclear em seu pensamento: a *Pedagogia do Oprimido*. Penso neste momento o quanto escrever sobre ambos os autores é contraditório em mim, pois me vejo afetada, no sentido mais profundo, por estes pensadores quando penso o Brasil, quando penso a América Latina. Busquei compreender, na primeira parte do texto, a crítica vinda de um pensador que é importante em minha trajetória, por isso a “escuto” com profundo respeito. Mas, ao mesmo tempo, entranho-me no exercício filosófico que me exige escutar também aquele a quem a crítica se dirige.

Paulo Freire é um pensador que nunca pensou sozinho. Muitas vezes o acompanham, não apenas pelas citações que encontramos em suas obras, mas pelo fato de sua escrita ser fruto de um processo profundo de diálogo com muitas pessoas, amigos, intelectuais e, principalmente, com coletivos diversos junto ao povo com quem ele trabalhou. Seus diferentes interlocutores são fundamentais para que revisasse posições, amadurecesse ideias, não tendo nenhum medo ou receio à crítica. Ao contrário, Freire se alimentava dela, pois percebia a crítica construída de forma séria e amorosa, como um caminho importante para repensar suas ideias e sistematizar suas experiências.

Quando Freire chega ao Chile descobre um ambiente político que será fundamental na elaboração de uma de suas mais importantes obras *Pedagogia do Oprimido*. Chile vivia naquele momento, através de um governo centrista de Eduardo Frei Montalva, eleito pelo partido Democrata Cristão,

um processo de Reforma Agrária como nunca se viu em toda América Latina: o governo chileno expropriou 43% das terras agrícolas do país sendo que 35% destas terras passaram a serem assentamentos. Estes significavam uma forma transitória de distribuição de terras de posse do Estado, para se tornarem propriedades coletivas até serem propriedades individuais.

Para entender melhor a complexidade deste momento histórico (não muito diferente de outros países da América Latina, como o Brasil até hoje), a concentração da terra nas mãos de poucos e a exploração do trabalho do campesino era uma realidade constante. O governo de Frei Montalva, que chegava ao poder apoiado pelos EUA, precisava mexer nas estruturas arcaicas da sociedade chilena para assim, promover o que seria um projeto desenvolvimentista.

Vasconcelos (s/d, p.13) nos diz que, “em 1965, 2% das propriedades agropecuárias do país controlavam 55% da superfície agrícola nacional, ao passo que 81% delas ocupavam somente 9,7% da superfície”. Ao mesmo tempo em que havia um interesse econômico, a Reforma Agrária possibilitou uma reorganização dos campesinos que começaram a se organizar em sindicatos rurais. Foi dentro deste contexto que Freire chega ao Chile. É convidado a trabalhar no *Instituto de Desarrollo Agropecuario*, coordenado Jacques Chonchol (que seria mais adiante, no Governo de Allende, Ministro da Agricultura). Freire tem a oportunidade de participar de um momento importante da reorganização dos trabalhadores rurais e do processo de educação popular promovido pelo governo para alfabetizar uma camada significativa da população.

A obra que parece servir de referência para Kusch fazer suas críticas, como anteriormente comentado, foi *Extensão ou comunicação?*. Nela podemos encontrar a experiência de Freire com os trabalhadores rurais e com os agentes agrônomos (extensionistas) responsáveis por promover as mudanças necessárias para a reforma agrária. Nesta obra, já é possível perceber algumas ideias-chaves que serão desenvolvidas de forma mais aprofundada em *Pedagogia do Oprimido*.

Primeiro, é preciso destacar, que em Freire a educação não pode ser pensada sem a dimensão política. Talvez aqui se encontre uma importante

diferenciação entre Kusch e Freire, a compreensão do que significa político. A política não é algo que diz respeito à governos ou a partidos políticos, política é a vida, no seu mais cotidiano exercício, que nos faz sentir sujeitos, mas que, ao mesmo tempo, não está dada, precisa ser construída e reconstruída. Nesse sentido, Freire percebe que a educação é uma ferramenta importante para a libertação. Quando propõe um método de alfabetização, sua preocupação não era apenas em alfabetizar adultos, mas através da alfabetização percebia um mecanismo para que o povo pudesse fazer uma leitura do mundo e dele mesmo. Pensava, como Fanon, que a educação era um caminho para o processo de des-colonização, pois as camadas populares durante muito tempo internalizaram seu próprio opressor. Um passo necessário para a libertação é ter consciência desta internalização. Freire tinha consciência que “educar e educar-se, na prática da liberdade, não é estender algo desde a ‘sede do saber’, até a ‘sede da ignorância’ para ‘salvar’, com este saber, os que habitam nesta.” (FREIRE, 1982, p.25) Encontra-se aqui um elemento central em seu pensamento, ou seja, a educação compreendida como um movimento dialético, em que o educador está constantemente também sendo educado. Não existe um conhecimento que parte de um lugar para ser ‘doado’ ao outro, mas os saberes se completam no encontro dialógico. Conhecer não é aceitar passivamente o saber do outro, por isso que a educação exige um envolvimento criativo, reflexivo de um sujeito que participa ativamente deste processo, inventando e reinventando sentidos. Freire nos fala então de diferentes níveis do conhecimento. Num primeiro nível, temos o que nosso educador chamada de pensamento mágico, em que o sujeito está tão “envolvido” com sua própria cultura que não consegue afastar-se dela para construir uma reflexão crítica sobre a situação que vive, sobre os valores que se reproduzem. É importante compreender esta ideia a partir de um contexto de profunda exploração do trabalho. A cultura então não é um lugar fixo, estagnado, possui movimento, pois, ao mesmo tempo, que é tradição e sua manutenção, vive a ambiguidade de se transformar. Reside aí um dos elementos críticos de Kusch em relação ao pensamento freiriano. Se a cultura é o “baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia. Cultura implica una defensa existencial frente a lo nuevo[...].” (KUSCH, 1978, p.14), o que significa pensar a cultura como movimento? Qualquer movimento no ‘domicilio existencial’ causaria necessariamente uma transformação do ethos popular. Por que então pensar

a transformação da cultura, do pensamento mágico do povo? Porque para Freire esta transformação não significa uma imposição de um novo ou outro “ethos popular”, mas a des-coberta do sentido mais profundo de sua própria humanidade. O encobrimento do humano, na visão de Freire, se dá pela exploração que sofre, que o coloca numa condição de coisa. “O diálogo é o encontro amoroso dos homens que, mediatizados pelo mundo, o ‘pronunciam’, isto é, o transformam, e, transformando-o, o humanizam para a humanização de todos” (FREIRE, 1982, p.43). Destaco o sentido de amorosidade que compõe este movimento. Por isso, Freire questiona toda e qualquer invasão cultural que tem como objetivo menosprezar, conquistar, manipular a cultura popular. Devemos partir dela para podermos realizar a leitura do mundo. Mas quando fazemos este exercício, provocamos a leitura da própria leitura, ou seja, a possibilidade de na leitura do mundo também nos lermos. Portanto, nenhuma cultura está imune a uma possibilidade de releitura de si mesma, “a cultura só é enquanto está sendo. Só permanece porque muda. Ou, talvez dizendo melhor: a cultura ‘dura’ no jogo contraditório da permanência” (FREIRE, 1982, p.54). Para compreender a complexidade desta questão, podemos trazer o pensamento de Julieta Paredes (2014), feminista indígena aymara, quando nos fala que há um entroncamento patriarcal nas culturas indígenas que deve ser problematizado. Para a pensadora, o patriarcalismo não chega com a colonização, mas ele se agrava e intensifica, com este processo. As mulheres passam a ser fundamentais na des-colonização, pois não apenas promovem a libertação delas próprias, mas de toda comunidade. Paredes, nesta direção, nos diz,

En nuestros territorios las condiciones para la vida de las mujeres eran mejores, pero también había patriarcado o sea que había también discriminación y opresión a las mujeres, entonces, los territorios de nuestras y nuestros ancestros no eran una maravilla para las mujeres y no es verdad que el patriarcado y el machismo lo trajeron los españoles. Si vale la aclaración los invasores, trajeron su propio patriarcado y su machismo como un tronco falocéntrico que se entroncó, con el tronco falocéntrico del patriarcado local y el machismo de nuestros pueblos originarios. Se combinaron, se complementaron, se repartieron tareas y afinaron sus formas de oprimir a las mujeres, eso fue lo que paso en medio, para que las mujeres indígenas de áreas rurales estén mucho peor en la actualidad. (PAREDES, 2014, p. 32)

Paredes nos ajuda a compreender o quanto a cultura nos remete a duas dimensões importantes das relações humanas: a intraculturalidade e a interculturalidade. No momento que assumimos a compreensão de que a cultura se transforma podemos concluir que isso se dá pelas tensões e processos de negociação internos à própria cultura, quando sujeitos que a integram se sentem violentados por valores que a cultura representa e afirma. Os mitos não podem assim, reforçar estruturas de opressão. Mas a transformação também pode ser provocada pelas relações que estabelecemos com aqueles que não fazem parte de nosso universo cultural, ou seja, o estrangeiro que olha e percebe nosso cotidiano de outras formas. A interculturalidade surge como um caminho que possibilita olharmos para a própria cultura nos ajudando a perceber coisas que antes não víamos, desse modo, é possível admirar. Todo diálogo é, portanto uma questão intercultural, como nos diz Kusch “un diálogo es ante todo un problema de interculturalidad” (KUSCH, 1978, p.13).

Por isso que, mais do que uma contrariedade, podemos perceber momentos de encontros profundos entre Kusch e Freire. A interculturalidade pode ser uma chave importante para o diálogo entre estes dois autores. Embora Freire não tenha falado especificamente em interculturalidade, a todo o momento expressa o que é fundamental neste conceito, ou seja, a capacidade de dialogarmos. “[...] O diálogo se impõe como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens. Por isto, o diálogo é uma exigência existencial” (FREIRE, 1981, p.93), nos diz Freire. O outro contribui para minha própria humanidade, para nos encontrarmos construindo sentidos. Freire defende que todo e qualquer processo educativo deve se dar no profundo respeito aos saberes do outro, e será no diálogo (intercultural) que mundos se cruzam e que os saberes passam a serem ressignificados. Quando Kusch fala na dicotomia entre técnica e mundo mágico, podemos recolocar esta questão em Freire, falando de dois mundos culturais, em que um não se sobrepõe ao outro, mas que podem, numa relação dialógica, aprender um com o outro. A técnica não é neutra, e pode estar a serviço de interesses do mercado, do mundo capitalista; a técnica traduz a centralidade que tem a ciência no mundo ocidental. É o que representa o encontro com a família Halcón na Bolívia em que a bomba hidráulica não tem significado (KUSCH, 1973). Contudo, a técnica conjugada com os conhecimentos populares pode também fornecer elementos

para pensar e resolver problemas que não faziam parte do cotidiano dos povos. Aqui trazemos a complexidade da interculturalidade. Ao negar a técnica ao povo, também de alguma forma decidimos por ele, dizendo o que este deve ou não ter acesso. É o que acontece, por exemplo, com a questão da escola indígena. A escola é um elemento estranho e por muito tempo serviu de instrumento de dominação dos povos indígenas. Mas hoje, a escola é desejada por vários povos indígenas, porque percebem o quanto ela pode também representar uma ferramenta de luta. Quando um guarani fala que não se pode mais lutar apenas com arcos e flechas, mas também com a caneta<sup>2</sup>, isto mostra o quanto é importante aprender o conhecimento não indígena, para inclusive saber se defender em relação a ele. Contudo, quando os indígenas assumem a escola e defendem a sua importância nas Conferências Nacionais de Educação Escolar Indígena<sup>3</sup>, não o fazem na perspectiva de uma mera reprodução desta escola. Ao contrário, imprimem outras formas de pensar e de organizar este espaço na busca de uma escola específica e diferenciada. Acredito que escola indígena hoje possui a mais profunda compreensão do projeto freiriano: está imersa na comunidade, dialoga constantemente com seu meio, traz conhecimentos e saberes da realidade que está inserida, o saber não está centrado no professor, mas em toda comunidade; diria que antes de tudo, a escola dentro das comunidades indígenas é quem se liberta!

Tenho a certeza que este debate não se encerra aqui, ainda temos muitas questões para serem refletidas e colocar estes dois pensadores em diálogo nos ajuda a buscar caminhos mais respeitosos, interculturais, justos. E como nos dirá Freire no final de sua obra *Pedagogia do Oprimido* (1981, p. 218): “Se nada ficar destas páginas, algo, pelo menos, esperamos que permaneça: nossa confiança no povo. Nossa fé nos homens e na criação de um mundo em que seja menos difícil amar.” Creio que tanto Freire com Kusch nos ensinaram sobre este amor!

---

2 Fala de um guarani Geronimo em um encontro de formação da Ação Saberes Indígenas na Escola, projeto iniciado em 2013 com apoio do Ministério da Educação e que tem como objetivo a formação de professores indígenas.

3 I CONEEI em 2009 e II CONEEI em 2018.

## Referências:

- MANCINI, Euclides. Uma Introdução Conceitual às Filosofias de Libertação. **Revista Libertação-Liberación, Nova Fase**. Curitiba: IFIL, Ano 1, N.1, 2000, p.25-80
- PAREDES, Julieta e GUSMÁN, Adriana. **El tejido de la rebeldía: ¿Qué es el feminismo comunitario?** La Paz: Mujeres creando comunidad, 2014.
- VASCONCELOS, Joana Sale. **Reforma agrária e socialismo na América Latina: Cuba e Chile**. In: [https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1489583445\\_ARQUIVO\\_JSV,Ref ormaagrariaesocialismonaAmericaLatina.pdf](https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1489583445_ARQUIVO_JSV,Ref%20maagrariaesocialismonaAmericaLatina.pdf)
- KUSCH, R., “El Pensamiento Indígena y Popular en América” (1973) em **Obras Completas** tomo II, pp. 274-286.
- \_\_\_\_\_. **Esbozo de una antropología filosófica americana**. Buenos Aires: San Antonio de Padua, Cataña, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Geocultura del hombre americano**. Buenos Aires: Colección Estudios latinoamericanos, 1976.
- FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 6ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Pedagogia do Oprimido**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. PINACCHIO, Ezequiel Antonio. **La crítica de Rodolfo Kusch a Paulo Freire**. Um aporte para seguir pensando em torno a la naturalización de la crítica. In: <http://elaciertoFundante-pinacchio.blogspot.com/p/textos-sobre-o-desde-kusch.html>

## Pasajes sobre la historia

*Sergio Adrián Rotela*

*¿Quién nos saca la convicción de que estamos usufructuando la máxima expresión de la vida, la más confortable y la más inteligente en la evolución de la humanidad?*

Rodolfo Kusch, **Indios, porteños y dioses.**

*El universalismo es una epistemología. Es un conjunto de creencias acerca de lo que se puede conocer y de cómo se puede conocer*

Immanuel Wallerstein, **El capitalismo histórico.**

### O

Pensar la historia. Así, con minúscula. Pensar las historias. Así, en plural. Pensarla/s a través de Rodolfo Kusch. Pensarla/s desde un suelo. Es decir, gravitarla/s y vivirla/s. ¿Es posible? Tal vez, aunque no de una manera absoluta, cerrada ni concluyente.

Si algo brinda el acercamiento a Kusch es la idea del redondeo –entre otras tantas-. Ese es el propósito del presente artículo: buscar las semillas y los aciertos que nuestro autor ha dejado en torno a la idea de historia e intentar redondearlas. La imagen circular de dicho verbo permite un primer y temprano alejamiento de la idea de historia construida y afianzada por Occidente: la de linealidad. Sobre esa recta como vector de progreso, evolución y mejora continua se ha montado el discurso de universalidad que restringe y modela nuestra idea sobre la historia. En esa *historia universal* no hay chance alguna de repetición, todo tiene un único origen, no existen retrocesos ni rupturas; en fin, el pasado y el futuro pareciesen no tocarse. Kusch (1976) afirma “en suma, se trata de un pasado ya superado por nosotros. ¿Por qué? Porque tenemos un criterio ascensional” (p.26).

Claro que la tarea de redondear implica un recorte bibliográfico por demás deliberado, junto a una dosis alta de azar que recupera lo lúdico como forma de conocimiento. Porque este escrito surge de una lectura necesariamente fragmentaria de Kusch, yendo y viniendo a través de los textos que se entrecruzan y dando lugar a un tejido de frases y conceptos que lejos de

querer arrojar interpretaciones definitivas, pretende dejar abiertos los pensamientos del autor. La apuesta fragmentaria por el contenido y la forma pretende actuar como una herramienta epistemológica que permita escapar un poco al universalismo que Occidente nos ha heredado. De esta manera, se trata hacer dialogar el aparato conceptual de Rodolfo Kusch con otros autores y con la práctica en torno a la idea de historia, para poder ser retomado, releído y reubicado dónde y cuándo el lector quiera y necesite.

Para ello, quizás convenga romper con otra de las certezas heredadas de Occidente: la seguridad de pertenecer, ser y hacer en un campo del conocimiento delimitado. La rígida separación entre disciplinas –que abarca tanto el ámbito estrictamente académico de igual manera que el escolar– responde a la lógica científica moderna que en nombre de un saber universal lo fragmenta y especializa impidiendo el acceso a otras formas de conocimiento.

Las disciplinas, podríamos decir siguiendo los potentes argumentos de Kusch, son formas de ser pulcros, académicamente pulcros y anteponer la nota al pie, la seguridad del documento, la confianza en el archivo en el que están guardadas también los silencios de las historias que no están escritas. (Mignolo, 2013, p.85)

Siguiendo esta premisa, los fragmentos e ideas de este artículo no se limitan a la idea de historia entendida como un campo firmemente delimitado y escindido de la ciencia en general, la filosofía o la antropología, sino que la comprende de una manera integral y transdisciplinar. Por formación profesional y herencia cultural, la tarea de sentarse a escribir tiende a querer concluir, cerrar, explicar con pulcritud. Cuesta desprenderse de esas pretensiones, pero también vale el intento de retornar a un punto cero y volver a pensar la historia asumiendo todo el barro que pueda cubrirla.

## I

*La historia, así concebida y reiterada por la enseñanza, nos convence que no podemos ser ajenos a ella. Es más, estamos incluso convencidos de que nuestro sentimiento de inferioridad habrá de desaparecer recién cuando nos pongamos a la altura de esa evolución.*

Rodolfo Kusch, **El miedo y la historia.**

*Pero en el siglo XX hacemos al revés: aprendemos de los signos, técnicas, ciencias, pero no sabemos con exactitud a qué aspecto de nuestra vida corresponden.*

Rodolfo Kusch, **Indios, porteños y dioses.**

“¿Para qué nos sirve esto?, ¿cuándo vamos a ver nuestra historia?, ¿para qué queremos saber lo que pasó hace tanto en Francia?”. Todas estas preguntas, entre tantas otras, me hicieron alguna vez alumnos de escuelas secundarias del conurbano bonaerense durante los últimos doce años. Hay profundidad en cada una de ellas y se pueden extraer conceptos a problematizar.

En primer lugar, el tema de la utilidad. ¿Debe ser útil la historia? Si así lo fuera, ¿Para quién o para quiénes? ¿Qué valores se esgrimen y cuáles se marginan detrás de un discurso utilitario? Kusch brinda varias imágenes que permiten reflexionar acerca de estas cuestiones. Su relato sobre el campesino anciano que se niega a la posibilidad de introducir una bomba de agua en su proyecto de vida o aquel otro en el cual un indígena golpea con fuerza para espantar el gato que hace caer el granizo, entre muchos otros, ponen en tela de juicio la utilidad<sup>1</sup>. En realidad, la subjetivan al dejar en evidencia que lejos está lo útil de ser un valor unívoco, sino más bien depende quién se enfrente a la situación o cosa a resolver. Es decir, el anciano o el indígena están buscando una solución a sus problemas, solo que la buscan de otra manera, distinta a la que los ojos occidentales observan. Y en este punto, Kusch brinda –a través de la lógica moderna– el binarismo de *afuera-dentro* para poder pensar en la existencia de dos vectores de pensamiento diversos. Nos hemos esmerado en encontrar soluciones externas y perdimos de vista lo que nos pasa por dentro [...] vivimos con la mitad del hombre afuera y la otra escondida, pasada por el barro (Kusch, 1994). Si este análisis lo circunscribimos a la historia, hay que definir que sería lo que está adentro, y que está afuera. ¿Qué significa que el alumno le busque un valor, una utilidad? Mejor dicho, ¿por qué no pueden muchas veces encontrar su sentido? Quizás porque los hechos están siempre afuera, desligados de ellos mismos, de sus vidas, del paisaje que habitan. “No hay historia entonces sino sólo un plan proyectado hacia el futuro. Somos ingrátidos y nada nos liga a ningún suelo” (Kusch, 1994, p.118). Y allí aflora cierta la lógica de *abajo-arriba*. Porque no se dibuja la línea de tiempo sólo para

<sup>1</sup> Ver ambos relatos en Kusch, R., (1994). *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.

señalar la progresiva evolución; también esa línea vuelve intocable lo que se anota arriba y lo que se registra abajo. Esto último conlleva un probable sentimiento de inferioridad: qué lugar ocuparía el ser humano –en este caso el alumno- en la *historia universal*, si esta sólo contempla las grandes epopeyas y próceres. Dice Kusch (1994): “Miramos en la apacheta la parte de arriba y no vemos la parte de abajo: el montón de piedras que la sostiene” (p.67). Si el hombre está en lo de él, siempre está por debajo, es decir, atrasado, incivilizado, cercano a la naturaleza y obviamente necesitado de ciencia. Por contraste, la superioridad está relacionada con valores tales como la libertad, el conocimiento validado científicamente y el mencionado utilitarismo. En suma, hay que aprender aunque falta el sentido.

Tendría que haber un programa de alfabetización trascendental que nos sea aplicado después de saber leer y escribir, y que consista en [...] crear [...] en esa línea de satisfacción que es la historia y que nos muestra la iconografía de hombres que han sabido sacrificarse por nuestro bienestar” (Kusch, 1976, p. 54).

Línea de satisfacción. La definición entra a través de la angustia y el conformismo del hombre. Si el alumno no le encuentra sentido a la historia puede ser que esté buscando respuestas todo el tiempo afuera, mirando siempre para arriba. Como dice Kusch (1994): “Nos llenamos de episodios, pero no tenemos un centro. Peor aún: no sabemos lo que somos, porque nada tenemos para aferrarnos” (p.92).

## II

*Sentimos al mundo así llamado moderno lleno de cosas que sobrellevamos como residuos y en el cual no cuenta la participación de nuestra vida*

Rodolfo Kusch, **El miedo a la historia.**

*Historia, en fin, que no hace más que mostrarnos que somos principalmente herederos de esa revolución, y, por ende, herederos de productos industriales, que se traducen a todos los órdenes, aun al de la cultura.*

Rodolfo Kusch, **Indios, porteños y dioses.**

Ahora bien, esa saturación de hechos y ese desconocimiento de nuestro suelo –deliberado o inconsciente-, interpelan de manera directa al rol do-

cente y a sus intervenciones. Así, pasando al segundo y tercer interrogante esgrimidos por los alumnos, ¿qué historia enseñamos y aprendemos en las aulas? Y no se trata de preguntas que puedan contestarse a través de lo disciplinar: historia política, social, incluso cultural o conceptual. Porque esas dos preguntas apuntan al sentido mismo, al para qué. ¿Para qué enseñamos lo que enseñamos? ¿Para que querrían los alumnos aprender eso? Y en este punto, cuál es el rol docente frente a ellos con la historia como excusa de encuentro: ¿Sólo llenarlos de episodios, nombres y fechas? ¿O —como aquel maestro del Titicaca— ayudarlos a redondear su existencia?<sup>2</sup> Cuando el alumno pregunta por qué hay que estudiar el pasado de Francia, está interpelando en torno a ello: ¿qué le puede ayudar a redondear?

“¿Qué encierran Pachacuti y el Napoléon popular? Pues el verdadero sentido de la historia. La historia que irrumpe en la vida cotidiana, porque la sentimos como vida [...] Esta historia no pesa, porque es la historia que se sobrelleva sin más, ya que entra esquemáticamente en la penosa tarea del vivir cotidiano” (Kusch, 2008, p.183)

Seguir este argumento de Kusch implica asumir la casi totalidad de su pensamiento: la razón occidental y el pensar americano, o el *ser* y el *estar*, no son posturas antagónicas, binarias ni irreconciliables. Más bien, se trata de una apuesta por un entrecruzamiento que no tiene como objetivo final ninguna síntesis, sino el hecho de convivir por el hecho de existir nomás. Así, Pachacuti o Napoléon, como símbolos populares y mestizos, abandonan el traje de héroe/prócer para pasar a representar valores que se ubican más cerca de los saberes y necesidades cotidianos que del campo científico. Ya no son parte de la historia de *arriba* o *afuera*, sino que una parte de ellos corresponde a la dimensión interna y a las piedras que sostiene la apacheta; la propia.

Todos tenemos miedo de ir a parar al infierno si no se corrige el mundo, porque el mundo, o sea la realidad, es temible, porque tira en contra y espera cualquier descuido nuestro para volver a hundirnos en el fondo de la historia, ahí, junto a la barbarie de la cual nos salvó Sarmiento [...] todo eso hace que el plan grande, aprendido en la escuela, se relaje un poco y se torne cada vez más chico, casi al rango de una parte que la humanidad se manda, no sé pa qué. (Kusch, 1994, pp. 112-114)

2 Ver “Un maestro a orillas del lago Titicaca”, en Kusch, R., (1994). *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.

Hay un concepto clave en la idea de historia de Kusch: el miedo. Más allá de darle nombre a un escrito que articula ambas categorías<sup>3</sup>, es el sustantivo –junto con el hedor- que encuentra para referenciar qué es lo que el hombre esconde, reprime y pretende controlar. Y qué manera lo hace:

El espanto hizo que el hombre creara las máquinas, según dicen los historiadores. ¿Y la máquina? Crea el espanto si se trata de la máquina de Hiroshima [...] Para entender el circuito del espanto es imprescindible asumir la reversión y pensar que la línea de satisfacción que estamos viviendo como occidentales no es más que la satisfacción de tener dos timbres más y una heladera. (Kusch, 1976, p.56)

Así, Kusch –insistiendo con la idea de la línea de satisfacción- piensa en la historia como un trayecto cíclico que parte del miedo para desembocar en el mismo sitio. De esta manera, deja en evidencia que el carácter ficcional de las ideas occidentales de evolución, progreso y superación, consiste en la externalidad de las mismas, modelada por valores como el consumo y dando lugar a otra lógica conceptual: *acumulación-crecimiento*. La heladera, el timbre, los avances técnicos, los autos, las naves espaciales, no tienen un sentido peyorativo porque sí. Es la idea de que hay que coleccionar cosas –en el patio de los objetos- para *ser alguien*. Y esa acumulación es contraria al crecimiento, no porque se excluyan necesariamente, sino porque la primera implica un olvido de lo interno, del propio suelo, de nosotros mismos. Así, el alumno se pregunta para qué conocer *esa historia* que parece solo acumular: hechos, fechas, próceres, causas y consecuencias. La escuela, sostiene Kusch, forma parte del *plan grande*, prescribe y dicta qué hay que saber y cómo hay que acceder a ese conocimiento. Cumple una función básica y casi bautismal para evitar la caída en la profundidad de la historia: civilizar al hombre, hacer olvidar su estancia en el mundo. Entre tantos millones de habitantes no nos cabe otra suerte que la de cumplir con el pequeño papel que nos fue asignado” (Kusch, 1994, p. 27).

Corregir esa barbarie puede ser sentarse obedientemente cada clase, tomar notas, estudiar para *ser alguien*, si se ocupa circunstancialmente el lugar

---

3 Ver “El miedo y la historia”. Dicho texto aparece originalmente constituyendo la primera parte de Geocultura del hombre americano, Buenos Aires, Argentina: Fernando Garcia Cambeiro, 1976, pp. 35-47. En el presente texto también se utiliza su aparición en *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Argentina: Las Cuarenta, 2008, pp. 169-189.

de alumno. Si se es docente, preparar la clase, controlar que no haya imprevistos –el miedo es hermano de ellos, de la sorpresa, del *asombro originario*, y enseñar lo que hay que enseñar. De nuevo, ¿Qué historia se enseña? Kusch le pone nombre a esa historia, a través de la presentación de otro antagonismo: *pequeño-grande*. Y este juego conceptual es irreverente, subversivo. Es –para usar una expresión porteña- una “mojada de oreja” a la *historia universal*.

Recién tendremos nuestra propia historia, que es al fin y al cabo la gran historia, la de todos los días, la que encierra la miseria de estar no más, con un afán de sacrificio que no sabemos de dónde viene. ¿Y qué valor tiene ante esto la historiografía, los hechos objetivamente dados, el examen exhaustivo de las fuentes? No más que el de una pequeña historia. ¿Y por qué pequeña? Pues porque apenas habla del sacrificio de los otros, que ya no interesan porque lo importante es mi propio sacrificio con los ojos cerrados. (Kusch, 2008, p.188)

Así, el alumno estaba en lo cierto: esa historia de episodios universales acumulados es *pequeña*, se restringe a esa línea de tiempo que se ha llamado universal pero sólo acumula el relato del último medio milenio occidental. Tal vez por eso, muchas veces como dice Kusch (2008) no estiramos la mano para agarrar aquel libro de historia y seguimos “en lo nuestro”. Esa *pequeña historia* “surge de la complicación adquirida por el hombre detrás del utensilio grande, que es, ante todo, la ciudad, y que data de las primeras ciudades griegas hasta ahora, claro está, saltando la oscura Edad Media” (Kusch, 1999, p. 116).

La historia que pesa, que interpela, es la *grande*; aquella que no viene del exterior, sino que sale de *adentro* hacia *afuera*, de *abajo* hacia *arriba*. A diferencia de la otra, la *gran historia* abarca la totalidad del tiempo histórico en cuanto existencia humana. Entonces, dejar de negar esa parte oculta del hombre permitirá salir del corset de la *pequeña historia* –presentada como unívoca, universal e inalcanzable- y dejar de estar en una cultura parcialmente falsa e importada. ¿Hay que reemplazar esa historia por otra? ¿Es cuestión de dejar de explicar la Revolución Francesa y sólo llenar la línea de tiempo con acontecimientos y personajes americanos? No, la apuesta es por la convivencia. Es entender que sólo una vez recuperado el suelo de la existencia propia habrá otras historias. Así, en plural.

### III

*Porque ¿qué es una creencia? Pues la prolongación de uno mismo hacia afuera.*

Rodolfo Kusch, **Indios, porteños y dioses**

*Se trata del aburrimiento de la libertad, de esa libertad exterior en la que disponemos de cosas y hombres, sin saber qué pasa con nosotros mismos.*

Rodolfo Kusch, **El miedo y la historia**

La existencia de otra idea de historia conlleva a pensar en uno de los debates más caros a la enseñanza, formación y transmisión de dicha disciplina, y es el problema de la objetividad. La pretensión de la misma, y cierto distanciamiento del mundo fue lo que dotó a las Ciencias Sociales -desde sus comienzos- de una legitimidad epistemológica específica. El filósofo colombiano Santiago Castro Gómez (2007) denomina ese artefacto intelectual moderno como la “hybris del punto cero”<sup>4</sup>. Dicho concepto se remonta genealógicamente a la Antigua Grecia y su transcripción podría leerse como desmesura, soberbia o exceso de orgullo que rompe con algún tipo de equilibrio, se desborda e irrumpe violentamente. Fue tópico de gran parte de toda la tragedia griega. Platón, por ejemplo, habla de dicho concepto en las *Leyes*, donde afirma que en Esparta no existía banquete alguno que no estuviese repleto de deleites y que aquellos llevaban al hombre a embriagarse de placer y perder los sentidos. Así, para los antiguos griegos, la *hybris* era un modo de actuar caracterizado por la ofuscación del pensamiento, la excitación de los sentidos y un camino tortuoso hacia la locura que volvía insensatos a los humanos. En consecuencia, no dotar al hombre de pensamiento era sinónimo de darle lugar a los sentidos y emergencia a los instintos propios de la animalidad. Esta, más cercana al mundo natural que al social, a la barbarie que a la civilización –siguiendo la lógica binaria propuesta por la modernidad- debía ser reprimida, dominada y olvidada por el hombre. De esta manera, se daba paso a la primera gran escisión provocada en el pensamiento moderno: la separación del hombre y la naturaleza, y el consecuente dominio del primero sobre la segunda, idea que atraviesa todo el pensamiento liberal, incluyendo por supuesto a las corrientes marxistas.

---

4 Ver Castro-Gómez, S., (2007). “Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En Castro-Gómez, S. y R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial*, Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

Retomando el concepto de Castro-Gómez, la “hybris del punto cero” consiste en la creencia del hombre de poder desprenderse del resto del mundo para gozar de objetividad en el análisis del mismo. Alejarse de la naturaleza, dominarla, clasificarla y establecer jerarquías emergió como una actitud necesaria para poder alcanzar un sitio de enunciación pretendidamente neutral desde el cual llevar adelante la práctica científica y también educativa. No se sostiene aquí que esa pretensión de objetividad no deba ser buscada, no deba tenerse como un norte (o Sur) que guíe el trabajo en el aula. Pero historiar la génesis europea de dicho concepto aplicado a las Ciencias Sociales –y en particular a la historia- y comprender que lejos está de existir un punto de enunciación, observación y análisis neutral, se impone como una tarea que cualquier práctica docente debería contemplar si pretende hallar nuevos sentidos y significaciones.

En el mismo sentido, cabe destacar que para los círculos académicos históricos –más allá de algunas pequeñas rupturas en las últimas décadas- ser objetivo es sinónimo de ser libre. Y esa libertad está asociada no sólo a un tipo de conocimiento constituido, divulgado y enseñado sino, sobre todo, a una postura hacia el objeto de estudio. En realidad, sin dicha postura, *objeto-sujeto* sería otro binomio moderno caído en desgracia. En el caso de la historia ¿Qué intenta ser la objetividad en ella? La definición más usada es la de una distancia óptima –y supuestamente necesaria- respecto a lo estudiado. Cuanto más lejos quede el historiador de dicho objeto, más objetivo, claro, preciso y neutral será su análisis.

La “neutralidad” disciplinar [...] es un gran equívoco que ignora que el quehacer de una ciencia social se compone de dos momentos que no pueden fundirse en uno solo: un primer momento de elección de la perspectiva teórica que orientará la búsqueda del investigador, momento necesariamente arbitrario, orientado por las metas, valores e ideas de lo que se cree y de lo que no se cree relevante iluminar [...] Solo en un segundo momento, y una vez delimitado el campo y las preguntas, se procederá a la observación objetiva de los eventos y relaciones que ocurren en ese “campo”. Si en este segundo momento la posición del observador es, sí, “neutra” y lo más objetiva posible, en el primer momento su posición es plenamente política. (Segato, 2015, p.16)

Si bien Rita Segato habla de una investigación social sus palabras pueden encontrar eco también en el rol docente. ¿Se es objetivo al momento de ele-

gir un tema, planificarlo, buscar recursos didácticos, abrir un debate en el aula? ¿Qué se busca provocar en los alumnos? La devolución de la dimensión política a lo que menciona como primer momento, implica renunciar a la subjetividad como un no-valor, que puede llegar a “contaminar” la investigación o la clase. Implica asumir la propia postura para abandonar la impostura, hacerse cargo de las ideas que guían el hacer y desenterrar los valores asumiendo la posibilidad de embarrarse manos, mente y alma. En palabras de Kusch: asumir el *adentro* y emprender la tarea de dejar de lado la pulcritud con la que se supone hay que llevar adelante la tarea. Recuerdo en este momento alguna lectura universitaria temprana, donde a propósito del análisis de *El Príncipe* de Maquiavelo, se hacía mención acerca de la costumbre de dicho autor de asearse y ponerse sus mejores ropas para escribir a la noche a la luz de las velas. Para el pensamiento occidental se piensa, se razona y se escribe así, pulcro, haciendo uso –incluso en la intimidad– aquello que Rodolfo Kusch menciona como el “armado”<sup>5</sup>.

Somos los hijos de Occidente, quienes al cabo de un largo proceso, que brota de la oscura Edad Media, han arribado aquí para iniciar un futuro brillante en los márgenes del Plata con nuestra estupenda industria y nuestro magnífico comercio [...] la soltería de Francia nos ve a nosotros como hedientos. ¿No es esa una razón valedera para sentirnos más próximos al hedor? (Kusch, 2013, p.33)

Tanto el miedo como el hedor son categorías que en la *historia universal* o *pequeña historia* se corresponde con lo arcaico, lo que hay que dejar atrás, y en consecuencia aquello que la objetividad permite alejar del propio sujeto. Asumir una postura subjetiva ante la historia implica recuperar conscientemente el miedo, hacerse cargo de lo que llevamos dentro, animarse a dudar de esa libertad brindada por la distancia entre *sujeto y objeto* y, sobre todo, asumir la cultura como algo que –sí o sí– está anclada, a-sentada en un territorio determinado. Y eso nos determina.

---

5 Ver el relato “Una niña de Ollantaytambo”, en Kusch, R., (1994). *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.

## IV

*Antes, los dioses manejaban la historia, hoy, desde la Revolución Francesa, la historia es manejada por nosotros. Hemos relevado a los dioses. Pero la historia no anda [...] andamos sin historia. En suma, o la historia está errada, o quizás la historia es exclusiva de Occidente y América no la tiene.*

Rodolfo Kusch, **El miedo y la historia**

*Nuestra tradición occidental nos enfrentó con las cosas y entonces provocó la apertura paradójica del tiempo. Antes la pacha lo reunía todo, hoy, al cabo de la experiencia occidental, no sólo hay un espacio sino también dos tiempos: uno finito y pequeño y un tiempo infinito que flota encima.*

Rodolfo Kusch, **Indios, porteños y dioses.**



El primer mundo Adán, Eva / en el mundo.



Primera generación de Indios Uari Uiracocha runa [hombre de Uari Uiracocha], primer indio de este reino, Uari Uiracocha uarmi [mujer de Uari Uiracocha] / en este reino de las Indias.

Guaman Poma de Ayala. Imagen recuperada de <https://www.mnhn.gob.cl/>

Tiempo y espacio son las dimensiones básicas sobre las que se teje la historia. En cualquier discusión historiográfica o en la mesa del bar, ambas están presentes en la construcción del relato histórico. Si se piensa en un aula, rara explicación prescinde de mapa y de línea de tiempo, elementos en los cuales se simbolizan ambas dimensiones. De la idea de *historia universal* ya se ha hablado anteriormente, pero cabe resaltar aquí que la materialización del tiempo en una línea cronológica, implica una idea de

progreso y evolución que sólo contempla al pasado como un depósito en el cual buscar los orígenes para explicar lo acontecido luego. Así, el presente impide que pasado y futuro se confundan. La línea de tiempo que enmarca las acciones humanas en Prehistoria, Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna y Contemporánea no deja lugar alguno para otras temporalidades. Así, la llegada a América le otorgó a Europa la experiencia concreta que le permitió establecer una diferencia ontológica –insalvable y basada en la dicotomía *humano/naturaleza*- que marcaría el rumbo de los siguientes cinco siglos. Todo lo que fuese encontrado en Asia, África, Oceanía, o la misma América y que no se correspondiese con el patrón físico-cultural-espiritual europea sería pasado por el prisma de la animalidad, el atraso, salvajismo y la barbarie del no desarrollo. Esa carencia de civilización, a su vez, dotaba a los conquistadores de algo más profundo que los beneficios materiales o la conquista de territorios: la “obligación moral” de enseñarles la civilización y la humanidad.

Por el contrario, cuando Rodolfo Kusch introduce su noción de *gran historia*, de alguna manera la concibe de manera contemporánea a la *pequeña*: no se separan temporalmente, más bien hay un corrimiento espacial y de perspectiva; los tiempos conviven. ¿Pero cómo? Este vocablo [pacha] parece referirse a un concepto que es anterior a lo que nosotros, analíticamente, hemos separado en dos categorías, la de tiempo y espacio, algo, en fin, que se sitúa antes de un mundo “objetivado” (Kusch, 2008). Así, el autor hace referencia a la existencia de una idea que, en el fondo de América, contenía lo que la modernidad occidental ha escindido en dos.

Con un simple cerrar de ojos, asoma ese viejo mundo y recobramos la verdad, una verdad mayor que lo que llamamos historia. Recién ahí, con los ojos cerrados, comprenderemos que, si bien no se trata de recobrar el mito de un *pachacuti*, lo cierto es que el verdadero tiempo histórico está enredado en mi vida, es uno mismo quien lo revuelve, o vive su vida como si revolviere el tiempo, casi como si siempre estuviera ciego, sólo porque esa es la verdad y no otra. (Kusch, 2008, p.187)

¿Existe un tiempo histórico verdadero? Suponiendo que sí, Kusch lo ubica –nuevamente, *adentro*. Si *pacha* indica una imbricación total del espacio y el tiempo, el *Pachacuti* referencia un momento en el cual revolver, barajar de nuevo y volver a hacer el mundo. Pero no desde cero; al menos no

mirando las cosas, los hechos, la línea de tiempo *afuera y arriba*. Sino más bien revisar el tiempo enredado en la existencia propia, colectiva. ¿Cómo? Kusch utiliza la metáfora de los ojos cerrados, incluso menciona la ceguera como medio de alcanzar la verdad. Es interesante en este punto poder ver cómo dicha búsqueda en la interioridad se transforma en alternativa del pensamiento racional occidental, donde lo que prima es el sentido de la visión como entrada al mundo. “Hay que abrir bien los ojos” se dice para denotar entendimiento, incluso escucha, y sobre todo comprensión de lo que nos rodea. Como botón de prueba basta el texto *Carta sobre los ciegos* de Denis Diderot (2013), en el cual el francés narra la historia de un hombre que –hipotéticamente– sólo hubiese visto durante un día o dos para luego encontrarse en un pueblo de ciegos, situación ante la cual tendría dos opciones: o callarse, o pasar por loco. ¿Por qué? Porque él conoce, él vio; él sabe. Kusch invierte esa lógica occidental, el conocimiento surge desde las entrañas, desde la oscuridad, desde el tanteo. Así, volcarse a la verdad de la historia implica asumir y retomar el miedo. Concebir la existencia en un sentido mucho más amplio. Tan amplio que permita comprender dentro de ella a toda la temporalidad del género humano.

Si en Occidente la historia es el cálculo de un tiempo de superación del miedo, nosotros ya no podemos pensar lo mismo [...] estamos sin historia [...] se nos ha pegado a la piel y ya no se desarrolla afuera sino en la tensión de la propia vida. (1976, p. 57)

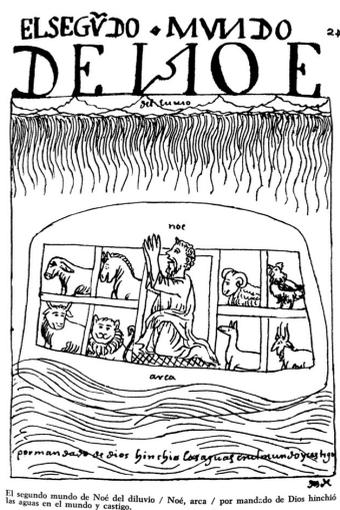
## V

*En el fondo, creemos que ir a Bolivia es como ir al campo y el campo todos se saludan, especialmente en el nuestro [...] Usamos las palabras como cosas y las colocamos afuera, como si fueran mojones que marcan nuestra andanza y nada más.*

Rodolfo Kusch, **Indios, porteños y dioses.**

¿De dónde proviene la zamba? Pues del norte. ¿Y qué tenemos que ver con el norte, si el país progresa por el sur, aquí en La Pampa o, mejor aún: en Buenos Aires? [...] Si la zamba viene del norte del país y proviene de los montoneros, ella traba nuestra actividad en Buenos Aires. Porque aquí pensamos estrictamente en el futuro del país y nunca en su pasado, ni tampoco en lo que va más allá de La Pampa.

Rodolfo Kusch, **Indios, porteños y dioses.**



Guaman Poma de Ayala. Imagen recuperada de <https://www.mnhn.gob.cl/>

Escribo este artículo con retraso. Y Kusch me regala algo. En los últimos días aquí en la Argentina, Susana Giménez –una famosa conductora televisiva, una “diva” como la referencia el establishment mediático- pronunció una frase a propósito del contexto socio-político del país. Dijo: “Si hay mucha pobreza, que vaya la gente al campo, nosotros siempre fuimos el granero del mundo [...] hay que enseñarle, por ejemplo, a la gente del norte a plantar, a tener gallinas en el gallinero, qué se yo, cosas así”<sup>6</sup>. Si hubiese entregado este texto a tiempo, el primer epígrafe que encabeza este apartado hubiese carecido de una interlocutora tan directa. Es un regalo de Kusch; es casi un *acierto fundante*. No es el objetivo la crítica ideológica hacia las declaraciones citadas, pero cuando las escuché me hice cargo del hedor y decidí incluirlas aquí. ¿Por qué? Porque lo contienen casi todo. “Cosas así”, dice la conductora. Si, cosas, que están afuera. Cosas que tienen que hacer los otros. Pero estos no son cualquiera. Son la gente “del campo” –y no en el sentido que aquí en la Argentina se usa dicho término para hablar de los grandes grupos concentrados de la economía agro-exportadora. Son los pobres del campo que, casi de manera directa, se relaciona con el *norte* del país, donde se está más cercano a las gallinas, a la tierra (que es de los otros-otros) y a la naturaleza; pero que sin embargo necesitan qué esos

6 Ver en <https://www.pagina12.com.ar/240347-susana-gimenez-sobre-ricos-y-pobres-una-leccion-de-populismo>

otros les digan qué y cómo hacer. Para cierto sentido común, el *norte* es el pasado; el porvenir está en otro lado. “Qué difícil nos resulta a nosotros, los porteños, afirmar que estamos hechos de la misma sustancia que aquellos indígenas. Diremos en todo caso que así piensa el hombre común, el de la masa, pero de ninguna manera nosotros” (Kusch, 1994, p.42).

Ahora bien, en esta dimensión espacial que constituye una historia que incluye a algunos y margina a otros. ¿Siempre el *norte* es lo otro? En los últimos años han comenzado a ganar terreno dentro de la historiografía nuevas corrientes que proponen establecer temporalidades verdaderamente largas, que contemplen la habitación del ser humano en el mundo desde hace muy poco tiempo con respecto a la historia del planeta. Es el caso de la denominada *Deep History*, o Historia Profunda: debatir sobre el proceso de hominización, la primigenia domesticación de plantas y/o animales o el culto antiguo a los muertos puede llegar a echar luz sobre algunas cuestiones actuales de las sociedades modernas, desafío tan buscado en las definiciones de historia utilizadas a menudo. Uno de los libros que se inscribe en esta corriente es el perteneciente a Andrew Shryock y Daniel Lord Smail *Deep History: the Architecture of past and present*. En un pasaje del mismo, en el cual los autores problematizan sobre las implicancias del concepto de tiempo profundo, dicen:

Es posible identificar dos comunidades involucradas con el establecimiento del tiempo profundo: una que lo encontraba en los lejanos confines de la Tierra, y otra que imaginaba su posibilidad histórica en las profundidades reveladas de la Tierra. Darwin pertenecía a las dos. Durante su visita al Canal de Beagle en Tierra del Fuego, señaló en un famoso pasaje “La gran sorpresa que sentí cuando vi por primera vez una partida de fueguinos en una costa salvaje nunca la olvidaré, a causa de la reflexión que cruzó mi mente en ese instante – eran nuestros ancestros”. (Shryock y Smail, 2011, p. 16)

Un análisis del rescate que estos autores realizan de esa frase de Charles Darwin permite tomar dimensión de la absoluta imbricación entre tiempo y espacio en las configuraciones históricas de la modernidad. Al no poder comprender que ese *otro* es igual a él, Darwin recurrió al artificio explicativo que tiene disponible: apartarlo de su tiempo histórico. No es bestia, no es animal, no es salvaje, o al menos ello no es lo que prima en su razonamiento, sino la idea de que alguna vez él –como paradigma de la

cultura occidental - “fue como ellos”. Esos fueguinos eran sus ancestros y el hombre el producto de la evolución lineal por antonomasia. ¿Pero cómo explicar que haya poblaciones que lograron evolucionar, y otras tantas que no? Estas entraban a la historia, si y solo sí, tomaban contacto con los primeros. Así, el tiempo profundo y remoto se llenaba de figuras involucionadas que ahora sí podían comenzar su camino de progreso humano. Y he aquí la dimensión espacial del problema: al no poder medir, controlar y racionalizar ese tiempo remoto, el mismo es reemplazado por la equivalencia de los lugares más lejanos. Darwin encuentra aquí, en el “Sur del Sur” ancestros vivos del hombre moderno europeo. No lo podía hacer en otro lugar: América del Sur, y los confines más remotos del África van a ser las latitudes geográficas que subsanen –a través de la distancia geográfica/espacial- la incapacidad de remontarse miles de años atrás. Así, el abismo cultural entre las poblaciones de distintos lugares va a posibilitar intelectualizar algo que ya estaba internalizado desde 1492: la idea de quiénes forman parte de la *historia universal* y quiénes no. Y no se trata sólo de la dimensión espacial, sino de nuestro propio reflejo condicionado por las ideas de progreso y evolución. El antropólogo brasileño Viveiros de Castro (2013) dice que cuando se interroga a la mitología amerindia, precisamente aquella que Levi-Strauss utilizaba para ilustrar la oposición naturaleza/cultura [...] se comprende que estamos en las antípodas de nuestra mitología moderna. Para nosotros, el fondo común entre los humanos y los otros animales es (justamente) la animalidad, no la humanidad. Los humanos son una especie animal, pero no exactamente “entre otras”, pues estamos dotados de alguna cosa más: el alma, la cultura, el espíritu, el lenguaje, la Regla, lo Simbólico, el *Dasein*, etc. Entonces, lo que dicen los mitos americanos es lo opuesto. En lugar de la teoría evolucionista [...] que pretende que “los humanos son animales que ganaron algo”, para los amerindios, los animales son humanos que perdieron algo [...] La humanidad es el fondo universal del cosmos.

Por eso, saludar a un campesino es como si saludáramos a una parte de nosotros mismos que no hemos superado. ¿Y la historia? Pues no ha pasado. Usufructuamos la historia cuando esgrimimos bombas hidráulicas o grabadores. Pero detrás estamos nosotros con 4000 años de atraso. (Kusch, 1976, p. 51)

## VI

*La fagocitación se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos aculturados, respecto de lo europeo. Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales, aunque nos lo proponamos.*

Rodolfo Kusch, **América Profunda.**

En *El Entenado* (2012), el escritor argentino Juan José Saer narra la historia de un hombre de 60 años que, en una expedición española al Río de la Plata, queda extraviado en las costas del mismo. El personaje transcurre aproximadamente una década con los indios colastiné, quienes practicaban la antropofagia. A lo largo de toda la novela, el lector devora las páginas esperando que aquel hombre corra la misma desgracia. Pero no, hacia el final de un relato que realiza varios saltos temporarios, se puede leer:

Como ellos eran el único sostén de lo exterior, lo exterior desaparecía con ellos, arrumbado, por la destrucción de lo que lo concebía, en la inexistencia. Lo que los soldados que los asesinaban nunca podrían llegar a entender era que, al mismo tiempo que sus víctimas, también ellos abandonaban este mundo. Puede decirse que, desde que los indios fueron destruidos, el universo entero ha quedado derivando en la nada. (Saer, 2012, p.177)

El momento presente no tiene más fundamento que su parentesco con el pasado. Conmigo, los indios no se equivocaron; yo no tengo, aparte de este centelleo confuso, ninguna otra cosa que contar. Además, como les debo la vida, es justo que se la pague volviendo a revivir, todos los días, la de ellos. (p.194)

Querer ser occidental, y no lograrlo. Querer ser del sur, pero temer al norte que amenaza desde adentro. Querer ser el norte, cuando el sur es el atraso. Querer *ser*. Negar el *estar*. ¿Y en el *centro*? Allí, si se sigue a Kusch, no hay síntesis, no hay resumen, no hay aculturación. No hay historias que se reemplacen: conviven, a través de la *fagocitación*.

La aparición silenciosa de Guaman Poma tiene que ver con eso: un cronista indígena ilustrando hechos de la primera edad del mundo donde lo europeo y lo americano se tornan confusos, mixturados; sin poder tener certeza del grado de conciencia con la que lo hizo.

Indudablemente, la fagocitación así tomada, como hecho universal, se produce en un terreno invisible, en aquella zona que Simmel coloca por debajo del umbral de la conciencia histórica, ahí donde se disuelve la historia consciente, diríamos, la pequeña historia, y donde reaparece la gran historia, en ese puro plano del instinto. La fagocitación no es consciente sino que opera más bien en la inconsciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización”. (Kusch, 199, p. 146)

El tiempo y el espacio estirados hasta la comprensión del género humano en su totalidad, y no sólo los últimos 500 años de historia occidental. En suma, asumir que se es otra cosa: ni europeo ni americano. ¿Qué historia/s se cuenta/n entonces? Los pasajes seleccionados en este escrito no pretenden responder acabadamente dicho interrogante. Más bien se trata de una apuesta por un *nosotros* que restituya lo humano, entendiendo que el *otro*, nos complementa en la convivencia. Una apuesta por una historia que –si oculta o se devora a los *otros*- nos encubre también a *nosotros*. Y que si estamos acá, como nos invita a pensar Saer, tenemos la responsabilidad de contar la historia de los que pareciesen no tenerla. Que lo diga el propio Rodolfo (1976):

Pero la historia se venga. Ese resentimiento que aflora a nivel del campo en toda Sudamérica ha de ser el que al fin de cuentas habrá de dar sus frutos. Pero ya no a nivel de individuo sino de historia. (p.31)

## Bibliografía

- Benjamin, W., (2009). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Rosario, Argentina: Prohistoria ediciones.
- Castro-Gómez, S., (2007). “Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En Castro-Gómez, S. y R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial*, Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- Diderot, D., (2013). *Carta sobre los ciegos, para uso de los que ven*, Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata/el libertino erudito.
- Kusch, R., (1999). *América Profunda*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.

- Kusch, R., (1976). *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Argentina: Fernando Garcia Cambeiro.
- Kusch, R., (1994). *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Kusch, R., (2008). *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Argentina: Las Cuarenta.
- Mignolo, W., (2013). “El hedor y el desarrollo”. En Tasat, J. A. y J.P. Pérez (coordinadores). *El hedor de América: reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Argentina: CCC-EDUNTREF.
- Platón, (1988) *.Las Leyes*, Edición de José Manuel Ramos Bolaños, Madrid, España: Akal.
- Tasat, J. A. y J. P. Pérez, (2013). *El hedor de América: reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Argentina: CCC-.DUNTREF:
- Saer, J.J., (2012). *El entenado*, Buenos Aires, Argentina: Seix Barral.
- Segato, R., (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Shryock, A. y D. L. Smail, (2011). *Deep History: the Architecture of past and Present*. Los Ángeles, Estados Unidos: University of Carolina Press
- Todorov, T., (2008). *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Viveiros de Castro, E., (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Wallerstein, I. (2013). *El capitalismo histórico*, Distrito Federal, México: Siglo XXI.

## Educación y geocultura o el desafío de estar-siendo

### Una mirada sobre la crisis educativa moderna desde la filosofía de Rodolfo Kusch

Pablo Cifelli<sup>1</sup>

*“es que la dinámica de los actos culturales señala sólo de pasada lo determinante, y hace referencia a que, por ejemplo, un utensilio o una institución son episodios circunstanciales dentro de la dinámica general”.*

**Rodolfo Kusch**

La perspectiva geocultural desarrollada por Rodolfo Kusch a lo largo de su obra aborda la problemática de la cultura de un modo novedoso, su eje y centro de pivoteo es la *América profunda*, pero su reflexión nunca abandona la motivación filosófica ni el diálogo con la tradición de la filosofía occidental, y desde ahí se proyecta a pensar lo humano “universalmente” o lo “humano sin más” como gustaba decir. El presente artículo se propone recorrer los presupuestos antropológicos del concepto de *geocultura* desarrollado por Rodolfo Kusch<sup>2</sup>. Proponemos problematizar la matriz moderna ilustrada de la escuela, no para sumar críticas antiinstitucionalistas, sino para indagar la posibilidad de resignificar el sentido de la acción educativa en clave ético-política, intercultural, como praxis crítica que busca horizontes de realización más justos.

### La educación y la cultura desde una perspectiva filosófica geocultural

La categoría kuschiana de *geocultura*, anticipa el debate actual que atraviesa la filosofía política con el llamado “pensamiento posfundacional”<sup>3</sup>.

1 Docente regular de Filosofía de la Educación. FFyL-UBA. Mail:pcifelli@gmail.com

2 Franco “Bifo” Berardi utiliza el concepto de *geocultura* en su ensayo “Fenomenología del Fin” (2016), donde describe lo que denomina “la actual mutación antropológica de la humanidad”. Le sirve para describir los efectos que produce la globalización contemporánea “en las distintas áreas geoculturales del mundo”, y como obviamente nunca conoció la obra de Rodolfo Kusch, sostiene que el concepto “fue propuesto por Irit Rogoff”, crítica de arte norteamericana, en un artículo publicado en el 2009. La referencia es interesante no para señalar un “error” en el sugestivo ensayo de Berardi, sino para ponderar el potencial conceptual de la mirada kuschiana desarrollada hace más de seis décadas.

3 La expresión es de Olivier Marchand, cfr. “El pensamiento político posfundacional. La diferen-

Esta corriente, en la que es posible identificar autores de diversas matrices y posicionamientos ideológicos, asumen la crisis de la idea de *fundamento* metafísico y ensayan pensar la política más allá de la postulación de verdades necesarias, trascendentes y universales. Adquieren así otro lugar en el discurso filosófico las contingentes condiciones sociohistóricas, las particularidades locales, los contextos culturales de producción discursiva.

La ausencia de fundamentos metafísicos conlleva el necesario duelo ante la pérdida de certeza absolutas, pero permite revalorizar un modo de pensar la cultura y la sociedad que se sabe provisorio y contingente, que aborda sentidos desde la finitud, que se abre a la dinámica imprevisible del juego existencial y que posibilita el acontecimiento de la novedad. El trabajo filosófico de Rodolfo Kusch (hace ya más de seis décadas) sintonizó con el desafío heideggeriano de superar la historia de la metafísica occidental, pero para pensar desde “otro modo de estar”, más allá o mejor, más acá, del ser.

La filosofía de Rodolfo Kusch, si bien no es una “filosofía de la educación”, se puede abordar productivamente dentro de un nuevo campo de debate interdisciplinar que se abre para la reflexión pedagógica, sobre todo a partir de la superación de reduccionismos tecnocráticos o didactistas. El lugar de *la educación* -institucionalizada- y de *lo educativo* -el proceso formativo que acontece más allá incluso de las instituciones- se revaloriza asimismo desde la perspectiva geocultural, porque no se argumenta desde alguna esencia ahistórica o precultural, sino que participa centralmente de la búsqueda de sentido que caracteriza a lo humano, desde el entramado simbólico de las matrices culturales, desde ese ámbito pre-ontológico de lo indeterminado que denominó Kusch, el *estar*.

La hipótesis que proponemos para reflexionar se expresa así: en estos tiempos de globalización cultural (occidental) donde, paradójicamente, la *diferencia* marca conceptualmente la época, la perspectiva geocultural puede fundamentar un abordaje de la crisis del sistema educativo moderno y resignificar algunas cuestiones aledañas, como el problema de la *interculturalidad y del reconocimiento de la alteridad*, en tanto que *potencia* ético-política, inspirando prácticas pedagógicas novedosas y emancipadoras.

---

cia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau”. FCE BsAs. 2009.

La ampliación del campo teórico de la educación, se torna necesaria para cobijar las transformaciones y el estallido de las diferencias que presenta la cultura contemporánea. Nuevos modos de socialización y de construir el saber, de producir conocimiento, las tecnologías digitales, la hiperconectividad y omnipresencia de Internet, la resignificación del “conflicto intergeneracional” por la emergencia de nuevas subjetividades, el paso del *disciplinamiento* al *control* como forma de producir subjetividades, entre otros, son emergentes que hacen pensar en la revisitada “crisis de la educación” como algo mucho más significativo que un tema de interés monográfico.

Las prácticas pedagógicas ya no resultan “naturales” y una de sus principales consecuencias es que se ve afectado el sentido mismo de la *transmisión cultural*. Por lo mismo, el abordaje de la “cuestión cultural” en la aproximación teórica a la educación, constituye un fuerte terreno de disputas ideológicas en el que confrontan perspectivas naturalistas, ilustradas, románticas, positivistas, crítico-historicistas, más o menos constructivistas o deconstructivistas. Frente a la mencionada “crisis de la educación”, adquiere otras dimensiones y vuelve a tornarse relevante en clave de lectura del sentido mismo de las prácticas educativas institucionalizadas.

La perspectiva geocultural kuschiana se asienta en intuiciones y conceptos antropológicos que es posible rastrear a lo largo de toda su obra: la deconstitución originaria del sujeto, el concepto de “acierto fundante” como alternativa ante la crisis de los fundamentos, la “función existencial” de la cultura en tanto que modo de domiciliarse y *estar siendo* en el mundo, el “operar con la cultura” como opción ético-política que implica intervenir sobre la realidad en determinada dirección axiológica,

No se puede desconocer que la reflexión kuschiana es interpelada por un tiempo presente donde los problemas se complejizan a partir de procesos de configuración de las culturas en formato global. Para un *pensamiento situado* geoculturalmente es un desafío resignificarse frente a la borrado de las referencias y las marcas identificatorias de fronteras; más aun actualmente, cuando los territorios donde se disputa el sentido cultural se reconfiguran en base a delimitaciones espacio-temporales sumamente dinámicas y en clave tecnológica y de marketing. La investigación filosófica y los ensayos antropológicos de Rodolfo Kusch, no brindan respuestas a estas cuestiones,

pero su aporte representa una mirada hermenéutica distinta que, frente a estas nuevas realidades, indica un posible punto de partida e instalan un lugar alternativo desde donde abordar las preguntas y orientar las búsquedas: la perspectiva geocultural. Esa perspectiva confronta con la supuesta universalidad de la filosofía y la racionalidad instrumental moderna que dio marco a los sistemas educativos modernos.

Un consenso generalizado constata como una de las claves de lectura de los problemas educativos, la crisis que atraviesa la alianza histórica configuradora de nuestra manera de pensar lo educativo, el complejo *modernidad & educación*. En sus crujiidos, la cultura contemporánea muestra esa crisis vinculada al cuestionamiento de la modernidad (entendida como constelación de creencias y certezas incuestionables) que abre incertidumbres en diversos niveles, pero fundamentalmente, que afecta al plano simbólico cultural de determinación y orientación de los sentidos básicos de la existencia humana, lo cual incide directamente en las instituciones educativas.

Es el mismo legado histórico, político y cultural de la modernidad occidental el que está en cuestión; el escenario de violencias inéditas, discriminaciones étnicas y religiosas, extensas poblaciones en el planeta sobreviviendo por debajo de “la línea de humanidad” y crecientes procesos de concentración de capitales e información, acrecientan las incertidumbres frente a las mutaciones culturales en curso.

La racionalidad ilustrada moderna, en su práctica histórica, devino en concebir, por un lado, a la educación como mero desarrollo de la *naturaleza* humana en sentido universal, y por otro, en reducir la complejidad de la formación humana a un “programa” cultural homogeneizador centrado básicamente en la incorporación a la vida ciudadana o al mercado de trabajo.

Son conocidas las limitaciones y las críticas a esta cruzada civilizadora de la modernidad y sus efectos no deseados que, más allá de los ensayos y teorías sobre la crisis, impactan en la cotidianidad de las instituciones educativas. Lo expresaba gráficamente Cecilia Braslavsky hace décadas en la presentación del ya clásico estudio sobre la historia de la educación moderna, “La escuela como máquina de educar”, afirmando, “me animo a decir que actualmente la mayor parte de los educadores, pedagogos argentinos y latinoamericanos

vivimos en un estado de ánimo transitado por la ambigüedad. Sentimos que algo se rompe y se desmorona en nuestro mundo externo y en nuestras certezas interiores. Las normas y teorías que supimos aprender son cuestionadas y, en muchos casos, cambiadas. Los espacios institucionales –sistemas y escuelas- en los que trabajamos durante décadas son reconfigurados. Cambian en algunos aspectos. Permanecen iguales a sí mismos en otros”.<sup>4</sup>

El análisis de la situación de agotamiento del proyecto moderno lleva a buscar distintas alternativas, pero los diagnósticos son concurrentes. Las sociedades y la cultura contemporánea se rediseñan en sus configuraciones culturales desde la pluralidad de las formas de vida y estas mantienen un registro moral posconvencional; lo que provoca que, por un lado, la cuestión de la *alteridad* sea central y, por otro, los debates sobre la resolución de las diferencias e intereses se torne de vital importancia para la convivencia y proyección de la vida en común.

En ese sentido, desde el pensamiento pedagógico latinoamericano, se buscó en la *interculturalidad* una apertura del campo de “las razones de educar”.<sup>5</sup> Se intenta dar legitimidad y reconocimiento a las diferencias culturales, las luchas hegemónicas, y las diferencias de perspectivas y de códigos. La antropología kuschiana puede inscribirse fructíferamente en esa necesaria ampliación del debate.

### **Presupuestos antropológicos del concepto de geocultura: el estar deconstituyente de todos los orígenes**

En todas las etapas de su desarrollo filosófico reflexivo Rodolfo Kusch es guiado por la “obsesión” (según su propia expresión) de poder abordar lo que considera el *lugar o punto de partida original* de la experiencia humana, una especie de “origen no originario” que se resume en un concepto clave: el *estar*. La distinción que realiza entre el ser y el estar, adquiere verdadera entidad “metafísica”. Kusch la despliega en distintos niveles y la utiliza de distinta forma, repasemos los más relevantes.

---

4 Presentación en Pineau-Dussel-Caruso; La escuela como máquina de educar; Paidós; Bs.As. 2001.

5 Cfr. Cullen, Carlos. La cuestión de la homogeneización como punto de intersección de la antropología con la pedagogía, Propuestas para una antropología argentina, Bs.As.1990

Hay una primera aproximación a nivel de análisis lingüístico (el idioma castellano, a diferencia de las lenguas anglosajonas y francesa tiene dos verbos distintos para nombrar el ser y el estar); también se refiere a ella como determinación antropológico-existencial (en América se desarrolló una forma de vida ligada al “estar” mientras que en Occidente se privilegió el “ser alguien” como ideal de vida ligado a la ansiedad vital y la noción del tiempo como progreso); también la utiliza como clave de lectura para elaborar una hipótesis histórica característica del conflictivo choque civilizatorio entre América y Europa (la oposición “ser-estar” está presente y opera desde el momento de la Conquista europea en la que la cultura occidental del “ser” sometió a la cultura americana con núcleo en el “estar”, la cual resiste y fagocita a lo largo de los siglos esta imposición violenta).

De distintas formas se puede interpretar esta diferencia y todos son abordajes legítimos en función de qué lectura se haga del conjunto de la obra de Kusch. Como posibilidad de hacer dialogar la producción kuschiana con las prácticas pedagógico críticas, interesa remarcar la línea de trabajo que Kusch señala en un nivel “antropológico-ontológico”. Desde esta perspectiva, además de constituir una propiedad distintiva de lo americano, el *estar* alude a una dimensión universal. Una dimensión dice Kusch, que la cultura occidental “olvidó” en “los bajos fondos de la edad media y está presente en los suburbios de las grandes ciudades europeas” pero que siempre quedó relegada por el “ser”, más precisamente por el “afán de ser alguien”.<sup>6</sup>

El *estar* apunta a una dimensión que no es privativa de la cultura indígena americana. Se trata de una dimensión que fue escamoteada por la filosofía canónica de Occidente y que, en tanto “pre-recinto del ser”, deja abierto el camino para pensar que nuevas formas de lo humano pueden darse: “¿no

---

<sup>6</sup> La confrontación de las categorías del “ser-alguien” y del “mero-estar” son utilizadas por Kusch como clave de lectura del desarrollo de la modernidad europea que produce, según su lectura, una civilización montada sobre la producción de objetos (el mundo visto como “patio de los objetos”, la expresión es de N. Hartmann) y una racionalidad científica dispuesta en función del dominio técnico del mismo. La conversión del cristianismo en “religión oficial del imperio romano” y la creación de las grandes ciudades a partir de las revoluciones burguesas, determinan para Kusch la opción que la cultura occidental hace por el “afán de ser alguien” relegando la experiencia del “mero-estar”, o quizás haya que decir más propiamente, jugando desde su “puro estar” una determinada manera de “ser”. (Este tema está desarrollado con amplitud en *América Profunda*).

será el *mero estar* ese magma vital primario de donde todo sale de nuevo: naciones, personajes, culturas, etc.”<sup>7</sup>

Por otra parte, y también como consecuencia de su carácter “originario” el *estar* deconstituye permanentemente cualquier ilusión de encontrar un *origen esencial* como el que la filosofía metafísica occidental intentó determinar a lo largo de su historia<sup>8</sup>.

Es desde el *estar* entendido como “hueco pre-filosófico” desde donde adquiere relevancia la idea kuscheana de geocultura. El *estar*, a diferencia del *ser* –que “define” y denota “esencia”–, alude más bien a una *ubicación*, a la *instalación* de una posibilidad de ser, y por eso se vincula directamente con el espacio y con la necesidad de tornar habitable el mundo. La función existencial de la cultura empieza a esbozarse desde la comprensión del *estar*, en tanto que el *desde donde* se ensaya y juega la posibilidad de lograr un *fundamento* para el vivir. Porque el “cachorro humano”, en tanto que animal que nace inmaduro, con su capacidad simbólica puebla el mundo de símbolos para encontrar amparo y habitar en él. Pero habitar es bastante más que tener seguridad, es constituir un “domicilio existencial”, lograr gravedad y arraigo a partir de un lugar y un espacio propio. Esto nos conduce desde la “indeterminación” del *estar* deconstituyente originario, a la posibilidad de determinar un domicilio que brinda la cultura –la que siempre es *geocultura*– en tanto que conjuga el *suelo* y el *horizonte* (simbólico), sus dimensiones fundamentales.

## El problema del fundamento: el aporte geocultural

La cuestión del fundamento que ocupa un lugar central en la tradición filosófica occidental -desde la “idea” platónica o la “sustancia” aristotélica en la antigüedad, hasta el “cogito” cartesiano o el “sujeto trascendental”

---

7 América Profunda, Bonum, Bs.As.1975, p. 173.

8 “El camino de la filosofía en general pareciera ser [la búsqueda] del centro que brinda la seguridad de que hay una constitución del ser; pero que en caso de las dudas semiológicas sobre el sujeto, o extremando la antropología de la finitud, nos lleva a pensar en la posible labilidad de esa constitución. Esto abre una problemática que pertenece a un pre-recinto o hueco pre-filosófico que podríamos llamar del estar, en donde no cabe tanto la reflexión sobre un ser constituido, sino más bien, sobre la previa experiencia originadora del ser”. Esbozo Antropología filosófica americana, (EAFA) Ediciones Castañeda, 1978, p. 231-262.

kantiano, pasando por el “*ipsum esse subsistens*” medieval-, “estalla” en la filosofía contemporánea. En clave heideggeriana, Gianni Vattimo, afirma que los resultados de la hermenéutica “llevan hacia la crisis de la noción misma de fundamentación, en el sentido de la aceptación generalizada en la filosofía contemporánea de la imposibilidad de tener acceso a un último punto cuyo dominio nos pone en posesión de todo el “campo” por medio de los primeros principios de los que él depende”.<sup>9</sup>

En cierto sentido Rodolfo Kusch se “adelantó” a este debate que se insinuaba en los últimos años de su vida, pero que tomará relevancia en Argentina a partir de la década de los ochenta. Su reflexión sobre el *estar* y el *suelo* cultural se emparenta con esta postura crítica de la hermenéutica, pero le aporta una perspectiva que la enriquece y al mismo tiempo la resignifica al indagar sobre las posibilidades de fundamentación no sustancialista desde la geocultura. Su aporte consiste en pensar la práctica cultural en América latina desde la posibilidad de que acontezca una experiencia alternativa “una forma de esencialización a partir de un horizonte propio” desde donde proyectar una “universalidad propia”. Descubre en esa dimensión la determinación de un punto de partida diferente desde el que, para usar sus propias metáforas, se puede “crecer para el fruto” y “animarse a crear el mundo de vuelta”, es decir, se puede constituir novedad y sujeto cultural alternativo.

En este contexto temático se introduce la reflexión sobre la cultura y el “suelo”. Kusch busca en lo que denomina “el límite inferior de la cultura” la posibilidad de lograr un sostén, un lugar, porque si bien “la cultura surge de la indigencia del existir mismo, en tanto requiere una forma de encontrar sentido”, brinda también el fundamento para sostenerse.

El concepto de *suelo* así nominado remite expresamente a la problemática del fundamento del existir humano, pero un fundamento que es siempre inestable y que necesita ser validado lúdicamente. No estamos en presencia del punto seguro e inmovible con que se ilusionó la racionalidad occidental de estilo cartesiano. Lo que fundamenta en el suelo de la geocultura remite a un juego simbólico del orden de la *apuesta* o el *acierto*. Kusch acuñó para este proceso el concepto de “*acierto fundante*”: “el ‘ganarse la vida’ supone un acierto hacia la eficiencia, simulado en el ‘saber vivir’. Se gana

9

Los resultados de la hermenéutica, en “Más allá del sujeto”, Paidós, Bs.As. 1989

el acierto tomando conciencia de lo lúdico del vivir. Se trata de lograr un acierto fundante, o como si lo fuera”.<sup>10</sup>

El sostén que la cultura posibilita es de carácter lúdico e implica la puesta en práctica del “juego existencial”. Pero un juego donde no se cuenta con garantías previas y por lo tanto lo importante pasa a ser el resultado, la posibilidad de ganar fundamentación; donde (como en cualquier juego) prima el azar, y por ende la resolución no depende tanto del sujeto sino de “lo otro”. Con lo cual se pone de manifiesto que en todo juego existencial está presente básicamente “una apelación a la alteridad”. La dinámica existencial que sostiene a la vida humana aparece desde esta perspectiva como demanda “que busca en el juego, lo otro que funda el acierto. Se trata de lograr entonces el acierto fundante, o lo que es lo mismo el acierto eficaz para vivir, pero desde el otro lado”.<sup>11</sup>

Por otra parte, además, esta operación de puesta en juego que posibilita el acierto fundante, abre la posibilidad de mediar el *estar* con el *ser* en un modo de darse que Kusch denomina la “fórmula del estar-siendo” y que representa una “estructura existencial” representativa de lo americano. En efecto, se trata de poder “recorrer los senderos contradictorios entre el *estar* y el *es* para lograr con la mediación del juego la coincidencia feliz del fundamento”.

El “estar-siendo” en la posibilidad de lograr un fundamento se corresponde con el despliegue y desarrollo de un tipo de racionalidad que marca diferencias con la racionalidad científica o instrumental. Esta racionalidad no busca la determinación conceptual ni opera en base a causas y efectos. Como el acierto es desde el *estar*, el pensar que lo acompaña es de carácter *seminal*<sup>12</sup> y se vincula con el *acontecer* de la realidad, con un darse que no responde a las características conceptuales que privilegió la racionalidad conceptual (científica o filosófica) sino más bien con una racionalidad de tipo simbólica.

---

10 EAFA, pp.127

11 EAFA, 1978, p. 128

12 Excede el espacio de este artículo tratar la cuestión del “pensamiento seminal”. Es un tema extensamente desarrollado por Kusch que se vincula a sus indagaciones sobre el modo de operar y las características que adquiere el pensamiento popular. El tema, presente en toda su obra, lo desarrolla especialmente en dos trabajos: *La negación en el pensamiento popular*, Ediciones Cimarrón, Bs. As. (1975) y en *El Pensamiento Indígena y Popular en América*. 3<sup>o</sup>. Hachette. Bs. As. 1977.

Para un sujeto, para un grupo humano, para un pueblo, lograr “la coincidencia feliz del fundamento” significa constituirse como singular subjetividad cultural que habita el mundo desde el *mero estar* sabiendo que “el fundamento *está*, pero resbala entre las manos”. No hay en esta “coincidencia” necesidad de ningún tipo (ni biológica, ni histórica, ni destinal) hay un juego que jugar que justamente puede resultar favorable o desfavorable, ganar(se) o perder(se), pero donde la peor alternativa es sustraerse.

## Educación, cultura y horizonte simbólico

A la dimensión señalada del suelo que abre la posibilidad de pensar la cultura desde la función existencial del fundamento para “ganarse la vida”, Kusch agrega otro aspecto esencial para vincular la cultura con la praxis educativa. Además del suelo que la sostiene “como su límite inferior”, toda cultura se configura en un espacio determinado por el *horizonte simbólico* que provee al modo de “límite superior”.<sup>13</sup>

Nada más alejado de este enfoque que el modo reduccionista de abordar la cultura en clave de “objetos exteriores” a los cuales se los denomina “culturales”. Esa forma responde a una racionalidad como la occidental, enmarcada en esquemas conceptuales que buscan objetivar y determinar la esencia de las cosas y por lo mismo, concibe la realidad como “patio de los objetos”. Para Kusch, la posibilidad de “tornar habitable el mundo” se da porque la cultura no es una cuestión primordialmente de gestión de “cosas” sino de *gestión de símbolos*. Así como del *estar* surge la posibilidad del *fundamento*, el material con que se juega no son los conceptos sino los símbolos que brinda horizonte cultural propio, o en todo caso los conceptos, en tanto que también son símbolos.

En uno de sus últimos trabajos<sup>14</sup> Kusch plantea la necesidad de dar un “salto atrás” para desprejarse del esquema conceptual de la filosofía occidental que determina el ser, y abrir un espacio de posibilidad a la cuestión acerca de la constitución de un sujeto cultural propio, “no desde el ser sino desde

13 Geocultura del hombre americano (GHA), Fernando García Cambeiro, Bs.As.1976, p. 123

14 “El hombre argentino y americano. Lo argentino y americano desde el ángulo simbólico-filosófico”. En Revista de Filosofía Latinoamericana, N° 7/8. Año IV. En-dic.1978. pp.159-168. En la edición de las obras completas se encuentra compilado en el tomo IV.

el estar, y por consiguiente no desde el somos sino desde el estamos”. Desde esta perspectiva afirma que la elección de los conceptos pasa a ser secundaria porque priman los símbolos que “dan que pensar”. En la misma línea discursiva amplía la dimensión del *estar* con la noción de “estancia”. Antes de pensar en una identidad (*esencia*) propia del sujeto cultural es necesario indagar en “una *estancia*, que se instala fuera de la ciencia, en la mera subjetividad de sentir mi esencia como proyecto desde mi puro estar a nivel de nosotros”.

Es así como el horizonte simbólico posibilita que el sujeto cultural se constituya desde su deconstrucción originaria remediando “el hecho puro de vivir, ensayando la nominación de alguna “divinidad”. Es el campo del estar donde se vive una indigencia que va desde “el hambre hasta la divinidad. Ahí se exige el símbolo para ensayar el ser”, y más adelante concluye “en este punto vale lo simbólico y no el concepto. Lo simbólico es el puente meta racional que pareciera tender lo absoluto al sujeto, para que este logre constituirse en medio del desgarramiento de las oposiciones. Por eso es el lugar donde se gesta la autenticidad de la existencia con el balbuceo de un logos acertado”.<sup>15</sup>

En esta reflexión sobre la dinámica cultural se pone de manifiesto una complicidad “dialéctica” entre lo *mismo* y la *alteridad* que explicita, por un lado, los supuestos antropológicos que venimos señalando, pero también y más raigalmente, la consideración del contenido primordialmente ético que sostiene a “la estructura existencial del *estar-siendo*”. El sujeto no es un dato dado, está, pero no *es*, por eso “se entiende al símbolo a partir de la indigencia del sujeto, desde la desconstitución original de este, o mejor a partir del vacío del mismo. [...] En tanto el símbolo es palabra es lo otro referente al sujeto, lo otro en donde se dice el sentido, del cual carece el sujeto deconstituido”. La alteridad es abordada por Kusch desde un nivel ontológico y llevará ineludiblemente a la pregunta por el sujeto en tanto que posibilidad de constituir una subjetividad geoculturalmente determinada. El interés por la cultura no está desligado en modo alguno de la preocupación ética porque la experiencia del *estar* es siempre experiencia de encuentro, es siempre un *nosotros estamos* y deviene problema de subjetividad ética que remite a la cuestión del sentido de la interacción humana. “El problema de

---

15

Idem pp. 162

América en materia de filosofía [podríamos leer ‘en materia de cualquier producción cultural’] es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente el discurso filosófico tiene un solo sujeto y este será un sujeto cultural. Mejor dicho, le filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto. [...] [porque] cultura es ante todo decisión”.<sup>16</sup>

La dimensión ética lleva a precisar también los términos en que se interactúa entre “culturas”, las posibilidades de superar violencias etnocéntricas como las que muchas veces encubren las “políticas de la identidad” para abrir escenarios de *reconocimiento*. Cuando Kusch planteaba estas cuestiones se centraba en la relación Europa-América Latina, hoy que se complejizan los intercambios sigue vigente la alerta acerca del sentido de los mismos. “Nosotros recibimos el objeto, los productos definidos de Occidente, pero no la totalidad de la cultura occidental, [es decir] eso que hace a la autenticidad de una cultura, su suelo y su horizonte simbólico [...] recibimos la crisis convertida en cosa sin la posibilidad del juego”.<sup>17</sup>

Kusch falleció en el año 1979, cuando recién comenzaba a hablarse en pequeños círculos intelectuales de la crisis de la modernidad en clave de “posmodernidad” y se vislumbraban apenas los procesos económicos, tecnológicos y culturales que se aceleraron a partir de los años ochenta. Sin embargo, muchos de sus planteos resultan relevantes para pensar este tiempo de historia globalizada donde el peligro de la homogenización que se denunciaba en el debate sobre el multiculturalismo hace unos años ya deja paso a un escenario de dispersión y diseminación de las orientaciones de sentido que desafía a pensar todo de nuevo. El concepto de “vida” -las derivas bioéticas y biopolíticas- congrega la atención del discurso filosófico contemporáneo. Algo de estos procesos profundos de cambio intuyó Kusch cuando preguntaba: “¿es posible que se monte una civilización sobre la borradura de lo humano en su expresión más original como ser la que gira en torno a la problemática de la constitución del sujeto?”<sup>18</sup>.

---

16 GHA, p. 123

17 GHA, p. 125.

18 El hombre argentino y americano, cit. p. 168

La pregunta kuschiana se nos presenta como una invitación a pensar el campo educativo como un terreno de trabajo productivo en clave simbólico-subjetiva. Trabajo pedagógico que puede consistir en un *operar* relecturas o vetas nuevas revisitando el “horizonte simbólico” de las tradiciones discursivas que nos constituyen, aun al modo de un “espejo trizado”.

## **La praxis educativa: el desafío ético-político de “operar con la cultura”**

La geocultura puede representar un “concepto operativo” que funciona como una perspectiva o un modo de abordar el problema de la orientación del sentido de la praxis social y educativa.

Es recurrente la insistencia de Kusch en plantear que, al operar en el ámbito de la cultura, no estamos frente a la creación de “obras de arte” que como tales entrarían en el ámbito de lo externo al sujeto. La creación cultural auténtica concreta un sentido que de alguna manera busca totalizar una “visión del mundo” y revierte en la posición del sujeto dándole un sostén porque constituye para él “una estrategia para vivir”: [...] no son los autores, ni los escritores, ni los artistas, los que crean las cosas llamadas obras como individuos, sino que las crean en tanto pierden su individualidad biográfica y asumen el papel de una simple gestación cultural. Se es escritor o se es artista porque primordialmente se es gestor cultural”.<sup>19</sup>

En la *gestación cultural* lo que se pone en juego es esa gestión de símbolos que permite la posibilidad de lograr el “domicilio y la habitualidad” más allá del mero “mundo de las cosas, que es compensado por el apoyo del pensamiento en las rugosidades simbólicas que asoman manifiestamente a través del *tacto existencial*”<sup>20</sup>. El tacto existencial es el modo en que los sujetos dentro de su horizonte cultural van *tanteando* el sentido en un movimiento donde, “por un lado se da el requerimiento de un fundamento –lo impen-

---

19 GHA, p.120.

20 EAFA, p. 105. Esta metáfora que alude a las *rugosidades simbólicas* está referida a explicar cómo un objeto nunca agota su sentido en sí mismo sino que se convierte en símbolo de acuerdo al uso y al horizonte de la cultura que lo contiene. En este caso, Kusch pone el ejemplo de una vasija que si bien se usa para beber, es “sacralizada” a través de la decoración y los ritos instalándola en una dimensión de sentido más amplia.

sable como fuente, un área de lo indeterminado, de lo desalbergado— como símbolo del vivir mismo. Por el otro, el afán de determinar, de simular el fundamento, decir sí a las cosas o hacer ciencia. En el medio está el juego, con la inseguridad como base, que surge de la variabilidad del acierto”<sup>21</sup>.

“Operar con la cultura” supone gestar el sentido que, aunque provisorio e inestable, logre una interpretación de lo humano desde ese horizonte que pueda así definirse como propio. Por eso es que “hay que pensar la cultura como acción” y esto nos remite a la vinculación de la cultura con la praxis educativa, artística, y política en general, en tanto que mediaciones que concretan su sentido.<sup>22</sup>

Si la “cultura no es una cosa” y hay que pensarla como *acción, gesto y también decisión*, se torna relevante establecer la orientación de esta acción, cómo se opera desde la cultura desde este marco interpretativo. En un artículo en el que intenta sintetizar su método de trabajo filosófico y antropológico en relación a la indagación sobre el pensamiento popular, Kusch lo define como una apuesta a la *operatividad pura*. En el terreno del trabajo con la cultura y la educación no hay un campo de objetividad definido de antemano y un procedimiento técnico que nos asegure la eficiencia. En consonancia con la gravitación que le otorga al juego simbólico que traduce la posibilidad de lograr un fundamento, estamos ante un método que no tiene autonomía porque “surge desde el operar” mismo. Si bien, dice Kusch, todo “método supone la descripción de cómo se recorre un camino, en el operar mismo no hay modo, sino *apuestas*”. Recurre a Paul Ricoeur para explicitar este sentido en que refiere el método a la apuesta. En la cita textual de *Finitud y culpabilidad* se lee: “yo *apuesto* a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen al ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico”.<sup>23</sup>

21 EAFA, p. 129

22 GHA, pp. 114-120.

23 El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico. Consideraciones sobre el método, los supuestos y los contenidos posibles. Stromata, San Miguel, (Buenos Aires), t. 34, n. 3-4, jul./dic. 1978. “Con respecto a la operatividad pura es entendida como punto básico de una antropología filosófica vista desde América. Se basa en el análisis de la palabra quechua *pujllay* -juego- esgrimida por un grupo campesino a nivel conceptual como constituyente del hombre. Se lo piensa en términos mánticos y refiere a lograr un acierto fundante que

Las instituciones ponen en movimiento o cristalizan el fondo de disponibilidad simbólica de una cultura, los relatos que las nutren amalgamados en tradiciones discursivas diversas, son así susceptibles de ser analizadas como mediaciones que posee esa “estrategia para vivir” que ofrecen las culturas para ser eficaz. En términos kuschianos, se trata de una posibilidad de *ser*, que logre *arraigo y gravidez*, algo así como una decisión que apuesta a un *proyecto* y pone en juego lo común, un tipo de *nosotros*. En esa construcción “las instituciones sirven para mantener los modelos que mi cultura requiere. La iglesia, el estado, la enseñanza son los que administran los modelos estables. (pero) A su vez estos modelos tienen que ser sentidos como propios, generados por la propia cultura. En este sentido un modelo cultural no es más que la visualización o concientización de un modo de ser”.<sup>24</sup> La filosofía kuschiana, siempre tensionada por el par auténtico-inauténtico (lo propio-lo ajeno), no desconoce sin embargo la conflictividad histórico-social que atraviesan las instituciones y su papel en la disputa por el sentido común (político) de los proyectos que encierra potencialmente la América profunda.

La dinámica entre lo “propio” y lo “ajeno” en nuestra contemporaneidad globalizada tecnoculturalmente, es un campo de tensión y controversia, que no anula como horizonte de sentido la búsqueda de un proyecto común alternativo.

Sin dejar de focalizar las profundas transformaciones en curso que se están produciendo en la estructura simbólico-cultural de nuestras sociedades, la perspectiva geocultural coadyuva en la ampliación del debate acerca de la crisis de la educación moderna. No para resguardarse de los cambios o simplificar tensiones, sino para jugar en el nuevo escenario, en el nuevo “game” al decir de Baricco<sup>25</sup>, haciendo pie en algún lugar y no quedar a la deriva de los vientos de moda o “pedaleando en el aire”.

---

generalmente se ubica en el sentido de que lo divino funda a través del juego del acierto”.

24 GHA p. 120.

25 Baricco, A. *The Game*, Anagrama, Barcelona, 2019. Luego de describir en 300 páginas exhaustivamente bajo la metáfora del GAME las nuevas realidades culturales que engendra la digitalización de la vida y las mutaciones en curso, concluye: “más que cualquier cosa, el Game necesita humanismo. Lo necesita su gente, y por una razón elemental: necesitan seguir sintiéndose humanos. En los próximos cien años, mientras que la inteligencia artificial nos llevará aún más lejos de nosotros, no habrá bien más valioso que todo lo que haga sentirse seres humanos a las personas. Por muy absurdo que pueda parecer ahora, la necesidad más extendida será la de salvar una identidad de la especie”. p.330

El *operar* con la cultura en clave educativa conlleva un ineludible posicionamiento ético que deriva en la “*función política*” de la educación. La filosofía geocultural kuscheana postula que no hay sujeto sin trabajo sobre el *suelo* y el *horizonte simbólico* de la cultura, pero sospecha de los discursos pedagógicos que discurren sobre sujetos en crisis, sin historia, sin memoria ni futuro, sin poder.

En este sentido, se destacan dos aspectos complementarios de fuerte densidad en relación con las prácticas educativas: uno de carácter general vinculado a las formas de dominación simbólica que cada momento histórico construye; otro, de carácter particular, focalizado en la constitución de subjetividad. La praxis educativa entroncada en la dimensión cultural que la sostiene se inserta en la disputa por el sentido de la convivencia y en el despliegue del potencial de “riqueza representacional” que alberga toda subjetividad.

Pensar la educación desde el cruce de las determinaciones culturales con la subjetividad implica hacer foco en las singularidades y en los modos que se deconstituyen permanentemente frente a situaciones críticas profundamente dislocadoras que exigen proyectar nuevos sentidos reconstructivos y es ahí donde las prácticas educativas todavía mantienen un lugar estratégico que parecería aún no reemplazado –al menos totalmente, por los nuevos dispositivos mediático-tecnológicos-digitales.

Rodolfo Kusch señaló la importancia de la educación entroncada en la dimensión cultural que la sostiene, porque no se trata tanto de un saber de “cosas técnicas”, cuando se pone en juego una función simbólica que posibilita que nuevos sentidos se vislumbren desde un horizonte cultural en permanente transformación. “El fundamento de la educación supone la transmisión del acervo cultural. [pero] esto responde a una visión positivista. El acervo no es un objeto que se traslada sino en todo caso es la reactualización del acto que funda lo cultural, el encuentro que encierra el símbolo, entre la posibilidad de un fundamento y la urgencia de su hallazgo [...]. No hay entonces una finalidad concreta en la educación como que no es una actividad autónoma. La educación se consume fundamentalmente en sí misma en tanto consolida el sentido paradójico y desgarrante de una cultura, que consiste en lograr una habitualidad sagrada, un domi-

cilio regido por el fundamento. [...] la educación se cumple en el acto del encuentro simbólico y ahí está su eficiencia. Esto no consiste en generar individuos seguros, sino en fomentar la inseguridad auténtica de sentir que el fundamento está, pero resbala entre las manos”.<sup>26</sup>

## **Interculturalidad, geocultura y los desafíos ético-políticos de la educación**

Como tratamos de mostrar, frente a la racionalidad moderna en crisis, el *pensamiento crítico geocultural y la antropología filosófica de Kusch* representa una vía alternativa para reconsiderar el sentido de las prácticas educativas. Una deriva del debate pedagógico contemporáneo en relación con la globalización de la cultura occidental puede servir de consideración final a este artículo reponiendo el problema de la *interculturalidad*, donde emerge centralmente el tema de la *diferencia* y la tensión entre *lo mismo* y *lo otro*.

La interculturalidad permite dar cuenta de un problema de legitimidad y de urgencia en el reconocimiento del *otro*. Una educación alternativa en clave emancipadora presupone el replanteo actual de una universalidad no violenta. Desde la geocultura se afirma que *lo humano* sólo puede ser pensado como *universal paradójicamente propio*, pues sólo así es posible celebrar la multiplicidad de variantes culturales.

En clave ética, diríamos como afirma el filósofo argentino Carlos Cullen, que el *otro* nos interpela y exige justicia, entendida como posibilidad de construir *lo público* desde un *nosotros*. Es por eso que resulta necesario el *reconocimiento*.<sup>27</sup>

Resulta interesante poner en cuestión el formato en crisis de la escuela desde esta perspectiva intercultural que es capaz de pensar en una *universalidad alternativa porque justa y no violenta*. El filósofo cubano, Raúl Fornet-Betancourt desarrolló su trabajo de investigación en esta línea política. Su propuesta

---

26 EAFA, 1978, p. 137.

27 Cullen, C. “Resistir e insistir con inteligencia crítica. Tareas y sentidos de la Filosofía de la educación en América Latina” en *Resistir con inteligencia. Reflexiones éticas sobre educación*. México. Casa de la Cultura del Maestro Mexicano. 2007.

de lectura de la clave intercultural consiste en pensar la universalidad como una *relación* en lo “relativo” y con lo “relativo”, es decir, una relación al interior de y entre los muchos mundos contextuales.<sup>28</sup> Esto supone la comunicación entre los diversos mundos pero también un proceso de desarrollo de la voluntad política para organizar la vida en la diversidad, de modo tal que coexista y se respete la pluralidad de mundos posibles, sin preeminencia de ningún modo cultural sobre otro. Entre las condiciones históricas que harían posible la universalidad, se encuentran la comunidad, el acompañamiento y la solidaridad. Para este autor, la pluralidad y la relatividad son *indicadores fenomenológicos* que ponen de manifiesto la situacionalidad, la historicidad y la diversidad cultural como condiciones fundamentales para la constitución de la subjetividad. La mirada se invierte; es la diferencia del otro la que nos constituye y por ello la universalidad *justa* será una pluralidad en diálogo de los “universos” *en frontera* que anuncian: “nosotros somos muchos”.

En esta misma línea podemos concebir al *pensamiento crítico geocultural* como una forma de *resistencia*: se trata de “resistir con inteligencia crítica” según la expresión acuñada por Carlos Cullen; pensar que se sitúa en el lugar del *sujeto sujetado*, *en el medio* de las culturas, y no en un más allá o más acá cultural. La educación, como práctica histórico-cultural, no niega las tensiones que conviven al interior del campo de la educación, por el contrario, considera al *otro* en tanto *otro radical* imposible de totalizar. De ahí la necesaria *responsabilidad ante el otro vulnerable*.

El contexto de abordaje de estas tensiones entre *lo mismo y lo otro*, entre *responsabilidad y vulnerabilidad*, se juega para la educación en el dominio de lo público. El abordaje *cultural* de lo público, representa un lugar posible (siempre relativo) a partir del cual un “nosotros” interculturalmente concebido legitima los discursos que constituyen subjetividad, *desde y en* la misma práctica educativa.

---

28 Fornet-Betancourt, R. Introducción. Universalidad como convivencia o un intento de redefinir la cuestión de la universalidad desde la filosofía intercultural. en: *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven*. Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, pp. 27-35. 2013

Desde esta perspectiva la cuestión del sujeto y la subjetividad adquiere otro abordaje. Siempre se trata de un *nosotros estamos* constituyendo(nos) como subjetividad crítica en medio de un horizonte simbólico común, aunque en permanente cambio. En este sentido, la “cultura común” no *es*, sino que *está siendo*, pues se constituye en el proceso educativo y se realimenta continuamente. Lo educativo siempre supone asumir la *responsabilidad* del intercambio cultural. Asimismo, los procesos educativos son los que dan lugar a la posibilidad de constituir una cultura común que sepa estar habitada por la diferencia. De este modo es posible sentenciar que “*la cultura se reproduce y se transforma en la educación y que la educación se formaliza y se significa en la cultura*” en tanto que sostenida por el suelo y proyectada al horizonte.<sup>29</sup>

La contienda por el sentido de lo que *está siendo* puede movilizar un acto creativo dando lugar a lo nuevo, a lo otro que irrumpe, pero también puede expulsar y aniquilar la diferencia. En consecuencia, resulta necesario visualizar el espacio escolar como lugar de encuentro y de reconocimiento subjetivo, porque la institución escolar puede seguir siendo el hábitat donde es posible poner en juego el reconocimiento de la alteridad y la práctica responsable del cuidado.

El movimiento reflexivo de la misma práctica educativa acompaña la construcción de aperturas de sentido más humanas, es decir, más justas. Habrá que recrear discursos y conceptos para ganar potencialidad, nuevos soportes simbólicos que permitan apostar, a la renovación de la compleja tarea de educar.

---

29 CULLEN, C. *La cuestión de la homogeneización como punto de intersección de la antropología con la pedagogía*, Propuestas para una antropología argentina, Bs.As.1990

## Sobre los autores

### **Dr. José A. Tasat**

Doctor en Educación, UNTREF/UNLA. Licenciado en Psicología, UBA, Diploma de Honor UBA. Categoría III Programa Incentivo docente.

Coordinador del Libro “El Hedor de América: Reflexiones interdisciplinaria a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch” -EDUNTREF-CCC, 2013, de “Pensar América: pensadores latinoamericanos en diálogo” – 2015 y “Arte, estética, literatura y teatro en Rodolfo Kusch “-2016. Autor de Introducción al Análisis de las Políticas Públicas UNTREF VIRTUAL, 2002 y de Análisis Situacional de las Organizaciones, EDUNTREF 2009. Autor de “Políticas culturales públicas, culturales locales y diversidad cultural” - EDUNTREF 2014 y del Dossier sobre el Pensamiento de Rodolfo Kusch del Cuaderno de Políticas Culturales: Indicadores Culturales 2014 - EDUNTREF. Autor del libro” La educación negada: aportes desde un pensamiento americano” – Prometeo 2019.

Coordinador del Programa Pensamiento Americano, de las Jornadas el Pensamiento de Rodolfo Kusch 2012-2017, del 1° y 2° Congreso Internacional Interdisciplinar de Pensamiento Crítico, de las Jornadas Pensar América 2013/2014 y de la Plataforma Educativa Pensar en Movimiento (<http://untref.edu.ar/pensarenmovimiento/>)

### **Federico Gerónimo**

Licenciado en Trabajo Social (UNLP). Profesor en Filosofía ISFD(Prov. de Córdoba). Ayudante ordinario en Introducción a la Filosofía Facultad de Trabajo Social UNLP. Adscripto a la docencia en Prácticas educativas en perspectivas de Inclusión FTS UNLP. Docente de Filosofía en niveles secundario y Superior Terciario. Dicta seminarios y cursos vinculados con la filosofía de la educación, la formación docente y la intervención social desde un pensamiento latinoamericano. Participa en el Programa “Pensamiento Americano” UNTREF y en el dictado del curso de formación docente Pensar en Movimiento UNTREF.

## **Iván Ariel Fresia**

Argentino. Licenciado en Ciencias de la Educación (Universidad Católica de Córdoba, 2001), Doctorado en Historia (Universidad Nacional de Cuyo, 2012) y Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales (UBA, Buenos Aires, 2019). Docente en el Centro Salesiano de Estudios Teológico de Buenos Aires y en cursos de postgrado en UNISAL (Universidad Salesiana Argentina, Bahía Blanca). Participa en el grupo de trabajo CLACSO, “Filosofía, ética y teología” bajo la dirección de Emilce Cuda; en el grupo de investigación “Filosofía, pueblo y teología” coordinado por Enrique del Percio y de la Asociación de “Filosofía y Ciencias Sociales”, coordinado por Mario Casalla.

Algunas de sus publicaciones son “Estar caído, nosotros y pueblo. Lo que Scannone lee en Kusch”, en: *Stromata*, Vol. 71, n° 1-2 (2015) San Miguel-Buenos Aires, 55-67; “De las religiones nativas al (teo)logos inculturado. Kusch y Scannone para una perspectiva hermenéutica de la religión”, en: *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, Vol. 50, n° 93 (2018) Bogotá, 369- 384; “La filosofía de la liberación como filosofía del pueblo. La experiencia del grupo argentino: la línea Kusch, Cullen, Scannone”, en: *Cuadernos de Filosofía latinoamericana*, Vol. 39, n° 118, (2018) Bogotá, 77-94. y *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*, Editorial Académica Española, 2018.

## **Marcela Magdalena Kabusch**

Marcela Magdalena Kabusch, 41 años, doctoranda en Letras Modernas por la Universidad Nacional de Córdoba, becaria de doctorado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología (Secyt) de la misma universidad, investigadora del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Ciffyh), adscripta de la cátedra de Pensamiento Latinoamericano, docente de nivel superior y medio, tutora de nivel inicial y primario. Su investigación se concentra en la narrativa peruana contemporánea. Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales e internacionales, capítulos de libros y el libro *Tensión expresiva en la poesía de José María Arguedas* (2014, Editorial Horizonte, Lima).

## Juan Vila

Licenciado en Filosofía (UBA) y becario doctoral (CONICET). Bajo el auspicio del CONICET, se encuentra finalizando el Doctorado en Filosofía con una tesis sobre la filosofía de Martin Heidegger. Publicó artículos y traducciones en revistas especializadas nacionales e internacionales, y asimismo un libro: *La Paradoja de la Racionalidad* (Teseo Press, 2015). Es Magister en Creación Musical, Artes Tradicionales y Nuevas Tecnologías por la Universidad Nacional Tres de Febrero (UNTREF), con una tesis sobre Rodolfo Kusch (*El Arte como Acierto Fundante*). Hoy trabaja en el cruce disciplinario entre música y filosofía, para desarrollar una interpretación geocultural de la creación sonora y de la dimensión significativa de la obra de arte, con base en la filosofía de Rodolfo Kusch y de otros autores como Heidegger, Deleuze, Simondon, Whitehead, Ingold e Ihde. Es adjunto de la Cátedra de Semiótica y Culturas Originarias de América (junto a Adolfo Colombes) en la Licenciatura de Música Autóctona, Clásica y Popular de América (UNTREF). Asimismo, ha dictado seminarios especializados sobre la filosofía de Rodolfo Kusch, y participa activamente en la organización de las Jornadas del Pensamiento de Rodolfo Kusch (2015, 2017). Ha sido director y jurado de posgrado (UNTREF, Universidad Nacional de las Artes –UNA). Es músico, compositor y solista de la Orquesta de Instrumentos Autóctonos y Nuevas Tecnologías de la UNTREF, con la cual ha participado en festivales nacionales e internacionales como el Festival Leo Brouwer (La Habana), el Festival Berlioz (Francia), el IMA-GO Festival (Eslovenia), la CRES (Córdoba), el FIMBA (Patagonia), entre otros. Asimismo, por su obra electroacústica *Wayra*, recibió el 1° Premio en Música Contemporánea del Consejo Argentino de la Música (CAMU, 2017). En 2018, *Wayra* fue transmitida por Rádio e Televisão de Portugal (RTP) en el programa *Geografia dos Sons* (Geografía del Sonido) dedicado a compositores de todos los rincones del planeta. En el año 2015 conformó, junto a Catalina Jordán González (Chile), el dúo de música popular de raíz folclórica *Tunupa*, en base a composiciones propias y arreglos de canciones populares. Por su trabajo discográfico *Pura Semilla* (2016), *Tunupa* fue premiado por el Fondo Nacional de las Artes en la categoría “Folclore” (2017). En 2019, el proyecto *Tunupa* ganó el Concurso Fondo de la Música y Fomento a la Música Nacional de Raíz Folklórica y de Pueblos Originarios financiado por el Ministerio de las Culturas, las Artes y

el Patrimonio de Chile, para realizar una serie de conciertos didácticos en Universidades, Escuelas y Espacios Culturales de Santiago de Chile y Valparaíso. También es programador musical en el Centro Cultural Vuela el Pez (Av. Córdoba 4379) desde el año 2016, en donde realiza diversos Ciclos de Música Latinoamericana, en el que han participado artistas como Nadia Larcher, Leo Villagra, Bruno Arias, Dúo Arias-Castro, Tincho Acosta, Mintcho Garramone, etc.

## **Magali Mendes de Menezes**

Doutora em Filosofia, Professora e Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Brasil, Vice-Diretora da Faculdade de Educação. Sócia-Fundadora do CEBEL (Centro Brasileiro de Estudos de Emmanuel Lévinas) e da ASAF-TI (Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais). Dedicase a pesquisa em temas como Ética, Feminismos negros e indígenas, Filosofia Latino-americana e Intercultural, Educação.

## **Sergio Rotela**

Profesor en Historia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). Se desempeña como docente de Historia en institutos públicos y privados del conurbano bonaerense. Desde el año 2016 es integrante y docente de dedicación simple del Programa de Pensamiento Americano, desde donde participó como coordinador en diversos encuentros, congresos y otras actividades académicas y como docente en distintas versiones del curso de formación “Pensar en Movimiento”. Desde el año 2018 es docente de la materia “Comprensión de la información”, perteneciente al Curso de Ingreso de UNTREF.

## **Pablo Cifelli**

Profesor de enseñanza secundaria, normal y especial en filosofía. (Universidad de Moron-BA) Profesor de Filosofía y Pedagogía. (CONSUDEC) Doctorando en Educación (UTREF-UNLA-UNSAM) Se desempeña como docente en el nivel medio, terciario y superior. Ejerció cargos de con-

ducción educativa en el nivel medio en instituciones de carácter público y privado. Consultor técnico pedagógico en el Ministerio de educación en las áreas de Formación Docente y de Programas Socio educativos. (1998-2001) Coordinador del equipo técnico del Programa de Fortalecimiento Institucional de la Escuela Media dependiente de la Dirección Gral. de Planeamiento del Ministerio de Educación del Gobierno de la Ciudad de Bs.As. (2001-2009) Asesor de la Comisión de Educación de la Legislatura porteña (2010-2015) Actualmente, se desempeña como Profesor Regular Adjunto de Filosofía de la Educación en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A. y como investigador especializado en las relaciones de Educación y cultura. Es miembro del Equipo Inspectorial de Escuelas de la inspección salesiana de Argentina Sur y Director ejecutivo de la Fundación Educación y Misión (Bs.As.).

Este libro forma parte de la colección *Pensares Filosóficos*, proyecto elaborado conjuntamente por la *Universidad de La Serena* (ULS, Chile) y el *Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa* (CRESUR, México), merced a un *Convenio de Cooperación* firmado por ambas instituciones el 14 de noviembre del 2016, que ha rendido otros frutos, tales como la inauguración el 28 de julio de 2017 de la *Cátedra Internacional de Educación Intercultural* dedicada al filósofo argentino, “Rodolfo Kusch” (1922-1979), la cual encuentra su lugar natural en el Departamento de Educación de la Universidad de La Serena.

Se trata de una de las cuatro colecciones de *Pensares* que verán la luz en los próximos meses. Las otras serán: *Pensares Interculturales*, *Pensares Políticos* y *Pensares Pedagógicos*. Sentimos que, de esta manera, estamos contribuyendo a generar un espacio reflexivo esencial para el desarrollo de las ideas en el contexto latinoamericano.