



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

***José María Arguedas y Rodolfo Kusch:* la búsqueda de la identidad a través del “estar”**

Juan Pablo Arango Restrepo

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

UNIVERSITAT DE BARCELONA

FACULTAD DE FILOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA HISPÁNICA, TEORÍA DE LA LITERATURA Y
COMUNICACIÓN

José María Arguedas y Rodolfo Kusch:
la búsqueda de la identidad a través del “estar”

Juan Pablo Arango Restrepo

TESIS DOCTORAL

DIRECTOR:

Dr. Bernat Garí

TUTOR:

Dr. Bernat Castany

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS, LITERARIOS Y CULTURALES-
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN TRADICIÓN Y ORIGINALIDAD EN LA LITERATURA ESPAÑOLA E
HISPANOAMERICANA

2020

Resumen

La presente investigación intenta hacer una aproximación a la búsqueda de la identidad latinoamericana tomando como referente el pensamiento del filósofo argentino Günter Rodolfo Kusch y la obra literaria de escritor peruano José María Arguedas. El acercamiento parte de los conceptos filosóficos “ser” y “estar”, desarrollados y acuñados por el pensador argentino para designar algo propio, vistos a la luz de los relatos, novelas y poesía del escritor peruano. El camino trazado comienza con el acercamiento a la condición postcolonial en América partiendo de la necesidad de reflexionar desde categorías epistemológicas y ontológicas americanas. En segundo lugar, se centrará la atención en la importancia del espacio como elemento fundamental en la escritura literaria y en la consolidación de un pensamiento propio en contraste al heredado por el esquema occidental europeo. Acto seguido, se plantea la definición y caracterización de las categorías o conceptos más relevantes a la hora de establecer una relación entre el pensamiento de Kusch con el de Arguedas: “estar”, “miedo”, “pensar seminal” y “hedor”. Finalmente, se pretende comparar, contrastar y demostrar si se dan cambios o matices entre las obras literarias en relación con los conceptos ya definidos anteriormente y develar la base del pensamiento americano-seminal a través de las categorías vistas desde la narración arguediana a lo largo de sus obras. Se intenta concluir que el “ser” latinoamericano se resiste a la colonización y los adelantos de las sociedades europeas y norteamericana. El hombre latinoamericano, posicionado en su “estar”, se rebela y se resiste contra la imposición científico-racional. Se trata entonces de un hombre que está buscando afirmar su estar aquí.

Palabras clave: Kusch, Arguedas, identidad, naturaleza, ser, estar.

Abstract

The research tries to make an approach to the search for Latin American identity having as reference the ideas and concepts of the Argentinian philosopher Günter Rodolfo Kusch, and the literary work of the Peruvian writer José María Arguedas. The approach starts with the philosophical concepts "being" (ser) and "to be"(estar), developed and coined by the Argentinian thinker to designate s, seen in the light of the stories, novels and poetry of the Peruvian writer. The path outlined begins with the approach to the postcolonial condition in America starting from the need to reflect from American epistemological and ontological categories. Secondly, attention will be focused on the importance of geographical space as a fundamental element in literary writing and on the consolidation of one's own thinking in contrast to that inherited by the Western European structure. Then, the definition and characterization of the most relevant categories or concepts are established when establishing a relationship between Kusch's thinking with that of Arguedas: "being", "fear", "thinking seminal" and "stink". Finally, it is intended to compare, contrast and demonstrate whether there are changes or nuances between the literary works in relation to the concepts already defined above and to reveal the basis of seminal American thought through the categories seen from the arguedian narrative throughout his work. An attempt is made to conclude that Latin American "being" resists colonization and the advances of European and North American societies. The Latin American man, positioned in his "being" rebels and resists against the scientific-rational imposition. It is then a man who is seeking to affirm his being here.

Key words: Kusch, Arguedas, identity, nature, "being" (ser), "to be" (estar).

Agradecimientos

A mi esposa Silvia por darme el empujón de amor verdadero que necesitaba para seguir soñando. A mis hijos María José y Jerónimo quienes acompañaron mis largas noches y siempre me miraron a los ojos con admiración. A mi madre por haber creído en mí en cada momento decisivo, sobre todo en este que se veía tan turbio. A Felipe por la energía desde la distancia que siempre estuvo presente. A Juan José por sus palabras siempre certeras en los momentos más importantes. A Bernat Garí mi admiración incondicional, por siempre mostrarme el camino con su ejemplo, por la confianza que depositó en mí desde el principio de este proyecto y por presentarme también a Carpentier como referente de la identidad latinoamericana. A mis amigos que, aunque pocos, siempre han sido suficientes. Lucho, Raúl, John y César, por tantos años creyendo en mí. Mauro, Jairo, Alejo y Caro, por acompañarme a construir mi destino desde la educación. A Jaime Santamaría por las visiones entre los dos construidas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
OBJETIVO GENERAL.....	10
OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	10
METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA	11
1. La condición poscolonial en América Latina	14
1.1. El pensamiento positivista latinoamericano.	17
1.2. Crítica a la razón Occidental.	20
1.2.1. Los albores del siglo XX.	22
1.2.2. El miedo latinoamericano a pensar.	25
1.2.3. El pensamiento decolonial latinoamericano.....	27
1.2.4. Eurocentrismo.....	31
1.2.5. Colonialidad del poder.	42
1.2.6. Colonialidad del Saber.	45
1.2.7. La colonialidad del ser y su descolonización.....	48
2. Latinoamérica: el espacio como impronta del pensamiento y la literatura.....	55
2.1. El pensar situado.	55
2.1.1. La Pacha.....	68
2.2. América como espacio literario.	78
2.3. Espacio en la obra de Arguedas.....	93
2.3.1. Los ríos profundos.....	93
2.3.2. Katatay.	100
3. Hacia un posible diálogo: un acercamiento al pensamiento de Rodolfo Kusch.	110
3.1. Günter Rodolfo Kusch (1922-1979).....	110
3.1.1. Pensamiento seminal.	113
3.1.2. La Negación.....	120
3.2. Estar	125
3.2.1. El “estar” andino y el “ser” occidental.....	140
3.2.2. El miedo.....	144
3.2.3. Lo hediondo y lo pulcro.....	149
3.3. El concepto de cultura.....	153
4. Una aproximación ontológica desde el “estar” a la obra de José María Arguedas	163
4.1. Un acercamiento biográfico a una narrativa experiencial.....	163
4.1.1. El quechua.....	164

4.1.2. El universo arguediano.....	172
4.2. La reconstrucción del pensamiento seminal.....	207
4.2.1. Diamantes y pedernales: la negación a través del arte.....	216
4.3. El río y el estar.....	225
CONCLUSIONES.....	243
BIBLIOGRAFÍA.....	254

INTRODUCCIÓN

En esta casa nunca ha habido tina. Afortunada o desafortunadamente se han tenido que conformar con una simple ducha cubierta de azulejos, puerta de fibra de vidrio esmerilado y dimensiones de mazmorra medieval. La tina siempre se antoja a cama de suicida, abismo sin fondo o recipiente propicio para remolinos fatales con el simple jalón de una cadena. Han vivido el letargo en carne propia y, probablemente, América Latina, en algún momento de su historia, reposó tumbada en una tina llena de agua con esencia a España y al resto de Europa. Quizás, dormida, llegó a sentir el vértigo de la asfixia o quizás, simplemente, buscaba impregnar su tierra de un pensamiento ajeno ante la imposibilidad de caminar por sí sola.

El lavabo se antoja altar. Para Don Rigoberto, aquel personaje de la novela *Elogio de la madrastra* (1988) de Mario Vargas Llosa, era mucho más que eso. Quizás el punto de fuga en donde cada noche, la suciedad y la imperfección encontraban su tumba. Así, América Latina, en algún momento de su historia se encontró frente a un lavabo, y armada de jabón de tierra, buscó limpiar sus manos de los colonizadores europeos, de la sangre propia encostrada en la piel y los sueños prestados que se arraigaban entre las uñas (tarea por lo demás titánica): “y después de hacer todo lo que hacen, se levantan, se bañan, se entalcan, se perfuman, se peinan, se visten, y así progresivamente van volviendo a ser lo que no son” (Cortázar, 2012: 127).

En el siglo XX, América Latina busca agitadamente su identidad y se debate ante múltiples alternativas. El reto del futuro, el progreso, la vuelta al pasado y exacerbados nacionalismos han sido las banderas de grandes y pequeños poetas; el achacar todos los males a pretéritos y actuales

invasores ha desembocado en un improductivo y contagioso lamento. En *La soledad de América Latina* (1983), García Márquez se hace el siguiente cuestionamiento: “¿por qué la originalidad que se nos admite sin reservas en la literatura se nos niega con toda clase de suspicacias en nuestras tentativas tan difíciles de un cambio social?” (García Márquez, 2014: 8)

Ya a partir del movimiento independentista, mentes lúcidas lucharon por rescatar la singularidad latinoamericana y crear una ilusión sobre el porvenir de nuestro continente; *Nuestra América*, consciente y orgullosa de sus peculiaridades debe acometer una tarea común, afrontar el mañana con trabajo y gallardía, y buscar el perfeccionamiento constante. Pero el desencanto y el vacío de la Europa de la posguerra habrían de llegar también a Latinoamérica. Sólo voces aisladas (José María Arguedas y Rodolfo Kusch serán aliados) mantuvieron la fe y la esperanza en los valores del hombre latinoamericano.

La cultura, en su gran dimensión, siempre ha llegado a marcar un poco la inquietud por buscar la raíz de la identidad latinoamericana. La modernidad estableció una relación de oposición entre la naturaleza y la cultura. Cultura no es el producto del cultivo de la naturaleza, sino la separación, la independencia de ella. El elemento animal del hombre es su condición de naturaleza y la cultura, su existencia verdaderamente humana. El fin de la cultura no es buscar armonía con una naturaleza dada, es sobrepasar la *animalidad* para llegar a la *humanidad*. La cultura es un fin en sí mismo independiente de la naturaleza y mientras más alejada esté de ella, más rango de cultura posee.

La mirada de la posmodernidad no comparte esta separación entre naturaleza y cultura. Vattimo dirá:

...la referencia al entorno social está inextricablemente ligada a la que remite al entorno natural. Son muchos los campos en los que una ‘ecologización’ del mundo se hace patente. Ya sea en la manera de vestirse, de alimentarse, en lo relacionado con la calidad de vida, sin olvidar las filosofías y otras formas de producir, la naturaleza ya no es solo un objeto a explotar... (Vattimo, 2003: 106).

Si retomamos la raíz “*colere*” citada por Martínez Vega en la definición de *cultura*, este considera que la finalidad de la cultura no es destruir o imponerle a la tierra sus designios, sino germinar; desentrañar; comunicar y retornar a la tierra (Martínez Vega, 1976: 104). Parto de la siguiente sentencia esbozada por Kusch para adelantar la investigación que marca el objetivo de este trabajo monográfico: “Una manzana cae porque se reintegra al suelo. Ha sido semilla, ha madurado y luego se ha desprendido del árbol, para reintegrarse al suelo. Ésta es una verdad y quizá la primera... Lo importante está en que seamos pura semilla” (Kusch, 2000 Tomo II: 227)¹. Estas palabras han sido el aliento porque, en últimas, ese “regresar a la tierra” es lo que en realidad marca el verdadero camino para desentrañar el sentido de la identidad latinoamericana.

En la interpretación premoderna, el hombre es un microcosmos del orden total del mundo, refleja el orden de la creación y por esto el universo en sí mismo ya posee un significado; la labor del hombre es desenterrarlo y gritarlo. Con la modernidad, la realidad está desprovista de un significado previo dado por Dios y la finalidad del sujeto humano es conferir significado a ese universo, construir objetividad. La cultura es una creación libre, no ajustada a la naturaleza, cuya finalidad es crear el mundo objetivo para el progreso de la humanidad. Esto progresivamente

¹ En adelante, las citas correspondientes a Rodolfo Kusch serán tomadas de los 4 tomos de su *Obra completa* editados por la Fundación Ross, 2000.

convertirá la cultura moderna en racionalista y objetivista si se toman como punto de partida las ideas cartesianas expuestas en *El discurso del método*.

El supuesto de que la curva de la historia occidental era una curva siempre en ascenso y hacia adelante, hoy es insostenible, porque en nombre del progreso se han cometido crímenes contra la humanidad: la destrucción irreparable de los equilibrios entre la sociedad y la naturaleza, el desconocimiento de la diferencia cultural que en el mal llamado descubrimiento (o encubrimiento) latinoamericano ha coagulado la sangre de más muertos que la Primera Guerra Mundial, la catástrofes lingüísticas, etc. Adorno dice: “Sostener que existe una cultura avanzada o superior es o una pieza de museo o una muestra de racismo... pero está inevitablemente entrelazada con la injusticia social” (2004: 196) y “el arte es el único que presta su lenguaje a la naturaleza para expresar su sufrimiento” (2004: 164).

La cultura posmoderna asume la disolución de todo vestigio de etnocentrismo y reconoce en la cultura europea occidental uno más de los ideales culturales posibles. Vivimos en una constelación pluricultural y el discurso posmoderno sobre la cultura intenta salir de la lógica de extremos asumiendo un concepto extenso, pero no indeterminado, de cultura. Buscar las raíces, hacer una muy breve genealogía, nos lanza a la palabra “cultura” *colere*, cultivar, fertilidad; procesos de comprensión, expresión, representación, interpretación y valoración del mundo y el hombre, mediante lo imaginario, los símbolos y el inacabable deseo. Al hablar de cultura tenemos que adherirnos también a procesos ligados a rasgos diferenciadores como identidad, pertenencia, destino, gestación simbólica, valores estéticos y éticos. Las compartimentaciones cerradas no se dan en América Latina, porque somos sociedades formadas en historias híbridas que nos abren la

posibilidad de estar en la modernidad, postmodernidad y tradición. Se trata entonces de abrir el camino para desentramar el misterio de la identidad, recopilar aquellos esbozos que permiten una identificación real de la cultura latinoamericana y que gestan la posibilidad de establecer una forma de habitar el mundo de manera diferente. Para esta empresa, se partirá de la literatura arguediana que comprende *Yawar Fiesta* (1941), *Diamantes y Pedernales* (1954), *Los ríos profundos* (1958), *El Sexto* (1961), *Todas las Sangres* (1964), la inacabada *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), la obra poética *Katatay* (1972) y la filosofía del pensador argentino Rodolfo Kusch contenida en varios de sus libros y ensayos antropológicos y filosóficos, entre los que destacan *América profunda* (1962), *El pensamiento indígena y popular en América* (1971), *Geocultura del hombre americano* (1976), etc.

El continente americano fue bautizado por José Martí como “nuestra América mestiza”. La palabra “mestiza” carga sin duda elementos de diversidad acuñados, principalmente, por una colonización de la raza blanca, matizada por una usurpación económica. Se trata, en últimas, de una colonización cultural o, si se quiere, pedagógica. A partir de esta idea surge la necesidad de recorrer la realidad latinoamericana a través del pensamiento de dos figuras preponderantes en la historia de las ideas latinoamericanas: José María Arguedas (Perú, 1911-1969) y Rodolfo Kusch (Argentina, 1922-1979). Afirmaré de entrada que la realidad es semántica, pero en su acaecer no necesariamente se rige por la lógica. La ciencia ha irrumpido en la mayoría de los ámbitos para imponer verdades en el hombre, y este se opone, las niega, para así, a partir de esa misma negación, afirmar su ser auténtico americano (Kusch, 2000 Tomo II: 549-556).

La crítica al pensamiento racionalista cuya base se arraiga en la influencia europea que, eventualmente, domina la interpretación de la cultura latinoamericana ha sido tema de grandes discusiones, disertaciones y reflexiones por parte de filósofos, antropólogos, etnógrafos, artistas y humanistas en general. Esta investigación no pretende circunscribirse en los llamados estudios poscoloniales o subalternos ya que el principal interés colinda con el acercamiento a la literatura y la filosofía latinoamericana desde una perspectiva reflexiva que se centra en el rastro dejado por Arguedas y Kusch en relación a las raíces que sostienen la identidad latinoamericana. A pesar de que la crítica a la pérdida de la cultura primigenia se hace presente en ambos autores, se pretenden develar elementos que permitan hacer más sólido el arraigo a la tierra latinoamericana y rescatar una forma peculiar y original de acercarse al mundo. Tanto Kusch como Arguedas, a través del ensayo y la narrativa respectivamente, denuncian la imposición de una convicción basada en la superioridad de la razón de Occidente por sobre las culturas amerindias. Precisamente los estudios poscoloniales en América Latina partirían de la idea de que los nativos americanos fueron convertidos a la racionalidad occidental casi como una religión absolutamente dogmática y con tintes absolutistas². Es así como las élites ilustradas protagonistas durante el siglo XIX juzgaron al campesino, al hombre sin recursos que vivía en este continente como resistente y opositor al avance de la racionalidad de tinte liberal.

Fernández Retamar en sus textos «Nuestra América y Occidente», «Geocultura del hombre americano», así como algunos apartes de «América Profunda» de Rodolfo Kusch y varias referencias del capítulo dos del libro *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*

² A propósito se han pronunciado pensadores como Enrique Dussel (*Filosofía de la liberación latinoamericana*), Paulo Freire (*Pedagogía del oprimido*) y Walter Mignolo entre otros.

de Josef Estermann, hacen un acercamiento a una posible crítica de la razón latinoamericana. Hay que decir que la intención de retomar las nociones de Fernández Retamar está guiada por entender la producción de corte intelectual de las ideas latinoamericanas para así poder interpretar la vías por las cuales se comprende la realidad sociocultural latinoamericana a través de un pensamiento crítico que no necesariamente está ligado al ejercicio filosófico riguroso y sistemático, sino que también permite ver en las expresiones artísticas y culturales, una vía de escape vigente, válida y legítima. Siguiendo el mismo derrotero, estos autores abordarán la importancia del suelo americano como baluarte en la construcción de pensamiento en América. Es así como se tendrá que establecer la importancia de lo telúrico como punto de partida para la comprensión de la sabiduría o el “pensar” latinoamericano. Para este acercamiento se tomará como referencia el estudio hecho por Gabriel Osvaldo Sada, titulado *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*. El primer capítulo de este libro hace una aproximación bastante clara a lo que podría denominarse el “pensar situado” o arraigado en sus orígenes. Así mismo, será importante el estudio de algunos de los ensayos que comprenden la compilación «*Charlas para vivir en América*» de Rodolfo Kusch para comprender mejor el valor del espacio a la hora de la generación de un pensamiento propio americano. No debe entenderse este recorrido como una simple aproximación a los estudios subalternos o poscoloniales dados en América Latina. De entrada, hay que decir que los acercamientos que se han dado frente a la posibilidad de establecer vínculos cercanos entre la obra de Arguedas con la filosofía latinoamericana son casi nulos. La crítica poscolonial contemporánea está redescubriendo la significación de la posición geopolítica en la transformación del discurso, el conocimiento cultural y los procesos históricos, temas ya tratados

hace tiempo por Kusch y por escritores como el mismo Arguedas, Guillermo Bonfil, Darcy Ribeiro, Juan Rulfo, etc. Lo importante aquí es decir que cada uno de ellos, muy a su manera, trataron de recuperar el sentido de localidad describiendo sus características, pero también manteniendo la mirada atenta al momento humano que acompaña a la reflexión creativa.

La primera síntesis cultural que han establecido los historiadores de las ideas latinoamericanas como Dussel, Zea, Bondy, etc., parte de la idea de la conquista y de la construcción del “otro” por los españoles. Por supuesto esta idea está bastante desarrollada por Todorov y parte del hecho de que esa relación primigenia con los indios estuvo transada por la comprensión netamente instrumental y no por la comprensión entre pares o seres iguales. Es así como partimos del hecho de que a los indios se les impuso una religión y una moral a regañadientes y que éstos no tenían opción de resistirse al empuje del poder español. La segunda síntesis cultural podría partir de la crisis generada desde la independencia en donde la racionalidad científica de la Europa del siglo XIX empieza a tener mucha influencia en los círculos de poder más altos en las sociedades latinoamericanas, así como en los académicos. Paulatinamente, se empieza a ver que los nuevos criterios, en lo que corresponde a ciencia, eran la única esperanza de conquistar el orden y el progreso a las repúblicas que hasta ese momento comenzaban a emerger. El positivismo defendido por Alberdi o por Ingenieros era la bandera de ese momento específico y el mismo Sarmiento con su dicotomía de civilización y barbarie ya propendía por demarcar una diferencia singular entre la superioridad de una raza sobre la otra.

La llegada de los años 20s y 30s abre una etapa en el pensamiento latinoamericano matizada por la tendencia indigenista en oposición a ese legado de corte cultural que se había

heredado de los europeos. Ensayistas como Octavio Paz y el propio Martínez Estrada exponen al mundo esa dualidad marcada en la personalidad del latinoamericano, dejando al descubierto la potencia del mestizaje y a la vez la imposibilidad que éste carga para asimilar una racionalidad como la europea. La gran empresa latinoamericana será la búsqueda permanente por la identidad, una búsqueda incesante que ha quedado expuesta en palabras de Paz:

El mexicano condena toda su tradición [...]. El mexicano no quiere ser indio o español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma a sí mismo como mestizo, sino que como una abstracción: es un hombre. Se vuelve el hijo de la nada. Comienza en él mismo [...]. El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y al mismo tiempo como búsqueda, como una voluntad de trascender este estado de exilio (Paz, 1959: 79).

Por supuesto, la mayoría de las teorías que rondan la reflexión acerca de la identidad latinoamericana parten de la premisa esencialista, pero posturas como la última, en donde se nota claramente ese asentimiento a la necesidad de una búsqueda incesante e inacabada, rompen radicalmente con la llegada a una verdad inamovible y acabada:

Esta corriente de pensamiento es distinta de las perspectivas esencialistas ya exploradas, porque la identidad parece ser concebida como un proyecto a ser construido, como una tarea que definirá el futuro latinoamericano. Sin embargo, el lenguaje usado revela una cierta forma de esencialismo, o tal vez, una nostalgia por la verdadera identidad, profunda e integrada. Es cierto que la identidad no se concibe como una esencia dada que espera ser descubierta; sino que tiene que ser construida. Pero se pone mucha fe en que esta tarea puede ser lograda, o debe ser lograda si América Latina va a sobrevivir. Estas teorías parten del hecho que nuestra identidad es precaria, desestructurada, descentrada, no bien integrada, y que todo esto es el resultado de la colonización, de los trasplantes culturales y de la imposición. Pero estas realidades no se aceptan. Subsiste la nostalgia de la integración, de una identidad totalmente estructurada. ¿Es esto realmente

posible? ¿Puede uno hablar de una sola identidad cultural dentro de un país? (Larraín, 1994: 58)

OBJETIVO GENERAL

La búsqueda por el “ser” latinoamericano será entonces el motor del siguiente trabajo de investigación el cual está dividido en cuatro capítulos fundamentales encadenados para afrontar el siguiente objetivo general: a partir de las categorías filosóficas “ser” y “estar” retomadas y resemantizadas por el filósofo argentino Rodolfo Kusch en su obra ensayística, establecer la importancia de la categoría “estar” como referente de identidad latinoamericano frente al occidental-europeo, a la luz de la obra literaria del escritor peruano José María Arguedas.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Realizar un acercamiento a la condición postcolonial en América partiendo de la necesidad de reflexionar desde categorías epistemológicas y ontológicas americanas.
- Hacer una aproximación a la importancia cultural que tiene el espacio para marcar el protagonismo a la hora de caracterizar la identidad de un territorio.
- Identificar los rasgos del “estar” latinoamericano a la luz de la obra literaria de José María Arguedas.
- Establecer las diferencias entre las categorías “ser” y “estar” desde los estudios filosóficos y antropológicos del argentino Rodolfo Kusch

- Entablar un diálogo entre la obra literaria de José María Arguedas y la obra filosófica de Rodolfo Kusch mediado por elementos del pensamiento seminal.

METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA

Esta investigación se encuentra enmarcada dentro de los estudios culturales/literarios partiendo de una metodología netamente cualitativa correlacional. Se pretenden establecer vínculos entre categorías provenientes del campo filosófico latinoamericano (Rodolfo Kusch) y el pensamiento subyacente en la literatura del escritor peruano José María Arguedas. A partir de la identificación de estos vínculos, se debe hacer un acercamiento de tipo hermenéutico para interpretar los dos planteamientos a la luz de la búsqueda de una identidad latinoamericana.

El primer capítulo de este trabajo abre el camino a través del acercamiento a la condición postcolonial en América partiendo de la necesidad de reflexionar desde categorías epistemológicas y ontológicas americanas, y, al mismo tiempo, por la urgente necesidad de despojarse de definiciones y de proyectos diseñados en los países hegemónicos, que presentan un espejo borroso en el que es imposible ver reflejada la modernidad del continente americano.

El segundo capítulo centrará la atención en la importancia del espacio como elemento fundamental en la escritura literaria. Se parte entonces de los fundamentos culturales para tal efecto. Es así como será de vital importancia hacer una aproximación a la importancia cultural que tiene el espacio para marcar el protagonismo a la hora de caracterizar la identidad de un territorio. Específicamente encontrar estudios que se concentren en el espacio americano como

elemento preponderante en el cauce del pensamiento latinoamericano, es una tarea particularmente compleja en la medida en que son bastante limitados.

El tercer capítulo se centrará en la definición y caracterización de las categorías o conceptos más relevantes a la hora de establecer una relación concreta entre el pensamiento de Rodolfo Kusch con la obra *Los ríos profundos* de José María Arguedas. Se hablará concretamente de las siguientes:

1. Estar
2. Miedo
3. Pensamiento seminal
4. “Hedor de América”

Frente a la caracterización de estas categorías, es importante resaltar la amplia literatura al respecto, específicamente, del “estar” en Rodolfo Kusch.

El cuarto y último capítulo pretende comparar, contrastar y demostrar si se dan cambios o matices entre los dos autores en relación con los conceptos ya definidos anteriormente y develar la base del pensamiento americano-seminal a través de las categorías vistas desde la narración arguediana a lo largo de su obra. Al respecto es importante decir que los estudios principales que se han hecho sobre la obra de Arguedas están marcados por elementos netamente estéticos, formales y estilísticos guiados siempre por las aproximaciones a demostrar la importancia de la obra arguediana dentro de la narrativa latinoamericana del siglo XX. Por último, se compararán los conceptos de estar y ser europeos con los enunciados por Kusch y de qué forma se ve reflejado en la narrativa de Arguedas

CAPÍTULO 1

1. La condición poscolonial en América Latina

En general, la historia precolonial latinoamericana ha permanecido, prácticamente, oculta e ignorada en la Sudamérica del siglo XX, casi admitiendo el hecho de que la historia del continente arranca hacia 1810-1811³. Ese desconocimiento marca, por supuesto, la idea de un no querer caminar el sendero de lo que llamamos el pasado indígena al que pocos autores se acercaron con sólida intencionalidad⁴. Parece entonces que estamos tocando los linderos de un tema tabú que se evita, precisamente, porque colinda con el exterminio casi total de la población indígena y la entrada a una modernidad que marca el derrotero de Occidente⁵; la entrada, precisamente, al mercado mundial y a hacerse súbditos de un tipo de racionalidad absolutamente opuesta a la indígena. La invisibilización del indígena en muchas de las narrativas históricas de la construcción de las naciones ha sido una constante en la mayoría de los países latinoamericanos. Es así como la razón occidental se erige como la gran protagonista del pensamiento del continente latinoamericano. Cabe resaltar, eso sí, el aporte de misioneros españoles y algunos historiadores indígenas como Andrés de Olmos, Toribío de Motolinía, Bernardino de Sahagún quienes ya a comienzos del siglo XVI se dedicaron a coleccionar de manera sistemática lo que los sabios indígenas comunicaban sobre la sabiduría de su pueblo. Grandes estudiosos como el mejicano Miguel León-Portilla llegaron, también, a transcribir la sabiduría náhuatl contenida en textos

³ Partimos del hecho de que los países latinoamericanos comienzan los procesos independentistas desde más o menos 1810 con Ecuador (1809), Colombia y Méjico. Historiadores como Luis Vitale en su *Historia Social comparada de los Pueblos de América Latina* resaltan este momento histórico, marcado, por supuesto, por la Revolución francesa.

⁴ Son excepciones, a tales efectos, trabajos como *Las letras precolombinas* de Georges Baudot, los estudios de Miguel León-Portilla como *El pensamiento prehispánico* o la obra del mismo Rodolfo Kusch.

⁵ Me refiero a Occidente tomando la definición esbozada por Leopoldo Zea: “llamo mundo occidental u occidente al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica, han realizado los ideales culturales y materiales de la Modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo XVI” (1980: 8).

procedentes del mundo azteca, en donde se desglosaban todas las enseñanzas de los llamados *tlamantinime* (“los que saben algo”) (León-Portlla, 1956). Así, también, habría que mencionar a Martí, Mariátegui, Fernando Ortiz y Octavio Paz entre otros, quienes trataron de darle un espacio visible al pensamiento precolombino.

Solo aquella perspectiva posoccidental; solo aquella inserción verdadera de la problemática latinoamericana en la del mundo *todo*, permite el abordaje justo del problema. Tal perspectiva es lo que da valor incluso a aspectos del pensamiento de autores que, aunque no la asuman plenamente, han sentido de alguna manera su influjo vivificador, el cual los lleva, en primer lugar, a descubrir la condición dependiente de nuestro pensamiento, secuela de otras dependencias, y el melancólico carácter de sucursal de muchas de nuestras ideas, lo que en no pocos puntos nos acerca a otras zonas coloniales o semicoloniales de la Tierra (Fernández, 1978: 42-43).

Es así como Walter Mignolo hace un esbozo de sus ideas referentes a la colonialidad partiendo de la idea de lo que él mismo va a llamar “imaginario colonial”. Esta idea no es más que la referencia a que Europa, como centro de dominación, establece un influjo que marca el devenir de los pueblos latinoamericanos y que parte precisamente de la institucionalización de la Modernidad: “la colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza” (Mignolo, 2000: 57). Esta idea nos remite, entonces, a pensar en la complejidad de la construcción de las nacionalidades en el ámbito latinoamericano y, en especial, en la conformación de las mismas identidades nacionales. Estamos frente a visiones de mundo diferentes que exigirían un eventual distanciamiento de lo heredado por la razón occidental. La

Modernidad implantada por Occidente estableció una relación de oposición entre la naturaleza y la cultura⁶. Es importante reiterar el concepto de *cultura* al que se quiere hacer referencia a lo largo de este trabajo investigativo. Siguiendo ciertamente el hilo de la definición traída anteriormente, *cultura* no es el producto del cultivo de la naturaleza, sino la separación, la independencia de ella. La vida animal del hombre es su condición de naturaleza y, la cultura, su existencia verdaderamente humana. El fin de la cultura no es ya el armonizarse con una naturaleza dada, es superar la animalidad para llegar entonces a la humanidad. La cultura es un fin en sí mismo independiente de la naturaleza y, mientras más alejada esté de ella, más rango de cultura posee. Vale la pena traer la voz de Jean Jacques Rousseau quien se pregunta: ¿el progreso científico trae aparejado el progreso moral de los pueblos? Lo importante es encontrar la base de la respuesta y darse cuenta de que para el filósofo francés es evidente la vigencia de la fragmentación de los saberes, de la cultura y la naturaleza que permite el auge de las desigualdades (no naturales sino de carácter social y cultural). En el núcleo de la sociedad es donde se gesta, precisamente, la desigualdad y donde se refleja la latencia de la traición a la naturaleza humana.

El correr del tiempo ha hecho que la mirada cambie de dirección y no admita la separación entre naturaleza y cultura. El camino que se abre hoy en día (quizás con gran ahínco en el continente latinoamericano) no comparte esta separación entre naturaleza y cultura. A decir verdad, ese camino muestra un trazo más tendiente a ver en la finalidad de la cultura, no un destruir o imponerle a la tierra sus designios, sino germinar, desentrañar, comunicar y, definitivamente lo más importante: retornar a la tierra, lo que en palabras de Rodolfo Kusch sería “ser pura semilla”

⁶ A propósito, pueden verse los trabajos de Edgar Morin sobre el pensamiento complejo o los estudios de Enrique Leff sobre ecología política en Latinoamérica.

(2000, Tomo IV: 227). Precisamente, la idea de hablar de posturas poscoloniales está enmarcada dentro de esa necesidad por plantear una crítica a la razón occidental. Desde el territorio americano se ha intentado proclamar una voz que permita desentrañar el misterio de la identidad latinoamericana que supere la turbiedad de la historia que se cuenta a los niños hasta que se enfrentan a la adultez. Desde el arte, la literatura, la historia de las ideas y, en general, desde los estudios culturales, la llama que guía el camino hacia la consolidación de una crítica original contra la forma en que Occidente concibe al mundo es la comprensión de la esencia del lugar que se habita, que se vive, en el que se está.

Podrá decirse que el ser de un pueblo lo define su cultura. De ella brotan los valores. La búsqueda por una identidad afincada en lo más profundo de ese quehacer del pueblo latinoamericano se podría resolver entonces, escuetamente, en la pregunta ¿cuál podría ser el sentido de la cultura latinoamericana? No es, entonces, una labor que se sintetice en la mera descripción de los rasgos culturales de un pueblo. Se trata, siguiendo a Kusch y a Arguedas, de adentrarse en lo profundo y de desentrañar el sentido de las manifestaciones culturales que se gestaron y se gestan en el continente latinoamericano.

1.1. El pensamiento positivista latinoamericano.

Los positivistas latinoamericanos se dan a la tarea de pensar el porqué y el para qué de la emancipación, de la propia revolución. El llegar a fundamentarla estaría garantizando, de alguna manera, a la República y, con ella, el destino manifiesto que la generación positivista estaba

llamada a representar. El pensar en caminar hacia la civilización y el progreso de un continente debía estar matizado por concentrar la lucha en el ejercicio del pensamiento. Se aspira a lo nuevo sobre el viejo orden colonial, se aspira a emular lo que europeos y norteamericanos ya habían alcanzado con éxito rotundo dentro de los cánones del progreso emanados desde la razón. El pensador argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) va a proponer que los hombres latinoamericanos se puedan incorporar al progreso como actores realmente activos de la civilización. En 1850 escribió lo siguiente: “llamaos los ESTADOS UNIDOS DE LA AMÉRICA DEL SUR, y el sentimiento de la dignidad humana y una noble emulación conspirarán en no hacer un baldón del nombre a que se asocian ideas grandes” (Sarmiento, 2017: 23). Treinta y tres años después seguirá insistiendo por esa misma línea al escribir lo siguiente:

La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial e sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha; es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el Océano. Seamos Estados Unidos (Sarmiento, 2016: 87).

Precisamente, tomando como referente el caso mejicano, Sarmiento y Alberdi entienden que, por ejemplo, Méjico perdió gran parte de su territorio a manos de Norte América por la debilidad de sus razas y por la cultura que le había sido impuesta desde la colonia. Alberdi considera que América, en su totalidad, debe gran parte de lo que es a la colonización europea:

Con la revolución americana acabó la acción de la Europa española en este continente; pero tomó su lugar la acción de la Europa anglosajona y francesa. Los americanos de hoy somos europeos que han cambiado de maestros: a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y la francesa. Pero siempre es Europa la obrera de nuestra civilización (Alberdi, 2015: 87).

La empresa de ingresar a las huestes de la civilización tendría que ser asumida entonces bajo la idea de una suerte de “deslatinización”. Leopoldo Zea dirá que es necesario “adquirir la sangre y la mente de la Europa que encarna esta civilización” (Zea, 1980: 11). Se trataría, entonces, de entregarse plenamente al sistema encarnado en los pueblos sajones que en últimas dieron origen a la civilización.

El hombre latinoamericano dará rienda suelta a una nueva posibilidad para generar una nueva dinámica de colonización aceptada libremente. Al parecer, encuentra en el positivismo una buena excusa para “deslatinizarse” y buscar mejor el camino a la “sajonización” con la cual se acepta la tutela mental, cultural, política y hasta económica de la Europa moderna. A pesar de la resistencia que podría generar el apropiarse de un espíritu ajeno, Latinoamérica, en aras del progreso, asume la posición de la Europa occidental para gestar una nueva manera de enfrentarse al mundo y aportar a la civilización. En este sentido, para las mentes con ánimo emancipador que empiezan a vibrar, el problema de ser como el Otro para finalmente dejar de ser lo que se era y, seguramente, lo que se había sido, estaba presente. Alberdi va a decir tajantemente:

Lo que llamamos América independiente no es más que Europa establecida en América, y nuestra revolución no es otra cosa que la desmembración de un poder europeo en dos mitades, que hoy se manejan por sí mismas (...) En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que esta: 1) el indígena, es decir, el salvaje; 2) el europeo, es decir, nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Cristo y no en Pillán (dios de los indígenas) (Alberdi, 2015: 101).

Autores como Juan B. Alberdi, Domingo F. Sarmiento, José María Luis Mora y Justo Sierra, entre otros, serán los pensadores que van a abogar por la instauración del positivismo como posibilidad de progreso y lo que puede darle al continente el tiquete para ingresar al mundo

civilizado. Sus ideas van a ser quizás tan radicales como las de los pensadores que centran sus ideas en los estudios poscoloniales y en la crítica a la razón occidental que marca el desarrollo del presente aparte de este trabajo investigativo. Un ejemplo de la radicalización de estas ideas se expone en las palabras de Sarmiento citadas por Leopoldo Zea:

(...) la barbarie está formada en América por el indígena, el negro, el español y el mestizo que resulta de tan encontradas razas. Razas cuyos defectos se unen y dan lugar al hombre americano, hombre fuera de la civilización, ajeno al progreso. Los positivistas latinoamericanos pondrán precisamente el acento en este conflicto; conflicto que origina la realidad que habrá de ser transformada (Zea, 1980: 14).

Parecería entonces que, en el tinglado de las ideas, los positivistas que abogan por eliminar la sangre de razas estériles para el progreso de América se enfrentan a una historia emancipatoria que tiene vigencia en nuestros días y que ha permanecido activa gracias a varios pensadores contemporáneos que han radicalizado sus argumentos en contra de la herencia de la modernidad europea.

1.2. Crítica a la razón Occidental.

Son varios los latinoamericanistas que han reflexionado a partir de la posición que le corresponde a Latinoamérica en el mundo a nivel político, histórico y económico. La historia de las ideas está marcada por reflexiones que parten de diversos países y contextos temporales; algunas marcadas por el historicismo (Zea, Ardao, Miró Quesada, Roig, Cerutti entre otros); otras con fuerte tendencia liberacionista (Salazar Bondy y Dussel entre los más importantes); y otras

que apuntan mucho más hacia la ontología y en donde uno de los autores más prominentes es, sin duda, el argentino Rodolfo Kusch (1922-1979). Gran parte de las manifestaciones de estos intelectuales ha marcado de alguna manera la apropiación que las gentes latinoamericanas ha hecho de su sentido de pertenencia a una tierra específica. Claro también es el hecho de que su aproximación a la gestación de nuevas ideas está movida por la necesidad de reflexionar, críticamente, frente al hecho de la colonialidad de la razón occidental, sobre la forma en que Latinoamérica se acerca al mundo. No es arriesgado decir que el sistema educativo, desde sus cimientos en este lado del mundo, trató de generar la conversión del nativo a lo que podría denominarse “racionalidad occidental” y que en últimas siempre tendió a volverse casi un dogma. Las sociedades indígenas americanas, para aquellos que entendían la razón materialista como el único camino viable en el devenir de la historia, se volvían un obstáculo. Ese proyecto liberal y eurocéntrico se erigía, entonces, como la clave del éxito. Pensadores como Kusch, en el ámbito filosófico-antropológico, se acercaron con su obra a investigar, precisamente, la relación entre la racionalidad de corte occidental y la indígena. La primera, evidentemente, concentra su atención en el “ser”, en la cosa misma, mientras que la indígena se centra en el “estar”, en el hábitat y el acontecer, en el domicilio que será negado por esa cultura académica enmarcada dentro del canon eurocentrista (Lojo, 1992: 219). Se trataría, entonces, de entender ese tipo de cultura negada que se arraiga en el pueblo y en la misma marginalidad del indígena, para abrir el camino a que el pensamiento latinoamericano deje de ser un anexo al racionalismo de corte europeo. América es vista como objeto y se vuelve manipulable y moldeable para buscar en ella, de cierta manera,

utilidad tanto en lo cultural como en lo económico. De esta manera, el ser latinoamericano fenecce y, a la vez, entra en un letargo que lo deja anquilosado y sin historia.

1.2.1. Los albores del siglo XX.

Frente al positivismo que emergió como relato dominante desde finales del siglo XIX y gran parte del XX se gesta un ánimo generalizado en el ámbito del pensamiento por sentir una reacción fuerte. Frente a ese marketing que exponía a viva voz, como signo irrefutable contra las imaginaciones teológicas, las especulaciones metafísicas y el pensamiento mítico al positivismo, aparecen los detractores que buscan una contienda cruda. De otro lado, si el orden y la armonía eran las condiciones sustanciales del progreso indefinido de la humanidad, ¿no forzó acaso el positivismo el establecimiento de esas condiciones históricas, con lo cual se garantizaba el ingreso definitivo de las sociedades latinoamericanas en los cauces de la civilización moderna? ¿O es que, habiendo establecido dichas condiciones —la inmigración europea, la centralización de los Estados, un denodado régimen moral, sea católico o positivo, reformas en los sistemas educativos, fundación de instituciones políticas, protección a los sistemas económicos, etc.—, su proyecto se desvaneció en la médula misma de la historia latinoamericana? Se apuesta, entonces, por una emancipación que tiene como caballo de batalla la esencia metafísica más profunda que posee el hombre.

La guerra abierta se abre camino tratando de fortalecer los argumentos que mostraban que la *episteme* instaurada por el positivismo evidenciaba su agotamiento histórico en el mundo latinoamericano, que el ordenamiento de la historia que había predicado había conducido, más

que al progreso indefinido, al atraso creciente con respecto a los otros centros civilizados; que el orden político tantas veces prometido no había conducido sino al más crudo anarquismo social y político; que ni la educación ni el orden religioso habían contribuido al fortalecimiento de la identidad espiritual e histórica de las naciones y la cultura latinoamericana. En consecuencia, era inevitable destruir ese ordenamiento de la sociedad y de la historia para estructurar un nuevo orden, para crear una nueva promesa, ya no tan colectiva como la del positivismo, sino más íntima, más personal, más metafísica. Así, por ejemplo, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira ha hecho un acercamiento a lo que el positivismo encarna:

“Pero por positivismo se ha entendido también la limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia: prohibición de salir de sus límites cerrados; prohibir al espíritu la especulación, la meditación, y el psiqueo efectivo, a propósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo accesible a los sentidos. Entonces el positivismo, así entendido, es doctrina o tendencia en sí misma inferior, y funesta en sus efectos” (Vaz Ferreira, 1979: 27).

Pensadores como Alejandro Deustua o el mejicano Antonio Caso optan por la estética como la salida antipositivista respaldando la idea de que el arte es más libre que la ciencia al no ceñirse, estrictamente, a unas reglas determinadas e inamovibles. El colombiano Carlos Arturo Torres (1867 – 1911), fiel conocedor de la línea de pensamiento de Bergson, pensaba que, en la medida en que el pensamiento se reconduce hacia lo que lo posibilita, es decir, la esfera metafísica, en esa medida el dogmatismo dejará de ser la característica sustancial y el espíritu humano podrá derribar muchos otros ídolos, como el científicismo, la intolerancia religiosa y política (Torres, 1969).

En esa búsqueda por construir argumentos que desbarajustaran el orden hegemónico surgirá una mirada hacia adentro que va a fijarse en el nativo, en el indígena, en el mestizo, pero mirada diversa a la del positivismo que buscaría otro tipo de respuestas. Se erige entonces el telurismo como estandarte de estos nuevos pensadores que buscan exaltar la fuerza mística que ejerce la tierra sobre el hombre, centro de estas nuevas percepciones explicativas y que se expresan, por lo general, en la literatura y en la producción ensayística. Es así como pensadores como los bolivianos Franz Tamayo (1879-1956) y Fernando Díez de Medina (1908-1990) enuncian los vasos comunicantes que deben existir entre lo boliviano y lo telúrico. Por un lado, Tamayo dice que ni el español ni el mestizo pudieron comprender el mensaje que emanaba de esa tierra de grandes montañas; solo el indio ha sido capaz de guardar en su carácter sobrio y enérgico el legado potencial de la tierra (1979). Por el otro, Díez de Medina plantea que:

Hay que aprender del estilo grandioso de las montañas latinoamericanas; aprender de ellas como se endurece la voluntad, cómo el alma sensible las aferra, cómo el dolor de ser se transformó en alegría. Cuando no se es capaz de alcanzar grandes fines es porque se ha olvidado el mensaje del suelo y de la raza. Hay que regresar, entonces, a la verdad telúrica, al fondo metafísico de la adusta cordillera, donde está la fuerza tranquila del futuro, el vibrante acicate del presente (1947: 33).

El escritor y político boliviano Roberto Prudencio Romecín (1908-1975) esgrime un imperativo telúrico:

El paisaje modela al hombre; de él se deriva todo un estilo de vida. La cultura no es más que la expresión de lo telúrico, las energías latentes de la tierra que se plasman en imágenes, en intenciones, en ideas. Es por ello que no hay una cultura universal, sino tantas como paisajes existen. El indio boliviano es el paradigma de lo que puede ser el hombre cuando se sintoniza con la tierra. El indio es la tierra misma, es la personificación

humana de esa identidad que siendo apenas un poco de limo, encierra el secreto de la vida (Marquínez, 1996: 201).

Los intentos por tratar de fundar un pensamiento emancipador no se han hecho esperar a lo largo de los años. Desde las artes, la literatura, la filosofía y la antropología, por nombrar sólo algunas disciplinas, se intenta fundamentar ese pensamiento buscando su realidad precisamente en su hábitat para lograr expresar la propia cultura como un todo verdaderamente autónomo. El peligro, realmente, está en quedarse con un autoconocimiento que se encuentre viciado por las categorías heredadas de la intelectualidad europea y que aleje al latinoamericano de su verdadera experiencia vital. Walter Mignolo hablará de la “diferencia colonial” (2007: 37), esa diferencia que separa al latinoamericano de la racionalidad occidental. Y en el siglo XVI, Las Casas y Sepúlveda empezaron a perfilar fundamentos de ese pensamiento, aunque sus posturas políticas fueron diferentes.

1.2.2. El miedo latinoamericano a pensar.

Existe un temor fundado a pensar lo autóctono, lo popular del pueblo latinoamericano. El pensar culto, académico, no logra comprender que el pensar popular es la semilla que permanece aún enclaustrada buscando, permanentemente, una salida. Se piensa, bajo la herencia occidental, que la forma en que se piensa es mucho más importante que lo que se piensa y, desde esta idea, parte un poco la desesperanza para lograr consolidar un pensamiento verdaderamente propio. El profesor Alberto Julián Pérez expone la siguiente idea:

El Occidente, aclara Kusch, fue el creador de la técnica. Su aplicación requiere una actividad constante, y de allí el progreso. En lugar de entregarnos a ella, propone enfrentar el miedo y usar la lógica de la negación. De nada vale adquirir técnica si no se sabe para qué la adquirimos, porque carecemos de auténticos fines (2010: 29).

Siguiendo un poco esta idea que tiene visos de propuesta, se estaría proyectando la necesidad de volver a un pasado, de hacer genealogía y remitirnos al embrión, a la semilla, a lo profundo. Seguramente que la angustia se hará presente en este proceso debido a que la educación (o al menos la heredada), siempre ha proyectado el progreso por encima de la regresión. Así se ha construido la educación latinoamericana en el plano general: el enciclopedismo rige por encima del autoconocimiento. Se trata de saber acumulativa y cuantitativamente, pero no se sabe realmente qué hacer con ese conocimiento. El latinoamericano le tiene miedo a ese vacío, precisamente, ya que, al echar una mirada a la cotidianidad, a la realidad tangible que se abre ante sus ojos, día a día, encuentra caos. Finalmente, ese caos termina siendo el núcleo de las verdades que en últimas están aplacadas por las verdades occidentales: "...las concepciones no-occidentales del universo y del ser humano no tienen 'valor de mercado' para poder competir con el paradigma dominante (que a la vez es el paradigma de dominación) occidental" (Estermann, 2009: 9). Con la posmodernidad parece tomar vida el librepensamiento y las posibilidades de ejercer el libre albedrío con mayor plenitud, pero la realidad ha mostrado también que la hegemonía de los sistemas de pensamiento y hasta de los económicos permanece en las manos de Occidente. Se podría decir que el acercamiento que se está haciendo en este trabajo monográfico tiene un alto matiz indigenista, pero lo que realmente se pretende y busca es abrir un espacio de expresión a dos autores (un filósofo y un escritor) que, de una u otra manera, se vieron acallados

por la preponderancia de los imperativos marcados por Occidente respecto a la forma en que se debe cifrar la realidad.

El pensador Andrés Roig plantea que la racionalidad no puede ser ajena al sujeto y, en tal sentido, pensar ese sujeto latinoamericano constituye un “reconocernos a nosotros mismos”; es comenzar por reconocer el ser latinoamericano como valioso para sí mismo, y en esa conciencia para sí comienza a constituirse y a encontrar su propia especificidad. Para un sujeto tal, su lugar no puede ser el del espectador; su saber de sí debe conferirle una “participación creadora y transformadora” (2009: 15). La personalidad histórico-cultural de América Latina es un referente simbólico y material que confirma su existencia a millones de hombres y mujeres y les abre un horizonte de sentido, pero, asimismo, revela sus particulares condiciones de vida trabajadas tras siglos de arduo esfuerzo, de autoafirmación tibia porque siempre existirá el miedo. El “Nuevo Mundo” fue un crisol de experiencias abierto al futuro. La pertenencia a la familia humana se ha asumido desde un acumulado propio que le permite pensar en una identidad y además alienta su posibilidad desde un “modo de ser” latinoamericano.

1.2.3. El pensamiento decolonial latinoamericano.

El ejercicio de ponerse a pensar acerca de la teoría crítica⁷ de corte latinoamericano viene impulsado por pensadores como Mignolo, Santiago Castro-Gómez y Dussel entre otros.

⁷ Se hace referencia a la teoría crítica instaurada por la Escuela de Frankfurt y que se erige contra la teoría tradicional de corte cartesiano que toma vuelo en la modernidad del siglo XVII en Europa. Pensadores como Adorno, Horkheimer y Habermas, representantes y gestores de la teoría crítica, abogarán por entender la realidad sin dejar de lado la vida, la historia y las pulsiones, las cuales fueron dejadas de lado por el pensamiento tradicional cartesiano, positivista.

Conceptos como la “naturaleza”, la “raza” deben buscar un espacio dentro del universo conceptual que reviste, precisamente, esta teoría crítica. De ninguna manera será una empresa sencilla dentro de ese gran escenario político y conceptual que está en auge, pensarse como latinoamericano auténtico escapando del eurocentrismo marcado y ya arraigado. Surge, entonces, la pregunta rectora a través de la historia de las ideas latinoamericanas: ¿puede acaso pensarse Latinoamérica, libre del influjo eurocéntrico, desde un saber situado? El pensamiento decolonial partirá, sin duda, del territorio latinoamericano a través del pensamiento amerindio y, en su recorrido, tocará por supuesto las ideas afrocaribeñas. El viaje llegará hasta Asia y terminará en África. Los estudios coloniales, como campo de investigación, solo vendrán a aparecer en el mundo académico hacia 1970 y dice, expresamente, Castro-Gómez (1998) que esto fue posible debido a que muchos de los hijos de inmigrantes de diversas latitudes (latinos, orientales, medio orientales, etc.) empiezan a alzar la voz en las diversas universidades occidentales. Es aquí donde se debe clavar la bandera de las raíces del pensamiento crítico latinoamericano:

La reflexión que hacíamos en torno al significado de las migraciones globales es importante, porque nos conecta directamente con uno de los temas centrales a ser discutidos en este volumen: el concepto de "poscolonialidad" o, más precisamente, el carácter de las así llamadas "teorías poscoloniales". ¿Qué ocurre cuando inmigrantes o hijos de inmigrantes turcos, indios, africanos o latinoamericanos empiezan a ganar posiciones de influencia en universidades del primer mundo? ¿Qué desplazamiento discursivo se produce cuando éstos académicos procuran dar cuenta de la condición subalterna en que se encuentran tanto sus localidades de origen con respecto a los centros metropolitanos, como la comunidad de inmigrantes al interior de estos mismos centros? Una respuesta podría ser que conceptos tales como "Tercer Mundo", "colonialismo" e "intelectualidad crítica" empiezan a experimentar una trans-localización discursiva (Castro-Gómez, 1998: 37).

Es así como se va configurando un grupo gestor de nuevos espacios para la producción de conocimiento, de pensamiento diverso, de paradigmas alternativos afincados en una manera de conocer diferente a la que occidente plantó en el continente. Pensadores contemporáneos como Aníbal Quijano y Santiago Castro-Gómez han abierto caminos al preocuparse y empezar a teorizar esa senda decolonial. Quijano (2000), por un lado, establece la noción de “patrón colonial del poder” e identifica, a su vez, los ámbitos en los que ese “poder” ejerce mayor presión (¿opresión?): control de la autoridad, control de la economía y control de la subjetividad (también del conocimiento); será como hablar de una colonialidad del propio saber y del ser.

Por su parte, Castro-Gómez (2005) toma como punto de partida la obra de Edward Said para reforzar la idea de que quien controla el conocimiento controla a su vez la subjetividad (ser). Se trataría, entonces, de establecer espacios de desprendimiento de las vertientes que ofrece la modernidad eurocentrista para abrirse a un giro decolonial y desarrollar con libertad teorías políticas diferentes, economías alternas y formas de vida con impronta latinoamericana. Fernández Retamar sustenta, también, esta idea:

Indios y negros, pues, lejos de constituir cuerpos extraños a nuestra América por no ser "occidentales", pertenecen a ella con pleno derecho: más que los extranjeros y descartados "civilizadores". Y era natural que esto fuera plenamente revelado o enfatizado por pensadores marxistas, pues con la aparición en la Europa occidental del marxismo, en la segunda mitad del siglo XIX, y con su ulterior enriquecimiento leninista, ha surgido un pensamiento que sienta en el banquillo al capitalismo, es decir, al mundo occidental. Este pensamiento sólo podría brotar en el seno de aquel mundo, que en su desarrollo generó a su sepulturero, el proletariado y su consiguiente ideología: pero esta no es ya una ideología occidental, sino en todo caso posoccidental: por ello hace posible la plena comprensión, la plena superación de Occidente, y en consecuencia dota al mundo no occidental del instrumento idóneo para entender cabalmente su dramática

realidad y sobrepasarla. En el caso de la América Latina, ello se hace patente cuando el marxismo-leninismo es asumido y desarrollado por figuras heráldicas como el peruano José Carlos Mariátegui y los cubanos Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena (1978: 47).

El giro decolonial se abre, entonces, a la posibilidad de establecer una libertad más activa en las dinámicas culturales que viven los países latinoamericanos en donde las historias locales se erigen como posibilidades de pensarse desde las propias raíces, lejos de un eurocentrismo tan apegado a la realidad del continente americano. Dicho de otro modo, y tal como lo presentan autores como Castro-Gómez, se trata de abrir la posibilidad de que un nuevo espacio epistemológico se erija en donde el saber amerindio y el conocimiento occidental dialoguen y no se excluyen mutuamente de manera tajante. Parecería, entonces, una manera de coexistencia pacífica, pero en el fondo es una apuesta por generar un conflicto que permita luchar por un espacio vital de existencia. Es importante enfatizar el hecho de que la modernidad gestada en Europa (tómese, si se quiere, como punto de partida, los postulados de Descartes) no atañe solamente a un proyecto de corte científico sino también cultural, político y ético que, paulatinamente, va colonizando al otro hasta dejarlo sin historia y sin la experiencia que él mismo ha forjado a lo largo de su existencia. Estamos hablando, entonces, de una separación tajante entre lo que es el espacio geográfico que se habita y la historia, de donde sale la idea de lo que se ha llamado la colonialidad del poder. Atado a esto está, sin duda, el no reconocimiento del otro como alguien con la capacidad de transformar y construir por medio de los saberes propios una realidad distinta a la que ofrece, por ejemplo, el liberalismo económico. Al revisar los escritos del palestino

Edward Said (1935-2003), ideas retomadas y revisadas por los pensadores latinoamericanos a los que se han hecho referencia hasta este punto, se puede consolidar aún más esta última idea:

Ahora me interesa señalar que el consenso general y liberal que sostiene que el conocimiento ‘verdadero’ es, fundamentalmente, no político (y que, a la inversa, el conocimiento abiertamente político no es verdadero), no hace más que ocultar las condiciones políticas oscuras y muy bien organizadas que rigen la producción de cualquier conocimiento... Por tanto, el orientalismo no es una simple disciplina o tema político que se refleja pasivamente en la cultura, en la erudición o en las instituciones, ni una larga y difusa colección de textos que tratan de Oriente; tampoco es la representación o manifestación de alguna vil conspiración ‘occidental’ e imperialista que pretende oprimir al mundo ‘oriental’. Por el contrario, es la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y, también, de una serie compleja de ‘intereses’ que no solo crea el propio orientalismo sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas; es una cierta voluntad o intención de comprender y, en algunos casos, de controlar, manipular o, incluso, incorporar lo que manifiestamente es un mundo diferente (alternativo o nuevo)... De hecho, mi tesis consiste en que el orientalismo es –y no sólo representa– una dimensión considerable de la cultura política e intelectual moderna y, como tal, tiene menos que ver con oriente que con ‘nuestro’ mundo moderno (Said, 2007: 31-32).

1.2.4. Eurocentrismo.

A partir de 1822, Hegel se encarga de dictar, en Berlín, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Solo echando un vistazo al título podemos encontrarnos de frente con dos supuestos innegables: primero, que existe una historia universal; segundo, que debe exigirse un ejercicio de corte filosófico de la misma. El hecho de que para el filósofo alemán tenga un carácter de “universal” está respaldado por el método dialéctico que va de lo universal a lo particular de manera totalizante: “Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos

domina un fin último, que en la historia universal hay una razón (...) la demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma” (Hegel, 1995: 49). Como una especie de barómetro o una suerte de instrumento que midiera la libertad y la autoconciencia de ella, Hegel establece una jerarquía entre las civilizaciones. En esa escala, los orientales, por ejemplo, no son libres en la medida en que no son conscientes de su libertad. Realmente, para Hegel, solo algunos griegos fueron, verdaderamente, libres debido a su consciencia, pero su historia también los ha mostrado como una civilización esclavista lo cual hablaría de una pseudolibertad o una libertad imperfecta. Solamente las naciones germánicas llegaron, en el cristianismo, a la consciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más preciada naturaleza: “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad” (Hegel, 1995: 73).

Por supuesto, al margen de la historia estará África que, para el propio Hegel, no va a tener interés histórico alguno, sino el de que los hombres que la habitan viven de acuerdo a la barbarie y en el salvajismo sin aportar elemento alguno a la civilización. La América precolombina tendrá también un lugar dentro de las lecciones del filósofo alemán al establecer la siguiente sentencia:

La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural que había de perecer tan pronto como el espíritu se encarara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico y en lo espiritual (Hegel, 1995: 187).

El continente latinoamericano no estará dentro de la historia universal de Hegel. Aunque tocada, evidentemente, por el espíritu europeo, sus posibilidades aún se encontrarían en potencia y, por lo tanto, sería absolutamente impredecible su futuro. La sentencia parece clara: la conquista de América a nombre de la Razón estaría más que justificada. En otras palabras, Europa también

estaría justificada a través de la historia: “(...) la razón dirige al mundo y, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente” (Hegel, 1995: 38).

La historia de las ideas nos ha mostrado que el dictado del eurocentrismo se establece bajo la consigna de que la razón europea es la única capaz de develar verdades absolutas. El mundo, entonces, tendrá que ser visto como algo abstracto y no como algo que tiene concreción en las relaciones de corte cultural, social, político e histórico que el hombre detenta. El conocimiento parece ser enunciado desde el continente europeo y los enunciados son develados gracias a la pureza de la razón excelsa de la que provienen. Todo aquello que se salga de este esquema cerrado e inamovible será considerado bárbaro, mítico y primitivo y no tendrá un ápice de credibilidad mirado bajo este crisol. Hay entonces una apuesta por generar una especie de clasificación social del hombre que en últimas está contenida en la categoría “colonialidad” y que abarca toda la dinámica que puede desglosarse de las dinámicas de poder que hay detrás. Dicho de otra manera, la “colonialidad” abarca, inescrupulosamente, todo el ámbito epistemológico (conocimiento) y el ontológico (sujeto) en la búsqueda de un mundo homogéneo que se aleje lo más posible de la diversidad de pensamiento, de la construcción de conocimiento y de otras formas de “ser”:

Según Quijano y Dussel, el eurocentrismo es una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. (...) Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento ‘verdadero’, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación (Castro-Gómez, 2007: 20).

El eurocentrismo, además de absorber y opacar las esferas política, económica, cultural y social, coloniza el conocimiento y la posibilidad de comprensión de cómo se desenvuelve el hombre en el mundo y de cómo éste construye y comprende su propia subjetividad. Michel Foucault exploró una crítica personal a la modernidad europea tocando, precisamente, el tema de la relación binaria poder-saber. En ella, Foucault también critica una suerte de biopolítica en donde la voluntad de poder y de saber demarcan unas formas de control sobre el conocimiento y la subjetividad. De esta manera, se va configurando un mapa del saber en dónde las disciplinas del conocimiento se organizan bajo una determinada lógica y configuran, de igual modo, una estructura de corte epistemológico universalmente válida que a la vez agrupa y divide a los hombres según los propios intereses. Siguiendo esta línea, es importante traer al juego la idea de Foucault con respecto a la “verdad” como discurso que exige sumisión. La voluntad de poder de occidente se refleja en la voluntad de verdad. Quien posee el saber es quien detenta el poder. La verdad vendría a ser, simplemente, una fachada que sirve para dominar, aplastar y exigir, de una u otra manera, sumisión. La represión que trae el saber consigo enristra dos lanzas: acallar tajantemente los discursos que se alejan de la hegemonía y ordenar aquellos que parecen “aceptables”. Se trata de individualizar para poder controlar: “Las disciplinas marcan el momento en que se efectúa lo que se podría llamar la inversión del eje político de la individualización. En sociedades de las que el régimen feudal sólo es un ejemplo, puede decirse que la individualización es máxima del lado en que se ejerce la soberanía.” (Foucault, 2002: 178-179).

El pensador argentino Enrique Dussel ha planteado que, para hablar de modernidad desde una visión eurocéntrica, cartesiana, es indispensable que la categoría “colonialidad” esté presente.

En otras palabras, entender la modernidad implica tener conciencia plena de que el descubrimiento del “otro” es lo que hace posible que se dé una dinámica de poder en donde Europa se convierte en eje central económico y epistémico frente al continente americano. Al ser vistos como “menores de edad” (siguiendo de cerca la idea kantiana de “minoría de edad”), como un espacio geográfico que apenas está dejando la premodernidad, se crea esa necesidad de proyectar una conquista espiritual. Los estudios poscoloniales centrarán, entonces, su crítica a la idea de que el binomio modernidad/colonialidad es inseparable y que lo que se conoce en la historia de las ideas como el “triumfo” de la razón está fundado sobre una irracionalidad devastadora y agresiva que buscó la dominación del hombre latinoamericano. En palabras de Dussel:

Pasemos ahora dos nuevas figuras: la "conquista espiritual" y el "encuentro" de dos mundos. Por tales entendemos el dominio que los europeos ejercieron sobre el "imaginario" (imaginaire diría Sartre) del nativo, conquistado antes por la violencia de las armas. Es un proceso contradictorio en muchos niveles (...) y es justamente en nombre de una tal víctima y de tales derechos universales que se victimiza a los indios. Los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo... sus dioses en nombre de un "dios extranjero" y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar. Es un proceso de racionalización propio de la Modernidad: elabora un mito de su bondad ("mito civilizador") con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro (1994: 56).

No es preciso encaminar los argumentos expuestos con anterioridad hacia un ataque frontal contra la razón, ni siquiera hacia la idea de disolverla. Los estudios críticos vienen emergiendo en el continente americano con la intención de develar el rastro que va dejando Occidente al tachar la cosmovisión y la manera de entender el mundo del latinoamericano. En el

apéndice #2 del libro *1492: el encubrimiento del otro* Dussel, hablando de los paradigmas de la Modernidad, dice:

Pero, al mismo tiempo, por su contenido secundario y negativo mítico, la "Modernidad" es justificación de una praxis irracional de violencia. El mito podría describirse así: a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. c) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la "falacia desarrollista"). d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador; la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial) (...) (1994: 175-176).

Disponer sobre el suelo de una maqueta que represente la perspectiva latinoamericana implica, sobre todo, pensar desde el lado opuesto al astrolabio de Colón. Se trata de preguntarse qué pudo haber implicado la propia modernidad para aquellas gentes que ya habitaban el espacio geográfico a la que arribaron los conquistadores europeos. La profesora Donna Haraway, en uno de sus tantos estudios sobre ciencia, tecnología y feminismo acuñó el concepto de "conocimiento situado" que puede resultar bastante revelador para clarificar y entender la importancia del espacio geográfico y natural desde el cual surge el pensamiento: ningún conocimiento puede llegar a estar desatado, desunido o desmembrado de su contexto y mucho menos de la subjetividad del emisor. Es así como, distantes de reconocerse como un "otro", las gentes indígenas reconocieron a regañadientes la imposición de una manera de pensar ajena que legitimaba con firmeza las prácticas políticas, religiosas, económicas y culturales que se echaron a rodar después.

Si se asume la modernidad como estructura totalizadora (aún hoy en día), inevitablemente, se está afirmando la superioridad de los valores propios y de una forma de concebir el mundo que tiene cabida y sentido universal y que, por supuesto, debe prevalecer por encima de cualquier otro tipo de manera de acercarse a la realidad:

La primera característica de la colonialidad de poder, la más general de todas, es la dominación por medios no exclusivamente coercitivos. No se trató sólo de reprimir físicamente a los dominados sino de conseguir que naturalizaran el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. Este proyecto sui generis quiso cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un «nuevo hombre», hecho a imagen y semejanza del hombre occidental (Castro-Gómez 2005: 59).

La conducción del indígena hacia un estado de civilización se hace, también, a través del control del cuerpo y de las manifestaciones sociales que ha construido desde que habita ese territorio. La religión, por supuesto, aparece entonces como tema también que debe ser controlado. Descubierta la geografía, colonizados los cuerpos, bastaría con controlar los imaginarios para cerrar con broche de oro. El discurso está más que legitimado si se mira desde la orilla de que existe un desarrollo desigual que debe encontrar un punto de equilibrio, y Europa es quien debe asumir esa nueva sociedad de control. Vale entonces preguntarse por la contundencia exitosa con la que el capitalismo se ha ido afianzando en Latinoamérica no solo como sistema económico sino, además, como elemento fundamental en la construcción del pensamiento moderno.

Siendo absolutamente realistas, para lograr hacer el tránsito hacia la modernidad, es indispensable generar un capital. El indígena latinoamericano encarnaba, básicamente, una

sociedad de servidumbre, que, al no recibir salario, era incapaz de llenar ese prerrequisito. Restaba, entonces, asumir una cosmogonía prestada que negaba tajantemente sus raíces y, además, debía caminar por el camino del progreso concebido eurocéntricamente. Así mismo, Occidente, con la irrupción de la modernidad y su cabalgar intrépido, cadencioso y aplastante, establece la necesidad de proclamar una suerte de metalenguaje para la ciencia y hasta para la misma filosofía. Se trataba, entonces, de alejar a la ciencia de la cotidianidad y darle un estatus absolutamente privilegiado dentro del control de la realidad.

La instauración de un metalenguaje se hace patente y es así como el científico ilustrado, a decir de Santiago Castro-Gómez, toma distancia frente al lenguaje cotidiano, el cual, definitivamente, está plagado de errores que generan confusión. Este metalenguaje emerge, entonces, carente de localización geográfica, lo que le daría un carácter universal para hablar desde la esencia de las cosas ya que está afincado en la estructura de la razón (Castro-Gómez, 2005). El lenguaje científico adquiere un carácter tan potente que, a través de él, el hombre va a ser capaz de configurar y preestablecer el ordenamiento del mundo dentro del ámbito moral, social, político y científico. En este sentido, se hace claro que el espacio para la diversidad es casi nulo ya que, siguiendo este derrotero, se parte de la univocidad y de la naturaleza única del ser humano, regido a su vez por leyes que no se pueden modificar.

El ideal de hombre expuesto por Occidente a través de la figura de Kant solo podría ser alcanzado por el hombre europeo ya que, moralmente, es lo suficientemente maduro. Castro-Gómez explica la argumentación que vertebró el ensayo de Kant “¿Qué es la ilustración?” al

respecto de la imposibilidad del hombre latinoamericano de realizar el ideal humano al encontrar en la cultura y la raza vestigios contundentes de inmadurez moral:

En efecto, por su peculiar temperamento psicológico y moral, algunas razas no pueden elevarse a la autoconciencia y desarrollar una voluntad de acción racional, mientras que otras van educándose a sí mismas (es decir, progresan moralmente) a través de las ciencias y las artes. Los africanos, los asiáticos y los americanos son razas moralmente inmaduras porque su cultura revela una incapacidad para realizar el ideal verdaderamente humano, que es superar el determinismo de la naturaleza para colocarse bajo el imperio de la ley moral. Solamente la raza blanca europea, por sus características internas y externas, es capaz de llevar a cabo este ideal moral de la humanidad (Castro-Gómez, 2005 p. 41).

Esto, por supuesto, no está muy alejado del esbozo que establece Hegel cuando habla del Nuevo Mundo y lo deja muy mal posicionado al entender que, en ese lugar geográfico, así como en África y Asia, no hay ciencia, por lo cual ni siquiera hay historia. Al respecto se hablará con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

Si, ontológicamente, hablamos de la esencia del pueblo latinoamericano amerindio, tendríamos que reconocer una pérdida de 'ser' que abre paso a un 'ser como'. Ese 'ser como' no es otra cosa que asumir que Europa buscaba la homogenización de la sociedad que fuera capaz de asumir una identidad como propia así fuera dictada por los parámetros de la historia europea. Desde Occidente se debía generar un nuevo hombre que fuera absolutamente incapaz de generar una conciencia de clase y mucho menos que tuviera acceso a construir capital o de encontrar en la imaginación un elemento de escape.

1.2.4.1. Visiones alternativas desde el estudio de la historia.

Tanto el concepto de “historia universal” como la posición central de Europa en la misma entran en crisis al finalizar el siglo XIX y en las primeras décadas del XX. Las corrientes de carácter vitalista e historicista reevalúan el concepto de “cultura” desde una nueva comprensión de lo histórico sin atenerse a esquemas de corte metafísico ni a ejes preferenciales al estilo hegeliano.

Burckhardt, por ejemplo, ataca frontalmente los designios universales y defiende, mejor, la perfectibilidad y el progreso indefinido de la historia. El papel del historiador sería coordinar las distintas historias “locales” para luego establecer el gran esquema de la historia universal, sin necesidad de referirse al punto final. Ese finalismo que esgrime Hegel, por ejemplo, suena más a un patriotismo infundado según Burckhardt.

Dilthey será otro pensador que establezca una visión alternativa para concebir la historia y, por supuesto, de demarcar el concepto de “cultura” que viene acuñado con esta. Para él, la experiencia de vida no solo es individual sino también colectiva, comunitaria, social, además de ser histórica. En cada época se constituye un estado de espíritu, una estructura colectiva de vivencias, un “mundo histórico”. Los individuos que viven dentro de un determinado mundo histórico tienen, básicamente, la misma manera de sentir, de entender y de obrar: “Cada unidad espiritual está centrada en sí. Como el individuo, así cada sistema cultural, cada comunidad, tiene su punto central en sí. En él están ligadas, formando una totalidad, la concepción de la realidad, la valoración, la producción de los bienes” (Dilthey, 1978: 161).

Por esta misma línea, Spengler en su obra *La decadencia de Occidente*, habla de historias fragmentadas y particulares en donde cada cultura es como un organismo que nace, crece y muere al margen de un fin último, de un plan universal:

(...) cada una de esas culturas imprime a su materia, que es el hombre, su forma propia; cada una tiene su propia idea, sus propias pasiones, su propia vida, su querer, su sentir, su morir propios (...) En lugar de la monótona imagen de una historia universal en línea recta, veo yo el fenómeno de múltiples culturas poderosas que florecen con cósmico vigor en el seno de una tierra madre (...) Cada cultura posee sus propias posibilidades de expresión, que germinan, maduran, se marchitan y no reviven jamás (Spengler, 1934: 32).

De esta manera, Spengler estaría rechazando el eurocentrismo de corte hegeliano. Así mismo, Arnold Toynbee también verá en el eurocentrismo un espejismo causado por una suerte de egocentrismo aunado a la visión del progreso como un movimiento que va marchando en línea recta:

La tesis de la unidad de la civilización es una errónea concepción a la que han sido llevado los historiadores occidentales modernos por la influencia de su ambiente social. El rasgo que los despista es el hecho de que, en los tiempos modernos, nuestra propia Civilización Occidental ha lanzado la red de su sistema económico alrededor del mundo, a esta unificación económica ha seguido una unificación política que ha ido casi tan lejos (...) Estos hechos son sorprendentes, pero considerarlos como prueba de la unidad de civilización constituye una opinión superficial. Aunque los mapas económico y político han sido ahora occidentalizados, el mapa cultural sigue siendo sustancialmente lo que era antes (...) (Toynbee, 1959: 54).

Para Toynbee, entonces, la historia desde el eurocentrismo marcado por las mismas ideas hegelianas solo ha enfatizado un imperialismo de Occidente sobre el resto de civilizaciones,

evitando de esta manera también, que las identidades de los pueblos periféricos se desarrollen a cabalidad o, al menos, no sean reconocidos en sus particularidades culturales.

1.2.5. Colonialidad del poder.

El sociólogo peruano Anibal Quijano fue el encargado de acuñar el concepto de “colonialidad del poder” y sentó las bases para empezar a matizar lo que podría denominarse “Pensamiento social crítico” a partir de esta categoría. Saberes subalternizados, formas de conocimiento degradadas, así como subjetividades esclavizadas desde su concepción, son el resultado de los mecanismos coloniales implementados por Europa y que la colonialidad del poder permite sacar a la luz:

El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder (...) En este orden de ideas, Europa y los europeos eran el momento y el nivel más avanzado en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Se consolidó así, junto con esta idea, otro de los núcleos principales de la modernidad/colonialidad: Una concepción de la humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos (Quijano, 2000: 87).

Para Walter Mignolo, la colonialidad del poder es, precisamente, el instrumento que gesta y reproduce la diferencia colonial. Esta diferencia colonial es establecida a través de clasificaciones de las gentes que habitaban los territorios “nuevos” en donde se identificaban

según los excesos o las carencias y los diferenciaba, precisamente, de quien colonizaba al estar en una posición de inferioridad más que evidente. En conclusión, se estaría hablando entonces de la legitimación del poder a través de la colonialidad del poder. Las relaciones sociales de dominación están, claramente, articuladas y delimitadas según Santiago Castro-Gómez en las esferas del trabajo (producción), la naturaleza (recursos), el género (reproducción), la subjetividad y la autoridad (coerción) (Castro-Gómez, 2007). La clasificación para Quijano, casi que en el mismo plano que para Mignolo, está dada por la diferencia racial. De todas maneras, el punto de equilibrio que se da al entender de la mayoría de los autores aquí mencionados es que la colonialidad del poder es un modelo hegemónico que cubre los intereses mundiales y que se dio desde la llegada de Europa a continente americano y que articula las esferas identificadas por Castro-Gómez de acuerdo con las necesidades del capitalismo y para el beneficio de occidente.

Nada lejos de estas ideas se halla eso que alguna vez el sociólogo William Dubois nombró como “doble conciencia” en su ensayo «Las almas de la gente negra» (1897):

It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his twoness, —an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder (Du Bois 1897).

Cuando no se posee una verdadera autoconciencia ya que, básicamente, se debe hacer siempre referencia al “otro” mundo, entonces, la subalternidad es la que va a comandar la manera de enfrentarse a la vida misma. La subjetividad se forma, entonces, desde lo que los autores hasta aquí expuestos llaman la “diferencia colonial”.

Rodolfo Kusch en su ensayo *América Profunda* relata, por ejemplo, el encuentro que tiene un inca (Salcamayhua es su nombre) con un sacerdote español (de apellido Ávila) en el que este último le pide que recoja en un relato todas las creencias que allí tienen los indígenas. Es importante anotar que son este tipo de encuentros los que develan precisamente esa “doble conciencia” jugando el juego de enfrentarse a la realidad:

De cualquier manera, cabe señalar que en Salcamayhua se da con patente evidencia un terror ante lo divino. Está en la manera como relata ciertas leyendas, como la de la serpiente *Yauirca* o la del “mensajero de manta negro” que le da al inca una “cajuela tapada y con llave” de la cual sale el sarampión o cuando relata que “la vaca de Cañacuay se arde fuego temerario” y así a través de todo el libro. Todo ello supone una actitud diferente a la de los cronistas corrientes, porque encierra esa fe indígena que apunta a algo más que al simple hombre, algo que está afuera y que no es el hombre, sino lo inhumano, la naturaleza o el dios terrible, como quiera llamársele. En el yamqui se da el juego entre hombre y naturaleza en su antagonismo primitivo, en ese margen en donde fermentan las antiguas raíces de la religión, y se incuba una ética, una doctrina o una teología (Kusch, 2000 tomo II: 24).

La “ira divina” o la “ira de dios” es, para el indígena, el terror latente al estar más allá de la humanidad. Esa ira está presente donde habita y puede hacerse patente como tormenta o como enfermedad o como temblor de tierra. El mundo que le ha dibujado el sacerdote, por supuesto, nada tiene que ver con esa “ira” ya que es un mundo que puede ser descifrado a través de fórmulas infalibles para garantizar la felicidad. Frente a la “doble conciencia” a la que se ve abocado el hombre latinoamericano, hay al final una desazón suprema que, a su vez, presenta una bifurcación: la aculturación sumisa, por un lado, y el regreso al plano de la conciencia del sentido americano más profundo. Kusch ha llamado a esta última salida la “fagocitación”. El proceso de aculturación

se da en América justo en el momento en el que la vida ciudadana del europeo absorbe y, a la vez, opaca la vida netamente agraria. Es así como la arquitectura, la forma de vestir, en general la cotidianidad del hombre amerindio se desvanece y es reemplazada a rajatabla por la forma de ser europea. Kusch habla, entonces, de un proceso de “fagocitación” como respuesta a la dinámica occidental; se trata de un proceso de resistencia, de hacer emerger un sentido de supervivencia de lo popular y de lo indígena sin necesidad de dar la espalda, totalmente, a la occidentalización del mundo americano. Se trata de devorar de alguna manera esa imposición dictada e identitaria para tratar de acomodarse y adaptarse, y este movimiento, este ejercicio de resistencia, se torna ejercicio vital. La vitalidad tiene su esencia en darle una mirada alternativa al mundo y a la historia del mundo. La historia que occidente ha dictado parte, sin duda, de las figuras prominentes y protagonistas de los hechos que han marcado los hechos históricos. Esto, para Kusch, es la “pequeña historia”. La alternatividad está en hacer emerger lo que él va a llamar “la gran historia” en donde no hay protagonistas individuales sino un gran protagonista: el pueblo.

1.2.6. Colonialidad del Saber.

Es interesante el concepto que ha acuñado el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos al respecto de la opacidad que ha generado el pensamiento eurocentrista sobre el pensamiento no occidental. El “pensamiento abismal” será, en sus palabras

un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea». La división es tal que «el otro lado de la línea» desaparece como realidad, se

convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro.

Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, solo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica (Santos, 2010: 29).

Lo que más resalta en esta postura es la “ausencia no dialéctica”, esa imposibilidad de reconocimiento del “otro” como interlocutor válido, diferente y genuino. Desaparecería absolutamente el “ser” de ese diferente por estar por fuera del marco predeterminado y universal que se ha establecido. Hablar entonces de una presencia simultánea de las dos regiones divididas por esa línea sería imposible ya que la forma de acercarse a la realidad de la una, invisibiliza a la otra de tajo, quebrando de esta manera un posible diálogo. La ciencia moderna nos aboca, entonces, a pensar que el camino hacia la búsqueda de lo verdadero o lo falso solo puede estar contenida en ella misma. Cualquier tipo de alternativa frente a la manera en que se concibe el mundo resulta un obstáculo o simplemente carece de sentido para sustentar a la realidad misma. Lo científico frente a lo no científico tiende, entonces, a ser el rótulo de lo que tendría carácter de verdadero o de falso. Es así como el saber popular campesino, los rituales indígenas que abarcan toda esa sabiduría ancestral, pasan a ser simple especulación sin asidero de verdad o se convierten en objeto de estudio precisamente para la ciencia.

La colonialidad del saber concentra, dentro de su práctica, la exclusión del otro desde el período colonial. Es así como, aún hoy en día, es extraño encontrar momentos y escenarios donde

se pueda dar la copresencia de ambos lados de la línea. Pensar algo así, viviendo inmersos en un sistema neoliberal cuya raíz se encuentra clavada en la modernidad, precisamente, es difícil. El sociólogo venezolano de izquierdas, Edgardo Lander dirá,

El proceso que culminó con la consolidación de las relaciones de producción capitalistas y modo de vida liberal, hasta que éstas adquirieron el carácter de las formas naturales de la vida social, tuvo simultáneamente una dimensión colonial/imperial de conquista y/o sometimiento de otros continentes y territorios por parte de las potencias europeas, y una encarnizada lucha civilizatoria interna al territorio europeo en la cual finalmente terminó por imponerse la hegemonía del proyecto liberal. Para las generaciones de campesinos y trabajadores que durante los siglos XVIII y XIX vivieron en carne propia las extraordinarias y traumáticas transformaciones: expulsión de la tierra y del acceso a los recursos naturales; la ruptura con las formas anteriores de vida y de sustento -condición necesaria para la creación de la fuerza de trabajo "libre"-, y la imposición de la disciplina del trabajo fabril, este proceso fue todo menos natural (Lander, 2000: 45).

La imposición de esta mirada unilateral está dictada por la necesidad de un patrón de referencia que abarque, absolutamente, todos los escenarios internos y externos de la realidad. Esa mirada está matizada por la propia experiencia europea por encima de las demás alternativas y formas de vivir y habitar el mundo. Estas formas de conocer, por supuesto, al ser vistas como primitivas, serán ubicadas en un espacio anterior al desarrollo histórico del hombre en el mundo al ser, además, antinaturales. Es así como la subordinación toma su lugar y las expresiones culturales amerindias son extirpadas al no acoplarse necesariamente a ese "deber ser". Sin ir tan lejos, la pregunta por la existencia o no de la filosofía latinoamericana, que por años ha venido recorriendo la posibilidad del pensar en el continente americano, sigue siendo vigente. La gran complicación quizás reside en el hecho de que la historia del pensamiento latinoamericano se ha

venido preocupando más por el “cómo” que, por la cosa misma, más por la técnica que por la naturaleza del pensamiento mismo. La técnica ha sido exigencia para que se logre un estatus de profesionalidad en los pensadores y, sobre todo, para que pueda llegar a tener algo de validez como ejercicio de pensamiento occidental. La esterilidad filosófica latinoamericana tiene unas raíces muy marcadas ya que, quiérase o no, se deba a un filosofar impuesto que enseñó sus propias técnicas ya que al no tenerlas se estaría condenando al continente a un estado de “no pensamiento”. He aquí la raíz del “miedo” a generar un pensamiento original. El destino del pensamiento latinoamericano, según Kusch, está abocado a “hacer filosofía” mas no a “filosofar” que en su concepción son nociones completamente distintas. La primera, a partir de las técnicas (creadas por Occidente), aprendidas y que han matizado la historia de la filosofía occidental y, la segunda, a partir del reconocimiento de la sabiduría primigenia.

1.2.7. La colonialidad del ser y su descolonización.

La colonialidad del saber nos mostró el privilegio al que se accede cuando se posee el conocimiento desde la modernidad, cuando, además, el sujeto pensante de Descartes es el que niega que el “otro” es, también, un ser pensante (con facultades cognitivas): la posibilidad de establecer una negación de tipo ontológico del tipo “algunos no piensan, luego no son”. Ese no pensar se vuelve, entonces, una evidencia de un no-ser en la modernidad. El encuentro con el otro que se da en la conquista plantea a un indígena subhumano (por ejemplo, su escritura lejana a la alfabetización o su carencia de religión a la manera occidental) que se debe naturalizar. Las dicotomías que aparecen en la modernidad, impulsadas por Descartes (mente-materia), también

van a sentar las bases para que se conciba a la naturaleza y al cuerpo como susceptibles de control; no en vano la esclavitud en sus diferentes formas es un referente innegable en la relación colonizador/colonizado.

Mignolo nos ha marcado un sendero por donde se entiende la modernidad como fermento del sistema capitalista en el que se mueve el mundo. Es así como el “ser” occidental ha asimilado dos de las características más implacables que este sistema presupone, a saber: individualismo y competencia. Éstos son, precisamente, los que constituyen al sujeto moderno. Buscar la dimensión alternativa va a tratar, precisamente, de generar una nueva forma de ser en donde predomine el comunalismo y la convivencia (Mignolo, 2007: 66). Tratar de acercarse a una definición contundente de “comunidad” es recoger un poco los matices que Mignolo bosqueja:

«Los Caracoles» son asambleas comunitarias indígenas interconectadas que colaboran entre sí para «inventar» (...) sus propias formas de organización social, política y legal. En cuanto a la estructura económica, en lugar de regirse por los principios de un mercado competitivo, recurren a la reciprocidad. Sus subjetividades se moldean por medio de la colaboración, no de la competencia. Por último, están creando un sujeto nuevo, alejado de la formación del sujeto nacional canónico, y cuya relación con el tipo de sujeto alentado y controlado por el Estado mexicano es tangencial. Se trata de una subjetividad fronteriza, por así decirlo, en la que solo quedan trazas de la subjetividad nacional (...) Para el sur de México, «Los Caracoles» son un proyecto de organización política y económica comparable al de Amawtay Wasi en Ecuador, pues ambos son responsables de transformar la geografía de la razón, de hacer más visible el paradigma de la coexistencia y de construir mundos diferentes que trascienden los ideales de los diseños imperiales modernos y sus consecuencias coloniales (Mignolo, 2007: 145-146).

En su ensayo «Historias locales/Diseños globales» Mignolo lanza otra definición de comunidad que sigue el hilo conductor que venimos trazando: “la idea de “comunidad” va más

allá de una celebración del “estar aquí”, no meramente como un rasgo distintivo de las agencias amerindias, sino, por el contrario, como el modo en que los amerindios practicaban una filosofía de la vida y filosofaban sobre una práctica vital que privilegia las interacciones con los “organismos vivos” (por ejemplo, la naturaleza) por sobre las interacciones con ‘objetos contruidos’ (por ejemplo, la naturaleza comodificada)” (Mignolo, 2003: 163).

A primera vista, parecería que estamos frente a una visión idílica y romántica de la vida natural indígena que emerge de las raíces primigenias de la naturaleza, pero más allá de ese trasfondo se siente cierta apuesta por justificar a una forma de afrontar la realidad y de interactuar con la vida misma. Tan siquiera pensar que se puede regresar al pasado para retomar los modelos de vida tribales ab-orígenes es un absurdo. El entender del pensador dista quizás de una pretensión de esta naturaleza. Lo que sí deja entrever es la posibilidad de desempolvar y rescatar las memorias amerindias que permanecen como piezas de museo y traerlas a la atmósfera pública para que ese influjo de “lo comunitario” adquiriera un sentido de práctica de oposición activa frente a la hegemonía individualista que enfrente o, al menos, intente recuperar lo que el colonialismo le ha arrebatado.

La personalidad histórico-cultural de América Latina comienza a constituirse desde su “pasado” amerindio. América Latina fue, primero, amerindia. No puede compartirse la tesis de que América Latina es ante todo una realidad que sólo se debe a su irrupción en la modernidad y en esa medida en su afectación de Europa en cuya modernidad participa. Si bien el conocimiento de la existencia del “Nuevo Mundo”, por parte de los europeos, amplía su horizonte de

comprensión, no constituye la creación misma de la novedad que significa esta América que ya tiene sus propias raíces.

La riqueza de las culturas indígenas se prolonga en el tiempo y, siguiendo un poco las ideas de Miguel León-Portilla, los Tlamatinime (los que “saben algo”) llegaron a plantearse problemas filosóficos comparables con planteamientos como los hechos por los presocráticos; la verdad es para ellos “la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado”. La gran familia tolteca tiene su propia *polis*, su referente público de sentido para su vida comunitaria (León-Portilla, 1956: 82-87). Es así como no puede darse por sentado un desprendimiento tajante entre el hombre indígena y el ejercicio reflexivo que se dio en los griegos, por ejemplo: “en el mundo amerindio hay originalidad, formas propias de racionalidad y elaboración ética” (Guadarrama, 2001: 27).

Hay una fértil creación en el lenguaje; conceptos del quechua y el aymara muestran que los indígenas encuentran su “domicilio en el mundo”, de la piel para adentro, entendiendo esto como crecimiento, como “saber y crecer” de “vuelta hacia la eternidad”; mientras que los occidentales lo encuentran en las cosas “de la piel para afuera” (Kusch, 2000: Tomo III 11). La conciencia de la particularidad de América Latina se despertó y expresó en la literatura comprometida⁸. Referencias especiales merecen las sugerentes metaforizaciones de la vida de esta parte de América que Carpentier y García Márquez asumirán como “real maravillosa” o “realismo

⁸ A partir de los años 60s, en Latinoamérica, se empieza a sufrir el apogeo de dictaduras militares anticomunistas. Los escritores deciden fugarse a Europa principalmente y, desde allí, tomar posición crítica y política contra los regímenes de turno. A este puñado de escritores e intelectuales se les ha denominado “comprometidos” y sus obras alcanzaron un gran prestigio en el viejo continente. Entre los más importantes están Pablo Neruda, Julio Cortázar, García Márquez, Asturias, Arenas, etc.

mágico”. Aquella, sin embargo, arriesga una valoración de lo mítico como componente real del imaginario y del modo de ser latinoamericano, que en esa medida contribuye a definir los contornos de su identidad. Con este rasgo lleva un sello propio, un distintivo, aportando con ello un ingrediente novedoso que amplía y enriquece la imagen de América Latina que, desde el esquema occidente-centrista, creyeron ver sólo sumisión al presente y al futuro en estas preocupaciones literarias por lo auténtico, la diversidad, la diferencia y lo singular de la riqueza de experiencias de vida de los latinoamericanos. El caso de José María Arguedas que, en últimas, es el centro de este trabajo investigativo, develará aún más los contornos de la identidad que se procura.

En los latinoamericanos ha quedado un saldo histórico: su pertenencia a una comunidad imaginada constitutiva de su identidad individual y colectiva; en ella, lo triétnico ha sido un componente fuerte de su proceso de definición, que se resignifica en cada circunstancia. La existencia del ser latinoamericano se ha resignificado desde sus posibilidades y las condiciones que ha elegido, ha crecido con ellas o ha caído en ellas. Pero esa identidad comunitaria no sólo aparece en su dimensión subjetiva. A ello le acompaña la idea de un territorio en que habita, que fue configurado y en el cual tiene su horizonte de sentido más inmediato para su vida; su memoria tiene como escenario y como límites sus fronteras. Es, de todas maneras, una unidad diversa, que se relaciona con el mundo y desde ella se modifica, pero que mantiene legítimamente sus raíces. Al respecto se ha abordado la concepción de identidad que se enmarca en la vista hecha en la introducción al principio de este trabajo investigativo. Rastrear las raíces implicaría también indagar por el *ethos* del sujeto latinoamericano colonizado para poder comprender su dimensión

existencial. La constitución de la modernidad, según Mignolo, está dada por la colonialidad, no es una derivada de ella. La correlación que existió (¿existe?) entre los grandes imperios y sus colonias es lo que permite entender a los primeros. Una revolución como la francesa o, inclusive, la inglesa, se pueden clarificar teniendo presentes los beneficios de la explotación que del territorio colonial hicieron. Si se quiere poner en otras palabras, sería tanto como decir que la geopolítica mundial, tal y como ha evolucionado hasta nuestros días, está organizada de la manera que lo está gracias a la justificación de la expansión colonial. Centrarse en el problema nominal de haber sido nombrados como “América Latina” también puede justificarse con la satisfacción de la élite criolla de las colonias en gestación, al ser tenidos en cuenta dentro de la modernidad. Walter Mignolo ha hecho, también, un rastreo del concepto de “latinidad” y ha concluido que, como categorización ideológica desde el siglo XIX, éste ha sido implementado dentro de los discursos europeos para colonizar el ser: "en realidad la conciencia criolla era más bien una doble conciencia: la de no ser, lo que suponía que debían ser (es decir, europeos). Ese ser que es en verdad un no-ser es la marca de la colonialidad del ser" (Mignolo, 2007: 87). Las élites criollas establecidas en las colonias también contribuirán en que el discurso hegemónico prevalezca ya que no atinaron en hacer una crítica real y sustentada de la acción colonial y tomaron el camino de “ocultar” la colonialidad bajo el tapete y emular, lo más cercanamente posible, la intelectualidad occidental. Es así como, de a poco, se gesta una nueva identidad en América Latina, matizada definitivamente por la emulación y la simpatía con el discurso foráneo.

CAPÍTULO 2

2. Latinoamérica: el espacio como impronta del pensamiento y la literatura.

2.1. El pensar situado.

Enrique Dussel plantea una idea poderosa al decir que el pensamiento latinoamericano “estaba viciado en lo esencial de la alienación propia de toda cultura colonial: era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que de esa manera desembocaba en la realidad europea que aquel pensar pensaba. El pensar latinoamericano era así inauténtico...” (Dussel citado en Sada, 1996: 15). Esta idea remite a la reflexión de si el pensamiento que se desarrolla en el continente latinoamericano se distancia de su tiempo y espacio real. Parece que los pensadores latinoamericanos estuvieran abocados a replicar, y, de una u otra manera, a deformar ideas provenientes de geografías ajenas a estas latitudes para incorporarlas a la cotidianidad inmediata. En palabras de Hegel, esto estaría planteado así: “lo que hasta ahora acontece allí [en América] no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida” (Hegel, 1995: 176). Cuando se trata de confeccionar ideas, de hacer reflexiones filosóficas, de permitir que el ejercicio del pensar se desenvuelva plenamente, el latinoamericano juega a dos bandas. Rodolfo Kusch en su ensayo, *El pensamiento indígena y popular en América* resume este acto diciendo que, en materia de filosofía, América tiene “una forma oficial de tratarla” y, paralelamente, “una forma privada de hacerla” (2000 Tomo II: 262). La oficial está encarnada en el régimen académico heredado de las metodologías/técnicas europeas, mientras que la privada es “un pensar implícito vivido

cotidianamente en la calle o el campo” (Kusch, 2000 Tomo II: 264). ¿Se trataría entonces de negar el pensamiento sistemático occidental? De no negarlo, ¿estaríamos entonces abocados a la eterna imitación? Para Kusch, la idea no está necesariamente en negar ese pensamiento inyectado por Occidente, más sí buscar una proximidad con la vida y, por supuesto, con la tierra misma y para ello, “indagar la vida cotidiana para traducirla al pensamiento” (Kusch, 2000 Tomo II: 267). Así, el pensar, según la postura de Kusch, sería la máxima expresión de la cultura. Ahondar en el concepto de “cultura” podría tornarse excesivamente extenso por lo cual se hace necesario hacer un breve esbozo de las características de la cultura, siguiendo las ideas que se recogieron en el primer capítulo. Para ello se retoman las ideas expuestas literalmente por Gabriel Osvaldo Sada que a su vez son recogidas desde la lectura de los libros *Geocultura del hombre latinoamericano* (1976) y *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978):

- La cultura no debe ser vista al modo antropológico, como objetos a inventariar, ya sean objetos materiales o espirituales, sino que debe ser vista en relación al sujeto que la porta o vive.
- En este sentido la cultura es un acervo que el grupo brinda a cada uno y que proviene de la propia tradición.
- La cultura es también un baluarte simbólico de sus miembros, en el sentido de que brinda una satisfacción a la propia existencia desde la cual se puede hacer frente a lo nuevo y desde la cual se puede resistir e incluso refugiar.
- Cultura, más que algo hecho, es un hacer, más inclusive que un acervo, es una actitud que incluso puede ser llenada con elementos no tradicionales.
- La cultura nos da en definitiva el “domicilio existencial” en el cual uno se siente seguro.
- Esto incluye, por lo tanto, el hábitat que es recubierto con el pensamiento del grupo y conforma entonces un paisaje cultural (Sada, 1996: 17).

Tomando sobretodo el último ítem esbozado por Sada, habría que plantear la aseveración de que, en últimas, las verdades absolutas no existirían debido a que el pensamiento siempre estaría supeditado a un hábitat muy preciso y concreto. El mismo Sada abre una serie de preguntas interesantes que, a todas luces, caben dentro de la reflexión que plantea este capítulo específicamente: “¿todo pensamiento sufre la gravedad del suelo, o es posible lograr un pensamiento que escape a esta gravitación?” (Sada, 1996: 19). Ortega y Gasset decía que “yo soy yo y mis circunstancias” y esto, concretamente, resolvería un poco el interrogante, aunque habrá quien piense que esto nos deja en un relativismo absoluto. De todas maneras, el pensamiento así expuesto, llama, necesariamente, a un suelo que lo sostenga. Otros podrían lanzar el contrapunteo exponiendo la base de la ciencia como un absoluto irrefutable. Kusch plantea lo siguiente: “¿qué es ciencia sino una propuesta cultural, más proveniente de un Occidente que ordena la realidad según una determinada perspectiva?” (Kusch, 2000 Tomo III: 261). Por supuesto, esta idea remite, esencialmente, al conocimiento de la naturaleza como objeto, tal y como dictan los cánones occidentales y lo más evidente desde el punto de vista de la modernidad. Establecer a *Pachamama* como sujeto en lugar de como objeto del conocimiento sería la gran tarea. La Madre Naturaleza pasaría entonces a erigirse como elemento fundamental para comprender el espíritu (muy cercano a la idea de “espíritu” hegeliana”) de los pueblos latinoamericanos; pueblos que indagan por su esencia y que abogan por un lugar en la historia, no como pedazos de tierra aislados sino como comunidad de regiones. La subjetividad del hombre latinoamericano, hay que decirlo,

se ha constituido a través de la relación directa con la naturaleza vista como *Pachamama*. Si la autoconciencia de esta relación dinámica no se gesta, entonces va a resultar difícil también comprender la manera en que ella es determinante a la hora de producir intersubjetividad comunitaria. La modernidad ha entablado una relación con la naturaleza de modo que esta ha permanecido como objeto de estudio mas no como sujeto. A propósito, dice el filósofo boliviano

Juan José Bautista:

(...) nuestros pueblos tienen experiencia milenaria en este tipo de relación con ella, por ello tienen la subjetividad pertinente para este tipo de tematización, porque esta forma de pensar requiere no sólo otro tipo de sensibilidad con la naturaleza, sino otro tipo de subjetividad en la cual la naturaleza no aparezca fuera del sujeto, o como simple objeto, sino una subjetividad en la cual la experiencia de la subjetivación de la naturaleza como Madre sea una forma de vida (Bautista, 2014: 251).

La idea de que el medio geográfico influye en el pensamiento es una idea de largo aliento, no es nueva y podría rastrearse hasta antes de Hegel quien lo expresaba así:

“los extremos [de la naturaleza física] no son favorables para el desarrollo espiritual..., ni la zona cálida ni la fría permiten al hombre elevarse a la libertad de movimientos, ni le conceden aquella abundancia de medios que le permiten pensar en los intereses más elevados, espirituales...” (Hegel, 1995: 164).

El suelo entonces podría ejercer una influencia negativa en el ejercicio del pensamiento (de corte Occidental), algo que ya había sido expuesto por Sarmiento en el *Facundo* (1845) al hablar de la vida en el campo y cómo el campesino explota su fuerza física más nunca la intelectual. Es así entonces como también se ha establecido una relación tácita entre la influencia

de la geografía con la conformación de las razas en el mundo. Así lo expuso en su momento el positivismo, siempre tendiendo a enfocar la atención en el avance y progreso científico a más no poder. Se debe entender la división marcada entre la forma en que la cultura indígena concibe su acercamiento a la tierra y la que el mundo occidental tiene; se deja entrever con mayor contundencia gracias a la visión cosmogónica y de interpretación de la realidad que ambas culturas ostentan. Mircea Eliade expone parte de la relación espacial del indígena con la tierra así:

El pensamiento de los pueblos indígenas es necesario entenderlo de manera sistémica, como unidad, no como partes que explican situaciones, si no como procesos continuos y coherentes unidos por un cordón umbilical al pensamiento ancestral, desde donde se explican la concepción del espacio y el territorio sagrado. El espacio sagrado tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y de hacerlo diferente, estos espacios se revisten de signos, códigos y lenguajes que indican la sacralidad del lugar, la orientación, las formas, las posiciones, las conductas, revelando las dinámicas y los procesos de comunicación que mantienen con otros espacios sagrados, los cuales proveen el equilibrio necesario para la subsistencia de los individuos o grupos, esta perspectiva de espacio sagrado corresponde a la realidad terrenal, desde donde se vinculan con otros mundos, el mundo de la forma se alimenta de las deidades y del inframundo para mantener el equilibrio natural (Eliade citado en Zapata Torres, 2010: 2).

Varios son los autores que han dedicado estudios de carácter antropológico y etnológico a la sólida idea que marcaría un vínculo ineludible entre la cultura concebida por algunos hombres y el lugar que habitan o donde se desenvuelven en la vida cotidiana y donde se relacionan con el mundo. Gabriel Osvaldo Sada, citando al político y escritor argentino José María Ramos Mejía, expresa con contundencia lo siguiente:

...la naturaleza americana es fundamentalmente negativa en relación al patrón axiológico: lo europeo. Es verdad que Ramos Mejía había señalado las bondades de la llanura argentina como incitante de las dormidas virtudes del inmigrante y el litoral en particular como medio estímulo de la actividad, pero el conjunto de América con “la soledad y el aislamiento de los desiertos inmensos” no puede formar más que un hombre primitivo, cercano todavía a las formas animales de la vida... (Sada, 1996: 20).

Parece más que evidente que el territorio tiene fuerte influencia tanto en lo fisiológico como en lo psicológico o espiritual. Esta visión, un tanto desesperanzadora para el acontecer del hombre latinoamericano, parecería estar más ligada al acercamiento de un Hegel en su forma de catalogar y casi que jerarquizar la potencia vital de las razas en la construcción y el desarrollo de la historia de la civilización. El carácter de la raza se fundamenta precisamente en lo telúrico, especialmente donde lo primigenio permanece intacto. Existe un texto de 1934 escrito por Martin Heidegger titulado *¿Por qué permanecemos en la provincia?* En este ensayo, el filósofo alemán explica su negativa al ofrecimiento de retomar una cátedra en la Universidad de Berlín. Decide permanecer en Friburgo, retirado en una pequeña casa de campo viviendo la vida campesina en todo su esplendor. ¿Por qué validar la vida del campo por encima de la de la ciudad? Heidegger lo expone en las siguientes líneas:

La íntima pertenencia del propio trabajo a la Selva Negra y sus moradores viene de un centenario arraigo suabo-alemán a la tierra que nada puede reemplazar...Ahora mi trabajo allá arriba se ve interrumpido a menudo por largo tiempo debido a gestiones, viajes para dictar conferencias, discusiones y la actividad docente aquí abajo. Pero tan pronto retorno arriba se aglomera, ya desde las primeras horas de estadía en el albergue, todo el mundo de las antiguas preguntas y, por cierto, en el mismo cuño con que las dejé (Heidegger, 1963: 474).

Lo anterior abre las puertas, sin duda, a que el territorio se fortalezca como pilar fundamental del quehacer del pensamiento. El numen del paisaje es la fuerza vital de un artista, pero a la vez del hombre común y corriente, el de a pie que habita el territorio latinoamericano o cualquier espacio donde encuentra su arraigo. Por este mismo camino, y citado por Sada, el filósofo argentino Carlos Astrada hace la siguiente aseveración: “lo telúrico...viene determinado desde su humus originario al hombre en su ser y en sus empresas. ...Nadie puede ser algo desde el topos Uranos. Lo es siempre desde su tierra, su tiempo y su paisaje historizado” (Astrada, citado en Sada, 1996: 21). Es así como la cultura americana, aun vista desde la actualidad, tiene como fuente de su disposición frente a la realidad, al terruño que habita. Así mismo, la tierra misma, tiende a ser recipiente también, de la experiencia del hombre latinoamericano que paulatinamente va gestando su singular manera de identificarse. Podemos llamarlo “medio”, “tierra”, “paisaje”, “naturaleza”, etc. Y seguiremos enfocados en que el suelo es vital y ha sido un lugar teórico común del intelectual latinoamericano para explicarse su propio entorno y la no plena equivalencia con otros discursos que animan la mente de nuestros pensadores. El “hogar”, definitivamente, tiene que afectar el resultado del pensamiento. Kusch va a llamar a este peso la “deformación o gravitación del propio suelo” (Kusch, 2000: Tomo III 264). Es así, entonces, como quedaría suspendida esa idea de las verdades absolutas, del conocimiento enmarcado e inamovible que tiende a manipular el pensamiento de las culturas subordinadas al raciocinio

occidental. Kusch afirma, en su ensayo *La seducción de la barbarie* (1953), que la conciencia de no ser americanos totalmente y de que lo que somos no es auténtico genera la sospecha de que algo tenemos que ver con el pasado aborígen:

La búsqueda de una tradición es ese sentido, de un antecedente pare este ‘aquí y ahora’ en una ciudad americana, no es la búsqueda en la historia, ni en la raza, ni en la tradición misma, que no existe. Se trata ante todo de prolongar nuestra vivencia actual en el sentido de la geografía, del paisaje y aunque fuera simplemente sentir esta perpetuación situacional de estar habitando en un continente que existe desde hace milenios (Kusch, 2000 Tomo I: 51).

El *pensar situado* se vuelve entonces una herramienta poderosa que incita el pensamiento desde el propio suelo, de ser responsables con el hecho de estar aquí (el “estar” será fundamental para comprender la lógica que guía esta investigación y que será abordado en el capítulo 3). Se hace necesario plasmar en este punto una cita del propio Kusch que permite dar cierre al planteamiento hasta aquí desarrollado. El texto ha sido tomado del libro *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978) y ha sido referenciado igualmente por Osvaldo Sada:

La geografía comprende las rugosidades reales, como los accidentes de la tierra [montañas, mares, pero también, agregaría yo, diques, canales, ciudades y aun lo que se llama geografía humana: densidad de población, etnias, etc.] Por ese lado apunta a un modo de ser-ahí, al “para vivir”, o sea el hábitat, al molde simbólico en el cual se instala el ser. Eso produce la cultura, como un modo peculiar de cultivo para hacer frente al contorno. La cultura es entonces un molde simbólico para la instalación de una vida. Este molde simbólico constituye el así llamado suelo. Pero el suelo no tiene cabida en filosofía al menos manifiesta, pero incide por su ausencia. (...) En cierto modo el suelo, en su ausencia perceptible, pero también en su presencia impensable, es lo que deforma la intuición de lo absoluto, o sea el supuesto ámbito propio de la filosofía. (...) De ahí la importancia de la Geocultura. Esta supone filosóficamente lo fundante, por una parte, y lo deformante y corrupto, por la otra, respecto a cualquier pretensión de universalidad. O más bien,

es la denuncia de la deformación de una universalidad que pretende ser tal, pero también la posibilidad de una universalidad paradójicamente propia.⁹

La idea del fundamento en la filosofía es, en realidad, un derivado del concepto de suelo, en el sentido de “no caer más”, de estar parado en el suelo, o de estar, como *stare* o estar de pie (Stehen en alemán). Y este estar parado es un estar dispuesto ante la circunstancia a fin de poder instalar la existencia (Kusch, 2000 Tomo III: 257-259).

El pensamiento amerindio, atravesado por la ritualidad, la magia y ese sentido áureo intangible, hace que sea precisa una geografía que permita que la autoconciencia se manifiesta a través de la creencia. Lejos de ser un pensamiento logocéntrico, como la filosofía de corte occidental, estaríamos hablando de un pensamiento cuyo latir se basa en la experiencia vivencial, en lo simbólico de la interpretación del cosmos. Al hablar del pensamiento del *Abya Yala*¹⁰, obviamente, se deben tener en cuenta las creencias, los valores, las normas, los ritos y hasta las estructuras lógicas y sociales. En el espacio geográfico que ofrecen Los Andes, por ejemplo, se hace fundamental para que se pueda echar a rodar un pensamiento arraigado. Por supuesto, hablar de “filosofía” estaría negando un poco esa autenticidad en la formalización del pensamiento al estar haciendo referencia a una categoría netamente occidental. Una tierra que ofrece precariedad y que, a la vez, establece una dialéctica marcada entre el arriba y el abajo se hace fundamental

⁹ Es importante hacer notar que la “universalidad propia” es también un elemento que va a utilizar José María Arguedas para consolidar una literatura del tipo regionalista que intenta alejarse del modernismo europeo para dar cabida a una experiencia absolutamente original y propia afincada en la experiencia vivida con la tierra misma. Rulfo y Carpentier serán seguidores también de esta alternativa abierta por el peruano.

¹⁰ *Abya Yala* hace referencia según el pueblo Kuna (al norte de Colombia donde comienza Panamá) a una “tierra madura”, “tierra en florecimiento o viva” y suele usarse como sinónimo de América, usada desde 1507 por el cosmólogo holandés Martin Wakdseemüller y que luego en el siglo XVIII va a ser la referencia para que los criollos se reafirmen en contraposición a los europeos que habían llegado a colonizar las tierras.

para la vivencia cultural de aquellos que han poblado un territorio con singulares características físicas y hasta climáticas. De a poco se ha ido formando y forjando una identidad que se ha venido marcando por la conciencia, además, de la tierra que se vivencia en la cotidianidad del campesino, del provinciano, del indígena que ha poblado el área andina. Es importante resaltar que, en el mundo andino, la naturaleza pasa por un momento eterno de sacralización que nos remite al universo cultural en donde los símbolos son explicados a través de una imagen del mundo particular. Para el indígena la realidad se patentiza de manera simbólica y no necesariamente de forma conceptual. No hay, de seguro, un ansia o necesidad de acceder a un conocimiento de carácter teórico o conceptual que justifique el mundo circundante, sino la representación de naturaleza cültica, ceremonial o mítica. La realidad se muestra en la celebración de ella misma. El rito y el culto en su plena celebración no son menos reales que la misma realidad. Es en ese cénit en donde la realidad, precisamente, llega a plena concentración y el símbolo se empodera como representante de ella.

La apropiación, construcción, recreación y transformación que los pueblos indígenas hacen del espacio que habitan se da en relación estrecha y permanente con la vida; una vida que encuentra suelo nutritivo en la relación vertiginosa con la naturaleza y con los dioses. Cuando esta relación se manifiesta en la cultura es cuando podemos hablar de territorialidad, que, a su vez, nos pone a hablar directamente del carácter profano y a la vez sagrado que detenta el espacio. Es en esa medida en la que se entiende también la lucha aguerrida por defenderlo de la usurpación

de quienes ostentan el poder hegemónico. El espacio sería concebido por el indígena como una gran unidad, no necesariamente homogénea, que se expresa también en un sin número de relaciones que pasan por la memoria histórica, por la manera en que se organizan socialmente, por las costumbres, por la forma en que explotan los recursos que la naturaleza les provee, por el núcleo familiar y, sobre todo, por la comunidad. La territorialidad de la que se habla trasciende en la medida en que remite a ver el espacio como un contenedor de la cultura, como el núcleo radical de la sacralidad del tiempo y de los mitos, de aquellos antepasados ya muertos que han habitado esa tierra, de la vitalidad y de la historia, de todo el mundo de símbolos que se han resemantizado con el pasar del tiempo, de las deidades que gobiernan la caída de las hojas y la creciente de los ríos.

Es importante hacer referencia al territorio como constituyente fundamental de lo que para las culturas amerindias sería la identidad de carácter colectivo. Las formas colectivas de vivir del indio que habita el territorio abyayalense están, por supuesto, supeditadas a la geografía andina. Nótese entonces que lo “andino” aquí estaría tomando la forma de ‘cultura’ entendida como “habitar” y/o “cultivar”, y, siguiendo este mismo derrotero, las formas de vivir, de enfrentarse a la realidad, de desarrollar los oficios, de relacionarse con el entorno son las formas en que la comunidad se adapta a la esfera geográfica y social en la cual está destinada a sobrevivir, a pensar y pensarse para, finalmente, simbolizar todo lo que ha vivido.

El filósofo suizo Josef Estermann enfatizará en la siguiente afirmación a propósito de la relación entre el espacio y el pensamiento:

El espacio geográfico y topográfico de los Andes es determinante en parte para la elaboración de un pensamiento propio, tal como lo eran también el paisaje costero en Jonia para la filosofía griega o la región fluvial del Ganges para la filosofía índica (...) no impactan como categorías primordiales la reflexión sobre la inmensidad del mar, la dialéctica entre tierra firme (constancia) y aguas movibles (mutabilidad), ni (como en la India) la periodicidad de los monzones (...) sí juega un rol muy importante la precariedad de la tierra y del agua, la dialéctica entre arriba y abajo (por la topografía) (Estermann, 2009: 61).

Ese andamiaje necesario para consolidar un pensamiento propio e intencionado está, evidentemente, marcado por la articulación de fronteras entre lo comunitario (colectivo) y lo familiar (privado). La identidad étnica se traza así una seguridad de existencia en donde los espacios sagrados hacen contrapeso equilibrando aquellos espacios cotidianos en donde transcurre la vida (Lebenswelt)¹¹. Es a partir de este equilibrio del espacio que se sustenta la identidad de pertenencia o la identidad cultural. No se habla necesariamente de una “identidad andina” cerrando los canales de la multiculturalidad y multiétnicidad que ella tendría que cobijar. Hablar de “lo andino” es hablar de un fenómeno multicultural que no es limitado pero que, definitivamente, se concentra (no exclusivamente) en los pueblos amerindios de Abya Yala. Según Estermann, esa andinidad hace referencia a un pensamiento que sigue vigente hoy en día,

¹¹ Término acuñado por Edmund Husserl en donde, haciendo una crítica a la ciencia moderna, establece que ésta se olvida por completo del mundo tal y como es vivido y experimentado por la gente en su diario vivir, y se concentra en la necesidad de explicar la realidad únicamente a través de la racionalidad.

que está vivo y que posee unas raíces históricas absolutamente profundas (2009: 97). Entiéndase entonces que, definitivamente, al hablar de “lo andino”, se están conjugando aspectos geográficos, sociales, territoriales y culturales atravesados transversalmente por las subjetividades que podrían caracterizar a la razón andina.

En ese equilibrio sustentado en los espacios cotidianos frente a los sagrados, se genera una dinámica ritual que se proyecta bajo una fuerza numinosa que consolida, en definitiva, una identidad de pertenencia a una comunidad. Esos espacios sagrados parecieran estar contenidos dentro de los espacios cotidianos, localizados, por ejemplo, dentro de las casas, en los templos, en los ríos y hasta en los pedazos de tierra que han sido destinados al cultivo. Es en esos lugares donde la comunidad tiene su germen y parte un poco de la convocatoria de la familia, de lo colectivo y lo sagrado al mismo tiempo. Paulatinamente han adquirido ese sentido simbólico donde realmente se reproduce la cultura y todo el engranaje cultural de las comunidades. Así, por ejemplo, los cultos donde la remembranza de los antepasados toma vida, hace que el tiempo tome protagonismo también y quede imbricado con el espacio en una relación absolutamente recíproca. Si hablamos de identidad étnica y de unidad social (cohesión) tenemos que remitirnos a ésta relación y ver en ella diversidad de momentos en donde son convocados, simultáneamente, hombres, naturaleza, familia y comunidad para representar, simbólicamente, una posición de autonomía frente a las demás visiones del mundo y de la realidad. La relación con las deidades

está afincada en espacios físicos que, igualmente, representan el sentimiento del existir social que está en relación con el Cosmos:

Para el hombre religioso, la Naturaleza nunca es exclusivamente 'natural': está siempre cargada de valor religioso. Y esto tiene su explicación, puesto que el Cosmos es una creación divina: salido de las manos de Dios, el Mundo queda impregnado de sacralidad. No se trata únicamente de una sacralidad comunicada por los dioses, por ejemplo, la de un lugar o un objeto consagrado por una presencia divina. Los dioses se han ido más allá: 'han manifestado las diferentes modalidades de lo sagrado en la propia estructura del Mundo y de los fenómenos cósmicos' (Eliade, 1991: 99).

Se establece de esta manera una relación contenida entre tres aristas: comunidad-dioses-naturaleza. A partir de esta tríada se puede establecer una memoria comunitaria, un tiempo que parece siempre retornar, posibilitándole al indígena la reconstrucción de sus experiencias y en donde lo sagrado se manifiesta en los espacios habitados.

2.1.1. La Pacha.

El pensamiento quechua y aimara ha generado un fuerte vínculo con la noción de *pacha*, que, normalmente, ha sido entendido por Occidente como “espacio-tiempo”. En lo que corresponde al territorio andino, este concepto cumple varias y diversas funciones si se trata, por supuesto, de encontrar la raíz de lo que denominaríamos “pensamiento originario indígena” (ontológico dentro del lenguaje clásico occidental). Si nos remitimos a la definición contenida en

el Diccionario Quechua-Español de la Academia Mayor de la Lengua Quechua nos encontraremos con una definición contenida en tres palabras: Mundo, Tierra, Universo. La acepción gramatical lo establece como sufijo o morfema que indica el momento, el instante y el tiempo de la acción (2005: 201). La definición, entonces, ya de hecho nos remite a un uso contenido en la dimensión de la espacialidad y a su vez al de la temporalidad. Las tendencias indigenistas contemporáneas lo han proyectado en su uso, intencionalmente, a los conceptos de *tierra-mundo*, pero si se trata de ahondar en la profundidad del pensamiento indígena, probablemente, encontraremos mayor profundidad. La tradición occidental, al referirse al concepto *pacha*, ha diferenciado los dos conceptos contenidos en la palabra: tiempo y espacio. Esa diferenciación es, precisamente, lo que marca la distancia con el pensamiento popular indígena. Mientras que Occidente los ve como separados en su esencia y en su función, el pensamiento indígena no los podría concebir aparte uno del otro al mismo tiempo que ve los conceptos como indiferenciables. Quedarse con la noción de *pacha=tierra* sería limitar infinitamente la visión que los pueblos indígenas le dieron al concepto. Se acerca mucho más la palabra *naturaleza* ya que para los pueblos incas, por ejemplo, la naturaleza remitía, además de a lo que compone el globo terráqueo, a lo que está por encima y por debajo de él. Se ve así, de nuevo, una remisión a la importancia de la dualidad entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. Se estaría haciendo referencia a un concepto omniabarcante, que, si se quiere, daría buena cuenta del plano gnoseológico que los pueblos indígenas utilizan para enunciar (también de manera

abstracta) el sentido de totalidad en donde se amalgaman tiempo y espacio. El concepto *pacha*, visto también desde la filología quechua, remite a la idea gramatical de atributo de un objeto. Todos los objetos, entonces, estarían siempre acompañados bajo un atributo de tiempo, de espacio o de mundo:

Una característica importante del quechua es que es aglutinante; esta cualidad le permite unir dos o más palabras, las mismas que pueden ser de distintas categorías gramaticales, para dar origen a otros términos y conceptos, tal como ocurre hoy con el griego, cuando se recurre a él para dar nombre a las nuevas sustancias o situaciones. Quizá esta circunstancia nos permitiría apreciar la visión de pacha como una realidad total, esto es, que no existe ningún objeto que sea independiente o aislado. Todas las cosas y las personas están integradas al ayllu sea como núcleo familiar o familia extendida (Mejía, 2005: 112).

Es muy revelador que Mejía Huamán haga referencia al Ayllu haciendo la analogía con el concepto *pacha*. En definitiva, lo que se trata de clarificar con esta cita es que, en el pensamiento indígena andino, este siempre está acompañando a todas las cosas que hay en la tierra, sobre y bajo ella misma. Saltándonos todas las conjeturas lingüísticas y acercándonos a *pacha* pensada filosóficamente, tendríamos que hallarle el sentido de universo organizado en la dimensión espacial y temporal, eso sí, sin remitirnos exclusivamente a lo material, a lo que es objetivo, sino como categoría integradora que se pasea entre lo que está más cerca y lo alejado, entre lo que está adentro y lo que se guarda en el interior, entre lo que se puede ver y lo que es invisible. Pensemos entonces en una suerte de condensador de antípodas:

Filosóficamente, *pacha* significa el ‘universo ordenado en categorías espacio-temporales’, pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego *kosmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, pero sin dejar de incluir el ‘mundo de la naturaleza’, al que también pertenece el ser humano. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* (“ser”): *pacha* es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, la ‘realidad’ (Estermann, 2009: 156).

Hay, en el filósofo suizo, una seria apuesta por sintonizar el concepto con la idea de relacionalidad. Tiempo, espacio, mundo se conjugan armónicamente para formar un equilibrio, una suerte de cosmos interligado en donde la correspondencia y la complementariedad están llamadas a darle sentido a esta cosmovisión peculiar. Es así como Estermann habla de una *pachasofía*: “reflexión integral de la relacionalidad cósmica, como manifestación de la experiencia colectiva andina de la ‘realidad’” (2009: 157).

Rodolfo Kusch también ha hecho un acercamiento al concepto de *pacha* y, por supuesto, le ha impreso el tinte existencialista, ontológico y hasta fenomenológico que se traduce en esta extensa cita y que solidifica lo que para él sería el “fondo de la existencia”:

Traduje el término *pacha* por suelo para hacerlo más inteligible. Pero es evidente que este término es pensado como hábitat o residencia (...) La filosofía indígena no discrimina el saber por separado de su vida, sino que gira en torno a este mismo vivir (...) A su vez, *pacha*, como *kay pacha*, no es existencia, sino eso que rechaza Heidegger como “no más que vivir”, pero a su vez vinculado con las cosas nombrables, lo que llamamos hábitat en un aquí y ahora (...) (2003: 373).

Se estaría hablando, entonces, de una condición de posibilidad de la existencia y no sería arriesgado decir que sería una condición última. La percepción del mundo y la realidad para el indígena deja entrever una serie de representaciones contenidas en los símbolos, en los ritos. Por ese mismo camino, Kusch entiende que en la psiquis del hombre latinoamericano se entrevé una suerte de perpetua presencia de la Naturaleza enraizada desde tiempos precolombinos. El primer capítulo de su obra *La seducción de la barbarie* (1953) se titula “metafísica vegetal”, nombre que nos acerca mucho más a la potencia que carga la Naturaleza como portadora de sentido ontológico para el hombre abychalense. Hablar del paisaje sin vivirlo plenamente puede llegar a ser un intento infructuoso al tratar de replicar lo que este esconde y, aún más, comprenderlo. Recorrer las montañas, bañarse de selva amazónica, cabalgar por la puna o los amplios valles es importante para al menos tratar de descubrir aquello que esconde ese paisaje y marca, siguiendo el mismo sentir de Kusch, un miedo insondable seguido de una especie de vértigo existencial. El pensador argentino no ve con mucha claridad el hecho de que el paisaje que se le impone al hombre, de manera racionalmente objetiva, es tal y como se muestra. Pensar que la roca, el árbol, el río, el arroyo, etc., son lo que son y que no pudieron haber sido otra cosa en su lugar, es una idea alejada de la ontología expuesta por Kusch. Para el filósofo argentino, el río es río, pero de manera accidental. Pudo haber sido roca o árbol. En esta medida, el planteamiento de Kusch se condensaría en la accidentalidad del ser de las cosas de la Naturaleza. Hay, entonces, un

alejamiento radical de los dogmatismos ontológicos que se dictaron desde la Grecia clásica y se abre la posibilidad de comprender esta postura como una metafísica de la posibilidad. Aunque el río sea río en este instante, gracias a la forma que la naturaleza le ha dado, este fue un movimiento azaroso: “el paisaje subvierte así el sentido del ser. Le opone al ser, al espejo cristalino de su mundo ordenado, la sinrazón que lo quiebra” (Kusch, 2000: 26). Con esto se reafirma la idea de que la vivencia del paisaje está ligada a la sabiduría popular del conocimiento de la naturaleza. La imposición de la racionalidad de occidente parece estar reservada y enmarcada al hombre de ciudad.

Las fronteras que vendrían a darle identidad a un ser frente a otro se esfuman dentro del paisaje. Pareciera entonces que no hay nada estático ya que la vitalidad es la generadora de la movilidad dentro de este mundo natural. La tarea, entonces, por tratar de aproximarse a la manera en que se podría definir el ser, también tiende a desvanecerse. Parecería que no hay posibilidad de una definición de ese ser dentro del panorama del paisaje abyayalense, parecería que el devenir, con toda su fuerza, es lo que marca esa esencialidad. Las raíces del “ser” latinoamericano parecen fundadas entonces en el paisaje, ligado indefectiblemente al concepto de “Naturaleza”. Carpentier, en el prólogo a *El reino de este mundo*, exaltará también la presencia de la naturaleza y el paisaje como elemento fundamental en la consolidación de la manera en que el hombre americano se acerca al mundo. Ejemplo de ello será, para Carpentier, en el campo de la pintura, Wilfredo Lam y su magistral manera de plasmar las formas que la naturaleza americana crea

inusitadamente. Por más selvas de cemento que se hayan construido, por más tendencia a desligarse de esa “metafísica vegetal”, el enraizamiento a ese paisaje se vuelve ineludible a la hora de indagar por los matices de identidad. Kusch, al respecto, dirá:

La exuberancia primitiva del paisaje le da a la totalidad un tinte que posterga ilimitadamente la probabilidad de un sentido. Se mantiene en el instante en que, pudiendo optar por el hombre o por el vegetal, o sea entre la definición rotunda o la definición circunstanciada, opta por la circunstancia, por el vegetal. Deja así a la definición rotunda, al hombre, como posibilidad, como un principio dinámico que orla el estatismo del vegetal. Tanteando medios y fines, una astucia primigenia busca el camino más certero para lograr la definición exhaustiva de todas sus fuerzas y la encuentra temporalmente en el vegetal y, solo en segundo término, en el hombre (Kusch, 2003: 27).

A pesar de la fuerza de la Naturaleza que empuja al hombre a recuperar y aferrarse a sus raíces primigenias, al hombre latinoamericano le ha sido impuesto un suelo de granito y cemento en forma de ciudades mecanizadas de donde se erigen edificaciones monstruosas que generan una vitalidad y un movimiento que choca con el estatismo esencial que detenta la vegetación de donde él nace. He aquí el camino de comprensión del mestizaje. El hombre latinoamericano ha atravesado la historia bajo el manto mestizo que se debate siempre entre dualismos, no de manera irreconciliable más sí en sintonía de equilibrio: razón/pasión, pensamiento formal/naturaleza vegetal. Queda claro que hay una imposición para asumir el ser europeo como propio y el choque se da cuando emerge lo mestizo en la forma de comprender la realidad. Esa forma impuesta tiene mucho que ver con la inteligibilidad del ser y la forma preestablecida en que la realidad está

ordenada. El pensamiento popular que se viene resaltando, como vértice de la identidad del pueblo latinoamericano, engendra su poder de la pertenencia a un suelo y de la posibilidad de reaccionar en contra de la imposición del ser europeo para entender el devenir de la historia y las formas en que se relaciona el hombre con el espacio y el tiempo. Dentro de la imposición también está la necesidad de un orden y de lo que Kusch va a llamar “pulcritud” (concepto que será tratado en el capítulo 3), pero que el hombre latinoamericano asumirá de manera parcial, tratando de ser consciente de su naturaleza mestiza y generando un espacio en donde lo telúrico marque también la posibilidad de comprensión de la cultura y la posibilidad de afianzar una identidad de la que parece no darse cuenta. En palabras del pensador argentino:

el inconsciente de la acción, reforzado por un paisaje indomado, pesan desde la sombra sobre la conciencia mestiza y constituyen las raíces primigenias de su ambivalencia. La pasividad vegetal, la modorra espiritual del americano, la raíz geográfica de su vida, la receptividad feminoide de su cultura, no logran sino adosarse a la acción europea. Obra en todo ello una especie de venganza del paisaje. La “vida espaciosa”, agigantada por éste, carga sobre la acción, obstruyendo toda meta que pudiera afianzarla. La mente se escinde en el sentido de que la conciencia autóctona, la del paisaje, pesa —desde el inconsciente de la acción— sobre la conciencia activa, constructora pero foránea (Kusch, 2003a: 62-63).

Seduca al mestizo latinoamericano la barbarie que representa ese halo de vegetalidad, esa razón alternativa que se aleja del razonar europeo y que vivencia lo caótico, lo que no es pulcritud, lo que no está conceptualizado y encerrado entre las paredes de las verdades absolutas. No hay forma de desprenderse de ese mestizaje que también impele por el razonamiento pulcro que se aleja de lo demoniaco y de lo ritual. Permanece, eso sí, en el inconsciente y aflora en su manera

de enfrentar al mundo y de comprenderlo. Esa forma de relacionarse va a estar ligada al paisaje indefectiblemente y a la posibilidad antes que a la seguridad o, al menos, a la búsqueda de verdades absolutas. El enraizamiento a un suelo que lo jalona permanentemente hace que su búsqueda epistemológica también se dé a través de categorías que, la mayoría de las veces, parecen provenir de sus ejercicios rituales, de sus mitos, de su cotidianidad expuesta desde el lugar donde sus muertos han sido enterrados. El acercamiento que hace Kusch a la ontología parte, por supuesto, de encontrar que los referentes europeos siguen siendo, en Latinoamérica, las directrices que fundamentan esa peculiar reflexión. Mientras los pueblos europeos categorizaron fundamentalmente su ser a través de una inmersión en la epistemología y la metafísica, culminando en la “nada” y la conciencia de esta¹², el hombre latinoamericano tiende a hacer este mismo ejercicio enraizado en la savia primigenia del subsuelo. Este hombre latinoamericano hasta ahora está llegando a señalar, puntualmente, su naturaleza de carácter mestizo que se nutre de la ambivalencia, de una pugna sana y a la vez malsana entre los opuestos.

El *telos* europeo está claramente definido por un ordenamiento cerrado, por la lógica rigurosa y encarnada en el cientificismo que habla el lenguaje matemático ya que en este *ser* occidental es en donde se fundamenta toda realidad. Esta comprensión se aleja, radicalmente, de la que va a hacer la cultura latinoamericana y, de manera más extrema, las culturas amerindias.

¹² El primer Heidegger planteará el concepto no necesariamente como la negación del ente sino como parte esencial que posibilita, precisamente, la manifestación del ente.

Estas están embebidas dentro de lo que para Occidente es la barbarie, algo así como el *no ser*, que, paradójicamente, se vuelve la *forma de ser* del latinoamericano. Kusch, en consonancia con lo expuesto dirá que:

la exuberancia vegetal, el área inhabitada, el sentimiento traslaticio y el de poseer por nacimiento o adopción esa totalidad llena de posibilidades, permanecen en toda conciencia americana como un telón de fondo detrás del cual se alberga todo lo que espera de sí aún la consagración de su ímpetu fallido, del caudillismo, en el caso de que lo otro, lo foráneo, llegara a cansarlo. No existe en todo esto ningún rasgo común con Europa. Se trata de un demonismo natural y vegetal del que ella siempre ha carecido, especialmente en lo que se refiere a su carácter de posibilidad de una tierra inmensamente llana o inmensamente selvática, que espera aún hoy su propia ley (Kusch, 2003a: 102).

Después de la colonización europea en tierras americanas y con el acelerado proceso de modernización que empezó a sufrir el continente, la vida citadina, remedo del estilo de vida europeo, toma una fuerza que tiende a ser desmesurada en su manera de opacar la forma en que el hombre latinoamericano se enfrentaba a la realidad en su más primigenia concepción. Pese a esta manera de imposición, que también trae consigo la ontología de corte occidental y la manera de comprender el *ser*, para el pensador argentino estaríamos hablando igualmente de una ficción que, a pesar de la fuerza con la que llega de Europa, sigue siendo una manera de concebir al mundo muy alejada de lo que el latinoamericano está dispuesto a enfrentar como identidad. La *forma de ser* del europeo cala, perfectamente, para ese *ser* que pretende universalidad pero que, al momento de chocar con la cultura ancestral latinoamericana, se ahoga en un sin sentido que

termina convirtiéndose en una imposición más que carece de referente simbólico en la forma en que se gesta y se vive la cultura.

Lo interesante de la manera en que Kusch aborda todo este problema en *La seducción de la barbarie* es que logra caracterizar ese contacto de la ontología europea con la realidad del mestizo, pero escudriñando también en un pasado más remoto en donde lo precolombino también encuentra su espacio y en donde el subsuelo es el que va a dictar la manera en que el “ser” habría de concebirse para comprender la cultura latinoamericana.

El choque que se produjo entre la modalidad precolombina de concebir el ser y la española, genera el momento actual y para comprenderlo no basta quedar en sólo uno de los extremos. La autoctonía de América va más allá de la Conquista, subyace a ésta y persiste aún hoy en la forma más inesperada, por cuanto perdió, después de la invasión europea, toda expresión que la incorpore a nuestra civilización ciudadana (Kusch, 2003a: 97).

2.2. América como espacio literario.

Carpentier reflexionó a partir de su ser latinoamericano tratando de configurar, en su momento, una cartografía de la novela latinoamericana que él mismo vivenciaba. Esta parte de la indagación trata de adentrarse en el ámbito expresamente latinoamericano, específicamente como geografía y espacio literario, para dilucidar la esencia identitaria del ser que habita el continente americano. Esa especificidad (como sería la del europeo o el oriental) tiene unas marcas indelebles

que permiten reconocer un cierto tipo de “habitar” el mundo y afrontar la realidad. En su ensayo

Los puntos cardinales de la novela en América Latina (1931), Carpentier dice textualmente:

Es extremadamente difícil emprender el estudio de cualquier sector del vasto panorama que nos ofrece la literatura de América Latina, sin hablar de las circunstancias que retrasaron su evolución y que contribuyeron, sin embargo, a precisarle el carácter y a situarla bajo un enfoque muy particular. De formación reciente, esta literatura no cuenta un siglo de existencia. [...] La novela suramericana es el resultado de una serie de ensayos, de luchas intensamente orientadas hacia la búsqueda de una sensibilidad continental. Esto es difícil de explicar para un lector europeo. ¿Cómo —nos dirán— un mundo varias veces mayor que Europa, dividido en numerosas repúblicas, casi aisladas unas de otras por barreras naturales y dificultades de comunicación, un mundo ya dotado de una población autóctona más o menos numerosa, que ha soportado la invasión de los españoles y de los portugueses, más la importación masiva de negros de África, cómo es que ese continente que posee todos los climas, todos los injertos, todas las costumbres imaginables, admite la posibilidad de una sensibilidad común? Por cierto, resulta turbador pensarlo. Pero hay un hecho real: para nosotros, suramericanos, existe, fuera de los problemas locales, un cierto estado de espíritu que se manifiesta bajo miles de formas diversas [...] Estado de espíritu casi indefinible, pero siempre presente, que ha hecho desarrollar la historia de cada país de una manera parecida, que ha dado un mismo carácter a nuestras revoluciones, que nos ha hecho aceptar las mismas corrientes ideológicas, las mismas influencias, y ha marcado a los hombres y las obras con un signo muy particular. Estado de espíritu bien anclado en la violencia, que desconoce el humor sutil, que lleva un sentido dramático de las cosas y que ha empujado pueblos disímiles que, sin embargo, hablan una sola lengua, hacia las mismas expansiones y los mismos excesos, tanto en la poesía como en la política, en la construcción de una ciudad como en el entusiasmo por un movimiento literario francés. (Carpentier, 2002: 79).

La “novela de la tierra”, “criollista”, “telúrica”, también llamada “americanista”, tiene su nacimiento en Latinoamérica a comienzos del siglo XX. El paisaje, en este tipo de narrativa, muestra un protagonismo quizás por encima de lo que podría denominarse propiamente humano. Este rasgo, sin duda, tiene su razón de ser en la belleza física que proponía un horizonte

contemplado por los propios conquistadores en un principio y que luego empieza a tomar visos marcadamente económicos. La dependencia de esa naturaleza se hace más que evidente en casi todos los campos del ser latinoamericano y, por supuesto, de quienes en un principio quisieron explotar económicamente el suelo que habían conquistado a sangre y fuego.

El ejercicio literario en este continente empieza a retomar rasgos del estilo francés, muchas veces por encima del español, como lo anota el mismo Carpentier en el ensayo citado anteriormente. Este influjo hace que se alimente una corriente renovada con marcado acento galo en su estilo, pero conservando los temas americanistas para que, paulatinamente, se vaya consolidando un tipo de literatura cada vez más propia y original hacia los años veinte:

Sin alejarse de las culturas de Europa [...] los novelistas miraron orgullosamente hacia ellos mismos, la atmósfera de sus países, «su América». Colocados bajo ese signo cierto, que da un aire de familia a todos los americanos del sur, y que les permite comprenderse a medias palabras [...], sus esfuerzos tienden a enriquecer la literatura de las novelas netamente mexicanas, o argentinas, o antillanas, por la decoración y los rasgos psicológicos de los individuos [...] (Carpentier, 2002: 80).

La novela de la que habla Carpentier es una novela en donde la naturaleza parece aplastar al hombre gracias a su majestuosidad. El hombre latinoamericano parece dominado por un protagonista principal que logra tomar su lugar. El espacio literario marca una pauta en la novela latinoamericana ya de los años cuarenta y toma papel protagónico sobre los personajes. Si se

quiere, se puede decir que el espacio se vuelve un personaje vital que guía la narración. Carpentier

lo expone así:

Es necesario subir 2.500 metros para llegar a México; 4.000 para llegar al lago Titicaca, donde nos esperan muelles y barcos de carga. [...]esta naturaleza modela los hombres y marca el arte de una raza. [...] Esto crea un sujeto constante, que está en la base de casi toda novela moderna de América Latina: el ser humano en guerra encarnizada contra un medio que lo obsesiona, lo acorrala, lo acosa, y empeñado en reencontrarse, en definirse —patética búsqueda de sí mismo, aplazada por el combate librado contra otros hombres, contra lo que se mueve, contra esos poderes mudos: las montañas, los árboles, la soledad... (2002: 82).

Novelas como *Doña Bárbara* (1929) del venezolano Rómulo Gallegos, *La vorágine* (1924) del colombiano José Eustaquio Rivera y *Don Segundo Sombra* (1926) del argentino Ricardo Güiraldés son claros ejemplos del protagonismo que adquiere la naturaleza, el paisaje, la tierra misma.

Alicia Llarena, en el primer capítulo de su libro *Espacio, identidad y literatura en Latinoamérica* (2007), hace un breve acercamiento al hecho de que el “espacio”, como componente de la narración literaria, es poco teorizado y estudiado por la crítica literaria. Es evidente que las acciones del relato siempre pasan en algún lugar, pero la reflexión y el análisis que ese lugar merece se queda corto, según Llarena. A propósito de esto, trae la voz del novelista español Gonzalo Torrente Ballester quien enuncia la siguiente afirmación:

Me tiene sorprendido [...] el que, habiéndose concedido excepcional atención al tiempo ... se haya dejado al margen el espacio [...] Los técnicos de la literatura, cuando hablan de espacio, mencionan, o se refieren, a los lugares de la acción, que pueden ser descritos, meramente nombrados o aludidos. Lo que no suele pensarse, ni pedirle a una obra narrativa, es que nos

proporcione no la idea, sino la emoción del espacio. [...] Esta desatención de los elementos espaciales en cuanto emociones posibles del lector se justifica en el caso de obras narrativas cuya finalidad es la comunicación ordenada de unos hechos, pues la economía del relato exige el uso de los materiales necesarios, y sólo ellos: de muchos de los talentos del relato dependerá la amplitud de los materiales descriptivos. Pero el arte narrativo hace más que desarrollar historias, pues queriéndolo o sin querer llega o puede llegar a la invención y construcción de mundos poéticos autosuficientes; y en un mundo inventado, la presencia del espacio [...] funciona de manera distinta que en el relato escueto. Aquí se pueden ofrecer al lector intuiciones espaciales, además de temporales, y, por tanto, vivencias, mucho más independientes del argumento que en el mero relato, o por lo menos relacionado con él de otra manera. Admito sin dificultad que lograrlo con las meras palabras es cosa ardua. (Torrente, citado en Llarena, 2007: 19).

En definitiva, y siguiendo el hilo de esta idea, se hace evidente el rol secundario que puede cumplir el “espacio” en los análisis que se hacen sobre los relatos literarios. Llarena, acogiendo la voz de Leonard Lutwack, plantea que la condición humana sufre paulatinamente metamorfosis debido a la alienación del espacio. Acá no se está hablando necesariamente de determinado continente en especial, sino que esta idea cabría a cualquier latitud:

La alienación del espacio ha sido señalada por Leonard Lutwack, quien observa en el sujeto contemporáneo los efectos de un tiempo que ha transmutado la noción de espacio por la noción de movimiento, como consecuencia de la centralización de los poderes de gobierno y de los procesos económicos, del desarrollo del transporte y la comunicación, y de la redistribución radical de los espacios residenciales. Tales procesos requieren para Lutwack del reconocimiento de esta nueva condición humana, donde la importancia del espacio fijo en la vida del individuo disminuye en favor de localizaciones gobernadas por la movilidad y las comunicaciones, sumiendo al hombre en una nueva sintomatología, el síndrome del “Anyplace” (ningún lugar) (Llarena, 2007: 21).

A pesar de ese rol aparentemente secundario que adquiere el espacio, en general, dentro de los estudios literarios, el caso americano de la primera mitad del siglo XX nos fuerza a recuperar de algún modo la idea de que la literatura latinoamericana encontró un gran bastión en la naturaleza misma. Hablar de una suerte de naturaleza vital por encima de la misma humanidad parece excesivo, pero cuando se está frente a novelas como *La vorágine* se tiene la sensación de que los hechos naturales son operantes y actuantes sin lugar a dudas. ¿El humano, un accidente? Frente a la selva, los llanos, la pampa y los propios Andes, el hombre en las novelas telúricas latinoamericanas de primera mitad de siglo pasa a ser accesorio. Ahora bien, no podríamos afirmar que las novelas y relatos europeos y norteamericanos no contengan también esta especial característica en varios autores a lo largo de la historia (Tolstoi, Gogol, Conrad, Maupasant, entre otros). Lo que sí podemos afirmar es la intensidad con la que los autores latinoamericanos que se han mencionado ya, y otros como José María Arguedas, Horacio Quiroga o Ciro Alegría, destacan el protagonismo de la naturaleza en sus obras.

Decir que el telurismo en la literatura latinoamericana es una búsqueda de expresión americana, y quizás un primer encuentro entre la escritura y la identidad, no es desfasado. A propósito de esto, Vargas Llosa, hablando de los grandes autores más representativos de este tipo de novela de la tierra, dice:

Artísticamente siguen enajenados a formas postizas, pero se advierte en ellos una originalidad temática; sus libros han ganado una cierta representatividad [...] Seres, objetos y paisajes desempeñan en estas ficciones una función parecida, casi

indiferenciable: están allí no por lo que son sino por lo que representan. ¿Y qué representan? Los valores “autóctonos” o “telúricos” de América (Vargas Llosa, 1991: 361).

Ahora bien, este tipo de literatura regionalista no puede ser vista como el único bastión de la importancia de América como espacio literario. Por supuesto que la historia de la literatura latinoamericana nos ha mostrado también cómo las ciudades, los parajes, las calles, las casas y todos los referentes espaciales han matizado la búsqueda constante por encontrar el camino de la identidad. Los laberintos borgianos, el imaginario Macondo, las recreaciones “telúricas” de *Los ríos profundos* (1958) de Arguedas, la Buenos Aires dibujada por Mujica Láinez, etc., nos muestran un peldaño más en donde el espacio toma lugar dentro de la historia literaria latinoamericana del siglo XX. Dirá Carlos Fuentes, frente a la tarea de Latinoamérica después de los procesos independentistas, que “el conquistador llegó en busca de los tesoros de la naturaleza, no de la personalidad de los hombres, y liberarse, en la segunda década del siglo XIX, del conquistador, significaba también convertir la naturaleza enajenada en naturaleza propia” (Fuentes, citado en Llarena, 2007: 42). Alguien podría preguntar entonces por el desarraigo, suceso tan común en muchas de las gentes que habitan el territorio americano. El arraigo cobra absoluta importancia en el proceso de solventar esa búsqueda por la identidad. Esa búsqueda por las raíces se hace vital en términos existenciales para cualquier humano. Todos participamos de una colectividad que tiene un pasado concreto cargado de herencias vivas y de proyectos pro

futuro y, en esa medida, el desarraigo sería la antesala a la barbarie. ¿No ha hecho la técnica, entonces, que nos desprendamos cada vez más de la tierra? Llarena sostiene:

El desarraigo geográfico no sólo quiebra las relaciones de la colectividad con su territorio, con la pérdida consiguiente de referentes simbólicos colectivos –el desarraigo cultural–, sino que impide responder, en términos heideggerianos, a los procesos básicos de la existencia humana, tal como fueron concebidos en su conocido *Ser y tiempo*: “el encontrarse (caer en la cuenta de ser en un lugar o tiempo determinados), el comprenderse (hacerse cargo de la propia situación) y el hablar (tener la capacidad de manifestarse) (2007: 23).

Se da el desarraigo porque nos enfrentamos a una naturaleza de cierta manera enajenada y, precisamente, para que el proceso de construcción de identidad sea una realidad, las letras latinoamericanas paulatinamente se despojan de las imágenes falsas (o ajenas) heredadas por una tradición diferente y hasta lejana. Es así como el espacio americano toma su lugar en los relatos y novelas. Las imágenes espaciales son las sustancias portadoras de los contenidos, los conflictos y todos los matices de la cultura y del ser latinoamericano. Precisamente esa idea de desarraigo encara la situación del sentimiento de no pertenencia al lugar en donde realmente están las propias raíces, el pasado cultural. Se trata, entonces, de rescatar la cuna y regresar al suelo como la manzana que cae y que bien recuerda Kusch. La tierra es la que está cargada de valores que se han construido a lo largo de la historia. Las letras latinoamericanas han intentado enaltecer el hábitat, hacer que el lector se estremezca y comprenda que, como dice Gastón Bachelard, existimos a partir del lugar de donde somos, para Kusch, de donde “estamos”:

“El espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido. Y es vivido, no en su positividad, sino con todas las parcialidades de la imaginación. En particular, atrae casi siempre. Concentra ser en el interior de los límites que protegen...” (Bachelard, 2001: 28).

Esa vivencia de la que habla Bachelard en última instancia debe remitirnos a la idea de anclaje y arraigo. La relación que tenemos con el espacio está absolutamente conectada con los hábitos culturales, con nuestra conformación psicológica, nuestro apego o la distancia con nuestras raíces, el sentido de pertenencia, etc. Así, la literatura latinoamericana devela, a lo largo de la historia, especialmente la del siglo XX, un marcado interés por exaltar el lugar que se habita como actor fundamental de las historias y que en últimas afecta el actuar y proceder de las acciones del resto de personajes. Los pensadores alemanes Heidegger y Cassirer se han pronunciado al respecto y han llevado la cuestión al punto en que el “habitar” el espacio es una cuestión meramente ontológica:

La relación indisoluble entre ser y espacio fue subrayada especialmente desde el terreno antropológico por Ernst Cassirer, al insistir que «entre lo que una cosa ‘es’ y el lugar en que se encuentra no existe una relación meramente ‘externa’ y casual», y que en los albores del pensamiento mitológico, la unidad entre microcosmos y macrocosmos se fundaba en la idea de que «no es el hombre el que está formado de las partes del mundo, sino más bien es el mundo el que está formado de las partes del hombre», una cuestión en la que, mucho más adelante, incidirá el propio Heidegger: «Tenemos que aprender a reconocer que las cosas mismas son los lugares y que no pertenecen a un lugar» (Llarena, 2007: 48).

Es muy importante echar un vistazo a la responsabilidad que los cronistas de Indias tuvieron en la conformación de la historia de las letras hispanoamericanas y recordar que en un primer momento se da un proceso de idealización del territorio conquistado y que El Dorado, El Paraíso, se proclaman como imaginarios ideales entre los escritores y los lectores. A su vez, y casi como la cara opuesta de la moneda, América, como espacio literario, también se dibuja por los cronistas como espacio de la barbarie. El cronista, entonces, se enfrenta, por un lado, a la imposibilidad de plasmar en sus escritos la magnitud del paisaje que se le presenta ante sus ojos (o lo que le narran quienes pudieron ser testigos presenciales), y, por otro lado, al reto de hacer de lo que se escribe algo verosímil y creíble. El siglo XX se abrirá, entonces, también a rescatar esa esencia telúrica y se va a enfrentar, precisamente, a tratar de interpretar y traducir (no literalmente) todos aquellos conceptos que se heredaron de las crónicas y de quienes intencionalmente quisieron dejar un registro de lo visto en el pasado, develando también lo expresado entre líneas. La novela regionalista, por tanto, se erige como un buen intento por recuperar esas imágenes y tratar de revivir lo que parece muy oscuro y sombrío por la lejanía. El espacio toma visos de protagonismo y de esta manera se resuelve un poco el tema del enajenamiento de América. Ese auge del “americanismo” tiende, también, a volverse un trampolín para buscar vestigios de lo que hasta aquí hemos llamado identidad. Es así como con

la aparición de la llamada Nueva Novela latinoamericana¹³, la evolución de las letras se consolida en su afán por revelar la realidad del continente americano.

Carpentier con su pluma barroca es, sin duda, uno de los grandes ejemplos al respecto. García Márquez es, también, un gran exponente de lo que podría ser la verosimilitud del discurso en materia espacial. Macondo se erige como un lugar imaginario más real que Aracataca. La representación de América con la toma de vida de un Macondo o de un Comala se hace con una contundencia encomiable. El espacio imaginario que partió de la literatura fantástica alcanza una gran plenitud con el realismo mágico (partiendo de Asturias y Carpentier), fiel prueba de que la literatura latinoamericana lograba solventar el problema de lo corto que podía volverse el lenguaje. En pocas palabras se alcanzaba a representar a todo un continente describiendo a un pueblo mítico del Caribe colombiano. Así también, el neo-indigenismo en el que se ha encasillado a José María Arguedas o a Miguel Ángel Asturias plantea una recreación de lo telúrico en *Los ríos profundos* y en *Hombres de maíz* respectivamente. El espacio literario se abre como posibilidad de sobrepasar el regionalismo que caracterizaba a las letras hispanoamericanas para consolidar lo que en palabras de Carlos Fuentes era la tarea fundamental: “El conquistador llegó en busca de los tesoros de la naturaleza, no de la personalidad de los hombres, y liberarse, en la segunda década del siglo XIX, del conquistador, significaba también convertir la naturaleza

¹³ Emir Rodríguez Monegal le dedica un ensayo, publicado en 1968 en la Universidad de Yale, al concepto emergente en Latinoamérica. En él se plantea la emergencia de este rótulo para las letras del continente latinoamericano desde 1940 aproximadamente.

enajenada en naturaleza propia” (Fuentes, 1991: 97). Lo interesante es que el camino emprendido por los escritores hispanoamericanos es de búsqueda por consolidar el espacio natural del hombre latinoamericano como imagen significativa y profunda de la cultura que cubre al continente, de las raíces y del porvenir. El ejercicio exigía, de esta manera, desprenderse de las imágenes ajenas y heredadas por Occidente para recrear ese espacio propio alrededor del que van a girar los conflictos. Cuando se entiende que el espacio trasciende la idea de topografía donde tiene lugar la acción y se resemantiza en imagen fundacional del mundo circundante, en signo inequívoco de la complejidad del movimiento de un pueblo o de un individuo, es ese el momento en que las letras hispanoamericanas toman un cariz que proclama identidad. La relación con el espacio es la que va a fundamentar, en última instancia, la forma en que se va moldeando la cultura y la manera en que las raíces se aferran a la tierra para generar un sentimiento de pertenencia que realmente trascienda el mero accidente o el azar. La Naturaleza se vuelve un personaje que domina las acciones de los hombres, les marca su ritmo y su accionar e, inevitablemente, fija su destino. Así, en la literatura latinoamericana, esta idea va a cargar con un sentido sumamente profundo que, a su vez, va a reflejar un estilo que se va a volver recurrente a comienzos del siglo XX. En *La vorágine* del colombiano José Eustasio Rivera se lee: “¡Oh selva, esposa del silencio, madre de la soledad y de la neblina! ¿Qué hado maligno me dejó prisionero en tu cárcel verde?” (1982: 57). De la misma manera, pero enfocando el protagonismo en la llanura y no en la selva, está el venezolano Rómulo Gallegos y su novela *Doña Bárbara*. Los hombres protagonistas de estos

relatos latinoamericanos van a ser tratados como meros accidentes en donde la voluntad parece doblegarse más a los designios del paisaje que a los del propio hombre. Cuando uno lee la *Raza de bronce* del boliviano Alcides Arguedas comprende que, detrás de los personajes humanos que encierra la novela, existe un miedo insondable hacia las majestuosas montañas que componen el mundo andino. La imaginación parece jugar también a exacerbar esa angustia llevando al hombre al mundo de la naturaleza que se deforma y va tomando visos monstruosos, imponiéndose sobre la voluntad de los seres humanos y casi que dejándolos con miedo a ser hombres caminantes de la tierra:

Estos cambios son rápidos, casi bruscos. Una piedra arrastrada al arranque de dos brazos, un tronco que se cruza, aumentan la presión de las aguas, que, al punto, se vuelcan del lado que ofrece menos resistencia.

La playa seguía desigual y multiforme; pero en partes se ensanchaba, y entonces la luz caída en triunfo dé las alturas y bañaba las vertientes de los montes, implacablemente alzados contra el alto cielo.

Cortados a pico y acribillados de rajaduras, en la cumbre solitaria y altísima parecían florecer en un hacinamiento de rocas y pedruscos inclinados sobre el abismo, cual si eternamente amenazasen caer desde su cima, aplastar al caminante, pulverizarlo (Arguedas, 1996: 37).

Buscar en el tratamiento que se hace de la Naturaleza por parte de los escritores latinoamericanos una suerte de rasgo de originalidad no parece tan desfasado. A partir de las técnicas heredadas del romanticismo y el naturalismo entre otras, y su particular uso para recrear la realidad latinoamericana en su espacialidad y temporalidad se logra entablar un diálogo con la búsqueda por una identidad definida a partir del choque evidente entre lo heredado y lo propio

(historia, valores, etc.). Alejo Carpentier expondrá su sentir frente al tema de la naturaleza y su papel fundamental en la literatura al decir, acerca de novelas como *Don Segundo Sombra*, *La vorágine*, *El mundo es ancho y ajeno*, que en ellas se arroja al lector a mirar a sus raíces, a “nuestras esencias profundas, por una suerte de regreso a la condición fetal” (1964: 39). Importante es esa referencia a la condición fetal que nos remite a situación primigenia, una evocación a la radicalidad. No basta simplemente con quedarse con las meras descripciones detalladas del paisaje natural que podrían confundirse, llanamente, con las descripciones ambientales del espacio en el que viven y mueren los personajes en las tramas de las novelas, los relatos y los versos. La Naturaleza parece generar una fuerza adicional que enfrenta al hombre a su propia manera de ser y de proceder. La condición humana es develada gracias a ese encuentro consigo mismo, el hombre en situación es puesto a prueba. Ya a partir de la segunda mitad del siglo XX, la tendencia empieza a cambiar y el paisaje rural es desplazado por el urbano. Aquellos que aun recuperan y mantienen el paisaje vegetal como centro de sus escritos tienden a buscar un equilibrio mucho más sano, evitando ese protagonismo dictatorial que tenía en el paso:

Desde cuando comenzamos a escribir como los europeos –cuyo llano es la soledad de asfalto de la ciudad y cuya selva es la muchedumbre triste y silenciosa–, muchos autores dieron en considerar el paisaje como una hojarasca literaria. Pero yo les diría que el paisaje es una realidad americana, y no una moda que pasa de moda dentro de nuestro panorama intelectual. El llano y la selva no son escenarios que puedan anticuarse como un salón Luis XV o una galería art nouveau... La tarea del novelista hispanoamericano de hoy es, pues, si se sale del escenario ciudadano, restablecer el equilibrio hombre–paisaje,

haciendo que sea este escenario y no el protagonista abrumador y aniquilante (Caballero, 1943: 47).

Hablar de “americanidad” a partir de la descripción que se hace de la naturaleza en las letras latinoamericanas es otorgar un estatus ontológico a este ejercicio. Ese comienzo de siglo resulta absolutamente neurálgico a la hora de caracterizar a los escritores latinoamericanos que veían en la naturaleza el útero de la esencia del hombre:

Las raíces más profundas de su ser se hundían en el suelo tempestuoso, era todavía una tormenta el choque de su sangre en sus venas, la más íntima esencia de su espíritu participaba de la naturaleza de los elementos irascibles y en el espectáculo imponente que ahora le ofrecía la tierra satánica se hallaba a sí mismo, hombre cósmico, desnudo de historia, reintegrado al paso inicial al borde del abismo creador (Gallegos, 1991: 79).

Parecería que la “humanización” del paisaje trajera consigo, a su vez, la deshumanización del hombre. Se lee en Canaima a un protagonista (Milhkau) que, absorto frente a la majestuosidad de la naturaleza que lo rodea, reflexiona a partir de su imposibilidad (abanderado del hombre latinoamericano en general) de ser con la libertad natural con que se nace. Más allá de todo intento por tratar de darle a la Naturaleza ese carácter ontológico, lo que realmente podemos afirmar aquí es que a pesar de las vicisitudes a las que el continente se ha visto abocado (injusticias, sangre derramada, opresión, dictaduras, etc.), la esencia latinoamericana no ha podido ser destruida mas sí opacada. Recordemos por ejemplo ‘la piedra de la muralla incaica’ que José María Arguedas

evoca en *Los ríos profundos* al jugar con un símil cuya intención es bosquejar la idea de perennidad, de lo que ni el tiempo ha hecho desaparecer o esconder en el olvido.

2.3. Espacio en la obra de Arguedas.

2.3.1. Los ríos profundos.

José María Arguedas pensaba, y así lo expresó, que el universo, la lengua y el ser debían conformar una sola unidad. Lo complejo de una aseveración como esta es que la realidad latinoamericana dista muchísimo de lo allí expresado. Por supuesto Arguedas se vio enfrentado a un Perú absolutamente fragmentado por una discriminación y una desigualdad muy marcada entre la raza blanca y la indígena. Esta idea está sustentada por la idea de una historia que se ciñe en ver en los seres humanos, en función de si han sido vencedores o vencidos. La subhumanidad estaría a la orden del día para un indio o para un negro. La raza explotada, en detrimento de su debilidad, está más que destinada a ser considerada bárbara y por fuera de los límites que determinan la condición humana. Es tanto como ser excluido de la historia o como no recibir el estatus apropiado y merecido como para ser parte de la evolución y el desarrollo de lo que la evolución del tiempo depara. Si se tuviera que trasladar este problema a una representación en materia geográfica, la división expuesta sería más que evidente al mirar la cordillera (hábitat de

la mayoría de los indios) y la costa donde se ubica la capital peruana, centro de poder, y donde viven la mayoría de los blancos.

Los ríos profundos nos ha mostrado la capacidad de Arguedas para simbolizar espacios cuyo referente es, en realidad, un espacio geográfico concreto de la geografía peruana. Así, por ejemplo, el patio del colegio equivaldría a algún lugar de la costa peruana en donde tiene lugar la degradación que genera la necesidad y la ambición de producción. Si tuviéramos que ponerle nombre, probablemente podríamos hablar del *Chimbote*, zona costera y de comercio en donde tiene lugar la trama de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

Bajar, emprender el viaje, caminar de la gran Sierra indígena a la capital, a la costa peruana, no es simplemente un paseo matutino; se convierte, en Arguedas, en un dirigirse hacia un mundo en donde la gente es un número más, el mundo maléfico en donde el hombre pasa a ser utilizado y luego arrojado a la caneca como a un desechable. En la realidad, Arguedas plantea un enfrentamiento de dos cosmovisiones radicalmente diferentes: la comunidad vs. el individualismo. El sociólogo alemán, Ferdinand Tönnies planteará la distinción entre comunidad y sociedad, caracterizando a la primera como un organismo vivo y a la segunda como un todo integrado por entes atomizados y potencialmente incomunicados (Tönnies, 1947). Es así como podemos ver al hombre blanco guiado por la racionalidad encaminada hacia el individualismo dominante, racional y de carácter europeo frente a una pulsión de afectividad marcada por un pensamiento mítico que intenta englobar a todos los hombres dentro del mundo, dándoles

participación en igualdad de condiciones y cuya bandera será la colaboración que caracteriza a las comunidades indígenas.

Arguedas también tuvo que enfrentar el problema de la lengua y el de esa discriminación tajante que se dio entre el español y el quechua. A pesar de manejar las dos lenguas, la literatura del escritor peruano siempre mostró cierto grado de inconformismo hacia el hecho de que la lengua madre del indio peruano se viera silenciada por la lengua vencedora traída por los españoles durante la conquista e impuesta a la fuerza. La lengua del vencido es silenciada por quienes cuentan la historia peruana tal como sucede en cualquier latitud. El gran dilema al que se enfrenta Arguedas es, precisamente, el de sentir que traiciona su más profunda raíz si echa mano del castellano para recuperar la voz de los indios. Esa lucha interna conmociona a Arguedas ya que comprende que su conocimiento y vivencia del quechua le ha permitido leer la realidad de los indios puros. No pasa, simplemente, por hablarlo o entenderlo en su gramática interna, sino que trasciende la formalidad para abrirle paso a comprender la manera de sentir de una raza. Ese sentimiento también se ancla en la impotencia de ver a sus hermanos indios humillados por la historia y silenciados en su lengua materna. En el apéndice de *Yawar Fiesta* (1941) el autor refiere lo siguiente: “Era necesario encontrar los sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado. Y como se trataba de un hallazgo estético, él fue alcanzado como en los sueños, de manera imprecisa” (Arguedas, 1977: 172). El indígena peruano se vale del quechua para nombrar el mundo, para caminar su tierra, para pensar. Es importante recalcar

entonces que lo que hace Arguedas no es reproducir sino utilizar el castellano para tratar de posibilitar que las verdades profundas fuesen un poco más accesibles al lenguaje cotidiano y corriente. Es tanto como pretender darle un talante de universalidad a lo que más restringido y acallado se encuentra; al nombrarse en quechua, parece ser lengua muda carente de fuerza. La labor titánica de amainar la fuerza racional que cubre al castellano es tal vez una de las cosas que más se podrían valorar en un escritor como Arguedas. Lograr develar la esencia del sentir indígena y de su cosmovisión a través de una lengua occidental que es guiada por una racionalidad sobrecargada es un punto de referencia muy alto para valorar a Arguedas como gran escritor. Esa integración del castellano con el quechua en una suerte de unidad verbal fue resumida por Vargas Llosa así: “una lengua que resume y trasciende esa multiplicidad lingüística” (Vargas Llosa, 1972: 132). Gustavo Martínez hace el siguiente comentario a propósito del uso de la lengua para habitar el espacio:

Al “colonizar” el castellano en función de las necesidades del quechua y de la cosmovisión que este pone de manifiesto, Arguedas creó una lengua apropiada para realizar, de modo estéticamente válido, la tarea antropológica que en cada uno de sus relatos le encomendaba y, al mismo tiempo, reflejar, a través de su misma configuración, la tensión existente entre los modos discordantes de ver el mundo y relacionarse con él que cada una de las lenguas explicitaba por separado. De esta manera, un pueblo arrojado al baldío de la Historia podía regresar a ella para decir lo que era, si no en su propia lengua, sí con su propia voz. Mediante la coexistencia del castellano y el quechua, Arguedas podía expresar la unidad universal de todo lo existente sin dejar de mostrar las tensiones particulares de la sociedad en que vivía. Esa disonancia está en el origen del “dolorido sentir” que impregna toda su obra y del que Ernesto, el joven protagonista de *Los ríos profundos* (1958), es su mayor y más lograda expresión (Martínez, 2008-2009: 48).

Las raíces de Ernesto parecen evaporarse. No hay un arraigo que con contundencia le permita sentirse parte de un lugar. Parece destinado a ir y venir sin parar, al lado de su padre, viviendo una vida sin propósito real. Los asideros no existen. La nostalgia se marca implacablemente cuando piensa en el único momento en que se sintió parte de la tierra, su vida en el “ayllu” (comunidad indígena):

Huyendo de parientes crueles pedí misericordia a un ayllu que sembraba maíz en la más pequeña y alegre quebrada que he conocido. Espinos de flores ardientes y el canto de las torcazas iluminaban los maizales. Los jefes de familia y las señoras, mamakunas de la comunidad, me protegieron y me infundieron la impagable ternura en que vivo (Arguedas, 2014: 201).

Es el espacio el que condiciona la vida y la personalidad de Ernesto. Asimismo, y en total contraposición, Arguedas expone el ser de la raza blanca en boca de Ernesto: “En el pueblo del que hablo, todos los niños estaban armados con hondas de jebe; cazaban a los pájaros como a enemigos de guerra; reunían los cadáveres a la salida de las huertas, en el camino, y los contaban...” (Arguedas, 2014: 171). El vínculo de la raza blanca, el de la ciudad, el del espíritu urbano, será la violencia y la reducción de las cosas a meros números.

Para Ernesto, la Naturaleza, la Madre Tierra, la Pachamama es la única que realmente le brinda acogida, quien le brinda además consuelo y lo protege. Siente que esa Naturaleza le refleja y le devuelve una estructura contundente de cómo debe ser vivida la vida, de cómo conducirse a lo largo del camino: “Debía ser como el gran río: cruzar la tierra, cortar las rocas; pasar,

indetenible y tranquilo, entre los bosques y montañas; y entrar al mar, acompañado por un gran pueblo de aves que cantarían desde la altura” (Arguedas, 2014: 232). El hombre blanco, por el contrario, frente a la magnificencia de la Naturaleza, siempre se va a sentir diminuto, insignificante y muchas veces ajeno. Ernesto comulga con esa madre que nunca tuvo y que lo adoptó en algún momento de su vida, como él mismo expresa: “vuelto a mi ser” (Arguedas, 2014: 232). Por más agresiva que pudiera presentarse la geografía en términos físicos, para Ernesto, la vida cubre absolutamente toda la Naturaleza, de ahí también la unidad. Es por esto también que podría decirse que las dicotomías no existirían dentro del ámbito de la Naturaleza que rige a Ernesto. La racionalidad occidental trata, evidentemente, de controlar y dominar a cualquier precio y sin importar las vías y los métodos. Por el contrario, la Naturaleza esbozada por Arguedas y vivida por Ernesto es una Naturaleza que permite y exige comunión:

En Los ríos profundos, la maravilla no se traduce en hechos. No está en lo que se ve, sino en la mirada y en la sensibilidad de la que esta emana. No existe lo maravilloso como prodigio, sino la capacidad de maravillarse ante el prodigio de lo que existe. Ante la trama vital infinita que liga a todos los seres y los rescata de la soledad existencial y de las miserias de la realidad social. Los indios del “ayllu”, los comuneros, son y se sienten hilos de ese telar. No así los colonos, los indios que han perdido su identidad al cabo de tantos siglos de estar sometidos a los blancos. La unidad universal es una verdadera cadena del ser por lo que, quienes se lo han dejado quitar, han perdido la memoria de que forman parte de ella y viven sumidos en las miserias de lo circunstancial inmediato (Martínez, 2008-2009: 50).

A Ernesto, como a Arguedas, se le presenta el gran desafío de decidirse entre el modo de vida del blanco y su sustancial arraigo proveniente de su vida con y entre los indígenas del “ayllu”. La primera opción será una traición y una renuncia a ser él mismo y dejarse llevar por el sentir de una mayoría que ve en los indios meros instrumentos de trabajo y sustento económico. La posesión triunfaría sobre la pertenencia y la tierra, entonces, perdería su real valor y esencia para convertirse en reflejo de poder. Así mismo y de manera un tanto paradójica, el espacio en donde el mayor peligro de pervertir sus raíces se encuentra es el colegio. Ernesto corre el riesgo de olvidar su verdadera esencia y negar tajantemente a esa Madre Naturaleza que de una u otra forma lo ayudó a crecer:

Los ríos profundos es claramente una novela de espacio, donde tanto la Naturaleza como el colegio cumplen un papel protagónico. Una es el ámbito de la identidad y la memoria; el otro, el de la enajenación y el olvido. No se agotan en la pura materialidad ni son un mero marco de la acción. Por el contrario, son verdaderos espacios éticos y anímicos (Martínez, 2008-2009: 51).

Recordemos que la intención de Arguedas al darle vida a la novela empezando la travesía desde el Cuzco está marcada por hacer que Ernesto entrara en contacto con vestigios de la identidad india materializada en una gran pared de piedra que pareciera yacer en aquel lugar desde tiempos en los que el indio era humano y participaba de la historia como protagonista: “Caminé frente al muro, piedra tras piedra. Me alejaba unos pasos, lo contemplaba y volvía a acercarme.

Toqué las piedras con mis manos; seguí la línea ondulante, imprevisible, como la de los ríos, en que se juntan los bloques de roca” (Arguedas, 2014: 144).

2.3.2. **Katatay.**

Katay, publicado en 1972, es el único libro de poemas en quechua escrito por José María Arguedas. Compuesto por seis grandes poemas o cantos (jaillys), se erige como gran legado de la poesía indigenista en lengua nativa, traducida principalmente por Arguedas. «A nuestro padre creador Túpac Amaru» es quizás el poema más conocido y con el que se abre la obra. La sacralidad es tal vez lo que potencia, de comienzo a fin, esta colección de himnos que parecen estar escritos para interpelar permanentemente al lector. No podríamos confundir el tono de Arguedas con el de un monólogo que se lanza al aire sin necesidad de exhortar al lector desprevenido.

La naturaleza y su trasfondo, nuevamente, desempeñan en estas composiciones un papel protagónico. La sacralidad mencionada con anterioridad no puede más que solventarse en el contacto de lo sagrado con todo aquello que ha sido creado por los dioses de la mitología indígena:

Mayun takisian,
 tuyan waqasian,
 wayran muyusian,
 ichun, tuta punchay sukasian.
 Wamanikunaq, apukunaq kirunpi, riti sutustan,
 llipipisian.
 Hatun mayunchijmi qaparisian.
 ¡Maypitaq kanki ñoqayku rayku wañusqay kimanta

Taytay: mayukunata uyariykuy, sutilla; hatun yunkapipas
 manchay sachakunata uyariykuy; la mar qochapa
 supay, yuraq takinta, waqayninta uyariykuy, papay,
 Amaruy. ¡Kausasiannikun! Chay rumi, sachá, unu, mayu
 kuyusqanmantan; mayu muyurisqanmantan, wayra tususqanmantan,
 astawan hatunta, astawan yawar kallpata
 hapisiayku. ¡Hatarisianikun, qan rayku, apu sutyki,
 apu wañuyniyki rayku!

Está cantando el río,
 está llorando la calandria,
 está dando vueltas el viento;
 día y noche la paja de la estepa vibra;
 nuestro río sagrado está bramando;
 en las crestas de nuestros Wamanis montañas, en sus
 dientes, la nieve gotea y brilla.
 ¿En dónde estás desde que te mataron por nosotros? (Arguedas, 1972: 14-17)

Se explicita, en este fragmento, una cercanía importante entre la religión occidental y la mitología de las culturas incaicas y las figuras de padecimiento, de sacrificio por lo hombres. Arguedas enfatiza la exposición del sufrimiento del mundo a través de una naturaleza que canta agónicamente, de aves que lloran a través de su trino, de la furia del viento que se arremolina y no se lanza cual saeta por el firmamento, de la estepa que deja mecer la paja y que deja entrever una danza desértica, para así, terminar entronizando a las montañas de las provincias que componen la Sierra. Es la montaña la que puede exhibir sus dientes reflejando una rabia incontenible por ver su esencia sacrificada. El hombre de la Sierra clama por ser escuchado, porque la voz de la naturaleza sea escuchada por el gran dios creador, tratando de renovarle la

visión de la vida que aun expone una suerte de esperanza que se sustenta en “ser a pesar de” a través de un “estar” arraigado que se refleja en lo ritual, en el recuerdo, en las raíces más profundas que lo impelan a la veneración respetuosa:

Padre nuestro, escucha atentamente la voz de nuestros ríos; escucha a los temibles árboles de la gran selva; el canto endemoniado, blanquísimo del mar; escúchalos, padre mío, Serpiente Dios. ¡Estamos vivos; todavía somos! Del movimiento de los ríos y las piedras, de la danza de árboles y montañas, de su movimiento, bebemos sangre poderosa, cada vez más fuerte. ¡Nos estamos levantando, por tu causa, recordando tu nombre y tu muerte! (Arguedas, 1972: 17)

Es importante comprender el vínculo tan cercano y vital que pretende reflejar Arguedas entre la naturaleza en su más puro estado y la posibilidad del movimiento vital de quienes habitan la tierra. Estar vivo se asocia con el movimiento de la naturaleza y, mientras exista ese impulso vital, se puede garantizar que el ser humano habita intencionalmente la tierra. Las piedras no pueden ser tomadas como entes inmóviles e inertes, sino que son seres que también se mueven y, por ende, viven. La tierra que se habita palpita como el corazón de un organismo y, mientras exista ese flujo vital, el indio puede rendir culto y tributo a su ser supremo. Parecería que Arguedas mostrara una cierta tendencia hacia una especie de vitalismo marcado por el movimiento de la naturaleza en su más primigenia esencia.

El jalllys que lleva por título «Llamado a los doctores» es un poema que va a ser dedicado a aquellos que se hacen llamar doctores porque han estudiado para serlo, que han llegado a territorios donde aún perdura el hombre indio con su cultura a cuestas, luchando por sobrevivir, desafiando a la razón occidental y tratando de hacer que sus costumbres pervivan y no desaparezcan de un solo tajo, y que, con sus mentalidades desarrollistas y su espíritu moderno, viven ajenos al fragor de la lucha diaria y tildan al indio de bárbaro, obsoleto o atrasado. Este canto, que, como se mencionó anteriormente, busca interpelar al lector desprevenido, llama la atención del blanco que ha decidido alejar su conciencia de la conciencia del indígena de la Sierra:

¿De qué están hechos los sesos? ¿De qué está hecha
la carne de mi corazón?

Los ríos corren bramando en la profundidad. El oro
y la noche, la plata y la noche temible forman las
rocas, las paredes de los abismos en que el río
suenan; de esa roca están hechos mi mente, mi corazón,
mis dedos.

¿Qué hay a la orilla de esos ríos que tú no conoces,
doctor?

Saca tu largavista, tus mejores anteojos. Mira, si puedes.

Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones
de los abismos que tus ojos no alcanzan,
sobre la tierra en que la noche y el oro, la plata
y el día se mezclan. Esas quinientas flores son mis
sesos, mi carne (Arguedas, 1972: 51-52).

La recurrencia del río como estandarte que guía el pasado, el presente y el destino del pueblo que habita la tierra andina, que simboliza y significa el trasegar de todo un pueblo que se enfrenta a una realidad y a una vida, llama la atención a lo largo de este poema. El río suena en unos abismos que están hechos de oro y plata, de la piel del indio que trabaja la tierra, que la significa, que venera la noche y el día sabiendo que su tiempo es el tiempo de la comunidad. La naturaleza se congrega para dar paso al nacimiento, a que las flores broten y se agolpen a las orillas del río. Desde abajo, desde la costa, el hombre blanco, aquel que está embelesado por el hechizo de la racionalidad occidental, por el quehacer cientificista que busca verdades absolutas y un progreso técnico endemoniado, no logra atisbar la gama de colores que le presenta la naturaleza y que sustentan la vida de quienes habitan la Sierra, de quienes sostienen, de una u otra manera, la vida de la costa. La razón del indio, la razón del hombre mestizo que aun defiende y reconoce las raíces de su prójimo, es una razón marcada por la naturaleza y su movimiento como se lee en el último verso del poema previamente citado: “Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne”.

La naturaleza evocada por Arguedas a lo largo de sus obras, incluso la poética, es una naturaleza de orden sagrado. No representa objetividad y a la vez ficcionalidad. Quien narra está, inevitablemente, fusionándose con ella; quiere decir esto que no podría distinguirse el uno de la otra ya que la relación establecida se vuelve ritual. El río que canta, que grita, la montaña que

enseña sus dientes, el ave que llora. Parece un ejercicio cargado de animismo o de antropomorfismo encaminado a dibujar sensaciones que exigen concebir al mundo como una unidad. Recordemos que esto también es una herencia del Inca Garcilaso en sus *Comentarios reales* cuando clama por una concepción unitaria, muy cercana al neoplatonismo, “del mundo uno y todo”. Así vista, la naturaleza estaría cargada de una suerte de plenitud espiritual que nos empujaría a entender el cosmos desde el cénit de la sacralidad. El significado más profundo de elementos del paisaje como lo son los ríos, las piedras, los muros sagrados, la vegetación y la fauna en los escritos arguedianos, está enclavado en lo misterioso ya que va mucho más allá de la sola presencia objetiva, experiencial-sensitiva y podríamos decir que hasta de la representación metafórica como se puede ver en «A Nuestro Padre Creador Tupac Amaru»:

Al helado lago que duerme, al negro precipicio,
a la mosca azul que ve y anuncia la muerte,
a la luna, las estrellas y la tierra,
el suave y poderoso corazón del hombre;
a todo ser viviente y no viviente,
que está en el mundo,
en el que alienta o no alienta la sangre, hombre
o paloma, piedra o arena, haremos que se regocijen,
que tengan luz infinita, Amaru, padre mío.
La santa muerte vendrá sola, ya no lanzada con
hondas trenzadas ni estallada por el rayo de pólvora.
El mundo será el hombre, el hombre el mundo,
todo a tu medida. (Arguedas, 1972: 27)

Arguedas exhibe, en su obra lírica y narrativa, una dimensión aparentemente panteísta de la cultura amerindia. La Pachamama se presenta, por ejemplo, como la tierra en su gran magnificencia y omnipotencia cargando tras de sí todos los elementos que la naturaleza encarna. Así, todas las cosas serán Huacas¹⁴ que van a ser veneradas como dioses. De esta manera, podemos entablar una relación directa que navega las aguas de la ontología occidental, al decir que todo aquello que es, es una Huaca en potencia. La secularización que trajo la colonia no era más que una mutilación perversa y radical de la capacidad de reconocer la sacralidad en estas dinámicas que los indios tenían con la Naturaleza. Así mismo, la religión católica de corte occidental encontrará en la veneración de la Naturaleza un ejercicio profano digno de la superstición y la barbarie que raya directamente con el monismo y, por supuesto, con la lógica trascendental si queremos meternos en el campo epistemológico moderno:

De tu inmensa herida, de tu dolor que nadie habría podido
 cerrar, se levanta para nosotros la rabia que hervía
 en tus venas. Hemos de alzarnos ya, padre, hermano
 nuestro, mi Dios Serpiente. Ya no le tenemos
 miedo al rayo de pólvora de los señores, a las balas
 y la metralla, ya no le tememos tanto. ¡Somos todavía!
 Voceando tu nombre, como los ríos crecientes
 y el fuego que devora la paja madura, como las multitudes
 infinitas de las hormigas selváticas, hemos de
 lanzarnos, hasta que nuestra tierra sea de veras nuestra

¹⁴ “Huaca constituye un importante término/concepto panandino, común a las dos principales lenguas de los Andes, el qhichwa (waqa) y el aymara (wak’a). En las crónicas y documentos jurídicos del período colonial temprano se usó ampliamente para describir una variedad de lugares y objetos naturales y de obra humana (por ejemplo, divinidades nativas, que incluyen piedras, rocas, montañas, cerros, fuentes, ídolos), los santuarios dedicados a aquellas divinidades y las cuevas y enterratorios en que se encontraban tesoros” (Astvaldsson, 2012: 1-2)

tierra y nuestros pueblos nuestros pueblos (Arguedas, 1972: 19).

La referencia que se hace a la familia como parte integral, fundamental y centro de una lucha férrea contra la imposición foránea marca, definitivamente, la fuerza que tiene la Naturaleza. El padre, el hermano, la familia en su más alto sentido de unidad y comunitarismo deben hacerse frente en compañía del Dios serpiente. Los ríos serán los primeros en entonar el grito de guerra y el indio de a pie replicará ese sonido para asegurar, a grito herido, que aún se es y que la tierra tendrá que ser recuperada para no perder sus raíces más profundas:

Escucha, padre mío, mi Dios Serpiente, escucha:
 las balas están matando,
 las ametralladoras están reventando las venas,
 los sables de hierro están cortando carne humana;
 los caballos, con sus herrajes, con sus lecos y pesados
 cascos, mi cabeza, mi estómago están reventando,
 aquí y en todas partes;
 sobre el lomo helado de las colinas de Cerro de
 Paseo,
 en las llanuras frías, en los caldeados valles de la
 costa,
 sobre la gran yerba viva, entre los desiertos (Arguedas, 1972: 37)

La cosmovisión andina establece como punta de lanza la idea de que el hombre y la Naturaleza son una unidad, un todo que trasciende lo meramente físico y empírico que vive en interrelación perpetua. Como totalidad estaríamos, también, hablando de una unidad, de un ser vivo que emerge como apéndice de la cultura andina. No tiene el hombre, exclusivamente, un

alma y un cuerpo que se proyectan como impulso de vida. Los ríos, las montañas, las colinas, las llanuras, los valles, los desiertos también tienen alma; es así como el indio no desea dominar la naturaleza porque sería tanto como querer dominarse a sí mismo. Todo aquel que quiere sentar precedentes sobre ese anhelo de dominación, todo aquel que quiera a sangre y fuego enajenar el espíritu de la Naturaleza, tendrá que verse frente a frente con los hombres que desean una tierra realmente inmaculada.

CAPÍTULO 3

3. Hacia un posible diálogo: un acercamiento al pensamiento de Rodolfo Kusch.

3.1. Günter Rodolfo Kusch (1922-1979).

Rodolfo Kusch fue un antropólogo autodidacta y filósofo argentino que marcó el pensamiento del continente americano, así como la forma de pensarnos. Frente a la identidad y originalidad del pensamiento latinoamericano se puede establecer que Kusch fue uno de esos grandes precursores de la recuperación del pensar primigenio tan aturdido por los aplastantes sistemas filosóficos occidentales que han permeado, y a la vez opacado, por años al latinoamericano. Se trata en realidad, para Kusch, de acercarse a América e interpretarla. Ese acercamiento se va a dar, por supuesto, desde la cultura popular y no necesariamente desde la academia. El mundo intelectual latinoamericano se ha visto permeado y habituado a una dependencia cultural sobre todo de la producción intelectual que se genera en el continente europeo y en Estados Unidos. En esa medida, no sentir esa especie de complejo de inferioridad es una tarea complicada que, de alguna manera, hace que el pensamiento auténtico se desdibuje y se resuelva en un alejamiento radical de los pensadores latinoamericanos. Cuando se tiene la sensación de que el intelectual está alejado de la tradición europea entonces el tono vernáculo tiende a considerarse nocivo y se estaría frente a una imposibilidad de alcanzar el autoconocimiento. Además, a ese pensador/intelectual se le considera irracional y totalmente reacio a adentrarse en la racionalidad occidental, lo cual también genera que sea poco

comprendido y hasta juzgado como poco serio y proclive a la divagación o a refugiarse en el sentido común al momento de argumentar o de exponer ideas.

Educado también en la tradición filosófica europea, Kusch empieza a adoptar un distanciamiento con respecto a aquella con la intención de generar un espacio de reflexión y autoconocimiento; intención que deriva de la necesidad de situar al hombre (se hace referencia genérica de los seres humanos: hombre y mujer) latinoamericano urbano, el hombre clase media liberal, en un espacio de observación que permita identificar su desenvolvimiento frente a lo americano. De frente se va a encontrar con un hombre que imita, que toma raíces ajenas de Europa y Estados Unidos y que se afianza en la fuerza utilitaria y de expansión económica:

Esa esclavitud de la ciencia europea impide que lo americano se manifieste en su autenticidad. Nadie más europeo, más formal y más tímido que nuestro sociólogo, nuestro filósofo o nuestro científico en general. Participa en un grado más intenso de la actitud del ciudadano porque teme lo autóctono como a la nada. La prueba está en que nuestro científico o nuestro técnico tiene por única virtud no el de hacer ciencia sino el de revestirse de la mayor cantidad de autores extranjeros. Y a éstos los asimila no en el ámbito vital en que se han desarrollado, sino librescamente como colaboradores de una supuesta ciencia universal (Kusch, 2000: Tomo I 104-105).

La búsqueda por el sentido de la existencia y su significación no es, en últimas, exclusiva de cierto tipo de hombre. Decir que el hombre “civilizado”, el que habita las ciudades, es ajeno a esta búsqueda sería un error. Si hablar de “raza humana” es permitido, entonces todos compartimos este reto vital. Kusch parte del hecho de que la realidad se presenta de diversas

formas y, frente a la que impone la ciencia, el hombre americano establece una negación para así poder afirmar la autenticidad de su ser:

Entra como componente significativo en nuestra mentalidad colonizada una cierta ceguera que no nos deja ver qué ocurre con América, porque es muy probable que la cuestión no esté en ella sino en nosotros, ya que nos falta la fe y no tenemos las categorías necesarias para comprenderla. De ahí entonces esta lógica de la negación. Es un ensayo para ver desde un ángulo imprevisto lo americano, para captar todo su peso, hasta ese punto donde lo que ocurre en nuestro continente violenta las pautas culturales de nuestra pequeña burguesía tan empeñada, sospechosamente, en reformar algo que tiene demasiada consistencia para ser alterado (Kusch, 2000: Tomo II 549).

Kusch, en últimas, intentó establecer e instaurar un pensamiento emancipador en el hombre americano, desempolvando su propio terruño, su hábitat natural. Para él, la colonización cultural de América no ha parado y esta es la razón primigenia por la que, al momento de expresar su propia cultura, no logra consolidarse íntegra y autónomamente en materia de pensamiento. Las categorías intelectuales del pensamiento europeo son constantemente replicadas de manera que, al momento de la apropiación, resultan absolutamente ajenas a la experiencia vital que las vio nacer en el Viejo Continente. Por supuesto, al momento de hacer un gran balance, este tipo de pensamiento tendrá un sabor estéril ya que no va a reflejar la auténtica condición del pueblo latinoamericano y mucho menos el autoconocimiento que se vuelve tan necesario para proyectarse en el mundo. Francisco Miró Quesada llegó a decir que el pensador latinoamericano sufre un complejo de inferioridad que lo carcome inconscientemente, que no le permite expresarse en ideas propias al sentir que, al alejarse del corpus filosófico de Occidente, se está traicionando la

naturaleza del pensamiento. El pensador original será aquel que se aleja de las pautas academicistas que ha marcado la tradición para pensar y repensar desde su propio contexto y con los recursos que sus raíces le han dado.

Rodolfo Kusch fue un pensador que marcó un derrotero alternativo que sienta sus bases en la idea del alejamiento de la construcción del pensamiento desde lo que él va a llamar la “actitud científica”. Esta manera de acercarse a la realidad, para el pensador argentino, conduce indefectiblemente a una suerte de frustración ya que las reflexiones que se dan giran alrededor del sujeto cognoscente y al objeto conocido, dejando de lado todo lo que hace “auténtico” al sujeto.

De esta manera comienza el epílogo de *La seducción de la barbarie*:

El intelectual penetra con su verdad personal de vida la verdad impersonal de la realidad. Pero entre nosotros esta penetración se realiza a ciegas, se esquivo en lo posible, lo ajeno, porque se sospecha que también es mera cosa, el esfuerzo ajeno convertido en muro, una postura petrificada en el vacío (Kusch, 2000 tomo I: 115).

3.1.1. Pensamiento seminal.

El acto de pensar implica por supuesto dejarse alterar por el mundo circundante y encontrar en él la realidad de las cosas mismas en un sentido ontológico. Es evidente entonces que ese ejercicio del pensamiento no encuentra jerarquías dependiendo de las condiciones que el hombre ostenta. Ni lo histórico, ni lo geográfico, ni lo cultural o lo político delimitan el horizonte del pensamiento como ejercicio primigenio. El pensamiento logra conmover al campesino o al

ciudadino de igual manera. El hombre lo que hace en últimas es ordenar el mundo y la realidad para generar una visión cosmogónica que lo satisfaga, con la que pueda lidiar y distinguirse del resto.

Kusch establece una distinción entre la forma en que el hombre andino se aproxima al mundo para pensarlo y la del hombre urbano occidentalizado. Este último, según el filósofo argentino, detenta un tipo de pensar “causal” mientras que el pueblo andino se manifiesta a través de un pensar “seminal”:

La distinción entre un pensar causal y otro que no lo es ha de vincularse con la polaridad similar que existe en la conciencia entre inteligencia y afectividad, tal como lo expone la psicología tradicional. En este campo se suele decir que todo sujeto *ve* un mundo, lo delimita en sus detalles para enfrentarlo con eficiencia y, por el otro, el sujeto *siente* el favor o desfavor de ese mismo mundo (Kusch, 2000: Tomo II 473).

Al hablar de “eficiencia” podemos establecer claramente que el ánimo del hombre occidental se remite a preguntar por el “por qué” para establecer causas que le permitan encontrar una explicación definitivamente racional. Sin lugar a dudas, estamos frente al ejemplo concreto del proceder del científico quien objetiviza la realidad para explicarla a través de un ejercicio netamente intelectual. Este ejercicio es, por supuesto, permanente y omniabarcador en el sentido que todo quiere y pretende ser reducido a sus causas últimas. Se podría hablar entonces de una especie de imperio de la razón hegemónica que en últimas lo que hace es despersonalizar la realidad misma. Kusch entiende que una forma de rescatar la originalidad del pensamiento andino se puede dar solo a través del pensar seminal; este, además, estaría garantizando la posibilidad de encontrar un sentido de unidad que rompa definitivamente con las contradicciones al interior de

las esferas cultural y política y, aún más, en la cotidianidad que separan a los diferentes pueblos latinoamericanos. La racionalidad característica del estilo de vida ciudadano parece ser estéril cuando se traslada al altiplano andino. Allí, esa seguridad que se había construido, ese sentido de “riqueza fácil”, se desmorona abruptamente y se hace absolutamente estéril. Detractores de su forma de reflexionar acerca de este sentido de identidad latinoamericana, por considerarla algo exagerada o extremista, ven en él a un pensador que se mueve entre el romanticismo y la utopía. Ahora bien, cuando se tiene la experiencia directa de adentrarse, vivir y convivir en los territorios a los que se hace referencia, con los indígenas y campesinos de los que se habla y desde donde emana toda su reflexión, entonces muchas voces son acalladas.

La comprensión de la realidad ejercida por el hombre andino parte de la idea de lo primigenio, de la raíz o la fuente si se quiere, en donde la afectividad es la encargada de hacer que el pensamiento que se “siembra” nazca sin contratiempos. En este caso, el “por qué” no es importante y es reemplazado por la manera en que se gesta, por el “cómo”, el modo, sobre la causa que guía a la ciencia occidental. Se explicita, en definitiva, una nueva forma de acercarnos a la realidad y el mundo, una forma más ‘pasiva’, más afectiva si se quiere, distinta de la aproximación filosófica mecanicista y positivista mediaticidad por la razón y su instrumentalidad. La definición de Kusch sobre este tipo de pensamiento queda explícita en su ensayo *El pensamiento indígena y popular en Latinoamérica*: “un pensar por *entrancias*, que personaliza al mundo y destaca la globalidad de éste, porque enfrenta el desgarramiento original entre lo

favorable y lo desfavorable y requiere obsesivamente la unidad llevada por un afán de salvación” (Kusch, 2000: Tomo II 477). Frente a estos dos planteamientos, las ideas que Kusch desarrolla a lo largo de casi toda su obra buscan encontrar un punto de equilibrio, o, si se quiere, vasos comunicantes entre los dos tipos de pensamiento. La estrategia tiene que ser entonces ubicar esos puntos en donde las causas pregonadas por la ciencia, tambalean y se presentan como débiles o con fisuras. En últimas, el planteamiento kuschiano no pretende eliminar tajantemente el tipo de pensamiento causal ni preponderar únicamente el seminal. Como seres humanos, la presencia de ambos ámbitos se debe dar. El problema realmente aparece cuando la vertiente occidental opaca el territorio de la seminalidad:

Ahora bien, si se plantea la necesidad de ejercitar un pensar total, no cabe duda que habrá que tomar en cuenta los dos vectores arriba mencionados (Pensar causal y seminal). Sólo así se logrará una comprensión total y una realidad también total. Además, un pensador no puede partir de otro axioma que el del sentido común, como ya lo dijo Hegel. Entonces, si el sentido común es dual y, por una parte, responde a ciertos problemas en términos de causas y efectos, y a otros en términos de seminalidad, ¿cuál ha de ser un pensar total? Probablemente será opuesto al que es empleado públicamente por el ciudadano americano, aunque está a un paso de un pensar total. Ciencia y racionalidad no pasan de ser para él un simple pensar causal esgrimido así, para reprimir un pensar seminal (Kusch, 2000: Tomo II 489).

Para lograr comprender la totalidad de la realidad latinoamericana se hace necesaria esa conciliación entre los dos tipos de pensamiento guardando, por supuesto, las proporciones y estableciendo de manera clara que la racionalidad no debe opacar necesariamente la afectividad

ya que ninguna de las dos anula a la otra. El hombre andino no presenta una separación o desligazón entre corazón y racionalidad, al contrario, hay una unidad que debe propender por evitar el juicio calculador y frío basado en el mero análisis de números, cifras o conceptos, y que debe buscar la comprensión de toda simbología que le ofrece la realidad en sus diversas manifestaciones. La unidad de la que se habla exige, en menor o mayor medida, que el hombre encuentre un estado de contemplación y espera, una especie de ascetismo que le permita eliminar el afán por lidiar únicamente con los objetos externos con los que lidia la ciencia occidental.

Los estudios antropológicos y etnológicos que emprendió el pensador argentino lo llevaron a comprender la manera en que los pueblos indígenas se acercan a la realidad y establecen un alejamiento intencional de la tecnología heredada de Occidente. Así, por ejemplo, en su paso por territorio boliviano y en contacto con una familia lugareña, entra en estado de conmoción al ver que, teniendo la posibilidad de hacer uso de una bomba hidráulica, esta no detenta significado alguno y de esta manera lo enfrenta con su calidad de ciudadano. Así mismo, frente al saber ancestral, Kusch refleja su conciencia del sinsentido en el que paulatinamente ha caído el hombre occidental. Mientras el indio y el campesino encuentran el latir de su vitalidad en la sabiduría ancestral, el hombre ciudadano está enfrascado en un actuar casi robótico. Así lo expone en su libro

Indios, Porteños y Dioses:

Los amautas enseñaban a sus alumnos las cosas de su tierra y sus creencias mediante cordeles, a los cuales agregaban nudos: eran los *quipus*. Cada nudo equivalía a una palabra nuestra o a una idea. Los usan aún hoy los indígenas para contar sus ovejas. Cada

nudo correspondía a una cosa. Por un lado, había un signo, por el otro un trozo de vida que le correspondía. Vida y signo iban de la mano.

Era una virtud de las antiguas culturas. Pero en el siglo XX hacemos al revés: aprendemos los signos, técnicas, ciencias, pero no sabemos con exactitud a qué aspecto de nuestra vida corresponden (Kusch, 2000: Tomo I 192).

Hay un modo de pensar hegemónico que se desprende de esa manera de abordar el mundo desde la científicidad. Las cosas se aparecen causando admiración en el hombre independientemente de su cultura, su situación geográfica o sus creencias más profundas. Aparecen para remover el estatismo y para enfrascar los misterios del mundo en una suerte de manual de soluciones para cada interrogante. El ámbito científicista insiste en la explicación concluyente en donde el cosmos busca ser solucionado a través de la intelección para terminar, entonces, en una despersonalización.

Para hacerle frente a este mundo al que se ha visto abocado el hombre moderno, Kusch ha enfilado sus esfuerzos por develar lo que para él sería el *pensamiento seminal*. Como su raíz lo indica, se estaría hablando de “germen”, de una fuente de donde emana algo que tiende a crecer. Es así como el pensamiento se gesta en el interior del hombre andino y paulatinamente va creciendo a plenitud, dependiendo del cuidado que se haga de él. Ese cuidado debe estar marcado, para el filósofo argentino, por la afectividad en contraposición a la racionalidad propia del hombre occidental. El nacimiento tan esperado debe ser la comprensión de la realidad de raíces andinas. Por supuesto, esa comprensión se da estrictamente al margen de las causas en donde se hace

menos evidente la conciencia. Es claro para Kusch que la conciencia se vuelve elemento fundamental y *sine qua non* para hacer de la voluntad un instrumento de poder en el hombre. La voluntad delimita el mundo de los objetos, de lo tangible, del mundo cientificista al que le basta *ver* para garantizar la plenitud de la conciencia. El pensamiento indígena, como su antípoda, establece una actitud que colinda con las emociones, con una actitud pasiva que espera paciente el momento salvífico. Cuando a los pueblos indígenas andinos se les habla de “sierra”, inmediatamente están asociando el lugar donde se gesta el pensamiento seminal primigenio. Cuando se habla de ciudad, de lo que para el inca sería la “costa”, se estaría visionando un estilo de vida actual “en la ciudad sudamericana, (...), se reduce a un riguroso solucionismo, consistente éste en un credo sobre la modificación de las partes, regido por un criterio analítico, cuantitativo y causal, respaldado a su vez por la urgencia de un quehacer constante” (Kusch, 2000: Tomo II 476).

El pensamiento indígena y popular hace evidente, a través de sus rituales, costumbres y creencias ancestrales, la necesidad de establecer un vínculo directo con la realidad a través de las emociones y los sentimientos. En esa medida, la pregunta por el *¿por qué?*, que va a establecer el derrotero para encontrar las causas, no se hace ni vital ni consecuente con esa manera de asumir la vida. El modo en que la realidad se aparece frente al hombre andino parece demarcar el horizonte de los pasos que se dan en la vida. La materialidad de los objetos, en últimas, pasa a

un segundo plano y se hace vital la favorabilidad o desfavorabilidad de éstos. En ese sentido, prosigue Kusch, el pensar andino encuentra su más profundo germen en la idea de la trascendencia. Es una cuestión de “salvarse” buscando ese favor divino que lo lleve a encontrar un espacio en el plano trascendente:

El pensar seminal consiste entonces en hallar una superación, si se quiere dialéctica, a una oposición irremediable, casi siempre mediante la ubicación de la unidad conciliadora en un plano trascendente. En vez de desplazarse sobre las afirmaciones, como lo hace el pensar causal, el seminal se concreta a una negación de todo lo afirmado, sea vida o sea muerte, y requiere en términos de germinación —en tanto es ajeno a un manipuleo consciente— esa afirmación trascendente (Kusch, 2000: Tomo II 482).

Es justo en este punto en el que se desprende la idea de pasividad se desprende la idea de la pasividad del modo de “ser” del hombre latinoamericano. La complejidad de la trascendencia se da, precisamente, por la exigencia en el estado de espera, de contemplación casi que permanente sumándole ese alejamiento frontal de la realidad exterior. Los objetos parecen estar fuera de la “casa” donde habita el indígena, el campesino, el hombre de la sierra. En el núcleo podemos encontrar la idea fija de que el pensamiento seminal es un pensamiento pasivo en contraposición a la actividad evidente del pensar causal en donde la conciencia se mueve permanentemente en la búsqueda de la verificación (base del proceder científico).

3.1.2. La Negación.

Rodolfo Kusch ha tratado de hacer un acercamiento riguroso a la diferenciación entre el pensamiento culto y el pensamiento popular como ya se ha venido explicitando previamente y a

lo largo del capítulo dos. Gran parte de la empresa gestada por el pensador argentino estriba, precisamente, en encontrar esa identidad del pensamiento popular desde su raíz más profunda en el “estar”, diferenciándola del “ser” desde donde partiría el interés del pensamiento occidental. Los problemas de la existencia, los vericuetos que trae la vida diaria, estarían entonces reflejados en el núcleo del pensamiento popular mientras que el pensamiento culto enfila fuerzas hacia el razonamiento científico. Hay para Kusch una severa línea que separa al pensamiento del colonizador del colonizado. Es así como, el pensamiento culto trata de encadenar razones que den cuenta de un objeto, de afirmar o de negar la verdad que se pueda encontrar en una proposición para que el objeto de la ciencia pueda llegar a ser sustentado y construido. Se trata, para el campesino indígena, según Kusch, de tomar decisiones, de que se consolide un acto que tiene que ver, indefectiblemente, con la existencia.

Si para Platón, la opinión (doxa) se encuentra mucho más cercana a la zona oscura de la caverna, para el pensamiento popular resulta dinámica y vital. En este escenario se trata de negar el discurso que aparenta hegemonía de algún tipo o que plantea verdades absolutas y proposiciones inamovibles. El negar los términos abre el camino para fundar un anti-discurso. Es, de alguna manera, entrar en un estado de suspensión del discurso para lograr develar el sentido último de las cosas, su sacralidad escondida. En *La negación en el pensamiento popular* Kusch relata su encuentro con un folklorista lugareño llamado Anastasio Quiroga quien devela un poco

el sentido de “lo sagrado” al darle vida a un símbolo que en este caso será la “Natura”, una especie de potencia asociada a la naturaleza:

(...) don Anastasio propone por una parte un elemento simbólico, como lo es la “natura”, que funciona como un elemento inspirador de energía vital y ética, y por la otra niega todo lo que se le opone a ella, y que comprende la sociedad como entidad hostil y nefasta alejada de la “natura”.

A su vez el universo está ordenado por la “natura”, en cuanto crea los compartimentos naturales en los cuales se encuadra la acción de todos, tanto la de los animales como la de los hombres.

Solo a partir de la “natura”, logra Quiroga negar todo lo que se da delante. En ese sentido su negación es similar a la del Martín Fierro. Niega igual que éste la sociedad, y lo que niega es la vigencia de la moral dudosa de ésta, porque su ética personal es otra que la que tienen los hombres. Los hombres de la sociedad no tienen el don de la “natura” (Kusch, 1975: 15).

La negación no debe darse entonces como simple y llana negatividad. Kusch hablará de crecimiento seminal, de la negación que consolida un acto de resistencia y de reafirmación del hombre popular que habita el territorio americano. Se desafía de esta manera, a través de la negación, toda la lógica del pensamiento occidental que ha levantado los pilares de lo que se ha llamado “progreso”. La base de ese “progreso” está dada, por supuesto, en los objetos. El pensamiento popular va a concentrar su seminalidad en la simbología. Al develar el símbolo del objeto se llega a develar lo sagrado en su más profundo significado. Es así como hay una reivindicación de un sujeto que “está” situado, que se siente perteneciente a un pedazo de tierra y en donde toma las decisiones que configuran la posición de su existir. El pensamiento culto es,

por supuesto, un pensamiento abstracto en donde no hay cabida para un “yo creo...” sino para un “yo sé”. El pensamiento occidental heredado complicaría, sobremanera, la posibilidad de comprender las condiciones de la existencia porque maquina y decide todo el tiempo sobre proposiciones, mundos enteramente opuestos. Si se parte de objetos previamente construidos como preámbulo a una dominación del mundo, entonces, hablaríamos de una razón posterior al objeto. Por el otro lado, el pensamiento popular, al partir de una emocionalidad arraigada, se mueve en un presente vivencial matizado por la inmediatez y la intensidad con la que se vive. Es por esto que se circunscribe dentro del “estar” mientras que el pensamiento occidental, circunscrito dentro del “ser”, es un pensamiento que emerge del afán de “saber”, de dominar los objetos para articular un espacio de permanencia y duración. En ese afán de dominio y de consolidación de verdades absolutas, entrar en el mundo de la contradicción puede llegar a ser una de las preocupaciones más inminentes del pensar culto. Esta idea es la que, inmediatamente, debe remitirnos a encontrar en la “afirmación” y la lógica interna que a ella rige una relevancia casi que vital. La construcción de juicios verdaderos y el combate contra los juicios falsos serán los protagonistas del ámbito del “ser” occidental.

Cabe resaltar entonces, siguiendo este derrotero, que lo que el sujeto pensante occidental va a tratar de negar es, precisamente, lo contradictorio que, a su vez, representa el núcleo del pensamiento popular. Paradójicamente, siguiendo la lógica que dicta el pensamiento culto, se estaría negando, de tajo, al “otro”, al que vive inmerso en una lógica radicalmente opuesta y que

no juega centralizando la causa y el efecto de los movimientos de la naturaleza. En este sentido, la seminalidad, a la que hicimos alusión anteriormente, pasará a ser una especie de enemigo al que hay que erradicar al atender directamente a los postulados científicistas del pensamiento culto. Se estaría negando, a fuerza de un proceso de homogenización, la particularidad del sujeto mismo; en palabras de Levinas: “cada ser se coloca aparte de todos los demás, pero la voluntad de cada uno o la ipseidad, consiste, desde el comienzo, en querer lo universal o lo razonable, es decir, en negar su particularidad misma” (1987: 230). La búsqueda de absolutos, de inamovibles, de certezas que se aproximen cada vez más a la infinitud del progreso, paralela y paradójicamente está planteando el alejamiento y la negación de un pensamiento situado del suelo desde donde se piensa; estaría abogando, en contraposición, por una universalidad abstracta que rijan absolutamente todos los ámbitos del ser humano y que no tenga arraigos de ningún tipo. No se estaría muy lejos de decir que el campo del conocimiento de sí mismo está subordinado al campo del conocimiento de los objetos que están por fuera del sujeto:

La distancia entre Occidente y América es la que media entre el pensar culto y el popular. Aquél, al contrario de éste, no se previene tanto de un saber visual sino del modo de concebir lo abstracto. Ha cancelado el aspecto concreto y físico de la cosa, y por eso mismo es menos consistente. La consistencia se simula a nivel de pensar no más. En esto se da el típico “desarraigo” del pensar culto en general, porque es un pensar sin realidad, que está montado para no poderse confesar un “esto creo”. Por eso también apunta a *ser* y no a *estar*, siempre que esta diferenciación señale de alguna manera la oposición de los dos tipos de pensar (Kusch, 1975: 29-30).

Si se trata de hallar un mecanismo que pudiera dar cuenta de la existencia del hombre americano, según Kusch, habríamos de remitirnos a la negación y a su lógica interna como elemento fundamental. Por supuesto, dando esto por sentado, necesariamente se debe entender que la “negación” como acto no debe ligarse a la negación en el sentido lógico-matemático presente en la cópula del juicio “no es”. Habremos de movernos en el ámbito existencial alejados de las leyes proposicionales que rigen la lógica occidental en donde se da la negación cuando no hay correspondencia entre la realidad y el pensamiento. De esta manera, en los principios tácitos de la metodología de la investigación moderna, encontrarse con la negación de resultados implica no encontrar consecuencias reales, implica una no adecuación de los resultados al fenómeno que se está estudiando, lo que deja muy poco margen de acción para tener protagonismo y, más bien, ser vista como algo que tiene poco valor veritativo. El planteamiento kuschiano apuesta entonces por la consolidación existencial de una identidad que tendrá que estar matizada por el lugar desde donde se genera el pensamiento. Las condiciones que impone determinado hábitat serán las encargadas de darle color a la existencia. Es en esta medida en la que aparece el “estar” como posibilidad de construcción del proyecto de vida del hombre latinoamericano, una negación radical al estatismo acabado del “ser” occidental.

3.2. Estar

Probablemente, si se quiere hacer un rastreo por los acercamientos más concretos hacia la ontología (como categoría de corte metafísica gestada en Occidente) emanada desde

Latinoamérica, habrá que remitirse a las reflexiones medievales y a las intuiciones escolásticas. Desde ahí partiría entonces esa suerte de “colonialidad del ser”, concepto ampliamente trabajado y desarrollado por el pensador argentino Walter Mignolo, como parte también de la justificación de una necesidad de “decolonizar” el saber. No hay duda de que este influjo europeo es el que permite también llegar a comprender las reflexiones que se hacen en el continente latinoamericano, al respecto de lo que suele llamarse el “ser” visto a la luz del contexto latinoamericano.

Hay en el “ser” europeo, según Kusch, una preponderancia de dinamicidad sobre el estatismo propio de lo que vendría a ser el “estar” latinoamericano. En el primero se apuesta por la consolidación del conocimiento científico mientras que en el “estar” hay siempre un acercamiento a lo “mágico” que puede contener la realidad. En ese sentido, se hace inevitable para esta manera de acercarse al mundo depender de los elementos que la naturaleza dispone evitando, también, la creación de mecanismos de control de ésta. Si se quiere, el pensamiento popular de raíz indígena optaría por ver al hombre como centro estático y no como una entidad controladora y dinámica. Los estudios antropológicos desarrollados por Kusch y contenidos en *América Profunda* dan cuenta del pensamiento indígena del norte de Argentina. La generalización, por supuesto, nos remite a la idea de una constante preocupación de corte existencial que no se sustrae a la angustia por lo que va a pasar mañana o por lo que se debe “ser” en el futuro. El “estar” y su estatismo se prendan de ideas tan poderosas como la certeza de la “ira

de dios”, del poder del presente y del caos que gobierna el mundo donde el hombre se ve arrojado. El libro I de esta obra de corte antropológico comienza con el encuentro entre el padre Ávila y el indígena Joan de Santacruz Pachacuti yamqui Salcamaghua en un lugar no muy lejos del Cuzco hacia el año 1600. Ese encuentro parecía, al final, más un choque profundamente cultural en donde el indígena, por más intentos de comprender y aceptar lo que el cura quería inyectar en él a punta de palabras, permaneció fiel a lo que la realidad le mostraba en forma de caos y de violencia. No era más que la ira de dios haciéndose visible quizás en forma de fuerte aguacero o de granizada inclemente. La fuerza de dios se haría temible en la medida en que su invisibilidad se patentiza en símbolos por doquier. Entendió entonces el indio Pachacuti que, para el padre, la ira de dios ya había sido superada y que era esa la idea que le trataba de vender. No la compró de ninguna manera porque el indio sabía que la ira de dios siempre se haría visible a través de un dictado de la naturaleza:

En el fondo el yamqui ya estaría desilusionado. Creería solo en su sembrado porque le daba de comer, en su mujer porque le daba hijo y en su llamita porque llevaba la carga. Claro que algunos decían que, antes de venir los españoles, nadie tenía que preocuparse tan arduamente de la comida, porque había un inca que ayudaba a todos y uno podía entregarse tranquilamente al culto. Indudablemente los tiempos habían cambiado mucho y ahora el yamqui se veía en la necesidad de creer sólo en el granizo, en la lluvia o en el trueno. ¿Por qué? Porque ni el padre cura ni al encomendero le interesaba en estos problemas. El cura se limitaba sólo a decirle que rezara en la iglesia unos padrenuestros. Pero como todo quedaba tal cual, y la lluvia no caía, el yamqui continuaba haciendo sus exorcismos.

Y así fue como creyó más en la ira de dios que en dios mismo, y todo porque él tenía que buscarse su alimento ahí donde empezaba la ira divina (Kusch, 2000: Tomo II 27-28).

Se entiende, pues, que el orden del mundo para el indígena latinoamericano está sujeto a los designios de un dios, a un orden divino. El caos del que habla Kusch implica, por supuesto, para el pensamiento indígena, un juego entre opuestos, un equilibrio de dualidades que tendría que remitirnos a pensar que ante el estatismo propio del “estar” existe un movimiento dinámico al interior del hombre cuyo ritmo oscila entre el caos del mundo circundante y el orden que Viracocha había dictado.¹⁵ Es así como la angustia existencial encuentra suelo nutricio para habitar al hombre latinoamericano quien se encuentra sujeto a las fuerzas y elementos de la naturaleza. Se trata de una búsqueda por sobrevivir de la ira de dios. Antes de dar la definición del “mero estar”, Kusch habla de la importancia de comprender el quechua como lengua que refleja también una suerte de defensa del indio frente a la ira de dios. Esto se hace evidente con la idea de que el quechua “no tiene conjugación propiamente dicha, como abstracción del movimiento, sino que esta se hace adjudicando cualidades a un sustantivo (...) El sujeto no se altera en la acción, sino que cambia de tonalidad o de colorido según la cualidad que lo tiña” (Kusch, 2000: Tomo II 108). El hombre latinoamericano se ve abocado a contemplar pasivamente todas las transformaciones que se dan en el mundo circundante. Lo único que le queda, ante este

¹⁵ La segunda parte del Libro I de *América Profunda* expone las 5 cualidades de Viracocha dilucidadas por el indio como parte de la doctrina y su creencia en lo que sus antepasados le dictaron.

panorama, es tratar de conjurar la naturaleza, porque sabe que escapar de ella es una empresa perdida. Es así que se establece, definitivamente, un reconocimiento del “estar” en su más estricta simplicidad. Por el contrario, y como su antípoda, el “ser” occidental, desde su carga más activa, invade al mundo modificándolo de la piel hacia afuera, jugando a dios, enajenándose y creando un mundo diferente. La idea de dejarse “absorber” por la naturaleza le resulta absolutamente espantosa. En esa medida, el campo, el agro en su más vivo esplendor, le resulta exageradamente ajeno e insoportable. Suplantar la naturaleza le resulta mucho más atractivo y lúcido en la medida en que encuentra mucha más seguridad y, definitivamente, control sobre ella. He aquí un punto clave a la hora de entender la seria oposición entre el “ser” que proclama control exterior y el “estar” que lo hace interiormente a través de sostener el impulso vital de lo que resulta mágico en la realidad inmediata. Los ritos y ese camino que traza el indígena en su encuentro interior con él mismo es lo que le puede otorgar sentido a ese “estar” pasivo. Ayunar, por ejemplo, parece un rito que manifiesta una tensa emocionalidad hacia el encuentro de las bases de la existencia:

Resumiendo, diremos que la cultura quichua es la consecuencia de una actitud estática, de un mero *estar* que se aferra a la meseta para perseguir el fruto. Y como solución espiritual de esa situación, se priva de un mundo azaroso mediante el ayuno, para encontrar en la intimidad el fundamento de su existencia (Kusch, 2000: Tomo II 118-119).

Para el pensador argentino el “estar” es previo al “ser” de las cosas. No en vano el paisaje andino, la sierra, el campo y los elementos que lo constituyen han estado en el lugar que están no por voluntad del hombre o porque éste lo haya dotado de “ser”; “están” en una disposición tal que

ha sido dictada por la propia dualidad en la que transcurre el mundo: un orden y un caos al unísono. Ese ordenamiento singular “está” dispuesto precisamente para que el hombre pueda ritualizarlo y conjurarlo, para enfrentarlo y comprenderlo. Muy al otro lado de este escenario, en donde se encuentra el ciudadano, hay una disposición absolutamente maquinada, cargada de artefactos y objetos engendrados para domeñar, modificar y controlar el medio circundante. Ese ánimo creacionista de objetos por doquier implica la idea de reemplazar la Naturaleza por un mundo que se deja controlar y que opone muy poca resistencia. Aquí se fragua una dialéctica lucha entre el ámbito del controlador y el del controlado. En últimas, se trata de solventar las mismas necesidades que pasan por la propia naturaleza del ser humano, pero entablando relaciones diferentes con el mundo circundante. Aquel que controla, quien trata de hacer del mundo un objeto, es quien designa el “ser” o le da esta categoría. Dirá Kusch que, por ejemplo, establecer diferencias entre prehistoria e historia

es hacer positivismo o sea entroncar con el pensamiento de una burguesía espléndida. La prehistoria para el burgués francés medio es una tierra de nadie en la que se dan los utensilios. Como nada sabía de sus dueños, tenía la impresión de que se trataba de un ámbito en el cual la ciencia exploraba una humanidad integrada por hijos naturales. Por eso ella no fue incorporada a la historia, ya que ésta es, en cambio, la que relata los hechos promovidos por los creadores del mundo moderno (Kusch, 2000: Tomo II 152-153).

La “gran historia” estaría enmarcada dentro del ámbito del “estar”, mientras que la “pequeña historia” remitiría al ámbito del “ser”. Esa “pequeña historia” es apenas un asomo de la realidad que ha sido parte de una re-creación de unos pocos que se encuentran enfrascados en las

murallas de las ciudades y cuya cultura ve en lo que está por fuera de esos límites vestigios sobrantes del “ser”, es decir, un lado malo y oscuro. Kusch encontrará en las plantas la imagen perfecta de lo que es el “estar” y su permanente crecimiento en oposición al objeto denso y rígido de la ciudad que se encuentra perfectamente acabado. Lejos de los dictados de la razón se encuentra el “estar”, lejos de lo que Kusch vendría a definir como “pulcritud” (concepto desarrollado más adelante en este capítulo), cerca de los miedos primigenios, al temor hacia la Naturaleza. El “estar” se manifiesta en lo profundo del ser humano, en su más pura interioridad y, por supuesto, también permea a los hombres de ciudad, a los que diseñan y crean objetos de control para escapar de su natural condición. La ciudad, el aposento del “ser”, entonces, estará sitiada por el “estar” como forma de vida (Kusch, 2000 tomo II: 193). La necesidad de escapar del mundo o de crear uno paralelo está lejos de los intereses del pensamiento popular e indígena. Se trata, entonces, de “estar en el mundo”. Conjurar ese mundo es, quizás, la única manera de asirlo ya que no habría forma de hacerlo a través del control. En ese sentido, lo mágico y lo ritual adquieren un sentido fuerte que se suma a esa angustia que puede llegar a producir la quietud a la que se ve impelido el hombre de la sierra, el indígena que masca coca mientras habla con sus ancestros ya muertos. Es importante tener en cuenta que cuando se ha hablado de la “quietud” no se hace referencia a un estatismo absoluto. El dinamismo del “estar” se da en el interior del individuo sabiendo, eso sí, que el mundo exterior lo excede y debe ser asumido más no dominado

como lo hace el occidental. Las ciudades hacen su aparición para hacer más cómodo el paso por este mundo. Rodolfo Kusch las llamará el “patio de los objetos” (2000 Tomo I: 145).

Hay también una América que destila superficialidad, que se hace explícita para cualquier mirada despreviada, una América prístina e iluminada por doquier. Por otro lado, hay una América que hiede, que camina por las sombras, que se regodea en la oscuridad. Esta es la “América profunda” que Kusch aborda desde sus primeros acercamientos y estudios etnográficos. Cuando se habla del “estar” se apunta directamente a ella. Más allá de remitirnos a la época precolombina, Kusch actualiza el “estar” y reitera su vigencia en quienes habitan una tierra que carga tanta historia y aun no olvida:

(...) y también debía tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad. Sólo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano.

La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina y que trato de sonsacar a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti. Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza —de la que participamos blancos y pardos— y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psiqué de nuestro ámbito (Kusch, 2000: Tomo II 5-6).

La esfera del “estar”, por tanto, parte del pensamiento precolombino pero no se queda necesariamente en él. El pensamiento popular que habita las zonas suburbanas y que tienen como referente al hombre mestizo son también foco de estudio para Kusch y para su reflexión sobre la

identidad cultural. Es así como el ciudadano que habita la urbe latinoamericana siempre se estará debatiendo entre las dos caras de una misma moneda: el movimiento del pensamiento racional que lo enfrasca en un tejido racional e inamovible y esa suerte de desencanto sin un punto de encuentro entre la vida privada y cotidiana y esa manera racional de comprender la realidad. Esa “desvinculación” es quizás lo que hace que el hombre latinoamericano emprenda una búsqueda tratando de encontrar la seguridad de la razón para explicar su presencia en esa realidad. Esa explicación encuentra su punto de fuga en la idea occidental de “ser alguien” y, por supuesto, se desvincula, aunque sea tangencialmente, de lo telúrico. Ese alejamiento de lo que debería ser la búsqueda de la verdad latinoamericana es lo que produce la desazón suprema. No representa mayor duda el hecho de que la herencia recibida con la llegada del pensamiento europeo a tierra latinoamericana establece un perfil de hombre emprendedor, capaz de transformar el mundo según su necesidad y sus aspiraciones. La realidad evidencia cierta facilidad para entablar una dicotomía entre el dinamismo exterior del ciudadano forjado en occidente frente a la pasividad emocional del campesino, del provinciano, del indio o del mestizo que aún resiste, atrincherado, detrás de un azadón o bajo la sombra de un árbol. La fuerza espiritual del que resiste está dada por la geografía, por la potencia del paisaje y por la fe en la irracionalidad de los fenómenos naturales. Ahora bien, hay quienes ya han “vendido su alma al diablo” en el sentido de evadir cualquier indicio del “estar” en su forma de acercarse a la realidad para buscar, contrariamente,

“ser” alguien de la manera más racional y activa. Aun así, sigue quedando un rezago de miedo primario a perder lo que fundamenta la realidad *ab origen*, histórica y raizal.

Kusch, como antropólogo y etnólogo, logra desarrollar su pensamiento al concentrar sus estudios conviviendo con la cultura quichua y con la aymará. En esa travesía logra consolidar *La seducción de la barbarie* en donde expone abiertamente esa necesidad de arraigarse y de devolverle que es, en últimas, lo que forja el presente del hombre y lo que le da el sentido de la existencia y la identidad. Esa identidad estará determinada por una sumisión frente a la Naturaleza casi que siendo víctima de ella y contraponiéndose a la búsqueda de control o a la huida de esta mientras se construye un mundo aparte del que se tiene total y absoluto control. El ciudadano occidental nunca intentaría conjurar el mundo que le ha tocado en suerte vivir. El hombre quichua despliega todo un arsenal de rituales, creencias y toda suerte de momentos sagrados para solventar su forma de conjurar la realidad, cobijado, eso sí, por el miedo y el respeto a la “ira de dios” que hace que el mundo se vea hostil. Siguiendo esta misma línea argumentativa, no sería descabellado entonces hablar de una pérdida del verdadero valor ontológico del mundo del “ser” que se desarrolla en las ciudades, vistas como realidades paralelas que cobran vida en la medida en que se alejan de lo que sería la profundidad en la comunicación con la realidad. Se hace evidente entonces que la cultura rural y la urbana juegan juegos diferentes cuando se trata de hacerle frente al mundo. Mientras el pensamiento popular que se hace patente en la ruralidad toma sentido a

través del rito y la magia inherente a él, el “patio de los objetos” es puesto delante del miedo originario para poder hacerle frente a la realidad.

El pensamiento seminal al que ya hemos hecho referencia con anterioridad y al que remite insistentemente Rodolfo Kusch en sus libros exige pensar en el estatismo como materia clave para entender, precisamente, esa diferencia entre éste y el pensamiento occidental. El “estar” carece de movilidad exterior ya que el movimiento solo se da interiormente como se ha dicho hasta aquí. El carácter “mágico” así lo exige. El campesino, el hombre de sierra, el indígena, permanecen aferrados a la raíz, a la tierra, al subsuelo como elemento nutricional de la cultura. La movilidad alteraría la naturaleza del ritual.¹⁶ Es así como, para un campesino que se desplaza o es desplazado a la gran ciudad, hay toda una experiencia violenta que se traduce en la habitación de un “no lugar”, de sentirse eternamente ajeno y extraño. El inmigrante, por el contrario, se adapta camaleónicamente al cambio de domicilio y a su natural movilidad.

Cuando Kusch o Arguedas, por ejemplo, se enfrentan a la naturaleza de la lengua quechua, ambos encuentran un punto de equilibrio al encontrar el rasgo de quietud en la misma morfología de la propia lengua. Arguedas encuentra un gran dilema y se propone una empresa absolutamente titánica al querer escribir su obra *Yawar Fiesta* en castellano conociendo la complejidad que esto

¹⁶ El ritual de la toma del yagé o Ayahuasca, como parte de la tradición sagrada de comunidades indígenas que cubren el suroccidente de Colombia y la Amazonía, exige la presencialidad ante la selva sagrada y ante el árbol sagrado a quien se le pide permiso antes de cortar su raíz. La toma del yagé como purificador de cuerpo y alma carga una sacralidad milenaria que hoy en día se ve atropellada por la curiosidad y deseo de experimentar sensaciones de alucinación por parte de una juventud que ha querido trasladar el ritual a la gran ciudad y de paso, comercializar la experiencia para lucrarse. Por supuesto, este escenario, violenta, directamente, la esencia mágica y ritual de la ceremonia, intentando reemplazar la vegetación por la selva de cemento.

representaba al no encontrar, por ejemplo, que el verbo “ser” del español implica esencialidad necesariamente mientras que en el quechua hay una mera accidentalidad del predicado aplicado al sujeto. El sujeto permanece pasivo y lo que cambia es el predicado que se le atribuye provisionalmente:

El verbo copulativo "cay" en quichua equivale a los verbos ser y estar que tan escrupulosamente distancia el castellano, pero tiene una marcada significación de estar. En quichua el predicativo está referido al sujeto con matiz de accidentalidad y no como ocurre con nuestro verbo ser que conlleva la necesidad de esencias. El quichua no tiene verbos que designen conceptos abstractos, sino que sólo señalan una adjudicación pasajera de cualidades a un sujeto pasivo. El sujeto no se altera en la acción sino que cambia de tonalidad y colorido según la cualidad que lo tiña. Esto corrobora que la cultura quichua sea profundamente estática (Von Matushka, 1985: 146).

El “estar”, sin duda, tiene, en el pensar americano, un juego más cercano al aquí y al ahora, a la vida misma vivida en el acto inmediato. Ese “aquí” entraría a reforzar la idea de que todas las fuerzas internas (emocionales, intelectuales, viscerales) no pueden, de ninguna manera, escindirse del entorno fisiográfico. Plantear, entonces, que el pensamiento amerindio genera un punto de equilibrio al encontrar identidad con el medio ambiente es una idea fuerte que sustenta, además, la ontología del “mero estar”. La sociedad latinoamericana de hoy parece estar abocada a una suerte de suicidio colectivo al no asumir el “estar” realmente donde le corresponde estar. Cuando la capacidad de ver la irracionalidad de la razón se hace patente mientras se está viviendo un momento de la historia de la humanidad en donde existe, definitivamente, una dictadura de la

“barbarie de la razón”, se hace necesario un despertar del hombre latinoamericano. El dinamismo mal encaminado y el afán expansionista del que goza Europa, ha sido, en últimas, también causante de muchos tropiezos:

Europa ha sido capaz de crear una cultura objetiva y generalizable porque su vida era más enérgica y creadora. Sin embargo, Max Weber expresó sus grandes temores de que la racionalización progresiva de la cultura europea produjera un erial cada día más estéril, de manera que pudieran ser verdad para los últimos hombres de esa cultura las siguientes palabras: «especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón, siendo mera nada, se imaginarán haber alcanzado un nivel jamás logrado por la humanidad». Esta fecundidad de la cultura europea, debida a su racionalidad y su carácter expansivo, al ser adoptada por pueblos extraños, se vuelve contra el seno materno (Sánchez, 2012: 42).

La razón iluminista parece fracasar cuando en el espejo retrovisor vislumbramos eventos como la Shoah judía. La razón, como si fuera poco, parece quedar también en manos de un capitalismo rampante que concentra toda su energía en la necesidad de la rentabilidad como eje percutor. La racionalidad iluminista parecía tener un fundamento claro, emancipatorio hacia el ideal de la libertad, pero queda expuesto en escenarios contrarios a este ideal.

El “ser” occidental, criticado por Kusch, es un “ser” de proyección que permanentemente está haciendo y construyendo. Recorre un camino que se supone es de progreso y avanza sobre lo novedoso. Ahora bien, lo “nuevo” no tiene necesariamente que ser bueno. En este camino, Occidente ha tratado de empoderar cada vez más a una modernidad que pretende homogenizar y es precisamente esta pretensión la que de entrada marca una problemática desgarradora para el pensamiento popular. La variedad originaria de la que hace alarde la naturaleza en su más fiel

exposición de vida se pierde sustancialmente. Remitámonos, por ejemplo, a la Bolivia que exhibe una variedad de maíz absolutamente diversa. De a poco, mientras se ingresa al mercado mundial de las exportaciones, la demanda empieza a exigir que el maíz sea, contundentemente, igual en cada envío. Que no se presenten cargamentos cuyos colores o sabores varíen radicalmente. Así, esa variedad originaria que sencillamente dotaba al maíz boliviano de una impronta cargada de identidad, se va diluyendo poco a poco. Así, también, cuando se decide “ser alguien” se va perdiendo también esa carta abierta de posibilidades. El desarraigo, quizás una de las enfermedades más certeras y devastadoras de la búsqueda de una identidad, se alimenta de la necesidad de responder a un modelo económico rampante.

Cuando se revisa, por ejemplo, lo que dice la Real Academia de la Lengua frente a los dos conceptos que hemos venido desarrollando hasta este punto encontramos que el “ser” es definido así: “esencia o naturaleza”, “cosa creada, especialmente las dotadas de vida”, “valor, precio, estimación de las cosas” (DRAE en línea). El “estar”, en cambio, va a ser definido de la siguiente manera: “para expresar un determinado estado del sujeto”, “dicho de una persona o una cosa. Existir, hallarse en este o aquel lugar, situación, condición, o modo actual de ser”, “Permanecer o hallarse con cierta estabilidad en un lugar, situación, condición, etc.” (DRAE en línea). Como se ve, hay un acercamiento tajante del “ser” a lo que es una “sustancia” mientras que el “estar” va a estar direccionado hacia un accidente o a una cualidad. He aquí un principio de transitoriedad innegable que además se sostiene en la cotidianidad del habla popular latinoamericana: es mucho

más común oír decir, por ejemplo, “estoy estudiando en X universidad” que “soy estudiante de X universidad”. Asimismo, cuando se habla de la vida o de la muerte se habla en términos de estar (o se está vivo o se está muerto). El indígena que se “deja estar” está siempre abierto a encontrar la muerte como una posibilidad más, cargada de misterio, abierto, eso sí, al abanico de posibilidades que la vida le plantea todos los días. El razonar occidental del hombre de ciudad se carga de un “ser” alguien para evitar el miedo que produce la muerte y su misterio:

Según lo expuesto, el verbo "estar" es utilizado cuando se trata de circunstancias y al verbo "ser" se lo utiliza para designar estados permanentes. Pero, llama la atención el hiperbólico e inveterado uso que se hace de tal distinción en el castellano marginal de América del sur, donde expresiones como "estoy escribiendo" se prefieren a "yo escribo", "estoy trabajando" en vez de "yo trabajo". El verbo "estar" se intercala entre el sujeto yo y el verbo produciendo así un alejamiento o traslado de lo significado a una esfera ajena al yo. El sujeto se mantiene así en un plano pasivo. Esto coincide con la característica americana de sumergir todo lo que es estable dentro de la circunstancia, como si aquello en que se anda fuera el producto momentáneo de una gran inestabilidad que se cierne en un fondo que no se ve. Así se circunstancializa el "ser", se lo hace morar en la circunstancia, como si todo lo que se da no pasara de "estar" no más. El verbo tiene en este uso amerindio funciones puramente señalativas, en el sentido de que no compromete al sujeto ya que nada dice de él (Von Matushka, 1985: 14-15).

Pensarse en el “estar” americano es ubicarse en otra modalidad de saber que le permitirá al hombre entablar una verdadera relación con el paisaje que habita. Este “saber” está decididamente fuera del campo de la conciencia y se instala mejor en la esfera del silencio y del misterio, del miedo a la “ira de dios”.

3.2.1. El “estar” andino y el “ser” occidental.

Para lograr hacer un acercamiento claro y concreto a esta dicotomía, es indispensable transcribir uno de los relatos más elocuentes que escribe Kusch en donde expone una experiencia acontecida cuando realizaba un estudio de campo en la comunidad indígena *Kollana* en Bolivia. Kusch deja que el lector comprenda, a través del accionar del abuelo de la comunidad, la diferencia radical entre el “ser” occidental y el “estar” andino:

Así nos informó (el abuelo) sobre el sistema de prestación o *ayni*, el *ayllu* o comunidad y mil cosas más. Pero en realidad no quería hablar. Al fin comenzaron a aparecer las simplificaciones del caso. Recuerdo su mirada cuando se volvía a acodar sobre la *pirca*. Parecía estar diciendo para sí, con cierto aire de suficiencia, que para qué había que preguntar tanto... Un indígena, como ese abuelo, no tenía por qué tomar conciencia de sus costumbres, porque ni siquiera sabía de donde provenían, y pensaría que solo había que cumplirlas cuando las circunstancias lo requieran... (...) (...) Realmente, ¿qué pensar? El abuelo pertenece a un mundo en el cual la bomba hidráulica carece de significado, ya que él cuenta con recursos propios como lo es el rito. Ahora bien, si esto es así, la frontera entre él y nosotros pareciera inmovible. Evidentemente, nuestros utensilios no pasan así no más al otro lado. Recuerdo que la distancia entre él y nosotros tenía apenas un metro, pero era mucho mayor.

Alguien, escandalizado por la actitud del abuelo, lo calificó de ignorante. Es lo que solemos decir en estos casos. ¿Por qué? Porque es natural que si el conociera o simplemente viera la realidad que lo rodea, forzosamente tendría que comprar la bomba. La cuestión para nosotros estriba en conocer. De ahí entonces que una buena alfabetización llevaría al abuelo a tomar conocimiento de la realidad y, por lo tanto, a comprar la bomba del caso. Pero he aquí que sin embargo el abuelo insistirá en hacer la Gloria Misa o la huilancha para propiciar el mejoramiento de su tierra y de su ganado (Kusch, 2000: Tomo II 274-277).

Tal como se refleja en este pasaje, el estudiante que pregunta está pensando a la manera occidental, regida también por una serie de leyes casi que inamovibles de las que se desprende una lógica férrea e inmutable. El exterior es el campo al que recurrimos para resolver nuestros

problemas, muy al contrario del pensamiento del abuelo de la comunidad. Es así como a ese “ser” le cuesta mucho trabajo lograr comprender o entender esa forma en que el indígena actúa y por esta razón también lo tilda de ignorante. La lógica occidental establecería necesariamente una acción basada en el saber científico (exterior) para lograr convalidar una transformación concreta de la realidad. A esto es precisamente a lo que se refiere Kusch cuando habla de la piel hacia afuera, de los individuos citadinos y occidentalizados herederos de una Europa cuyo lastre se remonta a la burguesía rampante de los siglos XVI y XVII. Desde el lado del pensamiento andino estaríamos hablando de un mero “estar”, el cual se ubicaría en un nivel inferior al “ser” que originalmente Occidente vive¹⁷. El “estar” implica un alejamiento del esencialismo que ha buscado el pensamiento europeo y norteamericano.

Esa falta de definiciones lo hace definitivamente mucho más misterioso y, por ende, temible:

Es evidente que la aparición de este verbo se debió no sólo a que se quería connotar otra esfera de la realidad, sino en cierta medida a una segregación del accidente, o al menos a la delimitación de una realidad inesencial. Crea la posibilidad de connotar un mundo

¹⁷ La concepción occidental de “ser” ha vivido una serie de transformaciones gracias, por supuesto, a las diversas visiones que los filósofos y pensadores construyen dependiendo del contexto en el que se han desenvuelto. Desde los griegos hasta Heidegger, la pregunta por el “ser” ha sido quizás, la más polémica y de más difícil aprehensión. Occidente ha mantenido, eso sí, una postura relativamente concreta y sintética esbozada en diccionarios de la Lengua y en diccionarios especializados de filosofía. La siguiente acepción resume de alguna manera el enfoque occidental: “La noción de ser es una de las más complejas que podamos encontrar en filosofía. Podemos distinguir dos usos del término “ser”: un uso como verbo y otro como sustantivo. En cuanto verbo, tendría una función meramente copulativa al relacionar un sujeto con un predicado, función que, al no haber sido observada convenientemente, fue causa de muchos malentendidos. En la historia de la filosofía ha prevalecido, preferentemente, su consideración como sustantivo, como nombre abstracto, adquiriendo un valor existencial, absoluto, que ha sido objeto de distintas especulaciones metafísicas. En esta última acepción, como nombre abstracto, podemos considerar de un modo muy general que el ser (en singular) remite a “lo que es”, a cualquier realidad individual a la que llamamos ente, y a la que consideramos un “ser”, independientemente de que su existencia sea o no física, material; pero también podemos considerar que remite a lo que hace que una cosa sea, es decir, al elemento común que comparten todas las cosas que son, de las que decimos que “tienen ser”, y en este sentido consideramos al ser como el fundamento último de la realidad. En este sentido, es el objeto de estudio tradicional de la metafísica, el estudio “del ser en cuanto tal”, considerando que el ser es la categoría suprema de la realidad, o que es algo más que una categoría de la realidad, a la que necesariamente han de referirse todos los seres que existen. Son muchas las interpretaciones del ser, a lo largo de la historia de la filosofía, de Parménides a Heidegger. Y también las críticas a dichas concepciones, entre las que destacan, entre otros, las de la filosofía analítica y el positivismo lógico, que consideran esas elaboraciones como el resultado de equívocos lingüísticos” (Fouce, 2016: párrafo 1 web).

sin definiciones, en la que campea únicamente la circunstancia [...] (Kusch, 2000: Tomo II 528).

En Occidente, gran parte del bienestar se ha forjado a través de la idea del “tener”. Este “ser” marca con contundencia la idea de dominación sobre la naturaleza, muy al contrario del “estar” andino en donde el hombre es realmente insignificante frente a ella. Le resta simplemente enfrentarse a la realidad con actitud de asombro y habitar un presente vivo, el ahora, el aquí sin más.

Si se tratara de conjugar los verbos “ser” y “estar” en infinitivo estaríamos frente a acciones indeterminadas. El “ser” implica permanencia, inmutabilidad y una suerte de tendencia hacia lo esencial mientras que el “estar” estaría expresando lo mutable, lo pasajero o lo que está ligado directamente a la circunstancia y a la contingencia. El indígena se sitúa en el mundo adoptando la posición de víctima de éste; por su parte, el europeo busca un aislamiento casi que permanente ya que tiene la posibilidad de refugiarse en una especie de mundo alterno que él mismo ha creado y que está constituido por objetos, por máquinas que buscan reinar por encima de la naturaleza misma:

Por eso la cultura quechua era profundamente *estática*. Sólo con tal, podemos entender ese refugio en el centro germinativo del *mandala* cósmico, desde donde el indígena contemplaba el acaecer del mundo y veía en éste una fuerza ajena y autónoma. Era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura quechua, como si toda ella

respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno al *estar aquí*, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza...Este mero *estar*...supone un estar “yecto” en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo (Kusch, 2000: Tomo II 112).

El estatismo se da a fuerza de que el movimiento natural del indígena se centra en su interior, meditando, de la piel hacia adentro y no al revés. La cultura occidental, en cambio, es la del hombre que interviene en el mundo afectándolo, modificándolo e invadiéndolo. Esa agresión es, en últimas, la creación de un nuevo mundo. Es a partir de esta idea que podemos plantear el estatismo del “estar” y el dinamismo del pensamiento occidental: “Esta cultura del ser es la cultura de una tecnosfera, mundo de objetos y técnicas que alejan de la comunicación profunda con la realidad. Ambas son respuestas al mismo miedo original, ambas son soluciones que se distancian cuando conjuran a la naturaleza” (Von Matushka, 2016: 145). El pensamiento andino está determinado por una pasividad hasta en la forma de enfrentarse a las verdades que rigen el mundo. En este sentido se puede hablar de miedo a *Pachamama* o a la “ira divina”. Occidente ha suprimido este miedo ya que ha construido un mundo alterno y material en el que se refugia y que se antepone a la naturaleza misma. El “ser”, desde el punto de vista kuschiano, aparece entonces como una deficiencia ya que marca ferozmente el desarraigo. Sobre todo, en el lenguaje castellano, esa acepción de los verbos “ser” y “estar” marcan una diferencia radical tanto en su gramaticalidad como en su significado más profundo. Citado por Von Matushka, B. Canal Feijoo

plantearía, a propósito de la dicotomía “es” y “está”, que el “es” “...es la fijación del desarraigo en la gramática, ya que permite que alguien pueda “estar” física o éticamente con dependencia de su “ser”, reservando el “ser” para el lugar de origen. Así pues, ese alguien “es” en su España natal y “está” aquí en América. En cambio, el inglés, el alemán o el francés, por ejemplo, al fundir ambos verbos en uno (piénsese por ejemplo en el Da-sein Heideggeriano) llevan su “ser” con ellos; vayan donde vayan “están” y “son”, llevan consigo su cultura” (Von Matushka, 2016: 154).

3.2.2. El miedo.

Del mismo modo que para el dogma católico existe un planteamiento serio y fundamental como lo es el “pecado original”, también parte Kusch de una idea rectora que va a permear varias cuestiones de suma importancia para acercarse a la dimensión existencial e identitaria del pensamiento latinoamericano. Existe para él una idea de “miedo original”, una suerte de situación límite que se mantiene a lo largo de toda su existencia, perenne y flagelante. En ese sentido, la comprensión de la dimensión ontológica del “estar” debe ser comprendida a nivel del miedo. El hombre latinoamericano vivirá inmerso en una situación extrema de temor profundo que va a constituir su propia subjetividad.

Así lo expresa en *La geocultura del hombre americano*:

La verdadera dimensión de estar no más debe ser entendida a nivel del miedo. Se da mucho más adentro todavía de la vida cotidiana, cuando con motivo de algún fracaso o de una injuria, o peor aún, cuando hemos cometido un aparente mal y la sociedad nos

segrega, llegamos a ese punto donde tenemos conciencia de lo “poco” que somos, Ahí ya no tenemos remedio. Ahí, en ese último fondo realmente no sabemos qué hacer. Ese es el ámbito del saber del no saber. Y no hay psicología que valga, ni tampoco enciclopedia (Kusch, 2000: Tomo III 27).

No sería muy coherente buscar la profundidad de ese temor original en superficialidades o situaciones vanas. El temor esbozado por Kusch se expresa en el enfrentamiento con situaciones terribles que exceden nuestra capacidad volitiva para manejarlas o hacerlas desaparecer: el indígena de la sierra, ese que aún habita un terruño defendido a sangre y sudor, patentiza su miedo en lo que Kusch ha llamado “la ira divina”. Un rayo, un relámpago, una inundación, un temblor de tierra y la misma muerte son claros reflejos patentes de ese miedo original. De ninguna manera podrían ser simples construcciones etéreas de la psiquis o del intelecto del hombre. El sujeto concreto hace frente a estas situaciones a lo largo de su vida. El amerindio siempre vive un miedo que se ubica en un ‘afuera’. El interior del hombre parece no tener cabida dentro de ese miedo original. Hablar entonces de una especie de “soledad existencial” sería remitirnos al miedo a un vacío que no tiene lugar en los planteamientos de Rodolfo Kusch. Podríamos hablar entonces de un miedo hacia *lo otro*, pero no necesariamente como figura tangible, como ese sujeto *otro* que nos confronta. Hablaríamos mejor de todo ámbito que está por fuera del hombre y que lo trasciende (la ira de los dioses, el mundo, la idea de exterminio, etc.). Pensarse y vivirse dentro de la humildad, dentro de la idea de la insignificancia que el hombre representa frente a la

majestuosidad del universo hace que la idea de “miedo” se sostenga y permita que el proyecto de vida del hombre latinoamericano encuentre las aristas suficientes que explican su vida en el mundo. Sentirse diminuto frente a lo que causa miedo es, en últimas, afirmar la condición de precariedad del ser humano en donde la voluntad pierde la fuerza para transformar o combatir el miedo:

Todo ello no es más que una consecuencia de llevar el inconsciente a flor de piel con una intensidad angustiosa que el ciudadano no conoce. Este último encuentra la posibilidad de esquivar y distraer las instancias de su inconsciente en la ciudad. El montaje de la cultura de ciudad responde a esa necesidad de cubrir al inconsciente con toda clase de elementos conscientes. El indígena, en cambio, no cuenta con estructuras que puedan evadirlo psíquicamente y está como inmerso en su mundo de angustia. Pero esto mismo constituye una ventaja, porque el indígena sorbe de ahí mismo la necesidad de una fe y de un mito o sea la clave de la andanza del dios por el mundo en ese margen en que lindan hombre y mundo, vida y muerte, luz y noche, conciencia e inconsciencia (Kusch, 2000: Tomo II 45).

El indígena, el campesino, el hombre de la sierra, el hombre del “estar”, bajo el sino de afrontar una vida cargada de un miedo original más que fundado, bajo los preceptos que le dicta una subjetividad en donde la voluntad se sale de juego al enfrentar la ira divina, encuentra en la fe y en el mito una necesidad imperativa que le permita conjurar ese miedo. No se trata, por cierto, necesariamente de ligar la anterior idea a una inoperancia o quietud extrema por parte del hombre que vive el “estar”. La aceptación de un destino trágico como el que se le presenta no necesariamente remite a la inacción. Para el hombre del “estar” surge la oportunidad de entablar

una suerte de mediación dialéctica. Se abre un camino para buscar a sus divinidades. Se trata de enfrentar al pánico generando una acción positiva que no lo paraliza, sino que, al contrario, le permite conjurar el miedo para seguir adelante con su vida, en su mero estar. La acción de “eliminar” a eso “otro” que genera pánico no estaría dentro de ese léxico existencial, se trata entonces de conjurar para que el diálogo se haga efectivo:

La fe tiene el papel de mantener la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar una conciliación humilde del hombre con un ámbito terrorífico y tremendo, donde se desata la ira divina. Se trata de que el cerro imponente sea el hermano y lo sea el río y la tierra y también el cielo con sus relámpagos y sus truenos. Se trata, en fin, de que se humanice el mundo con la plegaria y con el rito y que el mundo sea el organismo viviente que ampara y protege (Kusch, 2000: Tomo II 44).

La ciencia intenta agotar todas las preguntas que le surgen al hombre de clase media en su ánimo de convertir su saber en algo netamente enciclopédico. Sentirse regido por un saber último e inamovible hace que el hombre se sienta seguro, que su piso no se mueva y no tambalee frente a los condicionamientos y accidentes que la propia realidad le presenta. El miedo es entonces un componente muy importante para que las dinámicas del hombre tomen el camino que han elegido a lo largo de la historia. Si se piensa que la falsedad, o su entera posibilidad, es la que permea el proyecto de vida del hombre, entonces la ciencia pasa a ser el salvavidas al que éste se aferra. Se tratará de organizar el caos para regirse por lo no cambiante, por lo inamovible, por un pensamiento que permita aplacar esa idea de desorganización que tanto miedo produce.

El hombre de ciudad latinoamericano se refugia en el campo de la certeza y siente pavor hacia lo que Kusch llama el “pensamiento popular”. Este es el pensamiento primigenio que engloba lo mítico y lo simbólico de la cultura. Por supuesto, ante esa subjetividad amenazante, surge un miedo, un desentendimiento y una evasión. Es así como el modo europeo de afrontar la realidad logra instaurarse, abriéndole la puerta a la posibilidad de manipular con certeza ese mundo exterior para así alcanzar el progreso. Ese ciudadano de clase media ha decidido optar por evadir la idea de que ese pensamiento impuesto, proveniente de Europa, puede llegar a ser falseado. Este es entonces el cascarón del miedo que padece el hombre latinoamericano: “...somos débiles frente a la totalidad de lo que deberíamos pensar. De ahí la importancia de lo simbólico, pero a nivel pueblo. De ahí la urgencia, claro está, de saber con qué técnica logramos ahora la totalidad del pensar...” (Kusch, 2000: Tomo III 17).

Frente a ese saber absoluto, estático e inamovible que parece darles vida a las enciclopedias, para Kusch, hay cierto saber que la razón científica e instrumental pasa por alto. La cotidianidad, la angustia, el alud de sensaciones y pensamientos que atacan al hombre en su día a día, no pueden ser condensados ni explicados certeramente. Ese alud que hemos mencionado encuentra sus raíces en el interior del ser humano (más allá de que se vea afectado por el exterior) y es allí a donde deben dirigirse los interrogantes del ser humano, pero “...tenemos miedo de mostrar la verdad. En el ángulo occidental lo de adentro dicho entre comillas es ‘poco’, y es

preciso ser ‘mucho más’. Cualquiera tiene amarguras, cualquiera tiene pesares, he aquí el criterio”

(Kusch, 2000: Tomo III 26).

El miedo ha generado que el hombre latinoamericano no se conozca a sí mismo en su verdadera esencia. La “América profunda” de la que habla el pensador argentino permanece anquilosada en un existir ajeno ya que el autoconocimiento se encuentra velado por el miedo a excavar el interior y descubrir lo que hay de la piel para adentro. En palabras de Kusch esto podría resumirse así:

No hay en esta cultura marginada de Occidente que se vive en Latinoamérica alguna respuesta en este sentido. Pertenecemos a una cultura que se ha hecho fuerte por la violencia, porque hizo la revolución industrial del siglo pasado, y que nos lleva, por eso sólo, a creer que todos los problemas se van a resolver sobre esa base exterior de inventar nuevos objetos, o de mover a los hombres como si lo fueran. Nosotros no sabemos nada de nosotros mismos. No nos dijeron nunca que somos entes culturales. No sabemos siquiera en qué consiste la cultura, además, y es lo peor, nos falta jugar el último papel detrás de la cara del ejecutivo, del organizador de empresas mesiánicas o industriales. No lo ha previsto Occidente. Realmente ahí cabe para nosotros los sudamericanos sólo una revelación, alguna última verdad para no ver esa miseria final que significa ser un nada más que algo humano (Kusch, 2000: Tomo III 107).

3.2.3. Lo hediondo y lo pulcro.

Domingo Faustino Sarmiento se aproximó a una América esgrimida en términos de civilización y barbarie. Guardadas las proporciones, Kusch encuentra también una dicotomía muy arraigada, a la que hemos hecho referencia anteriormente, entre el hombre indígena o campesino y el ciudadano transformador de la ciudad. No es extraño que cuando el ciudadano abandona la selva

de cemento para trasladarse al campo y recorrer pueblos en los altiplanos, las palabras que tiene a la mano para describir el ambiente al que se enfrenta en el instante no distan de adjetivos como sucio, hediondo, oloroso, repugnante y hasta incómodo. Esa idea de no estar realmente habituado a ese espacio hace que de inmediato surja una idea de rechazo y hasta de añoranza por lo pulcro de su espacio habitual. Se trata, entonces, de recordar su zona de confort y evitar a toda costa aquello que sea su antípoda. ¿Qué es el hedor? Florencia Kusch, la hija del pensador argentino, arqueóloga de profesión, dirá en el único documental dedicado a su padre que el hedor es “el otro”, el que vive de otra manera, el que no vive detrás de la pulcritud y que no se disfrazaba impostando europeidad (Falcone, 2012); la inseguridad del que camina y se siente perturbado e inseguro porque no sabe qué hay más adelante, qué le depara el camino o simplemente por no poder aprehender todo lo que sus ojos captan. Todas estas sensaciones se enmarcan en el sentir de aquel que busca permanentemente la pulcritud, del ciudadano consumido por la visión mercantilizada de la vida. Ese miedo también será descrito por Kusch como “la ira de dios”:

Es el miedo a la ira de dios desatada como pestilencia y desorden (...) por eso nos sentimos pequeños y, en cierto modo mezquinos pese a nuestras grandes ciudades. Es como si nos sorprendieran jugando al hombre civilizado, cuando en verdad estamos inmersos en todo el hedor que no es hombre y que se llama piedra, enfermedad, torrente, trueno (Kusch, 2000: Tomo II 49).

Frente a esa dicotomía entre el hedor y lo pulcro, no se debe pensar que un elemento hará desaparecer al otro, como podría en su momento plantear Sarmiento en términos de evolución

hacia una razón ilustrada. El planteamiento de Kusch se enmarca dentro del equilibrio natural que debe existir entre el orden y el caos, en la posibilidad de aceptación de un opuesto que permite que el otro exista. Se pretendería entonces una suerte de conciliación que permitiría de alguna manera que se dé una especie de fagocitación del “estar” hacia el ser. La idea de hedor estaría haciendo un llamado a que el americano se involucre cada vez más con lo que hay de la piel hacia adentro, en su interioridad más profunda.

El “hedor”, generalmente, está marginado, golpeado, explotado. Hoy en día se evita, de forma sistemática, contagiarse del olor natural. Al contrario, se busca ocultar o hacer desaparecer ese olor que genera incomodidad. El “hedor” de América puede ser un indígena o un campesino boliviano que viene caminando por varios kilómetros después de haber cambiado dos de sus gallinas por un azadón en el mercado del pueblo. La civilización colonizadora carecerá paulatinamente de argumentos para alejarse de los pueblos colonizados.

La única manera en que se puede comprender al otro y para que se pueda propiciar lo que verdaderamente exige un diálogo es haber tenido una suerte de inmersión por todo aquello que sensorialmente incomoda (olor, ruido, tacto, etc.). La inmersión que se menciona en este punto exige directamente un contacto real y físico con la cultura amerindia, con el pensamiento popular, con la convivencia con el hombre de la sierra. Ahí estuvo Kusch presente, metido hasta los tuétanos en el día a día del campesino y del indio del sur de Argentina y del centro de Bolivia. La obra de Kusch puede resultar hedionda y repulsiva a los ojos de la filosofía tradicional europea.

Pueden llegar a encasillarla decididamente de “no científica” o de alejada de los estándares filosóficos que imperan dentro del mundo académico tradicional.

El hedor puede ser definido, sucintamente, como la manera con que las clases dominantes coloniales vivencian todo aquel encasillado dentro del pensamiento popular latinoamericano. Por supuesto, esta relación va a evidenciar un rechazo frente a todo aquello que vaya en contravía con la racionalidad que ha adoptado occidente en su manera de relacionarse con la realidad. En las primeras páginas de *América profunda* Kusch expresará la idea del “hedor” de la siguiente manera:

Y el hedor de América es todo lo que se da más allá de nuestra populosa y cómoda ciudad natal. Es el camión lleno de indios, que debemos tomar para ir a cualquier parte del altiplano (...) Se trata de una aversión irremediable que crea marcadamente la diferencia entre una supuesta pulcritud de parte nuestra y un hedor tácito de todo lo americano. Más aún, diríamos que el hedor entra como categoría en todos nuestros juicios sobre América, de tal modo que siempre vemos a América como un rostro sucio que debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad (Kusch, Tomo II: 12-13).

La colonia ha servido también para que los venerados próceres que alumbraron el porvenir de las naciones latinoamericanas pusieran sobre la mesa, como queriendo calcar los modelos europeos, ciudades inmaculadas sostenidas por economías y políticas nunca vistas a la luz de los contenidos y necesidades sociales que reinaban en esos lugares. Tanto en tiempo pretérito como hoy en día, los sectores segregados y, de una u otra manera, abandonados por las grandes maquinarias estatales de los países en general, tienden a volverse imperceptibles a los sentidos,

pero el olfato sigue quedando abierto y en esa medida se hace evidente una reacción contra ese hedor nauseabundo que despide una raza diferente o un estatus social lejano a las élites más privilegiadas que ostentan una pulcritud dominante. El historiador francés Alain Corbin, llevando la sensación hasta el ámbito fisiológico, lo describirá así:

La ausencia de olor que importune permite distinguirse del pueblo pútrido, hediondo como la muerte como el pecado, y de paso justificar implícitamente el tratamiento que se le impone. Subrayar la fetidez de las clases trabajadoras, y por ende poner el acento sobre el riesgo de infección que su sola presencia comporta, contribuye a mantener dicho terror justificativo en el cual la burguesía se complace, y que pone un dique a la expresión de su remordimiento. Así se encuentra inducida una estrategia higienista que simbólicamente asimila desinfección y sumisión. "La fetidez enorme de las catástrofes sociales", ya se trate de amotinamientos o epidemias, nos hace pensar que el volver inodoro al proletario podría instituir la disciplina y el trabajo (Corbin, 1987: 159).

Es muy interesante encontrar también una justificación, por parte de la racionalidad occidental, para imponer una determinada manera de trato a partir de la necesidad de inodorizar al otro, al pobre, al campesino trabajador que hiede a sudor trabajoso.

3.3. El concepto de cultura.

Establecer un acercamiento al concepto de sujeto cultural o al concepto de cultura en crudo que desarrolla Kusch a lo largo de su obra es enfrentarse a un periplo vertiginoso que va cambiando a medida que va madurando tanto en lo filosófico como en lo antropológico. La

combinación entre la convivencia con pueblos Aymará y la herencia heideggeriana al momento de reflexionar y escribir hacen de este camino una empresa que exige un caminar cuidadoso.

Después de estudiar la obra de Rodolfo Kusch, se hace evidente que el concepto de “mestizaje” es uno de esos ejes fundamentales para comprender, en definitiva, la posición del pensador argentino frente a las posibilidades que tiene Latinoamérica de pensarse realmente de manera propia. Hay, claramente, dos tipos de mestizaje que se desarrollan en momentos diferentes. Por un lado, y he aquí una de las ideas más fuertes que desarrolla Kusch, hay un mestizaje que se da por el contacto con la tierra, con el paisaje, con la geografía y que siempre ha existido, desde antes de la llegada de los conquistadores al continente. La magia detrás de lo sacro del paisaje hace que el hombre establezca una relación de dependencia que va a aflorar en el momento en que la “comunidad humana” surja con ánimo dominante. Este es el momento decisivo en donde el segundo tipo de mestizaje va a aparecer ya que se hace necesaria una lucha entre la esencialidad del paisaje y la ficcionalidad de la ciudad remolcada en las carabelas europeas.

Es evidente que, en ese primer mestizaje, el hombre está en clara desventaja ante la majestuosidad cifrada en lo sacro del paisaje y, por supuesto, en la “ira de dios” de la que ya se ha hablado. La insignificancia del hombre frente a la naturaleza hace que la pugna tenga claramente un vencedor. En últimas, el hombre siempre asumirá el rol de la subalternidad ante la omnipotencia del paisaje y los misterios que este envuelve. Pero será este tipo de mestizaje que

no se patentiza en algo físicamente tangible (a diferencia del segundo mestizaje), el que va a dar la claridad inicial para poder hablar de lo “autóctono” en el mejor sentido de hallar la identidad del pensamiento latinoamericano. En *La seducción de la barbarie* Kusch establece la siguiente línea argumentativa:

Sumido en la tierra, en sus labrantíos, en su choza retorna al paisaje, retomando el hilo de su suelo autóctono que, recién, vive culturalmente con intensidad. Se refugia en su suelo con el resentimiento del que se vio frustrado en su apetencia de la ficción ciudadana. El indio es así autóctono, pero por una razón circunstancial, de hecho, más que de razón. Llevando a la conciencia esa autoctonía y urgido por la necesidad de cerrar el mundo que le había quedado trunco, estrella contra la ciudad su resentimiento, alimentado por una historia y una tradición que esta no tiene (Kusch, 2000: Tomo I 44).

El indio ha sido desplazado de la ciudad en el momento en el que el proceso de aculturación se va gestando y avanzando inexorablemente. Es ajeno, se siente, de igual manera, extraño y sin cabida, sin reales raíces que lo aten al mundo que le ofrece la ciudad. El refugio siempre será el suelo, la tierra, elemento que va a marcar el contrapeso frente al resentimiento que el indio tiene hacia la ciudad. Es justamente en este escenario en el que lo “autóctono” va a empezar a tomar el protagonismo necesario para consolidar esa impetuosa necesidad de recuperar la memoria que casi llega a extraviarse en el proceso. En última instancia, la historia la tiene el suelo, la tierra, el paisaje; no así, la ciudad, que tiene simplemente breves momentos recorridos. Es así como es indispensable conectar esa idea fuerte de “historia” o “pasado” para comprender que las poblaciones criollas que aún perduran en Latinoamérica, que aún sobreviven a la modernidad

européa, ostentan una manera de pensar heredada de lo que queda del pensamiento indígena. El “pensamiento popular” al que se refiere Kusch en muchos de sus ensayos es, precisamente, ese tipo de pensamiento que se encuentra afincado en la periferia de las ciudades, en la sierra, en el resguardo, etc.; se nutre de la tradición y de las raíces ancestrales más profundas para sostenerse en el tiempo y anteponerse, alternativamente, al pensamiento ciudadano de corte occidental: “(…) El mestizo campea entre el silencio abisal de lo autóctono y el verbalismo ciudadano, pero atrapado siempre por el fondo irracional del continente” (Kusch, 2000: Tomo I 46). No hay que olvidar que la filosofía de Kusch está inevitablemente situada. Como tal, el lugar y espacio geográficos se hacen vitales para poder comprender la identidad del pensamiento. Así, los asentamientos de los indígenas americanos se dieron principalmente en las serranías mientras que las ciudades, todos los focos de colonización, tienen su centro en las llanuras y las costas. Se produce, entonces, un serio acercamiento a la idea de una dualidad permanente que hace que la cultura americana siempre esté sometida a un devenir en donde los antagonismos parecen marcar la historia a partir de la conquista. Sarmiento habló de civilización y barbarie que puede ser traducido también a otra serie de categorías antagónicas como “racional vs. irracional”, “útil vs. inútil”. Siguiendo este derrotero, la cultura vista desde estos vértices, tendrá que moverse entre lo aceptado por Occidente y lo que debe ser erradicado para alcanzar una utilidad propia del mundo desarrollado. Es una idea fundada, sin duda, por la necesidad desarrollista que carga Occidente. Es así, también, que el pueblo latinoamericano ha tenido que construir sus referentes éticos a partir

de valores y antivalores dictados externamente y que han delineado el curso de la historia hasta el día de hoy. Así también, la cultura del hombre latinoamericano tiende a enfrascarse entre el dualismo del “patio de los objetos” que exige un consumismo exacerbado y una cultura periférica infestada de tradiciones populares, de creencias y de rituales mágicos, de costumbres arraigadas a la tierra sagrada heredada de las culturas precolombinas. Las anteriores ideas obviamente se refieren también a lo que ya se ha expuesto como “hedor” y “pulcritud”. Es importante llevar la argumentación a nodos de conexión que enlacen ideas que cierren ciertos círculos, a saber: la idea de Occidente como abanderada del consumismo y del individualismo (lo pulcro) en una “América superficial”, frente a la cultura latinoamericana de la periferia que propugna un comunitarismo telúrico (lo hediondo) y que representa lo que para Kusch es la “América profunda”.

La posibilidad de unificar los sentidos que puedan generar la comprensión de la profundidad de la cultura americana es quizás la tarea a la que invita la obra de Rodolfo Kusch. El pensamiento disgregado y dualista al que invita el pensamiento occidental es el elemento a sobrepasar para poder comprender realmente el sentido de la identidad latinoamericana. El pensador argentino buscará entonces la manera de hablar de una cultura totalizante que se aleje precisamente de lo disgregado que pueda aparecer en el sentido occidental. Adicionalmente, al abordar el concepto de “cultura” llanamente, se espera un acercamiento al campo investigativo de corte cualitativo que despliega y hace visible en el contexto en el que desarrolla sus estudios antropológicos y filosóficos. Este ámbito del que hablamos está, para Kusch, matizado por una

serie de componentes que fraguan, precisamente, la exaltación de un concepto de cultura en donde lo creativo, lo comunitario y lo simbólico son los elementos fundamentales.

Hablar de “creación” es tratar de concentrar la fuerza del concepto, no en el sujeto que produce, ni en el objeto producido, sino en el acto creativo que va a cumplir con una función determinada (función que también tiende a alejarse de la individualidad quizás matizado por in cierto influjo de carácter fenomenológico). Es así como hay un alejamiento del ámbito cuantificable de la cultura y su posibilidad de medición, para abrirse a lo cualitativo y centrar el quid de funcionamiento en el acto creativo como catalizador de las relaciones entre los objetos y los hombres que los producen. De esta manera se puede dar un acercamiento de mayor calado a una idea totalizante de “cultura” que englobe mayor dinamismo y la posibilidad de trascender, en la medida en que estarían operando tanto el contexto cultural como el creador y su creación. Se conjugan, además, toda una suerte de símbolos vitales para que el hacedor se sienta “comprometido” con su ejercicio de creador al entender que, indefectiblemente, debe tener impacto en su comunidad. En *Geocultura del hombre americano* Kusch expresará la siguiente idea acercándose al concepto de “cultura”:

Algunos antropólogos pretenden que una cultura se conoce haciendo un recuento de los objetos culturales del indígena. Craso error. Es un criterio propio de la burguesía norteamericana. Ésta no sabe que la cultura indígena no es estática, sino dinámica. Su valor no se da en el inventario, sino en la función. Puedo describir un sacrificio de sangre, pero el sentido real de éste aparece recién cuando yo mismo lo efectúo para resolver un problema vital de mi comunidad. La cultura indígena es una cultura ritualizada. Por eso los indígenas nunca recuerdan bien en qué consiste ella. No tienen el inventario de su

cultura. ¿Por qué? Porque su cultura está en función de su sentimiento de totalidad y éste no se expresa sino en un ritual. Sólo así el indígena consigue afirmar sus raíces existenciales (Kusch, 2000: Tomo III 101-102).

Sólo en la medida en que la comunidad se reconozca en la creación, los objetos culturales toman sentido. Así mismo, sólo en la medida en que el creador encuentre sentido en los símbolos culturales que le exige la comunidad, la cultura trasciende y habita la ritualidad propia. Si la comunidad no es capaz de encontrar en el objeto algo que la haga resignificarse o recrearse, entonces, el trabajo fue estéril. Se cree, además, que mientras la creación, la novedad, esté marcada por una tendencia “masificante”, entonces cumple con su función. Realmente, lo que hace que el objeto cultural cumpla con su función es la popularidad que este adquiere. Esto se alcanza únicamente si se da una impresión, si la comunidad encuentra en aquello “nuevo” una significación que le permita reconocerse y ver su identidad plasmada allí, en otras palabras, si logra “absorber” el sentido de lo creado para transformarse como comunidad. Se piensa muchas veces que la “cultura” de una civilización o de una comunidad puede ser medida o calificada en su magnitud histórica, en cuanto a número de objetos contenidos en un museo o, simplemente, por la capacidad de reproducir objetos *ad infinitum* como ocurre en las sociedades basadas en la mera técnica. El pensamiento kuscheano está mucho más cerca de pensar que la intensidad viviente de una cultura se da, básicamente, por su capacidad de afirmarse, de comprenderse e identificarse. Acompaña siempre la construcción de una memoria colectiva que se actualiza a

través de sus ritos, de sus momentos creativos, sus obras y sus actos ceremoniales. En este sentido, la cultura propiamente popular latinoamericana, de raíces precolombinas sólidas se gesta, pervive y se consolida como creadora. Dirá Kusch, en el aparte “Ontología Cultural” de su libro

Geocultura del hombre americano:

El creador no es más que el vehículo de una totalidad que exige su cristalización o puesta en obra. Goethe no es entonces el autor, sino el mediador en la instalación de un sentimiento de totalidad que se instala a nivel de palabra en el Fausto. A su vez los contempladores de la obra reconocen una totalidad que en el fondo habían estado requiriendo (...)

El buen gaucho que compraba el Martín Fierro en la pulpería, estaba en realidad requiriendo la totalidad de sentido de lo gauchesco en cerrado en el poema, pero en una dimensión que trascendía lo gauchesco mismo y abarcaba al hombre en general. Es como si el gaucho dijera: “No obstante ser yo un gaucho, este poema me concreta el destino como hombre, me dice en qué dimensión soy también totalmente humano, y en qué medida necesito lo gauchesco para ser humano”. Es, al fin de cuentas, lo que también diría el alemán común cuando leía al Fausto. Recobraba con un símbolo local su humanidad (Kusch, 2000: Tomo III 178-179).

Más allá de las ciudades o los proyectos de ciudades que han venido a cubrir todo un territorio de norte a sur del continente, siempre va a existir el acecho de lo primitivo y de lo arcaico en su más profunda raíz etimológica. He ahí, en gran parte, lo que representa la “seducción” de la barbarie (libro de Kusch, categoría de Sarmiento) y que se esconde tras las ciudades incompletas, las que van arrasando con lo autóctono pero que pueden llegar a encontrar un sentido de resistencia basado en la pervivencia de esa tierra primitiva que habita la profundidad del suelo

pero que está encubierta por la superficialidad de lo que se podría llamar la “dominación occidental”.

CAPÍTULO 4

4. Una aproximación ontológica desde el “estar” a la obra de José María Arguedas

4.1. Un acercamiento biográfico a una narrativa experiencial.

Se parte en este punto de la idea de que José María Arguedas se enfrenta a una realidad cultural que dista mucho de aquellas vividas por el grueso de pensadores e intelectuales latinoamericanos del siglo XX. Es necesario conocer y acercarse a ciertos momentos de la vida del escritor peruano que van a marcar el derrotero en la comprensión de su obra a la luz de las categorías kuscheanas que hasta aquí se han desarrollado.

El 28 de noviembre de 1969, José María Arguedas decide acabar por segunda vez con su vida (ya en 1966 lo había intentado sin éxito) disparándose en la sien en uno de los baños de la Universidad Nacional Agraria. Muere, de hecho, el 2 de diciembre de ese año después de un coma de 4 días. Este denso final se construye a partir de una vida claramente matizada por sucesos que, poco a poco, irán complejizando la manera de acercarse a la realidad de su país y, por supuesto, a la manera de comprender su existencia.

El 18 de enero de 1911 Arguedas nace en un pequeño pueblo al sur del Perú llamado Andahuaylas. A su madre solo la pudo disfrutar tres años y después de verla fallecer debe empezar con una travesía que, definitivamente, va a marcar sus pasos venideros. Debe irse a vivir con sus hermanos a casa de su abuela, soportar la ausencia permanente de su padre a quien veía esporádicamente, debido a un trabajo que le exigía viajar de manera constante. Como era de

esperarse, Victor Manuel Arguedas decide rehacer su vida casándose por segunda vez con Grimanesa Arangoitia, llevándose a sus hijos a vivir con los de su nueva esposa. Este evento hace que la vida de Arguedas tome un vuelco interesante ya que, a partir de los enfrentamientos con uno de sus hermanastros y su madrastra de turno, la vida entre los indios empieza a ser una realidad. El hecho de empezar a ser tratado como un simple sirviente más, de ser visto como inferior por parte de su madrastra, sumado a la ausencia permanente de su padre, hace que, en su vida, la figura del mal tenga visos de protagonismo desde muy pequeño. La personificación de la maldad por parte de su hermanastro Pablo se evidencia en muchos de sus relatos y novelas. Esa figura de gamonal perverso que atropella al indio sin ningún tipo de ambages queda retratada en muchas de sus palabras. Así mismo, todos los imaginarios que gestó en su mente alrededor de lo que debía ser la relación con las mujeres (física y afectivamente) se vio claramente mancillada por su relación con su hermanastro, quién además de déspota, era un hombre sádico y exhibicionista con el género femenino y, más de una vez, como lo expresa Mario Vargas Llosa, lo hizo testigo de sus faenas sexuales, todas ellas violentas y humillantes con sus amantes de turno (Vargas Llosa, 2011: 63-64).

4.1.1. El quechua

El quechua aparece en su vida como lengua materna de forma prácticamente obligada. Hasta los ocho años de edad debe entonces instaurarla como su vehículo de comunicación ya que

gran parte de su rutina se concentraba en los quehaceres propios del indio mancebo, esclavo y criado a la vez. En este sentido, la pugna entre ese “ser” blanco y el “estar” indio se vuelve una reiteración a lo largo de la vida de Arguedas y, por supuesto, un elemento contante en su quehacer de escritor latinoamericano. La realidad del español y la realidad del quechua se amalgaman en la obra y la vida de Arguedas, permitiendo una inmersión dentro de una suerte de mundo transculturado en casi todos los aspectos. Una coexistencia que recorre con sutileza la herencia occidental y, a la vez, el pensamiento indígena; la obra de Arguedas recorre la costa peruana y escala la sierra andina, los personajes luchan tenazmente desde la profundidad del campo y en ocasiones se agazapan, con un deje de resignación, bajo las alas de un jet. Su escritura literaria deja abiertas, de par en par, las puertas de una coexistencia de las dos lenguas en un mismo discurso. Los dos ámbitos culturales deben encontrar un balance que les permita una comunicación lo suficientemente equilibrada y certera en sus intenciones de creación de mundos: “(...) la narrativa de Arguedas es, según propia confesión, (...) un sostenido y ejemplar esfuerzo por inventar un lenguaje que no disfrace la insólita realidad que pretende representar y realice, con la misma autenticidad, el milagro de la comunicación intercultural” (Cornejo, 1973: 12). A esta tarea que se presenta como uno de los grandes esfuerzos por parte del peruano, se suma la no poca dificultad de encontrar la vía adecuada para solventar, escrituralmente, lo que la oralidad quechua guarda en una gran cantidad de categorías que surgen en el discurso indio y que se remonta a la ancestralidad. En gran parte de los relatos de su obra, Arguedas introduce algunos

términos o categorías utilizando el pie de página como elemento explicativo y en otros casos, entre paréntesis, remite al término en español.

No se trata aquí de hacer un extenso glosario de las palabras más frecuentes mas sí es importante listar algunas palabras que se encuentran muy a menudo a lo largo de su obra y que hacen referencia a elementos constitutivos de la naturaleza: Tayta Inti (sol), chiwako (ave), ork'o (colina o montaña), llak'ta (pueblo), Mama-Allpa (madre tierra). Hay para Arguedas una premisa importante a la que debe hacerse referencia para comprender la fuerza que tiene el quechua por encima del español y que hace explícita en el prólogo a su *Canto Kechwa* de 1938:

Porque yo también creo que, si bien la creación individual, la expresión íntima y profunda de un hombre, logra realizar, a veces, una gran obra de arte, el arte aquel en que se reconoce y se siente toda el alma y la sensibilidad de un pueblo, es el que perdura y el verdaderamente universal. No encontré ninguna poesía que expresara mejor mis sentimientos, que la poesía de las canciones kechwas. Los que hablamos este idioma sabemos que el kechwa supera al castellano en la expresión de algunos sentimientos que son los más característicos del corazón indígena: la ternura, el cariño, el amor a la naturaleza. El kechwa logra expresar todas las emociones con igual o mayor intensidad que el castellano. Los mismos principales, despreciadores del indio, cuando sienten una gran emoción dejan el castellano para hablar en kechwa, y en ese rato se desahogan con más violencia, como quien habla con sus propias palabras (Arguedas, 1938: 15-16).

Tenemos así una intencionalidad en la fuerza que se le da al lenguaje cuando se trata de nombrar las cosas y se entiende que el indio que nombra está imprimiendo toda una esencia que va más allá de la mera teoría de Ferdinand de Saussure cuando habla de significante y significado. De la misma manera, en el quechua el verbo 'ser', que en el español carga de sentido a los objetos,

desaparece. El quechua funciona, a nivel de esencias, cargando de sentido a las personas y a los objetos con una composición que define la naturaleza del referente. Si tomamos, por ejemplo, el libro de cuentos llamado *La agonía de Rasu-Ñiti*, el título nos remite precisamente a una composición que traduciría algo como ‘el que hunde nieve’. Las sociedades indígenas, primitivas y contemporáneas, enmarcan el pensamiento bajo el simbolismo. El hablar cotidiano recorre el trayecto permanente del uso de símiles, metáforas y analogías. Los objetos y las personas se cargan de energía cuando el habla les imprime una nueva significación o, quizás, la energía ya latente en ellas, se irradia con mayor potencia, resemantizando el contexto en que se da y permitiendo que el mundo y la realidad se puedan comprender con mayor profundidad e intención. Así, por ejemplo, en *Diamantes y pedernales*, Mariano es comparado con un cernícalo que él mismo ha domesticado desde pichón, para posteriormente ser llamado así en diversas ocasiones en las que se vislumbran asomos de espíritu impetuoso: “El corazón de ‘Upa’ está palpitando como si fuera killincho (cernícalo); en su adentro es vivo; quizá hay candela, infierno, en su alma” (Arguedas, 1977: 29-30). Cabe resaltar, adicionalmente, que el “Upa” es referido por Arguedas como “el que no oye” y encaja perfectamente con lo que el indio entiende como idiota o semi-idiota.

Así mismo en la narración llamada *Los escoleros* encontramos un interesante ejemplo que reproduce la potencia del quechua como referente de significación profunda. En este breve relato, la piedra, para los indios, tiende a volverse un objeto que puede llegar a influir decididamente

sobre la realidad inmediata. A través del lenguaje verbal, Arguedas nos presenta la metamorfosis que sufre la “piedra” desde el momento en que es nombrada *uma* (referencia a una cabeza de ser humano) y pasa a ser un miembro más del cuerpo de Don Ciprián. Ernesto, el protagonista principal que encarna la infancia y juventud de Arguedas, le da a la roca una nueva identidad al momento de enfrentarla y, quizás, queriendo hacerle una advertencia, propinándole un descabro certero con toda la furia e intención, anhelando, en el fondo, que en sus manos estuviera físicamente la testa de Don Cipriano:

A dos metros del suelo, el albañil había hecho poner, por capricho, una piedra casi redonda; los escoleros le pintaron ojos, nariz y boca; y desde entonces la piedra se llamó Uma (cabeza).

-¡Uma de don Ciprián!

Me agaché, como en el barranco de Wallpamayu, agarré la piedra por una punta, encogí mi brazo, lo templé bien; y tiré después. La piedra se despedazó de un filo de la Uma, mordiéndole el extremo de la frente.

(...) Como alocado le hablé a la piedra, a la Uma; le amenacé furioso. Pero me cansé al poco rato, y seguí mi camino andando despacio, desgano. Una tibia ternura creció de repente en mi corazón, y en seguida sentí deseos de llorar (Arguedas, 1988: 47).

Se hace evidente una manera espontánea de comunicación cuando hay una lengua de por sí ajena que ofrece recursos para expresar lo que parece inexpresable en el pensamiento y el actuar del indio. Arguedas encuentra en el español un abanico amplio de posibilidades en las que aferrarse. Hay en él, por supuesto, la emocionalidad indígena, soterrada por demás, que se hace patente en la escritura gracias, también, al afinado reconocimiento del “estar” quechua. Ese reconocimiento, totalmente ligado a esa capacidad emocional y de vínculo arraigado, permite

que la literatura de Arguedas navegue a lo largo de los recuerdos de infancia que tienen lugar en los *ayllus*. Se apuesta por paseos entre montañas de melancolía y ríos de nostalgia. Arguedas añora el mundo quechua previo a la llegada de Colón, aquel immaculado y resguardado por el “estar” indígena cuando la naturaleza les pertenecía no a la manera en que hoy pertenece a los explotadores. En ese sentido, ese periplo por la infancia y la juventud se conjuga también con una suerte de tono de denuncia hacia las injusticias por las que atraviesa su hermano el indio.

Cuando *Agua* sale a la luz en 1935, la figura de Ernesto, el niño protagonista de los tres relatos que componen el libro, denota un sentido también existencial (quizás con mayor intensidad que el indio del común), a la luz de los atropellos y los vejámenes a los que se enfrenta toda una cultura que queda a merced de la ambición latifundista. En el relato que da nombre al libro se retrata con alta intensidad el espíritu feroz del latifundista, llamado en el cuento “principal” y en quechua como “mistis”, monopolizando el recurso hídrico y explotándolo de manera que deja a los indios plenamente a su merced:

Nunca en la plaza de San Juan, un comunero había hablado contra los principales. Los domingos se reunían en el corredor de la cárcel, pedían agua lloriqueando y después se regresaban; si no conseguían turno, se iban con todo el amargo en el corazón, pensando que sus maizalitos se secarían de una vez en esa semana. Pero este domingo Pantacha gritoneaba fuerte contra los mistis, delante de don Vilkas resonaba a los principales (Arguedas, 1988: 20).

Es así como a través de quechuismos, por ejemplo, Arguedas enfrenta la posibilidad de exponer los vejámenes morales a los que se enfrenta Ernesto. No solamente a través de

diminutivos¹⁸ cuando se trata de hacer mención a las cosas que carga con cariño en su corazón, sino también evadiendo con total propósito esquemas sintácticos básicos del castellano. Se expone permanentemente ese desgarramiento del lado más sensible de Ernesto cuando se hace patente el sufrimiento de los campesinos, del indio que aún sigue aferrado a su tierra y que se defiende con dientes y uñas de la pobreza en la que permanece sumido gracias al aplastamiento del terrateniente que ha invadido su territorio y las entrañas de su cultura.

Es muy interesante encontrar en la escritura de Arguedas una férrea necesidad por exponer, vívidamente, la magna sensibilidad del indio que lo ha acompañado en su crecimiento como persona. Gran parte de lo que quiere el escritor peruano es dejar en evidencia una cierta manera de enfrentarse a la realidad y al mundo circundante que es característica del indio y del hombre del campo. Es así como también podemos encontrar varios relatos en donde los diminutivos no necesariamente se escriben con la terminación “cha” característica del quechua, sino siguiendo las reglas gramaticales del castellano, agregándole a la palabra la terminación “ito(a)” o “illo(a)”. *Agua* es uno de esos textos en donde nos podemos encontrar tanto con el diminutivo quechua como con el del español indiscriminadamente en palabras como: “animalitos”, “potrillo”, “pueblito”, “vaquilla”, etc. Este juego intencional debe verse y leerse como la posibilidad que encuentra Arguedas para consolidar y tallar en mármol el “estar”

¹⁸ Los diminutivos del quechua se construyen con la terminación “cha”. En esa medida, son cientos de palabras, a lo largo de la obra de Arguedas, en donde las connotaciones de cariño son reforzadas con estas construcciones: “Taytacha”, “inticha”, “Pantaleoncha”, “Ramoncha”, etc.

indígena desde la sensibilidad y delicadeza profunda que le caracteriza, o al menos, desde lo que quiere hacer que comprenda el lector sin posibilidad de duda. Así mismo, y siguiendo este derrotero, Arguedas proyecta la consolidación de un proyecto cultural que se fortalezca y tenga sus pilares asentados sobre el dualismo de un bilingüismo que atraviesa, al menos, una tercera parte del territorio suramericano.

El proyecto de sociedad que subyace en la obra de Arguedas no puede ser otro que el tejido tramado por la concertación de matices que fluye por el multilingüismo y fecunda, enriqueciéndola, la cultura global. En este sentido, con todo el apasionamiento que asumía al defender sus convicciones o denunciar lo que le parecía incorrecto, Arguedas, que combatió las formas de discriminación contra el quechua y sus potencialidades culturales, se sitúa en punto equidistante frente al quechua y al español, y así lo deja saber desde fecha muy temprana (1939), en el artículo titulado *Entre el kechwa y el castellano / la angustia del mestizo* (Escobar, 1984: 70).

Más allá de identificar con plenitud las estratagemas utilizadas por Arguedas para consolidar de a poco una obra con sabor a proyecto cultural, se hace evidente la manera en que la diversidad y pluralidad de los discursos se dan cita, no para dar cuenta de las posibilidades de Arguedas como escritor versátil (etnografía, antropología, poesía, ensayo, novela, relato, etc.), sino para cohesionar también la continuidad de un eje cultural que renace y se recrea tanto con el paso del tiempo como con la diversidad de la geografía que visita con las letras; estas últimas son las encargadas de develar el camino del hombre que habita y vive los Andes en la construcción y consolidación de un Perú que se sueña libre. De ahí, sin duda, la fuerza avasallante del mensaje arguediano a los lectores universales.

4.1.2. El universo arguediano.

La experiencia de leer a Arguedas debe abrir el camino desde la idea de que no se parte desde el *ser* occidental para ingresar en el mundo quechua sino al contrario. Hay una marcada insistencia en el hecho de que la cultura quechua, en el escritor peruano, es originaria mas no secundaria. Precisamente esta idea es la que permite comprender que, a Arguedas, como escritor que se desenvuelve entre el mundo del indio y el del blanco, le era necesario entrar en un juego de adaptación que partiera de encontrar toda suerte de referentes salidos del ámbito occidental para trasladarlos a un sistema de comunicación radicalmente diferente. Sin duda se produce un acercamiento a un momento de afectación con el que Arguedas debe luchar a lo largo de su vida de escritor para salvarse de una evidente “traición” y de la posibilidad de “convertirse” por completo en un artista sin identidad, carente de alma y occidentalizado hasta casi tocar sus más profundas creencias. Las estrategias escriturales de Arguedas para sostener lo que implica para él su identidad y la pureza del quechua más allá de la posibilidad comunicativa son notables. Ha sido rotulado como un “transculturado”, dentro del grueso grupo de escritores latinoamericanos del siglo XX, que buscó ir más allá del regionalismo o de la literatura de corte regionalista como posibilidad de recuperar todo lo que el modernismo urbano había opacado en lo que a las letras se refería. Poco sentido tiene encasillar a Arguedas dentro del “indigenismo”, siguiendo este derrotero, porque, sin duda, hay un alejamiento del estatismo del personaje indio que encontramos en novelas de Güiraldes o de Rómulo Gallegos. Arguedas, en sus relatos y poesías, trata de que

la “conciencia indígena” aflore y tome el protagonismo necesario para que la naturaleza del pensamiento popular, resalte; así mismo, hay una búsqueda intencional por hacer que el espacio geográfico incida con mucha fuerza en la configuración y modelación de los personajes, sus acciones y maneras de afrontar la realidad. Esta decisión está determinada por la idea de recuperar el pensamiento que se arraiga en el mito y que se gesta dentro de la sacralidad, de las creencias más originarias que permiten entablar un diálogo con el mundo y la realidad. Ese “ir más allá” de Arguedas es encontrar en el interior del indio la posibilidad de exaltar una manera diferente de acercarse a la vida y no, simplemente, un deseo acérrimo de emancipación frente al feudalismo rampante que cubrió y gobernó gran parte del territorio latinoamericano a lo largo del siglo XIX y parte del siglo XX. Hay aún allí un espíritu vivo que palpita y que busca, incesante, un deseo por reestablecer la profundidad más íntima del campesino que habita la Sierra, del indio que encuentra en el *ayllu* su razón de ser y, por supuesto, en la sacralidad de sus creencias y en la manera de acercarse al mundo y a la realidad inmediata. En *Yawar fiesta*, por ejemplo, se hace evidente un proceso de “aculturación” (adopción de complejos culturales ajenos) que parte de un ejercicio natural de búsqueda de equilibrio o relación de reciprocidad; esta idea se puede ver reflejada en el hecho de que algunos de los terratenientes, frente a la prohibición de la fiesta por parte del gobierno de turno, defiendan con plena convicción la consolidación de las tradiciones de los indios por encima de la posibilidad de hacerle caso a lo que dicta la legalidad oficial. De la misma manera, aquellos que en algún momento vivieron como comuneros y que migran a vivir en la costa, terminan apoyando los edictos emitidos por el gobierno, sintiéndose paladines de la

modernización y como “mesías” o salvadores encargados de sacar adelante a los indios que permanecen en un mundo primitivo y salvaje, aun arraigados a tradiciones milenarias. Tal como lo desarrolla Arguedas, hay un elemento de resistencia por parte de los indios a caer decisivamente en el proceso de aculturación. Esta resistencia encuentra su gran aliciente en la idea de una preponderancia del “estar” indio frente a la posibilidad del *ser* occidental que marca el devenir de la costa limeña. Esa “fuerza” del “estar” como manera de acontecer elimina parcialmente la posibilidad de modernización de corte ilustrado que plantea la racionalidad occidental. La conciencia mítica es entonces la que prevalece y refleja que la fuerza del indio en la sociedad tradicional es lo que hace que se mantenga una sociedad en donde el pensamiento popular e indígena se enraíce. Al hablar de raíces, tocamos, entonces, la savia de lo que representa una forma diversa de enfrentar la realidad y de defenderse de los embistes de una racionalidad que apabulla desde la época colonial. Es así como, en *Yawar fiesta*, el simple hecho de dar muerte al toro por parte de los indios representaría la manera de exponer al mundo occidental, encarnado en los señores terratenientes, el valor de toda una cultura que se atreve incluso a matar a un ser (Misitu), para ellos sobrenatural.

En ese mismo sentido, la novela *Todas las sangres* se erige también como un ejemplo de resistencia férreo ante el alud que podía representar la irrupción de un capitalismo rampante en una sociedad comunitaria que lejos estaba de permitir, de brazos caídos, el triunfo de un sistema deshumanizante. Solo el pueblo indígena que encarna el pensamiento popular de la sierra será

capaz de resistir y de sostener su peculiar organización y las raíces de su cultura. Cuando el feudalismo (luego asentado con más fuerza en forma de capitalismo) que trajo la colonia a su territorio se empieza a desmoronar implacablemente, se abre la puerta para que en el indio se geste una suerte de fuerza espiritual que le permite ver en la naturaleza una posibilidad de regreso a lo que la vida colectiva significaba y que se encarnaba en el *ayllu*. Mario Vargas Llosa tildará esta idea de “utopía arcaica”. Para Arguedas, al contrario, es simplemente una posibilidad para contrastarla con la voracidad de un mundo moderno que marca los designios de la manera en que las personas viven la realidad. Parece haber aquí una fuerte idea de milenarismo que marca esa idea de regreso a una edad ancestral, que va a opacar a una cultura impuesta a la fuerza y que ha estado enmarcada bajo los designios de un catolicismo avasallante. En *Todas las sangres*, por ejemplo, Rendón Willka, el líder de los indios y encargado de forjar el espíritu de resistencia y revolución frente a la afrenta que representa el capitalismo encarnado en las grandes multinacionales mineras, reflexiona en torno al efecto que puede tener una fe ciega en un Dios impuesto por “el vecino” (hombre blanco), en donde el miedo también resulta ser una imposición de control sobre los creyentes en contraposición al miedo natural que el indio siente frente a la majestuosidad de la naturaleza:

La casa de Dios Señor puede quemar la gente (...) El vecino hace su Dios con su mano, con su mano también lo vuelve ceniza, fácil. ¿Cuándo vamos a enseñar al comunero que vea eso? (...) Para comunero no habrá Dios, el hombre no más. La gente humilde con su corazón que aprende fácil todo bien y mata todo mal. La alegría viene de ver en cada comunero que tiene derecho igual a cantar, a bailar, a comer, a trabajar. Cuando muera el Dios del comunero no habrá ya miedo, no habrá el amargo para el corazón. Cuando

el vecino, el señor, quema a su Dios, más amargo, más rabioso, más loco se vuelve (Arguedas, 1982: 409).

Rendón Willka se presenta como el paladín de un necesario regreso a la cultura ancestral y tradicional que marca la identidad del indio de la sierra. La construcción y evolución de este tipo de personajes en la obra de Arguedas permite vislumbrar el ánimo de recuperación de lo que para él representa la esencia del universo que, paulatinamente, se fue opacando y perdiendo gracias a la fuerza apabullante de las dinámicas de occidente en el territorio andino. He aquí también la necesidad que plantea Arguedas de ser él mismo el escritor que recupere esa visión de indígena y de naturaleza que se desvanece con el indigenismo literario que le parece un tanto anacrónico. La apuesta está en nutrir un realismo que se aleje del típico realismo objetivo que argumenta Cornejo Polar: “(...) un realismo total que incluye al observador dentro del objeto observado, que, al describir la realidad, al revelarla, se describe y revela a sí mismo (...)” (1976: 54). Willka puede representar la encarnación de un Arguedas revolucionario que denuncia y que se preocupa por resistir. Ese sentido de “resistencia” es el que, en últimas, le ha permitido vivir convencido de unos ideales que tienen como centro un sentido de comunitarismo elevado que debe trascender en la consolidación de una sociedad mucho más igualitaria. Esta fue una lucha que también lo llevó a la cárcel y a escoger el silencio en varios momentos de su vida. En el discurso que pronunció después de recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega (1968) se hace evidente su tendencia hacia una izquierda socialista marcada por la influencia de Lenin y de José Carlos Mariátegui que proclamaba la necesidad de mantener una actitud crítica frente a la realidad

política y social del Perú de los años 30's. Es, en general, una apuesta clara por volcar toda esperanza hacia la actitud humilde del pueblo que enfrenta la realidad desde unos valores particulares. Una apuesta, también, por desmarcarse de la idea de que la literatura indigenista tiene su raíz en un mero exotismo o como trampolín para hacer visible su arte. El universo andino, para Arguedas, se establece definitivamente en una dialéctica amo-esclavo que colinda con la aproximación hegeliana a esta relación de mutua necesidad a pesar de la oposición. En novelas como *Los ríos profundos*, los grandes terratenientes también sufren un proceso de aculturación que abre las puertas a las tradiciones indias y al pensamiento popular. En ese sentido, tal como lo establece Arguedas en el *Primer encuentro de narradores peruanos* de 1969 citado por Cornejo Polar, la mejor manera para aproximarse al conocimiento del indio será conocer a quienes lo rodean y han hecho de él lo que es en ese momento histórico (1976: 58). Esta idea remite directamente al hecho de que el pensamiento popular e indígena se hace accesible cuando hay oportunidad de entrar en contacto con aquellas personas que han intervenido en las comunidades indígenas, ya sea a través del poder político, económico o social, que se “han dejado tocar” y evidencian en su día a día algún tipo de influencia directa de las costumbres y tradiciones del “estar”. El derrotero señala la necesidad imperativa por abordar escenarios en que se haga evidente la oposición entre la sierra y la costa para lograr hacer interpretaciones que no se queden en mera especulación o totalmente alejadas de la manera en que el mundo indio se acerca o se aleja definitivamente del mundo de los blancos. Por supuesto, la obra de Arguedas establece un sentido “evolutivo” en la medida en que no se asienta de principio a fin en una separación tajante

entre el mundo del blanco en oposición al indio. Sin duda, se parte de *Agua*, pasando por *Los ríos profundos*, con una seria apuesta por un distanciamiento tajante e irresoluble hasta llegar a *Todas las sangres* en donde se evidencian más posibilidades de acercamiento, de diálogo y de integración. Ahora bien, más allá de esa posibilidad de establecer vasos comunicantes, las escisiones se hacen latentes, pero cada vez en niveles mucho más abarcales y amplios. Es así como en *Agua* se establece la ruptura irremediable entre el blanco y el indio, en *Los ríos profundos* se mantiene esa ruptura, pero se dibuja plenamente la dicotomía entre el mundo andino de la sierra y aquél de la costa capitalina. El camino se sigue abriendo con el planteamiento de la pugna latente entre lo que es un Perú dominado frente a un país con el poder suficiente para dominar. Esta última idea es la que expone Arguedas en *Todas las sangres* y es, tal vez, donde mejor queda asentada una actitud de denuncia y de resistencia frente al capitalismo cabalgante que casi devora a todo un continente y en donde las multinacionales comienzan a engendrar cada vez más tentáculos y escenarios individualistas muy complicados de domeñar. Al mismo tiempo y como presagiando también el caminar hacia el futuro de un continente, las rupturas entre pares igual se hacen evidentes y generan también tensiones que parecen irreconciliables. Es importante recordar las figuras de Don Fermín y Don Bruno que, haciendo parte de una misma casta y sangre y perteneciendo a lugares privilegiados en la pirámide social, zanja diferencias en la forma de afrontar la realidad:

(...) Yo uso pongos, mantengo el rigor en mi hacienda y no necesito técnicos, desconfío de ellos. En cambio, Fermín lo recibirá en triunfo. Él quiere modernizarlo todo y al

galope. Es dueño de una gran hacienda; acaba de traer ganado fino europeo a su finca. Ha enviado voceros a los pueblos ofreciendo quince soles diarios de jornal, con alimentación y casa. Más que el monstruo de Apark'ora (Arguedas, 1982: 430).

Esa dicotomía, tal como fue abordada líneas atrás, presenta vestigios de aculturación de quien menos se espera: uno de los “principales” (terratenientes poderosos) es quien termina defendiendo, de alguna manera, la dignidad del indio trabajador.

Es importante plantear en este punto, también, la ideología arguediana detrás de la escritura de esta novela. Importante no solo por la manera en que se estructura el orden narrativo de los hechos y sus personajes, sino también por los recursos de los que se vale para despertar el espíritu de resistencia necesaria para hacer frente a la fuerza aplastante del mundo occidental en tierras ancestrales. La palabra poética, cargada de incontables esquemas simbólicos, funda la posibilidad de que el lector se acerque a las interpretaciones vivas del escritor o a los llamados que éste puede hacer:

Oye, Gertrudis
 Paloma, paloma mía;
 Oye, Gertrudis,
 Corazón, corazón mío,
 Luz de mis ojos;
 Sangre de Dios,
 Bandera de Dios,
 Boca de Dios,
 Herida de Dios.
 Ya no estoy ciego.
 Tus enemigos
 nos persiguen;

la nube negra ha entrado a mi
pueblo,
la mosca que anuncia la muerte
aletea en la puerta del
templo;
torrentes de lodo amenazan
los perros están aullando
todos
en la plaza.
Ya no estoy ciego,
Vengo huyendo, madre mía.
Pero, he aquí que tus lágrimas
De sangre,
Empiezan a caminar,
A nuestros enemigos
Espantando,
Ahogándolos.
Madre de mi madre,
ya no llores,
ya tengo ojos
mírame bien,
herida de Dios,
con tus ojos infinitos (Arguedas, 1982: 424-425).

Se apuesta por un vínculo con la naturaleza que prevalezca sobre las meras relaciones humanas. Es así como el quechua se convierte también en un vehículo poderoso que va a sostener los hilos del pensamiento de Arguedas ya que le imprime la vida necesaria a las figuras y a los símbolos con los que da cuenta de la fuerza vital de la naturaleza y del espíritu telúrico. El poema anterior es casi un canto que llama a la rebeldía, a la posibilidad de alzar la voz para que los comuneros, los indios trabajadores, se levanten contra el autoritarismo de los terratenientes que

buscan mancillar el comunitarismo que guía al hombre andino. Sobre el escenario poético que ha dejado Arguedas como legado se hablará más adelante.

La tradición colectiva es, quizás, para Arguedas, un punto de fuga absolutamente crucial para comprender su apuesta por la necesidad de dar a conocer, entre otras cosas, la cultura indoamericana que vivenció durante años por azares del destino. Podemos hablar, por tanto, de José María Arguedas como de un etnólogo que se abre camino escudriñando en el acervo cultural de los indios de la sierra. La literatura arguediana también se nutre de la remembranza, de retratar momentos en donde hablan los ancestros, se desgajan rituales de la punta de las montañas y los mitos refrescan la cotidianidad del trabajo pesado al que se someten los indios, algunas veces azotados por sus dueños y otras, naturalmente, pensando en el bienestar de su comunidad. Si hay mitos de fondo, en las narraciones de Arguedas, no es necesariamente para despertar un interés en la rareza de un discurso que podría resultar exótico o mágico para el razonamiento occidental. Ese ánimo de recordar y de revitalizar el pensamiento mítico es una forma alternativa de existir, una apuesta por un “estar”, arraigado en un pasado vivo que podría estar legitimando una existencia que, para el occidente eurocentrista, estaría viciada en la medida en que se aleja radicalmente del razonamiento científicista. Carpentier, en el prólogo de *El reino de este mundo*, también se habría acercado a reconocer en el acervo mitológico americano toda una suerte de elementos que permiten que el hombre de este lado del mundo se reconozca como auténtico y que, bajo la fuerza de lo que él mismo llama “real maravilloso”, resista y se revele contra el poder

dominador. Ese estudio de campo al que también se lanza Arguedas no es sencillamente un abrir el tablero de juego de la curiosidad. Evidentemente hay una apuesta, muy luchada, por reivindicar todo aquello que el pueblo indio perdió en el momento en que dejó de ser libre. El llamado, entonces, a la formación de una cultura nacional indoamericana, pasa también por recuperar toda esa intimidad que gira alrededor de la manera de confrontarse, desde la espiritualidad y desde la sacralidad del pensamiento popular que atraviesa el pasado y el presente.

La apuesta férrea por un comunitarismo que rescate el pensamiento y la acción colectivas ha llevado a los críticos a ver en Arguedas a un escritor y pensador con evidentes matices marxistas, heredados de Mariátegui. Es así como se deposita una encarnizada esperanza en el destino, en el cambio prospectivo; al mismo tiempo queda Arguedas confrontado al respaldar, con sólida convicción, las raíces y el pensamiento ancestral, el pasado con sus vejámenes y sus vacíos, pero, decididamente, marcado por la sabiduría de toda una raza. Entra así en un juego de tira y afloja que no le va a permitir ser, decididamente, un militante visible y abiertamente abanderado. De todas maneras, los elementos que palpitan en el pensamiento indígena donde lo protagónico es el sentido de comunidad, el sentimiento colectivo, la repartición de la tierra de manera equitativa, hacen que José María Arguedas duerma del lado del socialismo. La pugna es, entonces, entre un pasado que debe respetarse y exaltarse y un ansia permanente por proyectar un futuro de igualdad. Este conflicto es, entonces, un punto de quiebre que siempre será criticado en Arguedas al resultar, a primera vista, irreconciliable y a la vez contradictorio. La apuesta y

bandera va a girar en torno a la posibilidad de un doble juego entre ideas marxistas y un pensamiento indigenista que está arraigado en el mito, lo sagrado y lo mágico. Rescatar el mundo detrás de las tradiciones ancestrales y conjugarlo con un camino que se proyecta al futuro es, en últimas, una apuesta por sintetizar sin necesidad de negar. Es así como Ernesto, el héroe protagonista de muchos de sus relatos y algunas novelas, de ninguna manera se instaure en un escenario de negación absoluta por el amplio espectro de ideas que emanan la modernidad occidentalizada. Al contrario, ante la imposibilidad de regresar tajantemente a un pasado (sin duda añorado) tiende a volverse más proyectivo con la necesidad de reencauzar su futuro próximo recogiendo sus pasos. Así termina su obra cumbre *Los ríos profundos*:

Por el puente colgante de Auquibamba pasaría el río, en la tarde. Si los colonos, con sus imprecaciones y sus cantos, habían aniquilado a la fiebre, quizá, desde lo alto del puente, la vería pasar, arrastrada por la corriente, a la sombra de los árboles. Iría prendida en una rama de chanchacomo o de retama, o flotando sobre los mantos de flores de pisonay que estos ríos profundos cargan siempre. El río la llevaría a la Gran Selva, país de los muertos. ¡Como al Lleras! (Arguedas, 2014: 318).

Ernesto carga con esa necesidad de establecer un camino abierto a un porvenir que parecería enmarcarse en una lucha individual y personal, pero que Arguedas trata de ampliar buscando hacerla un símbolo que permee a un país y a parte de un continente si se quiere. Es, precisamente, esta idea la que hace que la proyección de Arguedas quede encriptada, para algunos, en una suerte de utopía. Quedarse allí hace que peligre uno de los elementos que hacen de la obra de Arguedas una apuesta por labrar un camino de búsqueda de identidad que no

necesariamente se trunca con la elección de un suicidio. Esa búsqueda, vista como proyecto, hace que el arte latinoamericano no permita que su senda se borre y se pierda en el olvido. Navegar por la poesía, por la narrativa, por la antropología y la etnografía es una empresa ingente que Arguedas emprendió con ánimo también de renovar los códigos heredados. Así mismo, quiso encontrar en la lengua un vehículo potente y contundente para establecer y trazar una lucha, dejando ver, con elocuencia, que existe una fuerte y auténtica búsqueda por la originalidad y a la vez por la identidad de todo un pueblo. Representar un mundo que parece que tiende a desaparecer es la consigna a la que Arguedas apuesta todas sus letras. La experiencia personal se vuelve una excusa fundamental para entablar una relación que revele la autenticidad de las letras latinoamericanas y las ansias por dar rienda suelta a una cultura que, para su gusto, se ha quedado estancada en círculos viciosos heredados que no trascienden más allá de la emulación y la transferencia de ideas a un contexto radicalmente diferente.

El “estar” latinoamericano implica, de esta manera, transformar un lenguaje que había establecido un control avasallante para rescatar una manera de confrontar la realidad desde el quechua, que resultaba ser el lenguaje dominado. El camino que abrieron las vanguardias en Latinoamérica permitió que la experimentación propuesta por Arguedas hiciera también que los lectores vieran en sus letras una nueva manera de rescatar aquello oculto que exigía ser leído desde la intimidad de unas raíces que parecían desvanecidas y opacadas. Cuando el canon occidental se ve confrontado y enfrentado por una manera alternativa de expresarse es cuando el

lector se abre camino para entrar a una literatura íntima, acompañada por la experiencia personal, pero con serios indicios de universalidad, a pesar de estar marcada por un evidente proceso de transculturación que pretende condensar el acervo cultural occidental con la savia del pensamiento popular e indígena de la sierra. Al no pertenecer a la cultura quechua, como lectores, estamos abocados al extrañamiento y no necesariamente a la resistencia ya que la descolocación exhibida en la obra de Arguedas plantea una apertura a la diferencia y a recibir un cimbronazo que aliente un despertar inmediato de la conciencia desde una lectura arraigada en la especificidad de una tierra y en una manera alternativa de “ser”: el “estar” kuschano. Así mismo, escritores como Carpentier, Miguel Ángel Asturias e incluso Carlos Fuentes, territorializan la identidad latinoamericana a través de su literatura, alejándose también de las ontologías totalizantes que el occidente promulgaba y exaltando el espacio desde donde se piensa y desde donde se escribe la historia.

La situación del indígena a partir de la Conquista ha sido matizada por el desprestigio de la propia raza, la explotación indiscriminada, el desbalance y desequilibrio socioeconómico y hasta la mutilación cultural. Esa historia marcada por los conquistadores siempre estuvo guiada por un proceso de no reconocimiento cultural paulatino a aquellos que se encontraban por debajo de un “estándar” que caracterizaba al hombre civilizado. Si estuvieran en la misma posición, o mejor, si en ese encuentro con el “otro” se hubiera asumido una mirada a la misma altura, probablemente, no se hubiera dado el proceso de desarraigo en ningún campo. Uno de los personajes de la novela *Todas las sangres* (1964) de José María Arguedas decía: “El azote y el

cepo, como se sabe, son necesarios para los indígenas, aunque no cometan delitos. De cuando en cuando hay que oírse los quejidos, el llanto de las mujeres y de los niños; ese es el aire en que deben crecer, laborar y morir” (Arguedas, 1982: 178). Sin lugar a dudas nos enfrentamos a una fractura de fondo que simplemente no se agota en la anterior descripción. También se hace evidente esa fractura desde lo geográfico: entre la cordillera, la montaña donde la mayoría de indios habita; y la Costa donde se ubica la capital peruana, Lima, en donde el centro de poder de la raza blanca funciona. Las instituciones regidas y manejadas por la raza blanca o mestiza van a aparecer en la obra arguediana como una instancia poderosa que ejerce certeramente la violencia sobre la atmósfera andina y, obviamente, sobre su cultura. Ese choque cultural entre el mundo indio y el mundo occidental es, en Arguedas, un marco de referencia que no se queda simplemente en el reflejo de los mitos, los símbolos ni la sociología de la vida de las comunidades andinas. El valor real que sale a la luz para encontrar su verdadera esencia es el reflejo de una ética y, por supuesto, de un componente estético, informados por la cosmogonía quechua que ha sido vivenciada, hasta los huesos, por él mismo.

De frente se presenta la necesidad y la posibilidad de establecer vínculos entre la vertiente del pensamiento del argentino Rodolfo Kusch, a través de la categoría “estar” (y su carga semántica desarrollada en el segundo capítulo de esta investigación), y dos de las narraciones más representativas del peruano José María Arguedas, a saber: el cuento “Agua”, aparecido en 1935

en un compendio de cuentos que lleva el mismo nombre y su tercera novela *Los ríos profundos* que sale a la luz en 1958 publicada por la editorial argentina Losada.

Cuando Rousseau acotó la categoría “estado de naturaleza” y le imprimió los matices de libertad, felicidad, armonía y bondad al hombre llamado “buen salvaje”, garantizaba partir del estado primigenio de un hombre hipotético e inexistente. Hablar, entonces, de un hombre que se ame a sí mismo y que sienta compasión por sus semejantes no pasaba de ser una afirmación hipotética que se alejaba radicalmente de la realidad. Seguramente ese “buen salvaje” no existía en el contexto de Rousseau, pero lo que parece evidente era que ese estado de barbarie había sido afectado y modificado radicalmente por la aparición de la técnica y las ansias de progreso del mismo hombre. La historia de las ideas nos ha enseñado que a finales del siglo XIX se empezaron a recuperar vestigios de esa necesidad por retornar a lo “natural”, de hacer frente a la extrema vigencia e impacto de la técnica por encima de otras cosas que también podían dar sentido a la vida. La lucha contra el insumo capitalista empieza a forjarse de manera un poco más evidente y explícita y, hasta en la literatura, se empieza a notar este movimiento. Los artistas y escritores viran el timón hacia la construcción de mecanismos que alejen el definitivo control de la razón y permitan que el verdadero “yo” interior aflore naturalmente. Los escritores que se sumergen en esta suerte de “romanticismo” estarían también llamados a transmitir la verdadera esencia de los pueblos y de las razas como en el caso de los argentinos Esteban Echeverría y Domingo Faustino Sarmiento.

En su texto *Arguedas y Cortázar: dos búsquedas de una identidad latinoamericana* (2003), Gracia María Morales cita a Fidel Sepúlveda Llanos quien hace una aproximación muy valiosa y clarificadora a la variedad de visiones de la realidad que se encuentran en Latinoamérica, recordando, eso sí, que comparten una misma temporalidad:

En lo espacial, el despliegue o repliegue de Hispanoamérica está determinado por una cercanía, Estados Unidos, y por una lejanía, Europa. En lo temporal hay un pasado hispánico y otro indígena que determinan igualmente el presente y condicionan su futuro. Ambos, espacio y tiempo, han remecido la conciencia hispanoamericana como movimientos de atracción o repulsa y se han traducido, al interior, en sentimientos de inferioridad anonadante o en confianza desmesurada.

Esto que es verdad en el plano intercontinental, corre el riesgo de dar una imagen de totalidad que es engañosa. Situaría a Hispanoamérica, homogéneamente, como continente en plena participación en los tiempos modernos. Y eso no pasa de ser una apariencia o una ilusión. Por participación y por modernidad. De ambas situaciones da cuenta la sensación de estar habitando o *deshabitando* en la marginalidad. La participación tiene más caracteres de adhesión, falta la autonomía; la modernidad tiene más caracteres de sugestión, falta la "eficacia".

Esta marginalidad sentida en relación al exterior opera también hacia el interior de la sociedad hispanoamericana. Sectores mayoritarios están ausentes de la participación económica, política y cultural de sus sociedades, y su tiempo y su espacio no tiene las condiciones de la modernidad.

[...]

Hay una estratificación social que hace que ciudadanos de un mismo país vivan en mundos diferentes, opuestos, en edades que van del paleolítico a la era interespacial, con valores o antivalores opuestos y excluyentes. Esto de una parte; de otra, la civilización de la eficacia ha interferido y confundido a la cultura del mito, la ha resquebrajado y desarticulado; pero el mito, a su vez, capilarmente, ha ascendido y confundido las coordenadas racionalistas y positivistas de los que manejan las instancias de decisión. (Sepúlveda, citado en Llarena, 2007: 60-61).

Las sociedades de las que habla Kusch y de las que habla Arguedas son sociedades “primitivas” que se contraponen, definitivamente, a las sociedades que han sido encasilladas bajo el rótulo de “modernas”. Esta dicotomía, expresada desde el capítulo uno, tiene su semilla en el

modo en que es concebido el mundo. Por un lado, la oralidad, y por el otro, la escritura y la visión sagrada de la existencia frente a una visión profana. Así mismo, la explicación mítica del mundo se enfrenta directamente a la visión científicista que adoptó Occidente. No se puede olvidar que esa diferencia también se ve atravesada por el hecho de que esas sociedades primitivas están guiadas por el sentido comunitario o de colaboración mientras que las sociedades occidentales abogan por un individualismo acérrimo. Arguedas, a pesar de no ser un indio, estableció a través de su obra una comprensión de la cosmogonía primitiva amerindia y empoderó a la naturaleza, al paisaje, como protagonista principal de muchas de sus obras. Al respecto de *Los ríos profundos*, Vargas Llosa ha dicho que el paisaje en la novela alcanza un alto grado de trascendencia con respecto al proceso de humanización, no pensándolo como metáfora sino verdaderamente vivificado y mágico. Ernesto, el joven personaje principal de la novela, será capaz de sustituir el orden de los valores humanos por el orden que la madre Naturaleza le exige (Vargas Llosa, 1972: 83). Para Ernesto, todo lo que lo rodea posee vida, haciendo referencia a la vida que le imprime el espíritu que anima al hombre. En ese sentido, las pirámides jerárquicas desaparecen cuando de Naturaleza se habla a lo largo de toda la obra de Arguedas; la piedra, el árbol, la flor son sagrados en su belleza y más profunda esencia. Se puede afirmar, entonces, que ese paisaje, más la carga vital con que se le presenta a Ernesto, no fueron puestos allí para que el hombre se sirviera de ellos a la manera en que las sociedades industrializadas lo harían. La fraternidad con esos elementos es el secreto de la armonía a través de la compenetración con la belleza misma. El

sentido utilitario y de transformación en busca de la explotación económica es totalmente desechado. Los *Mistis*, los hombres blancos, aquellos que pululan por la plaza de San Juan en el relato “Agua” y por Abancay en *Los ríos profundos*, permanecen estériles frente a la fuerza de la naturaleza, a la fuerza de purificación que le imprime el verdadero sentido al mundo. Por supuesto, el hombre blanco arguediano es un hombre que ha decidido entregarse al acercamiento mecanizado del mundo circundante, permitiendo que el positivismo reine y opaque esa visión opuesta que bien podría reposar en la base del lenguaje artístico, desprendido del sentido utilitario y alejado del planteamiento capitalista moderno.

En el capítulo tercero se establecía que el “estar” andino, el de los pueblos indígenas que aun ostentan la magia telúrica, estaba marcado y signado por la insignificancia del hombre frente a la Naturaleza. Por supuesto, esta condición está arraigada en el acercamiento al mundo que el indio realiza, radicalmente opuesta a la que hace el “ser” occidental. Ernst Cassirer lo reflexiona de esta forma:

Cuando el pensamiento científico pretende describir y explicar la realidad tiene que emplear su método general, que es el de la clasificación y sistematización. La vida es dividida en provincias separadas que se distinguen netamente entre sí. Los límites entre el reino vegetal, el animal y el humano, las diferencias entre especies, familias y géneros son fundamentales e imborrables. Pero la mentalidad primitiva los ignora y los rechaza. Su visión de la vida es sintética y no analítica. La vida no se halla dividida en clases y subclases. Es *sentida* como un todo continuo que no admite ninguna escisión, ninguna distinción tajante. Los límites entre las diferentes esferas no son obstáculos insuperables sino fluyentes y oscilantes. No existe diferencia específica entre los diversos reinos de la vida. Nada posee una forma definida, invariable, estática.

El hombre primitivo no mira a la naturaleza con los ojos de un naturalista que desea clasificar las cosas para satisfacer una curiosidad intelectual. No se acerca a ella con intereses meramente pragmáticos o técnicos. No es para él ni un mero objeto de conocimiento ni el campo de sus necesidades prácticas inmediatas. (...) Su visión de la naturaleza no es puramente teórica ni meramente práctica; es *simpatética*. (...) En modo alguno le falta al hombre primitivo capacidad para captar las diferencias empíricas de las cosas. Pero en su concepción de la naturaleza y de la

vida todas estas diferencias se hallan superadas por un sentimiento más fuerte: la convicción profunda de una *solidaridad* fundamental e indeleble *de la vida* que salta por sobre la multiplicidad de sus formas singulares (Cassirer, 1945: 157-158).

El anterior planteamiento nos debe remitir a la idea de reciprocidad entre el hombre y la Naturaleza esbozada en la obra de Arguedas. Precisamente esta relación de tipo analógico es la base del planteamiento del “estar” y su inevitable alejamiento del “ser” occidental. *Los ríos profundos* presenta con claridad una escena absolutamente dicente que refleja esa relación explícita, desde la base del sentir andino, cuando se describe la Catedral de arquitectura barroca en el Cuzco:

Era una inmensa fachada; parecía ser tan ancha como la base de las montañas que se elevan desde las orillas de algunos lagos de altura. En el silencio, las torres y el atrio repetían la menor resonancia, igual que las montañas de roca que orillan los lagos helados. La roca devuelve profundamente el grito de los patos o la voz humana. Ese eco es difuso y parece que naciera del propio pecho del viajero, atento, oprimido por el silencio (Arguedas, 2014: 149).

El uso de la analogía marca el camino escogido por Arguedas para trazar su obra. Normalmente se podría destacar un análisis o una crítica desde la formalidad que utiliza el autor para lograr su cometido, pero hay que plantearse la posibilidad de ver en el escritor peruano una intencionalidad que no se reduce a lo meramente formal. La cosmogonía quechua está cimentada en un lirismo propio y connatural del que es imposible desprenderse y que intentó Arguedas de principio a fin al momento de llevarlo a las letras. La analogía permite hallar las relaciones escondidas sin reducir, necesariamente, las múltiples posibilidades de interpretación de lo que

está siendo comparado. Como vemos en la cita anterior, la sacralidad, tanto de la catedral (construcción ligada a la tradición occidental) como la de las montañas (estandarte de la cultura andina), encuentran un núcleo común. La unidad del universo -el valor unitario del cosmos que es vertiente principal del pensamiento primigenio- se refleja en la narración arguediana. La diferencia entre sujeto y objeto desaparece como por arte de magia mostrando la realidad de ese “estar” telúrico totalmente desligado del acercamiento analítico, cuantitativo y científico, que se da en Occidente. Ese “yo” que narra se convierte en un “otro” que vivencia la unidad con la naturaleza y el mundo, un viajero siempre atento al horizonte, a los sonidos, a los ecos:

Los indios miraban a uno y otro cerro, los comparaban, serios, como si estuvieran viendo a dos hombres.

Las dos montañas están una frente a otra, separadas por el río Viseca. El riachuelo Ak'ola quiebra al Kanrara por un costado, por el otro se levanta casi de repente después de una lomada larga y baja. Mirado de lejos, el tayta Kanrara tiene una expresión molesta.

Al río Viseca le resonra para que no cante fuerte— dicen los comuneros de San Juan. Chitulla es un cerro ancho y elevado, sus faldas suaves están cubiertas de tayales y espinos; a distancia se le ve negro, como una hinchazón de la cordillera. Su aspecto no es imponente, parece más bien tranquilo.

Los indios sanjuanés dicen que los dos cerros son rivales y que, en las noches oscuras, bajan hasta la ribera del Viseca y se hondean ahí, de orilla a orilla (Arguedas, 1974: 17-18).

Los ríos profundos expone una suerte de unidad primigenia al comienzo de la narración.

Lo que normalmente tiende a ocurrir al final de una historia es expuesto por Arguedas al comenzar el relato. Ernesto vive un momento de comprensión y de compenetración que tiene como cenit

dos motivos que reflejan ambas culturas: el contacto de Ernesto, cara a cara, con el muro inca fachada del Palacio, y el segundo, a través del sonido del doblar de las campanas que estaría amalgamando a todos los elementos del mundo. Esa unidad es precisamente la raigambre del “estar” que Kusch plantea también a lo largo de su obra. El hecho de que este encuentro se presente al comenzar la novela no deja espacio para que Ernesto, de ahí en adelante, viva el mundo unificado que probablemente proyecta o esa armonía mágica que solo podría darle la comunión eterna con la Naturaleza. Precisamente, lo que hace Arguedas es dejar abierta la dicotomía entre hombre y universo, entre pensamiento seminal y occidental, entre mito y ciencia. Confinado en un colegio eclesiástico que dista mucho de su pensamiento, y, a la vez, no habiendo sido aceptado por los indios que habitaban la región de Abancay, Ernesto tiene que afrontar un camino de no pertenencia a ningún lugar concreto. La imagen para este hecho es precisamente el trompo llamado “zumbayllu” que parece encontrar espacio y cabida en una cultura ajena pero que, en el fondo, nunca llega realmente a fusionarse con ella. Hay una especie de resistencia marcada entre el “estar” y el “ser” occidental que no permite esa fusión absoluta que destaparía todos los secretos de la vida. Y no puede darse, básicamente, porque las dicotomías son la columna vertebral de la obra arguediana. En “Agua” se identifican ejemplos en torno a las diferencias entre unos y otros, entre los indios y los blancos, entre los indios débiles y los mestizos sometidos:

- San Juan se está muriendo –dijo el cornetero–. La plaza es corazón para el pueblo. Mira no más nuestra plaza, es peor que Puna.
- Pero tu corneta va a llamar gente.

– ¡Mentira! Eso no es gente; en Lucanas si hay gente, más que hormigas (Arguedas, 1974: 16).

Los ríos profundos también presenta el enfrentamiento de las dos cosmovisiones en donde la organización sagrada que caracteriza al mundo quechua se ve plenamente amenazada por la represión del tipo clerical que ejerce el cristianismo en tiempos poscoloniales. Lo que hay en la novela es, precisamente, una recreación permanente de esa lucha generada por las dualidades en la forma de percibir el mundo. El hombre esbozado por Kusch está muy cerca del Ernesto arguediano que ha decidido emprender el viaje en la búsqueda de su identidad en un mundo claramente determinado por un capitalismo rampante y un utilitarismo insidioso que se refleja en el ansia por consumir, permanentemente, sin importar lo que se tenga que hacer para acceder a los bienes o para hacer que la producción material se exacerbe. Vemos en la novela que el patio del colegio se muestra como el espacio propicio para que la degradación tenga lugar. Allí, la profundidad de la dignidad del hombre se vuelve, simplemente, un elemento más de la fuerza productiva que empuja a la codicia. Por eso también es muy importante ver, en el viaje que hace Ernesto con su padre, un movimiento que no puede tomarse simplemente como un simple cambio físico de sitio a sitio, sino un movimiento de descenso hacia un espacio negativo donde el mal acecha permanentemente y donde los hombres son “formados” para convertirse en instrumentos que pueden desecharse intempestivamente o sin justificación suficiente.

El contexto que se presenta, entonces, nos debe remitir como lectores a comprender que hay dos cosmovisiones o formas de aprehender el mundo arguediano que palpitan en niveles

totalmente disímiles, y que, en términos de cultura, trazan una gran raya divisoria entre las razas blanca e india. Por supuesto, la franja dominadora está marcada por la creencia cristiana, radicalmente individualista y sesgada hacia la reflexión guiada netamente por la razón. Por el otro lado, hay un mundo cuyo centro es el mito y la visión animista de la realidad en la que todos los hombres se encuentran en estado de igualdad. Reflejo de esto es el acercamiento comunitario al mundo circundante. Hacer una lectura profunda de la obra de Kusch, en paralelo a la de Arguedas, puede remitirnos a hablar de “transculturación”. Tanto el argentino como el peruano van a insertar, con intensidad y complejidad, elementos de la cultura andina (mentalidad mágico-mítica con sincretismo cristiano, “quechuización” del español, tradición oral ligada a la música) dentro de formas culturales occidentales. Por supuesto, en el concepto de “transculturación” no nos detendremos, pero sí resulta bastante clarificador el hecho de que Arguedas, y el propio Kusch, tuvieran que “adaptar”, el primero sus vivencias de infancia y el segundo sus estudios etnográficos y antropológicos, con comunidades indígenas, a un lenguaje que lograra acercarse, lo más posible, al sentido real de lo vivido. El español, como instrumento, debe ser subvertido; no se va a tratar, en el caso de Arguedas, de hacer mera traducción o reproducción. Se va a tratar de hacer del lenguaje una forma que posibilite la expresión intransferible de las verdades más profundas que se filtran cuando se vive entre comunidades indígenas milenarias.

El conflicto interior de un escritor como Arguedas se refleja en Ernesto y se hace evidente en el niño que se hace hombre y que deja trazos e indicios de una vida sensible que la propia raza,

a la que no pertenece, le permite. Crecer sin arraigo es quizás el sino más complicado al que se enfrenta Ernesto ya que, a pesar de caminar en libertad, esta carece totalmente de pertenencia y este hecho, en últimas, es lo más anhelado. La vida en el *ayllu* es la causa de una profunda nostalgia ulterior: “Huyendo de parientes crueles pedí misericordia a un Ayllu que sembraba maíz en la más pequeña y alegre quebrada que he conocido. Espinos de flores ardientes y el canto de las torcazas iluminaban los maizales. Los jefes me infundieron la impagable ternura en que vivo” (Arguedas, 2014: 201). El “estar” es una marca de sensibilidad que en el “ser” se desvanece. El *ayllu* le da a Ernesto la posibilidad de “estar” siempre disponible para la Naturaleza, idea que se contrapone al “ser” occidentalizado que está marcado inevitablemente por la violencia: “en el pueblo del que hablo, todos los niños estaban armados con hondas de jebe; cazaban a los pájaros como a enemigos de guerra; reunían los cadáveres a la salida de las huertas, en el camino, y los contaban...” (Arguedas, 2014: 177). Kusch, como se había mencionado, establece un acercamiento a la cultura occidental, demarcando un territorio que se nutre permanentemente de violencia, hasta en la forma de vincularse con la realidad. El pueblo retratado, tanto por Kusch como por Arguedas, refleja en ocasiones una vida demarcada por una frialdad contagiosa y una desazón que permanece en el aire: “...los pájaros heridos a honda; el río pequeño, tranquilo, sin piedras grandes, cruzando en silencio los campos de linaza; los peces menudos en cuyos costados brilla el sol; la expresión agresiva e inolvidable de las gentes. Era un pueblo hostil que vive en la rabia, y la contagia” (Arguedas, 2014: 178). Frente a ese mundo occidental marcado por una

cosmogonía, limitada fuertemente por una aproximación racional, hay en Ernesto, tanto en “Agua” como en *Los ríos profundos*, una intención por hacer de la Naturaleza la madre que nunca tuvo. Es el momento en el que la comunión con la tierra se hace realmente importante y trascendental ya que es la que le va a proveer consuelo y a la vez le servirá de ejemplo, reemplazando al padre que siempre evadió esa función. Ese alejamiento del “ser” occidental se refleja en la escritura arguediana a lo largo de toda su obra en general. El símil con la naturaleza es permanente y contundente, abriendo camino para que el “estar” andino rompa con la frialdad de la vida citadina, de la vida costera: “Durante muchos días después me sentía solo, firmemente aislado. Debía ser como el gran río: cruzar la tierra, cortar las rocas; pasar, indetenible y tranquilo, entre los bosques y montañas; y entrar al mar, acompañado por un gran pueblo de aves que cantarían desde la altura” (Arguedas, 2014: 232).

El mundo occidental recapitula sus miedos permanentemente. La idea de dominar e implementar, a diestro y siniestro, un darwinismo social que permita dejar sobrevivir al más poderoso en términos de tenencia, hace que el hombre occidental despliegue y ejerza la violencia como válvula de escape frente a la latente amenaza que “el otro” parece infringirle. Occidente, según Emmanuel Levinas en su obra *Totalidad e Infinito*, ha abierto el camino para que se concrete una alienación de la singularidad de los individuos. En esa medida, la razón universal estaría apresando y sometiendo al hombre en su individualidad y en la posibilidad de ser libre. En otras palabras, desde la filosofía occidental, el “otro” tiende a ser anulado a partir de la

absolutización (léase totalización) de las verdades, de los juicios morales, de los derechos, etc. La subjetividad, entonces, tiende a ser aniquilada y subsumida dentro de la razón totalizadora: “La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo. Porque sólo el último sentido cuenta, sólo el último acto transforma los seres en sí mismos” (Levinas, 2002: 48). El “ser”, entonces, se mece entre la búsqueda de seguridades y el sometimiento del más débil. Los colonizadores más poderosos infringen una explotación extrema sobre la gran población india de tradición quechua. La injusticia de la que es víctima el hombre andino, el indio puro y hediondo, se plasma en el relato “Agua”:

Al mediodía, don Braulio iba al corredor de la cárcel para la repartición del agua: los *mistis* le seguían. De vez en vez, el principal se mareaba mucho y no se acordaba del reparto. Entonces don Inocencio, sacristán de la iglesia, hacía tocar la campana a las dos o tres de la tarde; al oír la campana, don Braulio, según su humor, se quedaba callado, o si no, saltaba a la calle y echando ajos iba al corredor de la cárcel. Fusteaba a cualquiera, encerraba en la cárcel a dos o tres comuneros y reventaba a tiros en el corredor. Todos los *mistis* y los indios escapaban de la plaza; los borrachos se arrastraban a los rincones. El corredor quedaba en silencio; don Braulio hacía retumbar la plaza con su risa y después se iba a dormir. Don Braulio era como dueño de San Juan (Arguedas, 1974: 24).

En persona de don Braulio, el mundo occidental se apropia de los recursos naturales (en este caso el agua), ostentando un poder que le permite denigrar al pueblo indígena que se ve supeditado a la voluntad del hombre blanco. Este mismo planteamiento se repite en *Los ríos profundos*, pero esta vez dejando al descubierto el miedo del hombre blanco al sentirse muchas

veces perdido e insignificante al lado de la naturaleza. Ese miedo conlleva, también, la posibilidad de hacer que el hombre andino pierda la memoria y termine inevitablemente desarraigado:

“¡Déjame hablarte, señora! –insistí, muchas veces, pretendiendo entrar en alguna casa. Pero las mujeres me miraban atemorizadas y con desconfianza. Ya no escuchaban ni el lenguaje de los ayllus; les habían hecho perder la memoria; porque yo les hablé con las palabras y el tono de los comuneros, y me desconocieron” (Arguedas, 2014: 200).

El hombre blanco, el ciudadano de Occidente que ha nacido en la cuna del capitalismo, la revolución productiva, el utilitarismo rampante, analiza el mundo centrando su energía en la posibilidad de racionalizar su realidad. Heidegger, en su última etapa de crítica a la racionalidad técnica, establece una preocupación legítima al comprender la angustia que el hombre gesta en su búsqueda por tener control técnico sobre la Tierra:

El hombre moderno se revela en ese querer como aquel que en todas las relaciones con todo lo que es y, por tanto, también consigo mismo, se alza como el productor que se autoimpone y eleva ese alzarse al nivel de un dominio incondicionado. La totalidad de las existencias objetivas, bajo cuya forma se manifiesta el mundo, es asignada y encomendada a la producción autoimpositiva y de este modo queda sometida a su mandato (Heidegger, 2010: 214).

El Ernesto de “Agua” y de *Los ríos profundos* no permanece en estado de contemplación, mirando, oteando, sino que entra en juego con el mundo, participando y comulgando gracias a la sensibilidad mítica adquirida en la infancia cuando el *ayllu* apareció en su rescate. La sensibilidad le permite al pueblo andino permanecer en un “estar” continuo que se refleja en el maravillarse ante lo prodigioso del paisaje que se abre ante sus ojos. El acercamiento a la realidad del hombre

andino parte de la base de la unión y el tejido vital de todos los seres. La realidad social y, probablemente, la soledad que experimentan los individuos occidentalizados son, en últimas, enfermedades que andan al acecho. Los indios que viven en el *ayllu*, los que en el relato “Agua” son llamados “comuneros”, viven sintiéndose parte de esa urdimbre entre los seres naturales. El relato nos muestra también a los llamados “colonos” que serían los indios que paulatinamente han perdido la identidad y que se han refugiado en el mismo miedo que padece la raza blanca. Perder la memoria es, quizás, uno de los síntomas que determina un decaer definitivo mucho más cercano a la cosmovisión occidentalizada.

Ernesto, tanto en su infancia (“Agua”) como en su pubertad y adolescencia (*Los ríos profundos*), enfrenta el gran desafío de guardar fidelidad a su identidad y a todas las facciones que la acompañan, sosteniendo con total intencionalidad su condición de “diferente” o “distinto” entre los de su misma raíz primigenia; o, por otro lado, la posibilidad también latente de “ser” como todos los demás renunciando a la vez a sí mismo. Si los colonos son el ejemplo en “Agua”, Antero lo será en *Los ríos profundos* ya que su infancia dejaba ver llanto y tristeza cuando su padre ordenaba castigo físico a los colonos que trabajaban en la hacienda; pero con el correr del tiempo y en el momento en que se encuentra con Ernesto en el colegio dice:

- Yo, hermano, si los indios se levantaran, los iría matando, fácil –dijo.
- ¡No te entiendo, Antero! –le contesté, espantado- ¿Y lo que has dicho que llorabas?
- Lloraba. ¿Quién no? Pero a los indios hay que sujetarlos bien. Tú no puedes entender, porque no eres dueño (Arguedas, 2014: 345).

El blanco “es” dueño, posee, mientras que el indio “está”, pertenece. El hecho de ser dueño de alguien plantea la enorme posibilidad de dejar de ser con el otro. Ernesto es el joven que busca, en su “estar”, ser con el otro, en el más profundo de los sentidos comunitarios de los que habla Kusch. Las grandes dificultades a las que se enfrenta Ernesto, tanto en el relato como en la novela, están dadas precisamente por tener que enfrentar la posibilidad de perder la identidad profunda, radicalmente alejada de sus facciones y del tono de su piel. Todo parece apuntar a que la novela de José María Arguedas tiene mucho que ver con un gran ritual de iniciación que tiene su germen en el viaje de la Sierra hasta la costa, como quien viaja al mismísimo infierno para constatar la degradación a la que se expone cotidianamente el hombre blanco. Esta condición se da precisamente por la constante negación de lo natural y por el ánimo, siempre a flor de piel, de poseer y dominar. El miedo es lo que ha de evitar la fragilidad de la incertidumbre que le presenta el mundo, el hedor que se le mete en la nariz y lo lleva a sentir asco por el hombre que vive en la sierra, por el indígena que está sentado, esperando y amalgamándose con la Naturaleza. La ironía presentada por Arguedas estriba en que la “deformación” está potencialmente activa en el colegio, en donde estará siempre en riesgo de perder definitivamente la memoria y convertirse, inevitablemente, en una suerte de colono espiritual. Las armas para defenderse no estarán, definitivamente, en la razón. Será la sensibilidad la que le permita enfrentarse al mundo con lucidez.

Kusch y Arguedas trazan un camino para entender la propia naturaleza de la identidad latinoamericana. El Cuzco se va a erigir como un inmejorable punto de partida para consolidar su identidad y darle materialidad a la memoria con el fin de encontrar, finalmente, al indio que escribió la historia con su actuar y no con su esclavitud. Recordemos el breve pasaje en que Ernesto se encuentra de frente con el gran muro incaico:

Caminé frente al muro, piedra tras piedra. Me alejaba unos pasos, lo contemplaba y volvía a acercarme. Toqué las piedras con mis manos; seguí la línea ondulante, imprevisible, como la de los ríos, en que se juntan los bloques de roca. En la oscura calle, en el silencio, el muro parecía vivo, sobre la palma de mis manos llameaba la juntura de las piedras que había tocado (Arguedas, 2014: 143).

A pesar de ese primer encuentro –que parece tan explosivo e inspirador a la vez–, y a pesar de que Ernesto logra sentir ese espíritu en las rocas del gran muro, que se mueven, que le hablan, aparentemente no comunican nada. Su padre le dice: “no oiremos nada” (Arguedas, 2014: 146). A pesar de la grandeza, este imponente muro parece que no tiene un movimiento vivo. Están frente a un pasado que ya ha sido colonizado y en el que no es posible buscar arraigo porque no tiene nada que ver con el presente que están viviendo padre e hijo, solo una suerte de nostalgia congelada e inoperante. El Viejo, el tío de su padre, despliega su avaricia y su egoísmo, como mostrándole a Ernesto el gigantesco muro que habría que vencer:

–No me dará de comer, el Viejo, Padre –le interrumpí–. ¡No me dará de comer! Es avaro, más que un Judas.

Enrojecieron las mejillas del Padre.

–¿Avaro? –dijo, indignado– ¿Dices que avaro?

–Yo lo conozco. Deja que se pudra la fruta antes que darla a su servidumbre (Arguedas, 2014: 443).

Un gran sistema amenazante, trepidante y que no escatima en colores de piel ni fundamentos de espíritu, seduce permanentemente a Ernesto o, por lo menos, le presenta las posibilidades más sencillas para vivir con el dolor. Así, el pongo con el que Ernesto va a parar en el colegio, nunca se atreve ni siquiera a hablar o tan siquiera a levantar la mirada, signo claro de la pérdida absoluta de la identidad. Los colonos en “Agua” también navegan por un río de resignación, fundidos en un miedo que no les permite más que aguantar la sed y sentarse a esperar con los ojos en el suelo. Ese sistema, alimentado por la avaricia de quienes detentan el poder, se compone de los que le huyen al hedor, de quienes le huyen a todo aquello que amenace la pulcritud. El Coronel de *Los ríos profundos* puede dar cuenta de esto: “Me contaron que cuando fue al barrio de las picanterías pasó por las calles muy rápido. Lo escoltaban varios oficiales y caballeros. Concluyó la visita lamentando la repugnancia que le causó el olor que emanaba de las chicherías y las chozas (Arguedas, 2014: 407).

Que el padre de Ernesto lo haya enviado a este colegio es fiel signo de lo poco que lo conocía en su sentir: “¡Estás en tu lugar verdadero!”, le gritaba su padre (Arguedas, 2014: 193). La simbología utilizada en este pasaje por Arguedas remite claramente a la materialización de lo que el hombre blanco occidental buscaba. El autoritarismo y la jerarquización de los ámbitos de la vida era el común denominador de un Perú arguediano y de una Argentina kuschiana, espacios

latinoamericanos racistas y violentos que niegan todo lo natural. Ernesto ya se había enfrentado, como antesala a su llegada al colegio (escenario que encaja perfectamente con la visión occidental del mundo), a un Cristo crucificado que le auguraba el porvenir:

Renegrido, padeciendo, el señor tenía un silencio que no apaciguaba. Hacía sufrir; en la catedral tan vasta, entre las llamas de las velas y el resplandor del día que llegaba tan atenuado, el rostro de Cristo creaba sufrimiento, lo extendía a las paredes, a las bóvedas y columnas (Arguedas, 2014: 167).

Se trata entonces de ver en este bombardeo de imágenes, las argucias proferidas por un sistema de poder que trata de inculcar en el hombre andino la idea de que la salvación se alcanza únicamente a través de la aceptación del sufrimiento. El sacerdote les habla en quechua, un arma más para inducir al indio a que mantenga la cabeza mirando hacia el suelo y llegue a negarse a sí mismo.

La identidad de Ernesto se tambalea permanentemente. El gran cedrón que yace en el centro del patio del colegio es un símbolo muy poderoso que Arguedas utiliza para mostrar la fragilidad en la que se encuentra el pueblo indio frente a la fuerza apabullante que tiene la cultura occidental en Latinoamérica: “Si se muriera, si se seicara, el patio parecería un infierno, dije en voz baja. Sin embargo, lo han de matar, lo descascararán” (Arguedas, 2014: 161). Hablamos entonces de una lucha como la expuesta por el mismo Kusch. Se trata de luchar contra una cultura amenazante que ve en la sustancia una cáscara, y no al revés. La metamorfosis toma lugar siempre que Ernesto sale del colegio cuando la jornada escolar termina. En ese momento hay una suerte

de renovación de esa esencia cuando se vuelve a encontrar frente a frente con la Naturaleza, con los indios y con su música en las chicherías. El colegio representará entonces la jaula investida por el dogmatismo y el autoritarismo, por la falta de tolerancia y lo pétreo ante la vida. El “ser” occidental es excluyente, raza egoísta, según Kusch y Arguedas, un paisaje matizado por la hipocresía y materializado a través de los dos espacios (patios): el primero, donde toman partido los valores que se proclaman a los cuatro vientos; y el segundo, el patio de atrás, donde se evaden los muchachos a tener sexo con Marcelina. Muy a propósito, Arguedas ubica los retretes en ese segundo patio, lugar de desechos en donde lo pecaminoso entra en acción. Parecería un gran campo de entrenamiento en donde los hombres occidentales practican lo que en un futuro será su alma de dominación. La vivencia de lo natural pierde el sentido primigenio y tiende a volverse un mero gozar a costa del otro. La negación del “otro” es lo que va a permitir el “ser”. El ánimo de homogenización del que también habla Lévinas hace parte de la negación de un “otro” que tiene unas particularidades. La ilustración, por ejemplo, traza un camino de cánones preestablecidos que le van a permitir al hombre salir de la oscuridad que puede representar la multiplicidad de singularidades, de esos “otros” que habitan el mundo y que pueden desviar esa búsqueda de verdades totales y absolutas que lo sumirían en la ignorancia:

El individuo que se define por el conjunto de sus obras es el individuo objetivo que puede ser tema de la ciencia y que no representa necesariamente una singularidad indisoluble que hay que tener en cuenta para comprender la verdad objetiva, o formal, de los procesos y las estructuras (Lévinas, 2002: 40).

Huanupata en *Los ríos profundos* y Utek'pampa en "Agua" serán algo así como los patios alternativos de los que dispondrá Ernesto para que su espíritu alcance la expansión que va más allá de su propio ego (enfermedad de Occidente). Son los espacios verdaderamente abiertos que le permiten entablar una relación de comunión con la tierra, con las raíces de la comunidad y la identidad india. Huanupata, Utek'pampa y la Naturaleza serán los verdaderos colegios para Ernesto, lugares a los que podrá arrojarse los domingos para evitar ser consumido por el virus moral del individualismo más desapegado de la comunidad. En la novela, Arguedas referirá ese virus moral como "aislamiento mortal", el cual se opone radicalmente a la idea de apertura ante la Naturaleza. Será esto último lo que al final le permitirá reafirmar su identidad de hombre solidario, no de ese que mutila la naturaleza para beneficiarse:

Yo no sabía si amaba más al puente o al río. Pero ambos despejaban mi alma, la inundaban de fortaleza y heroicos sueños. Se borraban de mi mente todas las imágenes plañideras, las dudas y los malos recuerdos

Y así, renovado, vuelto a mi ser, regresaba al pueblo; subía la temible cuesta con pasos firmes. Iba conversando mentalmente con mis viejos amigos lejanos: don Maywa, don Demetrio Pumaylly, don Pedro Kokchi... que me criaron, que hicieron mi corazón semejante al suyo (Arguedas, 2014: 232).

La Naturaleza se convierte, dentro de la obra arguediana, en un espacio donde la memoria toma el más profundo de los sentidos. Las raíces se fortalecen en ese mirar hacia un pasado que caminaron los ancestros y en donde han crecido los árboles del arraigo. El pensamiento seminal del que habló Kusch hierve únicamente cuando las raíces se alejan de la tierra occidental, esa que

solo busca las causas y el efectismo en todo lo que lo rodea para así asir al mundo y no soltarlo, como si este fuera un bastón de mando.

4.2. La reconstrucción del pensamiento seminal.

José María Arguedas, a través de su obra, no solo literaria sino también etnográfica y antropológica, ha intentado recuperar, develar y reconstruir todos aquellos elementos que la cultura andina ha perdido paulatinamente en su lucha permanente contra la fuerza dominadora colonial. En ese sentido, los mitos, el pensamiento popular, las manifestaciones artísticas y culturales, los cantos, las danzas y los artefactos aparecen como elementos de doble vía entre la latencia y la ausencia, elementos que también dan cuenta de una suerte de obliteración en la construcción de la identidad de un pueblo. Se leen, en *Diamantes y pedernales*, algunos pasajes en donde emerge la importancia de rescatar y mantener con vida costumbres que, de a poco, pierden su fuerza o son opacadas por manifestaciones alternativas que no dan cuenta plena de las raíces más profundas:

La música de los pueblos fruteros del “interior” era distinta que la de ese pueblo grande y frío, de horizonte abierto, donde las montañas altas se veían lejanas, en brumosa cadena. Mariana había crecido bajo la protección de un río pequeño, al pie de una tibia montaña, con árboles bajos, y yerbas que florecían desde enero y morían con el calor y la sequía de junio. Los árboles también daban flores pequeñas. Sólo el sanki (cactus gigante) y los bajos sok'onpuros, amanecían, de repente, con una inmensa flor, blanca el sanki y roja el sok'o; ambas atraían la luz y refulgían. Para tener una flor de sanki en las manos había que bajarla a hondazos o derribar el tallo espinoso, que lloraba. El

sok'o, en cambio, se colgaba de los precipicios y su flor llameaba en el aire de las zanjas inalcanzables (Arguedas, 1977: 22).

Se navega entonces a través de la relación dinámica entre una cultura criolla que se ha gestado y perfilado a partir de las bases occidentales de la colonización y la autenticidad de las prácticas indígenas que se gestan aun en los enclaves subalternos del territorio andino. Los trazos de identidad por los que aboga Arguedas aparecen siempre desarrollados, muchas veces de manera simbólica, en su obra. Hablar de una identidad, solo una, no podría dar cuenta de la amplitud con la que aborda los diversos elementos que componen la dinámica del pensamiento indígena y popular en sus estudios y relatos. Ahora bien, es muy importante aclarar, llegados a este punto, que Arguedas tiende a ser muy cuidadoso en no caer necesariamente en un esencialismo dogmático y cerrado o, si se quiere, en fundamentalismos rígidos e inamovibles. La apuesta entonces se abre a las posibilidades de dejar hablar a la historia del continente en juego con las dinámicas de lo más primitivo y las transformaciones modernas que se gestaron desde occidente. Lejos se está de caer en reduccionismos, lejos de permanecer anclado en lo mítico exclusivamente y perder el movimiento que ha determinado la historia y sus múltiples transformaciones.

Hablar de seminalidad implica acercarse a los primeros orígenes donde las aguas corren poco turbias y el nacimiento no ha sido intervenido por movimientos toscos del tiempo. Hay, en ese acercamiento, una apuesta por establecer una unidad dirigida hacia la pasividad vista desde la contemplación y el ánimo de trascendencia. Más allá de lo heterogéneo y dinámico que pueda

resultar el avance de la modernidad, los escenarios dibujados por Arguedas en su obra literaria apuestan por una necesidad de salvación, de esperanza, encarnados en sus personajes. Es así que la vida del campesino o del indígena, más allá de la pasividad característica del “estar”, siempre está remitiendo a buscar las raíces de lo primigenio o a recuperarlas y ponerlas en juego con los cambios que la historia le ha depuesto.

Cuando hay un acercamiento al lugar físico desde donde se gesta el pensamiento, desde donde se piensa el mismo espacio geográfico como referente de una identidad; cuando el espacio desde donde se piensa se erige por encima del pensamiento mismo, en la medida en que aquel dicta la forma de relacionarse con el pasado y el presente, entonces se fundamenta en la obra de Arguedas el momento permanente de descolonización. Contrariar a la modernidad no es simplemente un acto de rebeldía o una postura contestataria. La obra de Arguedas se concibe centrada en lugares desde los que pensar y no necesariamente sobre los que se piensa. Es el autor sentado en la cima de la sierra el que le habla al lector que se ha sentado a leer en lugares que posiblemente no se han cargado de la magia o del misticismo implícito que potencialmente tienen porque la misma modernidad se ha encargado de ocultarlo o desaparecerlo, evitando así la voz del “otro”, del lugar y el espacio que con intención le permite vivir en el “estar”.

Se lee en la primera parte de *Todas las sangres* la manera como la colonización europea, de a poco, devora la posibilidad de “estar” del hombre andino que habita la sierra:

En las “moyas” de la hacienda “Providencia” residían todos los “colonos” de los Aragón de Peralta. Se llamaban “moyas” en esa región del Perú a las tierras de pasto de la zona

fría, próxima a los nevados. Los “colonos” fueron arrojados por los señores cada vez más arriba, y no solo los siervos sino las comunidades libres; las buenas tierras de regadío; los valles fértiles y hermosos y las faldas de las montañas que orillan los antiguos valles; allí donde los incas construyeron andenes que eran jardines; las buenas tierras fueron ocupadas por los señores. Las comunidades recibieron tierras secas, bárbaras y, a medida que los indios las domesticaban, las irrigaban o sembraban, calculando las lluvias no siempre regulares, los hacendados los empujaban más alto, y ellos extendían los linderos de sus fincas por su sola voluntad. Los colonos tenían que irse más arriba aún, y muchos ya no sembraban sino papa amarga que convertían en chuño (...)

La tierra del siervo es de la hacienda, por tanto, el siervo es de la hacienda, a vida y muerte. En tiempos del rey español, la tierra era del rey español y también la vida, al menos en los escritos (Arguedas, 1970: 37-38).

Así el campesino, el obrero, el indio, el colono, el siervo, todos se resuelven en la búsqueda de una tierra que provea la vida, que les permita comprender el sentido del pensamiento mismo y que induzca al acto contemplativo en donde la naturaleza se conecta con todas las posibilidades del “estar” latinoamericano. La modernidad acorrala al colono mientras la fuerza telúrica permanece agazapada esperando el grito de rebeldía de algún indio insolente o de un blanco con ínfulas de indio. José María Arguedas escribe a gritos aun sabiendo que la cárcel podría ser un lugar permanente o de paso. En la ciudad, bajo el manto del cemento y el metal, la búsqueda del abismo de libertad contemplativa se abre de par en par. Se lee en *Todas las sangres*:

Los árboles de las modernas avenidas daban sombra. ¡Sombra «innecesaria» en el invierno de Lima, pero la más cautivante, la más anhelada imagen que el triste habitante puede ver sobre la cruel ciudad! La sombra de un árbol, entonces, contiene la esencia de cielos y mundos. Mientras el invariable «Zar» cruza las avenidas en su lento Cadillac, el hombre sensible encuentra en la forma del árbol que el sol tiene sobre la yerba que la

humedad alimenta, o sobre el invariable asfalto, el aliento, la razón de ser de su alma, de su extraña y profunda alegría (Arguedas, 1982: 354).

La cultura quechua, estableciendo puentes con la posibilidad de entablar diálogos con una ontología embrionaria, gestaría una premisa importante: el mundo habría de asimilarse como un todo amalgamado e integrado que palpita en su “estar” y que, en ese movimiento vital, se encuentra de frente con las dualidades de todo lo que existe: el orden y el caos, lo mutable y lo estático, lo claro y lo oscuro. En una entrevista realizada por el escritor argentino Ariel Dorfman en 1970, citada por Cornejo Polar, dice Arguedas: “(...) no hay mucha diferencia entre una montaña, un insecto, una piedra inmensa y un ser humano” (Dorfman cit. en Cornejo, 1973: 22). La obra de Arguedas refleja personajes narradores que entablan diálogos permanentes con la naturaleza, vehículo que nos permite sumergirnos en el pensamiento indígena. La música será parte también de una conexión permanente con un sentido de unidad y fraternidad, más allá, también, de la conexión y la exposición permanente con los avatares de injusticia por los que tienen que trasegar los campesinos y colonos explotados por una casta de hombres que busca dominio absoluto sobre una cultura que agoniza. El pensamiento seminal cubre entonces un espectro que Arguedas pretende rescatar y reflejar en su obra, también como una posibilidad de hacer visible la pugna entre ese tipo de pensamiento y la forma de razonar occidental. En esa disputa, el “natural” (indio) plantea una lucha incansable por mantener vivas sus tradiciones y por recuperar aquellas costumbres que la colonia hizo tambalear. En *Yawar Fiesta*, por ejemplo,

Arguedas retrata un escenario en el que se quiere desdibujar la idiosincrasia de la cultura quechua primigenia. Frente a la postura de los mestizos (naturales de la sierra) que atravesaron un proceso de aculturación en la costa limeña y que regresan a Puquio (capital de la provincia de Lucanas donde se desarrolla la trama de la novela) con nuevos aires e ideas, los indios, en contraposición, defienden la tradición sagrada, que es vista ya por aquellos como primitiva y arraigada en la idea de servidumbre. El estudiante Escobar, uno de los mestizos que regresa a Puquio, expresa con contundencia la siguiente reflexión que enmarca la esencia del pensamiento seminal como nociva frente a la necesidad de modernizar a todo un territorio serrano:

(...) un Gobierno de nosotros, por ejemplo, arrancaría más pronto, mucho más pronto, ese miedo del indio por la tierra, por el cielo, hasta por las quebradas y los ríos. Nosotros conocemos su alma, nosotros les iluminaríamos de cerca. ¿Pero qué quieres, hermano, con gobiernos que apoyan a todos los gamonales de corazón duro y bestia, como don Julián Arangüena? Estos empujan cada vez más, y de propósito, con cálculo infernal; empujan al indio a arraigarse en esa vida oscura, temerosa y primitiva (...) Ellos precipitan al indio hacia lo oscuro, hacia el temor, a eso que en la Universidad llamamos “el temor mítico”. El indio ve al K’arwarasu —deidad tutelar de la montaña—; las nubes que rodean su cumbre son siempre oscuras, imponentes; y parece que allí empezara siempre la tormenta. ¿Qué dice el indio contemplándolo? Se arrodilla, su corazón tiembla de miedo (Arguedas 1977: 134).

Trazar una línea perfiladora clara que permita dibujar la obra de José María Arguedas dentro de las letras indigenistas, nos estaría llevando a profundizar en las dicotomías como ideas directrices dentro de sus narraciones, ensayos y poesías. Al hablar de “pensamiento seminal” estamos involucrando la posibilidad de establecer un diálogo con el pensamiento directamente

opuesto como lo es el “occidental”. Por supuesto, este no es un signo original de Arguedas ya que la historia de las letras latinoamericanas nos podría llevar, si se quiere, a Huamán Poma y allí también encontraríamos esa posibilidad de encuadrar la nostalgia y la pugna entre indio y blanco como referentes directos del centro de las ideas. Ciro Alegría, por ejemplo, en *El mundo es ancho y ajeno* también concentra la atención en esa dicotomía profunda que exhibe la economía: los terratenientes constructores, voraces y codiciosos, enfrentados a los campesinos comuneros que habitaban los territorios aledaños. Así, paulatinamente, mientras el republicanismo se asentaba con mayor intensidad y el comunitarismo se desvanecía, los grandes terratenientes despojaban de sus tierras a los indios utilizando toda intención y medios disponibles. Así se acentuaba esta dicotomía que Arguedas recoge a lo largo de su obra y que pone de manifiesto la necesidad de evidenciar la forma en que el hombre latinoamericano se aproxima a lo real. No es, pues, que el espíritu del hombre latinoamericano contemporáneo se confunda necesariamente con aquel del “natural” que habitó y aún habita la sierra, la montaña andina o la explanada rural que el paisaje ofrece; la raíz primigenia es inevitable e ineludible cuando se trata de darle sentido al mundo habitado, al lugar que se vive y se ocupa físicamente. El ánimo contemplativo del hombre latinoamericano se construye a partir del sentimiento en primera instancia y se desliga de la razón como condición *sine qua non* para “estar”:

Pese a la humillación que los aplasta, o tal vez precisamente por esta causa, los indios se aferran a una dimensión que les falta a los señores, la dimensión mágica que los comunica con la naturaleza y con los poderes que ella guarda para los suyos (...) los

indios se defienden con sus bailes y cantos colectivos. A través de ellos forman comunidades fraternales, hasta gozosas (...) (Cornejo Polar, 1972: 32).

Es evidente que, en un primero período, en lo que podría denominarse la escritura arguediana, hablamos específicamente de *Agua, Yawar fiesta, Diamantes y pedernales* e inclusive *Los ríos profundos*, la dicotomía mencionada anteriormente permite establecer posibilidades no radicales ni extremas en la relación indio-blanco. El mestizo es, sin lugar a dudas, la posibilidad de encontrar una relación dialógica entre la cultura criolla y la cultura indígena más pura; tarea por demás desesperanzadora en algunos pasajes de los relatos del escritor. La posibilidad de establecer ese diálogo se ve interrumpida por la posición, radicalmente extrema, de los actores que intervienen desde cada una de sus orillas al enfrentarse al mestizo. El niño Juan (Juancha), tal como se presenta en “Los Escoleros”, se enfrenta a la disyuntiva entre el “estar” indio, más todas las tradiciones y creencias que ello encarna, y sus raíces blancas. Hay un breve pasaje que retrata perfectamente esta pugna que vertebra la dicotomía de la que se ha venido hablando y que, de una u otra manera, refleja también el conflicto interno de Arguedas, experiencia de vida patente que se vuelve autobiográfica en sus obras:

— ¡Auxilio, comunkuna, mak'takuna!

Me tumbé sobre la piedra y lloré, arañando la roca dura. Cerré los ojos. Y rogué con voz de becerrito abandonado.

— ¡Jatunrumi Tayta: yo no soy para ti hijo de blanco abugau; soy mak'tillo falsificado! ¡Mírame bien, Jatunrumi, mi cabello es como el pelo de las mazorcas, mi ojo es azul; ¡no soy como para ti, Jatunrumi Tayta! (Arguedas, 1976: 96).

El pasaje recoge dos momentos que merece la pena analizar: el primero es la petición de auxilio por parte de Juan a los comuneros al sentirse profundamente en peligro de ser devorado por Jatunrumi (la punta del cerro más alto), y que está ligada a las tradiciones y creencias del natural quechua. Juan, para acercarse aún más a la posibilidad de sentirse indio al fin, proyecta sus pasos y sus pensamientos en aquellas creencias ancestrales: busca una voz que genere lástima y condescendencia como la de un becerro abandonado para pedir ayuda y escapar de las fauces de la montaña a la que se dirige en total acto de veneración, terror y respeto. Por otro lado, el segundo momento, muestra a Juancha implorando piedad al hablarle directamente a Jatunrumi y exponiéndole argumentos para evitar ser una víctima de su fuerza y voracidad. Si bien él se ha refugiado en el socorro que le podría proveer la “comunkuna”, encuentra en sus características una posibilidad de no ser devorado como dictan los relatos y leyendas ancestrales: cabello como el pelo de las mazorcas, ojos azules y ser hijo de un abogado blanco. Resulta llamativo que las expresiones de piedad también las haga Juancha apelando al quechua como lengua de comunicación (*mak'tillo*) y buscando como interlocutora a la montaña. El espacio de contemplación tiende a tornarse un escenario de miedo arraigado hacia el paisaje natural, de creencia profunda en lo sobrenatural.

La relación con la naturaleza, constante a lo largo de esta investigación, ocupa un lugar absolutamente central en los puntos de inflexión que establece José María Arguedas y, por supuesto, jalona la idea de que el hombre latinoamericano, en su búsqueda por una identidad que

le permita asentarse firmemente en su tierra, se encuentra fortaleciendo sus ligaduras con el espacio que le permiten “estar”, realizarse como individuo que habita un territorio y es habitado por la mística ancestralidad. *Yawar Fiesta*, por ejemplo, es el gran símbolo de resistencia entre todas las obras de Arguedas. Es allí en donde el indio es capaz de matar a su propio dios para demostrarle a los hombres que detentan el poder, que su valentía radica precisamente en esa comunión visceral con la naturaleza. El “misitu” (toro) es sacrificado como muestra de la fuerza que la comunidad tiene sobre el individuo. Más allá del miedo que acompaña al “estar” latinoamericano, la potencia de la comunidad como estandarte que se eleva frente a la fuerza apabullante del poder dominante se patentiza en la búsqueda del bien común por encima de la individualidad. La crítica a esa comunidad se ha concentrado en la idea de que trata de sostener una tradición “bárbara” y “estéril” por encima de los dictámenes de una modernidad que se vende como “civilizadora” y “racional”.

4.2.1. Diamantes y pedernales: la negación a través del arte.

Hasta aquí se ha hecho evidente que el gran constructo que ofrece occidente, en el marco del pensamiento tanto axiológico como epistemológico, es el de la certeza, el de lo inamovible que va a sustentar la hegemonía en el pensamiento. Así lo hemos argumentado a través de la filosofía de Rodolfo Kusch y sus categorías centrales. De esta manera, apelar a contradecir o a

contraargumentar el corpus de los dictados de la razón y de las verdades últimas, abre la posibilidad de ser visto como protagonista de una contracultura regida por un saber liviano, efímero y comandado por la subjetividad. Así mismo, este rótulo de igualdad, de masa homogénea con las mismas posibilidades de progreso que abandera el saber occidental, dejará de lado la diferencia, las posibilidades que abre el conflicto tanto desde la palabra como desde los imaginarios sociales que se han gestado a través de los años en zonas apartadas de la esencia racionalista más acérrima; esas zonas en donde, cuando la certeza tambalea, se encienden las alarmas en la búsqueda de una validación que represente la seguridad definitiva. Latinoamérica, según Kusch, al igual que Arguedas, busca un posicionamiento colectivo, una suerte de juego comunitario alternativo que logre dar cuenta del proceso de mestizaje en su complejidad, abarcando el pensamiento popular comunitario y la obviedad del pensamiento occidental.

El pensamiento popular está enmarcado dentro de la vitalidad de la naturaleza, y esto, en gran parte, es lo que le otorga asidero a la idea de que Latinoamérica no es un continente que lucha contra la barbarie, sino que se hace consciente que desde su suelo es de donde emerge su manera de “estar” y que esto es lo que le permite aferrarse a unas raíces vitales para consolidar su existencia dentro de la historia de occidente. Ahora bien, el hecho de que el relato de la historia parta de occidente como discurso oficial, hace que se deje por fuera la irracionalidad de la naturaleza como forma de explicar el mundo, permitiendo, a la vez, que se establezcan dos maneras de acercarse a la realidad. La relación del indio con la naturaleza es absolutamente

simpatética y, en ese sentido, actúa aun por encima de los dictámenes morales que le han impuesto las leyes terrenales y las religiones hegemónicas.

Si tuviéramos que buscar los elementos de originalidad de la obra de Arguedas, probablemente tendríamos que remitir la atención a la manera en que los personajes se relacionan con la sacralidad ancestral; no de manera expositiva como lo hicieron Alegría, Ícaza o el boliviano Alcides Arguedas, sino apelando a la vivencia real de cómo el indio *está* en el mundo y no en la búsqueda por *ser* alguien. *Diamantes y pedernales* es una obra de juventud que concentra su importancia en las posibilidades de encontrar en la dualidad, la manera en que actúa y se relaciona el pensamiento “natural” del indio frente al pensamiento “hegemónico occidental”. Es claro que la intención de Arguedas es tratar de retratar la dicotomía entre las maneras de acercarse a la realidad y habitar el mundo, para así justificar las acciones de quienes vivencian por naturaleza el “estar” no occidental en contra posición al *ser* occidental. La negación se hace entonces visible a partir de los actos y pensamientos de quienes osan enfrentar a los personajes en los que se concentra el poder. De manera análoga, el mito y el rito se sobreponen a la posesión de las cosas como *telos*, a la cosificación como condición indispensable para explicar la utilidad sobre la inutilidad, lo veraz frente a lo irracional.

Don Mariano, un indio que toca el arpa y que se relaciona con el mundo a través de la música, es el personaje central que carga con el peso del pensamiento popular. Es llamado *upa* que en castellano podría traducirse como “idiota”, como aquel que no puede comprender. En quechua hace referencia a aquel “que no oye” y que, de entrada, ya empieza a negar la posibilidad

de una interlocución fluida con quien representa la lógica racional del poder: Don Aparicio. Este, absolutamente deslumbrado por la capacidad y la destreza del arpista, lo acoge casi como su dueño, construyéndole una burbuja hermética que exige exclusividad para con él en el momento en que quiera sumergirse en las tonadas que el indio ejecute con su arpa. Este es el escenario que empieza a gestar la dualidad característica en la obra del escritor peruano y que, de entrada, también justifica la posibilidad de entrar en el juego de la negación de las costumbres impuestas. Frente al poderío y la fuerza de Don Aparicio, aparecen la debilidad, la inocencia y la desprotección del *Upa*: “—Don Mariano, a ti no más te dejo tranquilo, por tu canto; por tu arpa también —le decía el corpulento señor de Lambra, paseándose lentamente en la sala, a la luz temblorosa de la única vela que prendía en el candelabro” (Arguedas, 1977: 18). Don Mariano encuentra conexión con la naturaleza a partir de su relación con un cernícalo (ave rapaz de presa), con quien comparte su andar y su música por donde quiera que va. Con él habla y dialoga, comenta y se sumerge en conversaciones como buscando aprobación. La gente de los Ayllus ve en Don Mariano una figura que carga dones mágicos especiales que se extienden también a la figura del ave que lo acompaña. Es precisamente la filosofía andina la que se mantiene viva a lo largo de los relatos de Arguedas. Vive y pervive a partir de la ritualidad y las costumbres y no permanece estática entre los libros y los grandes tratados. Precisamente, la no absolutización de quien piensa sino la complementariedad de quienes piensan (o de quien piensa con aquel objeto de su pensamiento), es lo que marca la viveza del pensar andino y lo que establece la posibilidad

de negación. Es así que en el “estar” latinoamericano hay un magnetismo importante que exalta la otredad como posibilidad de existencia. Solo a partir de la relación complementaria con lo “otro” se gesta la posibilidad de existencia real. Precisamente cuando hay un distanciamiento intencionado de la idea de que los seres existen en sí mismos, una negación de la “sustancia” aristotélica, entonces se puede abrir camino para comprender que el mundo andino se mueve a partir de la idea de complementariedad.

El río Apurímac, quizás la columna vertebral del mundo arguediano, toma su fuerza, su densidad y su color por cargar diamantes y pedernales, minerales definitivamente opuestos pero que se complementan: lo brillante y la opacidad, lo valioso y lo carente de valor. Así, Arguedas exhibe un mundo de personajes que representan, desde sus acciones, diamantes algunos y otros pedernales: las figuras prominentes seguirán siendo Don Aparicio y el upa Mariano, aunque, en definitiva, este último pasará por ser un marginal como lo puede ser Adelaida, sin duda con las características propias encarnadas en el pedernal como símbolo.

La identidad cultural que esgrimen los indios de la novela *Diamantes y pedernales* está perfilada por un halo de vigor. El lector podrá encontrarse ante la disyuntiva de la sumisión del indio en contraposición a esa vigorosidad patente en la necesidad de sacar a flote aquello que les da vida a los valores de la propia cultura. Desde el comienzo, la música engendrada por Don Mariano y por los arpistas que buscan ciegamente eternizar los rituales a través de las melodías, concentra la posibilidad de eternizar, de igual manera, los escenarios donde se gesta la vida. Esta

dinámica va a permitir que se niegue, a su vez, la manera en que el poder se detenta unilateralmente. Se establece una dialéctica muy al estilo hegeliano entre la servidumbre y la dominación o entre amo y esclavo.

A través de la música, el indio encarnado en la figura del upa Mariano logra encontrar una senda de dominación avasallante sobre su amo, de manera directa. Se establece entonces una negación de la hegemonía de poder que marca el espíritu colonial que denuncia Arguedas en sus libros. A pesar de que la explotación humillante a los indios de su propiedad es la constante que mueve la atmósfera del espacio donde se cierne la novela, Don Aparicio será incapaz de vivir sin la posibilidad de oír la música del upa Mariano. Hay allí una suerte de magia y un halo de misticismo que le permiten a la música ancestral equilibrar la balanza de poder. La música quechua se vuelve, para Don Aparicio, un componente absolutamente imprescindible e indispensable en su camino por domeñar los impulsos espirituales y carnales más profundos:

—¿Por qué será, Don Mariano? Mis mujeres no me dan tranquilidad; el trago, ya sea cañazo o champán, es para peor. ¡Anda ya a dormir! Pero en medio del patio tócame por último cualquier huayno de tu pueblo.

Mariano tocaba fuertemente los huaynos fruteros del “interior”, de más adentro de la cordillera. Allí, en hondas quebradas, crecían manzanos, peros y duraznos, que florecían como jardines y daban frutos limpios, brillantes, de colores que esplendían a distancia. Mariano tocaba fuertemente los huaynos alegres de esas regiones. En las cuerdas de alambre, de las notas altas, se regocijaban repitiendo la melodía; con la otra mano arrancaba los bajos en lo alto del arpa.

(...) —¿Por qué, por qué no lo maltrata? ¿Por qué pues no lo lleva a tocar en las jaranas que arma donde sus queridas? —se preguntaban en el pueblo.

Y esta consideración que Don Aparicio tenía por el sastre intrigaba a la gente, y permitía defender sus costumbres al humilde, al “Upa” Mariano (Arguedas, 1977: 18-19).

Si las vivencias de Don Aparicio pretenden ser vestigios de plenitud, entonces se debe hacer siervo de Don Aparicio, aceptar la indefensión ante los avatares que le plantea la vida emocional a la que debe hacer frente. A través de la música y gracias a la profundidad a la que llega el “Upa” con sus melodías, Don Aparicio le concede el “Don” antes de su nombre de pila, igualando así la fuerza y la potencia de un amo y señor, haciéndose cada uno necesario para el otro en la búsqueda por subsistir. Quizás uno de los elementos más importantes que marca, abiertamente, un momento de negación frente a la dinámica de poder a nivel cultural se da precisamente en *Diamantes y pedernales*. En ese universo feudal a ultranza, el siervo, a partir de la música como elemento de poder, termina avasallando al amo. Cornejo Polar plasmará esta idea del siguiente modo:

Esta perspectiva, que subraya el vigor de la cultura quechua y su imposición sobre los blancos (...), viene a representar la culminación del enfrentamiento entre patronos e indios en el nivel cultural dentro de una dinámica inversa a la que domina el mismo enfrentamiento en el plano social. En el ámbito de la cultura, el conflicto entre ambos bandos, sin ceder en beligerancia, se resuelve parcialmente al menos, como se desprende de lo anterior, en la aculturación (o mejor, transculturación) indígena de los señores (...) (Cornejo Polar, 1977: 142).

La novela de la que hablamos, siendo apenas un ejemplo del grueso de la obra de José María Arguedas, apela a una simbología densa que devela la profundidad en la intención: el

cernícalo devorando la cabeza y el cuello del caballo insignia de Don Aparicio; interpretando los símbolos, Arguedas quiere exponer la manera en que culturalmente el indio vence las férreas imposiciones de los terratenientes, de los amos que se ocupan de mantener el desequilibrio social que, en definitiva, no entra en juego y se hace objeto de denuncia a lo largo de toda la obra.

El “estar” del pueblo amerindio, caracterizado por la inmovilidad ante la presencia del orden y el caos en las esquinas manifiestas de la realidad, del presente que cabalga incesante y sin proyecciones lejanas al futuro, encuentra en lo ritual la posibilidad de enfrentar las maneras en que la naturaleza se presenta repentinamente con su fuerza, su intempestividad y su poca previsibilidad. Dentro de esa posibilidad ritual que concentra el “estar”, el arte encuentra espacio para tranquilizar el corazón desbordado. La música, por ejemplo, es presentada por Arguedas como herramienta liberadora y a la vez de resistencia, de negación frente a la imposición de orden preestablecido por el influjo colonizador. Huelga decir, como musicólogo de la tradición peruana, Arguedas enfatiza las posibilidades que representa la música como instrumento que potencia la manera en que el hombre latinoamericano se enfrenta al mundo. La música ancestral carga con la fuerza de ser una construcción mancomunada que ha encontrado la manera de apropiarse del legado cultural occidental para transformarlo, imponerle la impronta espiritual propia y, finalmente, a manera de síntesis, reconocerse en ella. Es así como el pueblo del “upa” Mariano logra establecer un punto muy alto de conexión con la espiritualidad ya que tiene la posibilidad de tener, bastante lejos, los elementos opresores que representan un obstáculo para que la

espiritualidad, a través del arte, se desarrolle y manifieste. Los “huaynos”, interpretados con maestría a través del arpa, reflejan en *Diamantes y pedernales* una historia no oficial que dicta occidente cuando de la realidad indígena se trata. En ese aspecto, la negación iza la bandera de la identidad de un pueblo. Don Aparicio hace un llamado a tocar casi como queriendo descubrir la magia tras el que toca el arpa:

– ¡Toca! – le ordenó

– Entonces los ojos pequeños de Mariano se iluminaron; don Aparicio recibió esa mirada y sintió un clamor profundo en su alma, como la primera luz de un día de fiesta en la infancia.

– El cernícalo fue a posarse sobre el arco alto del arpa y don Mariano tocó un Lanka de la cosecha, Los lacayos se atrevieron a acercarse hasta donde estaba el patrón y formaron con él un pequeño público que rodeó al arpista.

El Upa tocó la triunfal música con que los comuneros del “interior” cantan, mientras llevan las gavillas de trigo o de maíz, del campo a las eras. Un acompañamiento semejante al del huayno, acordes que tocaba en las cuerdas graves, daba al Lanka un aire de baile y de imploración. Con esa melodía, entonada por voces de hombres, el comunero indio alcanza el profundo corazón de la tierra, la región de donde los seres vivos brotan. El Upa mezclaba en su arpa esta música y el ritmo de los cantos de amor.

Don Aparicio se separó del grupo, y lentamente se dirigió a la escalera. Iba preguntando y hablando mientras oía:

—¡Para mí no más vas a tocar, Don! ¿Cómo te llamas? (Arguedas, 1977: 35-36)

Don Aparicio es, entonces, quien detenta el poder sobre Don Mariano y, a la vez, pretende apoderarse literalmente del derecho a oír las melodías salidas del arpa en exclusividad. Refleja, claramente, la potestad del *ser* occidental que se enfrasca indefectiblemente en una postura y en una búsqueda de dominación irrefrenable. Es una manera de apresar lo intangible de la música

dentro de un corazón que se debate entre el pecado y los sentimientos profundos que una mujer como Adelaida pueden provocar en él. No hay dinero ni criados suficientes, no hay poder lo suficientemente exacerbado como para comprender a su propio yo. La magia que tiene Don Mariano al tocar el arpa y entonar los huaynos es el gran símbolo de negación que le va a permitir gobernar las pasiones más profundas e interiores de su propio amo.

4.3. El río y el “estar”.

La obra de José María Arguedas es un río; y lo es en virtud del proceso de humanización que sufre ese camino de agua en movimiento y en la manera en que Arguedas apuesta por una forma distinta y alternativa de exponer y develar un mundo que, para su gusto, no fue bien interpretado por aquellos escritores considerados “indigenistas”. La obra de Arguedas se desmarca de los “ismos” tan característicos del siglo XX e irrumpe con una voz que sabe a tierra quechua. El río corre por la poesía, por el cuento, por la novela y hasta por el ensayo. Se mueve agrestemente por entre la configuración de las palabras, toma diferentes colores y su eco retumba con diferentes timbres.

Apurímac es quizás el río por excelencia, aquel que carga toda la intencionalidad del “estar” latinoamericano. Es el río con capacidad transformadora, es el agua con la virtud de purificar la emocionalidad, la corriente que sostiene el orden y el caos:

Allí donde el gran río, el sagrado Apurímac, rompió todas las cordilleras para bajar a la selva y seguir tranquilo y soñoliento, hasta encontrar al Amazonas. No conozco el pueblo, pero he caminado por todas esas quebradas ardientes y profundas del Apurímac torrentoso.

Apurímac quiere decir “el poderoso que habla”. Porque solo es posible verlo desde las cumbres, y su voz se oye en todas partes. Corre por el fondo de las quebradas más profundas que es posible imaginar (...) Corre entre el bosque oscuro de árboles casi selváticos (...) jamás se calla, es como el canto profundo del abismo increíble que empieza en la nieve y termina en la selva (...) No se ve el río pero su canto grave y eterno lo cubre todo. Y está en el corazón de los hombres que viven en la quebrada, en su cerebro, en su memoria, en su amor y en su llanto; está bajo el pecho de las aves cantoras que pueblan los maizales, los bosques y los arbustos (...); está en las ramas de los árboles que también cantan con los vientos de la madrugada; la voz del río es lo esencial, la poesía y el misterio, el cielo y la tierra (...) (Arguedas, 1989: 117).

El río puede llegar a purificar el alma o a desencadenar el caos en el alma del hombre. Es el hombre el que debe afrontar ese movimiento interior que normalmente causa un miedo profundo como lo hace la inmensidad y la divinidad del río. Que su voz se oiga en los lugares más remotos habla con elocuencia del carácter divino y de la potencia vital que éste encarna. El “estar” del pueblo latinoamericano se aleja rotundamente de la idea burguesa y positivista del “hombre como medida del mundo”, de la utilidad y el progreso por encima de la contemplación y el autoconocimiento. Las comunidades indígenas, los pueblos comunitarios, las sociedades que aún conservan el sentido del influjo vital de la Naturaleza encuentran, precisamente en sus elementos, sentido de vida. Se hace referencia aquí al sentido de la vida del hombre. Los elementos de la naturaleza estarían lejos de ser simples seres que no cargan algo más allá de su

apariencia formal. Si volteamos la mirada al personaje de Ernesto, tan recurrente en los relatos de Arguedas, encontraremos que el río, para él, carga un sentido profundo de transformación y de reconfiguración de su propia realidad. El hecho de escuchar su voz, de encontrarse frente a frente con el miedo sagrado que produce su majestuosidad, le permite comprender que la Naturaleza le trata de develar verdades sagradas. Es así que, ante las adversidades y los momentos que lo llevan a la profunda desesperanza y desesperación, ante escenarios en los que se podría sentir huérfano y desprotegido, el río, como símbolo, le permite ver en él un modelo de identificación:

A veces, podía llegar al río, tras varias horas de andar. Llegaba a él cuando más abrumado y doliente me sentía. Lo contemplaba, de pie sobre el releje del gran puente, apoyándome en una de las cruces de piedra que hay clavadas en lo alto de la columna central.

(...) Yo no sabía si amaba más al puente o al río. Pero ambos despejaban mi alma, la inundaban de fortaleza y de heroicos sueños. Se borraban de mi mente todas las imágenes plañideras, las dudas y los malos recuerdos.

Y así, renovado, vuelto a mi ser, regresaba al pueblo; subía la temible cuesta con pasos firmes (Arguedas, 2014: 231-232).

No es un río que corra fulgurante por su cauce simplemente trayendo y llevando piedras redondas o cadáveres danzantes. Es un río que rompe con la consciencia del hombre andino y le permite caminar por caminos de fuego sin quemarse la planta de los pies o simplemente se lo lleva, dando tumbos, hacia la desembocadura en donde lo pueda recibir un mar ya cansado o una caída libre que le recuerde que las lagunas son simples espejismos. La música más pura, profunda y telúrica, sale de la voz del río. La música de los arpistas de *Diamantes y pedernales* no es una

improvisación o un movimiento impostado de notas que se las roba el viento. El río dicta y Don Mariano copia; a él se le ha transferido la destreza que el río despide naturalmente:

Ellos eran los creadores de las melodías que después se difundían en quinientos pueblos, hacia todas las regiones. (...) descendían por el cauce de los riachuelos que caen en torrentes al río profundo, al río principal que lleva su caudal a la costa. Allá, bajo las grandes cataratas que sobre roca negra forman los torrentes, los arpistas “oían”. ¡Sólo esa noche el agua crea melodías nuevas al caer sobre la roca y rodando en su lustroso cauce! Cada maestro arpista tiene su *pak'cha* secreta. (...) Al día siguiente, y durante todas las fiestas del año, cada arpista toca melodías nunca oídas, directamente al corazón, el río les dicta música nueva (Arguedas, 1977: 33-34).

Será entonces el río el que cargue también la fuerza de una comunidad y el temple de ella para que el “estar” latinoamericano tenga un sentido real y profundo. Se ha hablado de la pasividad como referente del pensamiento indio, campesino y popular del continente latinoamericano; pasividad que se traduce en contemplación, miedo y respeto por el cauce de la naturaleza en su más profundo devenir. Es así que el río puede ser símbolo de identidad latinoamericana en la medida en que el fluir nos arroja a la posibilidad de relación: relación con los otros, lejos de una individualidad férrea y cáustica a nivel emocional. Hay una tensión especial que se gesta en ese diálogo que establece el río con los hombres. El hombre aguarda agazapado a que el río hable, a que se mueva, a que truene y cante, a que arrase y apacigüe. Quedarse entonces en la unidad de una identidad sería tanto como abogar por una realidad estática, hermética y petrificada en el tiempo. El río serpentea y galopa, en ocasiones, brama como toro. Los grandes rituales guerreros con sus danzas se transfieren a las calles de los pueblos latinoamericanos que

gritan y se manifiestan por un sentido comunitario que se respete o que emerja cuando la individualidad y sus intereses acechan. Es así como la intensidad del río agita también la sangre de los hombres que buscan una sublevación ante la opresión de un yugo que puede terminar en sumisión si no existe un enardecimiento de ánimo. El río, en Arguedas, es también asociado al rayo como figura poderosa que tiembla y propaga su potencia como lo necesita la comunidad que se para buscando avanzar en defensa de derechos con la idea intensa de renovación:

(...)

Que llore el hombre
que beba el suavísimo aliento de la paloma
que coma el poder de los vientos,
en tu nombre.

Wayasamin es tu nombre;
el clamor de los últimos hijos del sol,
el tiritar de las sagradas águilas que revolotean Quito,
sus llantos, que acrecentaron las nieves eternas,
y ensombrecieron aún más el cielo.

No es solo eso:

el sufrimiento de los hombres en todos los pueblos;
Estados Unidos, China, el Tawantinsuyo
todo lo que ellos reclaman y procuran.

Tú, ardiente hermano
gritarás todo esto
con voz aún más poderosa
e incontenible que el Apurimac.

Está bien hermano,
está bien, Oswaldo. (Arguedas, 1972: 32-33)

En este fragmento de un poema contenido en su poemario quechua *Katatay*, Arguedas hace un homenaje al artista ecuatoriano Oswaldo Guayasamín, cargando sobre él la figura del gran vocero o encomendado por todos aquellos hombres que reclaman un estamento igualitario. Es así como la Naturaleza atraviesa cada una de las aristas del ánimo de un hombre que representa a los muchos que se encuentran en estado de indefensión frente a un *statu quo* rampante. Nótese, con mayor énfasis, la intencionalidad de la figura del gran río Apurímac en la fuerza del cierre del poema. El río carga una voz suprema y poderosa cuyo ímpetu es inspirador del hombre de comunidad, del pensamiento popular, del ánimo indio cuando debe afrontar la realidad. La voz y el grito de Guayasamín deberán sobrepasar la fuerza de la voz del gran río sublime, símbolo central de la manera en que el hombre latinoamericano debe enfrentar su propia realidad; voz que debe contener una fuerza amenazante en el mejor sentido de la palabra, que logre traspasar la fuerza de las voces de aquellos que detentan el poder encaminado a la subyugación. La comunidad andina se ha de aferrar a la idea de un movimiento de progreso incontenible, como el cauce del Apurímac, pero encaminado a un orden comunitario que abogue por un equilibrio en el bienestar. El arte de Guayasamín levanta la voz y, quizás, es más elocuente y contundente el pincel que la palabra, es más poderoso el color que la propia fuerza del río.

Katatay recoge el grito de Arguedas frente a la necesidad de ser escuchado por los hombres que ahora habitan un tiempo, quizás, tan desigual como en tiempos de la colonia. El “estar” del

hombre latinoamericano se asienta bajo la necesidad de encontrarse a sí mismo en el movimiento de la Naturaleza:

De tu inmensa herida, de tu dolor que nadie habría podido cerrar, se levanta para nosotros la rabia que hervía en tus venas. Hemos de alzarnos ya, padre, hermano nuestro, mi Dios Serpiente. Ya no le tenemos miedo al rayo de pólvora de los señores, a las balas y la metralla, ya no le tememos tanto. ¡Somos todavía! Voceando tu nombre, como los ríos crecientes y el fuego que devora la paja madura, como las multitudes infinitas de las hormigas selváticas, hemos de lanzarnos, hasta que nuestra tierra sea de veras nuestra tierra y nuestros pueblos nuestros pueblos (Arguedas, 1972: 19).

La figura del río aparece nuevamente cargando la voz de la comunidad que debe buscar unidad y, a la vez, enfilarse hacia la fuerza del espíritu hacia la búsqueda real de la libertad. El río parece también ser un símbolo de unidad: dos orillas que se unen a través de un puente, dos mundos aparentemente aislados que deben reconocerse para encontrar un equilibrio. Es así que el hombre de ciudad, el que en las novelas y narraciones de Arguedas es el mismo hombre que habita la costa, debe conocer a profundidad al hombre de la sierra, al campesino, al que trabaja la tierra, para de esta manera, encontrar el eslabón que no ha permitido ahondar en la búsqueda de la identidad. El gran grito “¡Somos todavía!” llama a reconocer la vida que aún perdura a pesar de las circunstancias inmediatas, la vida no individualizada sino conjugada en el “hombre latinoamericano” como parte de una comunidad que se encuentra en la búsqueda de conjurar la

realidad. “Ser alguien” se encuentra en el campo de la dominación, del afán de controlar cada ápice del contexto que debe afrontar. La técnica evoluciona como instrumento de dominio, le permite distraer el miedo mimetizándose en una realidad paralela y construida por él mismo. Quizás en este punto radica el gran abismo entre la manera en que el hombre occidental afronta al mundo y la manera en que el pensamiento popular latinoamericano lo hace.

Para Arguedas, el planteamiento del hombre blanco que se ha agazapado tras el poderío generado por el capital, raya tajantemente con la postura del hombre andino que ha tratado de permanecer fiel a unas costumbres y tradiciones que le permiten sostener su espíritu ancestral. En el siguiente fragmento de su novela *El sexto* (1961) se conjuga, por ejemplo, la visión dual de los dos mundos, desnudando, también, la ideología del escritor peruano en pleno auge del capitalismo en el continente latinoamericano, comandado por fuerzas foráneas:

Cámac, el Perú es mucho más fuerte que el General y toda su banda de hacendados y banqueros, es más fuerte que el mister Gerente y todos los gringos. Te digo que es más fuerte porque no han podido destruir el alma del pueblo al que los dos pertenecemos. He sentido el odio, aunque a veces escondido, pero inmortal que sienten por quienes los martirizan; y he visto a ese pueblo bailar sus antiguas danzas; hablar en quechua que es todavía en algunas provincias tan rico como en el tiempo de los incas. ¿Tú nos bailado el toril en Sapallanga y en Morococha misma? No te has sentido superior al mundo entero al ver la plaza de tu pueblo la “chonguinada”, las “pallas” o el “sachadanza”. ¿Qué sol es tan grande como el que hace lucir en los Andes los trajes que el indio ha creado desde la conquista? ¡Y eso que tú no has visto las plazas de los pueblos del Cuzco, Puno, Huancavelica y Apurímac! (...) Los ríos, las montañas, los pájaros hermosos de nuestra tierra, la inmensa cordillera pelada o cubierta de bosques misteriosos, se reflejan en esos cantos y danzas. Es el poder de nuestro espíritu. ¿Y qué hay en los señores y en los místeres que dominan nuestra patria? ¿Qué hay de espíritu

en ellos? Sus mujeres tienden a la desnudez, casi todos los hombres a los placeres asquerosos y a amontonar dinero a cambio de más infierno para los que trabajan, especialmente para los indios (Arguedas, 1980: 91-92).

Aunque las dos culturas parecen enfrentarse al miedo que el mundo natural les produce, Occidente edifica ciudades y da vida a la ciencia para hacerle frente. Entre tanto, la cultura que se nutre del alma precolombina se aferra a un pensamiento mágico-mítico en sus estructuras más profundas, manteniendo el miedo en latencia e interactuando con la Naturaleza bajo el auspicio del respeto. Tanto Rodolfo Kusch como José María Arguedas estarían sintonizados y alineados, con claridad, en la idea de que el mestizaje que se dio en el continente americano a partir de la búsqueda de la imposición colonizadora europea sobre la cultura indígena, permitió la mezcla de las dos concepciones del mundo y el hombre resultante es, quizás, el ciudadano que en su búsqueda por “ser alguien”, igualmente, mantiene latentes en su inconsciente todas las categorías que devienen al “estar”.

Es muy interesante ver la resemantización de Arguedas del concepto de “mestizo” a través de su obra, empoderando a sus personajes de una fuerza que traspasa y sobrepasa la idea primigenia del “mestizo” en términos raciales para enfocarlo en una esencia mucho más cultural. A este elemento hay que otorgarle especial fuerza para entender con claridad los vínculos entre Kusch y Arguedas. Al colonizador español le costó mucho, también, entablar una relación de dominación expedita con el territorio al que vino a enfrentarse. Esta situación, no menor, hace

que el europeo deba involucrarse, seriamente, con la cultura quechua, desde aprender la lengua hasta comprender el sentido de los rituales, canciones y danzas que atraviesan el día a día de los que habitan la sierra:

En la sierra el colonizador se vio forzado a aprender el quechua; tanto el encomendero como el predicador católico. La lengua nativa se convirtió en el instrumento principal de la difusión de la cultura occidental en la sierra. Pero tal hecho significaba que no sólo el español catequizaba al indio, sino que éste a su vez catequizaba al español y a sus descendientes. Tomaban el uno algo del otro, sin ceder en lo sustancial (Arguedas, 1998: 23-24).

Se trata, entonces, de ver el fenómeno “mestizo” mucho más allá de la diversidad que establece la jerarquía de clases o castas. Así también, para el caso de Arguedas, partes de la costa andina vivieron un momento de transculturación importante que permeaban las costumbres más profundas del indio, estableciendo así un alejamiento de las propias raíces. En el *Ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo* se lee:

Cuando llegué a las ciudades de la costa, la gente de esos pueblos todavía despreciaba mucho a los serranos. En esas ciudades no se podía cantar waynos; todos miraban al que cantaba un wayno como a un inferior, como a un sirviente, y se reían. Por eso, todos los colegiales serranos que iban a estudiar a la costa procuraban aprender, lo más pronto, el modo de hablar, de caminar y de vestirse de los costeños; y cuando oían un wayno ellos también se reían: «eso cantan los indios, no más», decían. Y cuando volvían a sus pueblos, allí procuraban lucir la «elegancia» que habían aprendido en la costa; no querían oír los waynos de su pueblo, cantaban tangos, one-steps, jazz. Vivían convencidos que lo europeo es lo superior, que todo lo indígena es malo y vergonzoso (Arguedas, 2014: 12).

La historia latinoamericana seguirá siendo la microhistoria, en la medida en que el hombre latinoamericano continúa siendo objeto para el hombre occidental, entronizado como sujeto. Esta relación que parece cargar mayor fuerza y potencia en esa dirección de dominador-dominado hace que la identidad de la historia latinoamericana se desdibuje y desaparezca. Los mundos expuestos por Arguedas a lo largo de su obra se contienen, decididamente, en la figura de los dos zorros. Explícitamente su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971) establece una pugna entre el mundo representado por la cultura precolombina y aquella marcada por occidente y el influjo de la modernidad recalcitrante. La figura de los dos zorros es tomada por Arguedas del relato quechua *Dioses y hombres de Huarochirí* que fue recopilada por el Padre Francisco de Ávila en el año de 1598 y traducido por el propio Arguedas en 1966. En el capítulo cinco del texto se lee:

Entonces ese Huatyacuri, caminando de Uracocha hacia *Sienequilla*, en el cerro por donde solemos bajar en esa ruta se quedó a dormir. Ese cerro se llama ahora Latauzaco. Mientras allí dormía, vino un zorro de la parte alta y vino también otro zorro de la parte baja; ambos se encontraron. El que vino de abajo preguntó al otro: "¿Cómo están los de arriba?" "Lo que debe estar bien, está bien -contestó el zorro-; sólo un poderoso, que vive en Anchicocha, y que es también un sacro hombre que sabe de la verdad, que hace como si fuera dios, está muy enfermo (De Ávila, 1966: 27).

La situación expuesta sirve a Arguedas para ilustrar el encuentro y choque entre dos maneras de abordar la realidad desde la cultura y desde la raza misma: la mirada "ab-origen" y la que establece el hombre blanco permeado por el pensamiento de corte occidental. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* hay, quizás, una intención por establecer una metáfora que dé cuenta

del proceso de muchos habitantes de la sierra, indios y mestizos, al momento de migrar hacia la costa del Perú. La novela, por supuesto, retrata un proceso, por demás abrupto y traumático en la mayoría de los casos debido a la resistencia existente en las décadas de los cincuenta y sesenta en territorio peruano. Más allá de exponer un acercamiento a la historia y realidad del momento, también se trata de develar las causas y consecuencias del proceso que se ha sufrido y las razones por las que el choque intercultural representa una búsqueda importante por las raíces más profundas del continente. Esa búsqueda, a su vez del “estar”, queda suspendida a partir de los horizontes paralelos en los que se mueve, por un lado, el capitalismo, y, por el otro, la estructura de convivencia basada en la comunidad y su necesaria solidaridad. Ese influjo amenazante del progresismo heredado de la modernidad y del proceso de modernización hace que el indio retratado en la obra de Arguedas tome serios matices de un hombre desprovisto de dignidad, indefenso, cargado de un síndrome de despersonalización y, sobre todo, un hombre marginado en busca de un lugar en la sociedad costera que le provea algo de seguridad.

La búsqueda por un “estar” implica para el hombre latinoamericano sumergirse en diferentes tipos de racionalidades que, de una u otra manera, logren adaptarse a la complejidad de los problemas que carga. La racionalidad que se busca es, entonces, una racionalidad que debe tocar las profundidades de los conflictos que acumula el continente. Es justo en este punto en donde Rodolfo Kusch establece la necesidad de volver al hombre latinoamericano un “fagocitador” de las racionalidades que le presenta occidente para encontrar o desarrollar una

racionalidad propia. En este proceso se pueden dar vacíos culturales importantes ya que es un proceso complejo y, como la transculturación, siempre abierto. El abismo en la interpretación de los significados dejará siempre abierto un problema muy complicado de determinar entre el “ser” occidental y el “estar” latinoamericano. Así, las que podrían llamarse “categorías” de la racionalidad de cada uno de los mundos en pugna, difícilmente encuentran asidero en las acciones que cada uno cree adecuadas al momento de ponerlas a jugar en la realidad. Finalizando el capítulo uno de la novela en cuestión y retomando un aparte relativamente extenso de los diálogos entre los zorros, Arguedas dibuja la idea anterior de la siguiente manera:

EL ZORRO DE ARRIBA: (...) Oye: yo he bajado siempre y tú has subido. Pero ahora es peor y mejor. Hay mundos de más arriba y de más abajo. El individuo que pretendió quitarse la vida y escribe este libro era de arriba; tiene aún ima sapra¹⁹ sacudiéndose bajo su pecho (...)

EL ZORRO DE ABAJO: Muy fuertemente, aquí, los olores repugnantes y las fragancias; los que salen del cuerpo de los hombres tan diferentes, de aguas hondas que no conocíamos, del mar apestado, de los incontables tubos que se descargan unos sobre otros, en el mar y al pesado aire se mezclan, hinchán mi nariz y mis oídos, Pero el filo de mis orejas, empinándose, choca con los hedores y fragancias de que te hablo, y se transparenta; siente, aquí, una mezcla del morir y del amanecer, de lo que hierve y salpica, de lo que se cuece y se vuelve ácido, del apaciguarse por la fuerza o a pulso. Todo ese fermento está y lo sé desde las puntas de mis orejas. Y veo, veo; puedo también, como tú, ser lo que sea. Así es. Hablemos, alcancémonos hasta dónde es posible y como sea posible (Arguedas, 1971: 58-59).

¹⁹ La Ima supra se conoce como “salvajina” y corresponde, como el propio Arguedas la define en el primer diario que aparece en la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*: “La salvajina cuelga sobre abismos donde al canto de los pájaros, especialmente de los loros viajeros repercute; ima sapra es su nombre quechua en Ukuhuay. El ima sapra se destaca por el color y la forma; los árboles se estiran hacia el cielo y el ima sapra hacia la roca y el agua; cuando llega el viento, el ima sapra se balancea pesadamente o se sacude, asustado, y transmite su espanto a los animales (Arguedas, 1971: 26).

Llama la atención que la salvajina tenga la tendencia hacia el mundo de abajo y que Arguedas mismo refuerce la idea de ser un hombre que se debate, indefectiblemente, entre las dos culturas en donde ha tenido que crecer y desarrollarse tanto como persona como escritor y pensador. Es esa figura que se encuentra en pugna entre dos mundos la que empodera la idea de un hombre latinoamericano que se debate, igualmente, entre dos culturas y que, más allá de tener que escoger, debe encontrar un punto de equilibrio que le permita desarrollarse en su mero “estar”, “alcanzarse hasta donde es posible y como es posible”.

Es interesante notar, asimismo, la manera en que el tema del “hedor”, desarrollado por Kusch, aparece en el diálogo entre los zorros de la novela de Arguedas. Un zorro de abajo que encuentra en los hombres que vienen de la sierra, un hedor que no comprende, que lo espanta por su repugnancia. El zorro de arriba no intentará convertirse en zorro de abajo. El zorro de arriba buscará comprender la profundidad de sus raíces que le permitan enfrentar el miedo primigenio. No buscará, necesariamente, “ser alguien” sino “estar” en diálogo con la Naturaleza. El personaje de Asto en la novela muestra, precisamente, a un indio serrano que, en su proceso de migración hacia la costa, se enfrenta a lo despiadado del sistema industrializado de la economía en un primer momento. A pesar de alcanzar un relativo éxito en este sentido y de poder acoplarse al nuevo sistema, Asto pierde la trascendencia de sus raíces cayendo en la profundidad de las prácticas asociadas a este modelo sociocultural ampliamente diferente al suyo de nacimiento: prostitución, corrupción, violencia, etc. Las prácticas ancestrales pasan a un segundo plano y se abren camino

a la autodestrucción. Así mismo, Arguedas hace un recorrido por la vida de diversos personajes que deben hacer frente a la vida determinada por el sendero del capitalismo y la modernización heredada de occidente en lo relativo a un pseudodesarrollo económico en detrimento de un orden moral asociado a una visión de mundo y de la realidad, potencialmente diferente al que exponen personajes como Antolín Crispín, Esperanza Baja, Tinoco, Gerania, Petronila, etc.

Chimbote, ese puerto costero de la región peruana en donde se desarrolla casi toda la novela, esa ciudad decadente a nivel moral que resulta extremadamente atractiva para las inversiones foráneas y que apuntala toda suerte de posibilidades financieras y económicas, se vuelve un símbolo que va a contener los reflejos de la vida de los hombres serranos, de los campesinos de a pie y de los naturales que deciden huir de la imposición latifundista, aun con olor a colonia, para buscar un porvenir un poco más llevadero. Este episodio migratorio, bastante común y reiterado en varias zonas del continente latinoamericano finalizando la primera mitad del siglo XX, lleva a estos hombres a soportar la imposición de una cultura que los devora. Se pasa entonces del dominio del sistema latifundista al dominio del sistema capitalista, en donde el hacendado es quien controla el destino donde las multinacionales y las grandes empresas dictan las leyes de los mercados y devoran al obrero. Se evidencia entonces, en las novelas de Arguedas, un cambio estructural regido por la mudanza de un sistema a otro. Es así como, en las primeras novelas y relatos, la atención se centra en el conflicto del indio con el señor latifundista. En su novela póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971) la visión cambia y se traslada al conflicto del mundo capitalista-industrial, el mundo que exagera la especialización y la explotación y donde el trabajo se centra en el individuo que busca producir por encargo y no en

el bienestar de la comunidad como tradicionalmente sucede en el ayllu. Al respecto, Martin Heidegger expone la siguiente idea:

A una región de tierra, en cambio, se la provoca para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral. De otro modo aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aún abrigar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la sementera a las fuerzas de crecimiento y cobija su prosperar. Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar (encargar) que emplaza a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. La agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación (Heidegger, 1994: 16-17).

Arguedas se encuentra en una encrucijada del entendimiento mientras escribe su última novela al expresar la dificultad para lograr una comprensión real y absoluta de la realidad por la que atraviesa el Chimbote y el mundo en general. Para él, en *Todas las sangres* (1964), logró captar el funcionamiento de la realidad indohispánica, pero al intentar continuar su proyecto de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, entra en desesperación. En el segundo diario que aparece abriendo el capítulo tres de la novela, Arguedas expresa lo siguiente:

Como en el aire de los abismos andinos en cuyo fondo corre agua cargada de sangre, así está, cierto, en esa novela, el constreñido mundo indohispánico. Está el hombre, libre de amargura y escepticismo, que fue engendrado por la antigüedad peruana y también el que apareció, creció y encontró al demonio en las llanuras de España. Parte de estos diablos se mezclaron en los montes y abismos del Perú, permaneciendo, sin embargo, separados sus gérmenes y naturalezas, dentro de la misma entraña, pretendiendo seguir sus destinos, arrancándose las tripas el uno al otro, en la misma corriente de Dios, excremento y luz. Y esa pelea aparece en la novela como ganada por el yawar mayu, el río sangriento, que así llamamos en quechua al primer repunte de los ríos que cargan los jugos formados en las cumbres y abismos por los insectos, el sol, la luna y la música.

Allí, en esa novela, vence el yawar mayu andino, y vence bien. Es mi propia victoria. Pero ahora no puedo empalmar el capítulo III de la nueva novela, porque me enardece, pero no entiendo a fondo lo que está pasando en Chimbote y en el mundo. (Arguedas, 1971: 89).

Chaucato, Tinoco y Asto son quizás los personajes que fielmente van a reflejar el tránsito del “estar” latinoamericano al “ser” occidental, hombres que definitivamente renuncian y se alejan de los principios de identidad con los que nacen en cuna india y comunitaria para dar paso y asumir una nueva cultura que muy poco tiene que ver con las raíces y las tradiciones que la sierra alguna vez les otorgó.

El “estar” que se desprende de la obra de Arguedas se desmarca, incesante, del saber culto enmarcado por occidente. La apuesta por un saber desatado por la sabiduría popular que sencillamente se “deje estar” será la base de la búsqueda por una identidad latinoamericana. Que el esquema comunitario tome el rol protagónico y el pueblo es el que termine ejerciendo la fuerza vital de la realidad latinoamericana, para Arguedas y para el mismo Kusch, es signo de esperanza en un futuro desmarcado de la herencia colonial. La realidad social, política, económica y cultural de estos dos autores retrata a un pueblo que permanece mudo ante los esquemas de saber que la modernidad occidental ha permeado en el continente. La apuesta entonces será darle voz al pueblo, exponerle a través del arte, las letras, la antropología, la filosofía y hasta la etnología, las bases identitarias que deberían forjar una manera diversa de enfrentarse al mundo. Podrá decir Arguedas que el silencio llega a ser más elocuente que un discurso ampliamente preparado y gritado a los cuatro vientos. Así, el “estar” carga, sin más, la posibilidad de la inmovilidad, de la quietud y la contemplación, la opción de rebeldía regresando a las raíces de los naturales, los

campesinos. El “estar” latinoamericano se aleja de la necesidad de ser rotulado entre las categorías de “atraso” o de “progreso” y, en ese sentido, tiene la posibilidad de no enterrar aquellas tradiciones o raíces que han marcado la macro historia del continente. Lo “arcaico” que tanto critica Vargas Llosa es una apuesta no tan tácita si se sigue con detenimiento la evolución tanto de la obra de Kusch como la de José María Arguedas. En estos pensadores hay un ánimo por proyectar una economía que se geste desde la comunidad, la reciprocidad y la solidaridad como lo dicta la cultura Aymara. Igualmente, buscan establecer puntos de fuga en la sacralidad del espacio habitado, en la posibilidad y necesidad de la construcción de relaciones y en la consolidación de la complementariedad en los escenarios de la vida del hombre latinoamericano. Este establecimiento marca, precisamente, el olvido de la tendencia a encontrar lo positivo o lo negativo como puntos de medición entre el atraso y el progreso, tendencia con olor maniqueísta que aflora en muchos escenarios de la vida de las sociedades modernas. Pensar en una integración del hombre latinoamericano a la Pachamama, muchas veces, puede sonar a un deseo imposible de regresar a las prácticas ancestrales más primigenias que hoy día serían vistas como pensamientos totalmente desfasados de la realidad. Pensar en un modelo propio es la luz que quisieron ver estos dos pensadores. Si el pensamiento mítico y a su vez simbólico se retrae y se sienta sobre los anaqueles de las bibliotecas o de los museos antropológicos, se pierde entonces la posibilidad de comprender por qué el “estar” tendría sentido dentro de la historia de las ideas latinoamericanas.

CONCLUSIONES

El propósito de este trabajo de investigación era emprender un viaje acompañados por Rodolfo Kusch y José María Arguedas. Se trataba de caminar buscando la profundidad de un continente que ha sentido desdibujada su identidad primigenia, la que se le ha ido de las manos, paulatinamente, a veces mirando desde la barrera. La América profunda, la que realmente corre por las venas como los ríos, no nos ha sido enseñada en los colegios, en las escuelas ni en las universidades. Los medios de comunicación también han sabido ocultarla impunemente y, ni siquiera aquellos que detentan el poder, han logrado hacerla resonar cuando se suben al púlpito a dar sus discursos. Probablemente Bolivia sea uno de los pocos países que conservan el respeto por las tradiciones y costumbres ancestrales en el continente americano, reflejo del alto porcentaje (casi 62%) de población indígena que aún habita las zonas rurales del territorio. Esa América se abre paso entre las calles que vomitan mendigos, entre los barrios que han sido llamados “de invasión” y que devoran segundo a segundo los espacios que antes permanecían vacíos, entre los desplazados por la violencia y la desigualdad social que buscan sobrevivir a toda costa. La condenamos y a veces hasta tendemos a compararla con aquellos llamados “países del primer mundo”.

Parece entonces que nos movemos entre dos Américas, la profunda que rondaron Kusch y Arguedas y la superficial de la que hablamos cotidianamente. Aquella es la que se manifiesta en el mito y en el pensamiento popular y la que nos permite remitirnos, de cuando en cuando, a nuestro hogar existencial. Aquella es la que se erige digna frente al pensamiento occidental

totalizador que pretende homogenizar las culturas y abolir las diferencias para imponer una superestructura igual para todos los hombres y mujeres. Aquella América de Kusch y Arguedas va a luchar incansable contra lo que podría denominarse la mutilación de lo humano y del hombre que se vuelve creador, del hombre que se abre a la posibilidad de construir sentido y de moverse entre símbolos.

La fundación de una nueva manera de pensar, o al menos de una forma alternativa, podría seguirse a partir de lo que nos deja el pensamiento kuschiano y la literatura arguediana. Los dos van a abogar por un sujeto que resiste y se enfrenta a la fuerza individualista que ha traído consigo el hombre moderno, herencia del *ego* esbozado por Descartes. El reflejo propuesto por los dos autores latinoamericanos debe ser un “nosotros” que no tenga nada de abstracto sino enraizado en lo primigenio, latente en la tierra y conservado en sus orígenes. A través de los personajes y escenarios plasmados en la obra arguediana y de los estudios etno y antropológicos desarrollados por Kusch, se trataría de regresar al cimiento ab-original que, en últimas, se debe desarrollar sin determinismos, sobre el mero “estar”. El sumergirse en la obra literaria y ensayística de Arguedas con el impulso de la obra de Rodolfo Kusch nos ha permitido reconstruir una suerte de núcleo existencial que se centra en el pueblo como fuente y referente *ab origen*. Por supuesto, la búsqueda nos llevó a encontrar algunos de los reflejos que nos fundan como latinoamericanos, eso sí, con una disposición que se aleja de la cosificación.

El “estar” del que parte Kusch nos hace percatarnos de que estamos en la tierra a partir de lo caótico de la Naturaleza misma y bajo la posibilidad de relacionarnos con los símbolos. Estos símbolos serán capaces de mediar entre el “ser” occidental y el “estar” andino. La tendencia actual

nos marcará una ruta en donde el “ser” occidental fagocita el simple “estar” andino a través de la absolutización de todo referente vital. La maquinización, la explotación por el mero sentido utilitario y productivo es la tendencia de un mundo que se refugia en la búsqueda de seguridades inamovibles y permanentes. Este mundo que Kusch y Arguedas ponen en cuestión es el mundo de la objetividad en donde la ciencia termina siendo una adoración a los objetos, llevando al hombre a una suerte de mecanicismo en su aproximación a la Naturaleza haciendo que su propia subjetividad se vea mancillada. Personajes como Ernesto se vuelven ese hombre latinoamericano que se plantea la lucha constante entre el “ser” y el “estar” que parte de la idea de que la forma de vivir que ha sido heredada de Occidente es sinónimo de ver las cosas tal y como realmente son, al menos desde el marco del positivismo o lo que Foucault, en *Las palabras y las cosas*, denominada ‘episteme clásica’ en alusión al empirismo y el mecanicismo. En últimas, el regreso a sus raíces o al menos al lugar donde siente su más profundo arraigo, es el acto en que se hace más patente la conciencia de que, realmente, se conoce el mundo desde la propia subjetividad. Se trata, en últimas, de acercarse al autoconocimiento, la búsqueda de las raíces más profundas que le permitan al pueblo andino reconocerse como diferente por el simple hecho de acercarse a la subjetividad de manera libre y desprevenida.

La obra de José María Arguedas hace un retorno a lo que Rodolfo Kusch llama la “pura vida”, ese estado que se aleja radicalmente de la razón occidental y que está matizado por la desnudez y la hediondez. El hedor de América se ve reflejado (nunca negado), a través de Ernesto, con el acto de regresar a Utek’pampa como se puede ver en *Agua*, así como en el acto de atravesar el puente del Pachachaca para volver al *Ayllu* que lo vio crecer. Dirá Kusch que las “viejas raíces

vitales siempre hieden” (Kusch, 2000 Tomo I: 143) y que se trata, en últimas, de generar pensamiento propiamente latinoamericano a través de la filosofía de la vida que nazca de la cotidianidad del quehacer de los pueblos primigenios que aún se encuentran en el continente latinoamericano y que, de una u otra manera, han sido retratados en relatos y novelas por la pluma de Arguedas. Las dos vertientes de pensamiento presentadas en este trabajo investigativo parten de organizar un viaje que arranca desde aquello que ha sido llamado “cosmos” (lo que le plantea un orden al caos primigenio) para que el hombre pueda vivir realmente y no se encuentre atrapado en la ficción de una civilización efímera y falsa, sino que pueda mirarse a él mismo y reconocer su propia realidad viva. El natural, el indio, el campesino, no se avergüenzan del hedor que emana de la “barbaridad” y nunca protesta contra ella ya que esta emerge de la irracionalidad de la Naturaleza. El “estar” se despliega como la posibilidad de refugiarse en el rito, el mito, la magia, la oralidad, la danza, en el umbral de lo que hiede; así mismo, permite al latinoamericano tomar distancia de la gran muralla que ha erigido Occidente con su idea de pulcritud. Ernesto no alcanzó a buscar amparo en la culpa como se lo trató de inculcar el catolicismo, es decir, como sustento de la fe. El hombre latinoamericano, en el cuerpo de un personaje como Ernesto, se afianza en la negación, en la conjura como posibilidad para realmente “estar”. Por supuesto, la negación parte de la idea del “pensamiento seminal” en donde yace la manera lógica en que el indígena enfrenta al mundo. El pensamiento causal occidental se asienta en afirmaciones, o, al menos, intenta consolidar afirmaciones absolutas para sentirse totalmente seguro; el pensamiento indígena tratará de negar todo lo afirmado para verdaderamente vivir el “estar”, intentará comprender sus miedos frente a la Naturaleza, no domeñarla a través de la técnica.

Arguedas y Kusch exhiben el conflicto emocional que ronda al hombre latinoamericano. La mayoría de los personajes principales esbozados por Arguedas recorren la emocionalidad del sujeto que habita el continente americano, en tanto que se hace consciente de su “estar” en su lugar raizal y de las características del devenir en su propia historia y en la del continente. En José María Arguedas, el hombre latinoamericano que se plantea la búsqueda de su identidad y que contribuye en imprimirle la forma a un pueblo, es un sujeto que se rebela contra la masa de rasgos occidentales que ostenta una posición acomodaticia dentro del terreno de lo que la sociedad le exige. Ernesto, por ejemplo, es el reflejo, en el ámbito literario, del “estar” latinoamericano que sufre, que vive y que busca permanentemente esa identidad que se forja paulatinamente a través del ejercicio de su libertad cautiva del control occidental.

El inmigrante ha traído consigo el “ser” mientras que lo que define al universo andino será el “estar”. Las dos categorías, casi que amalgamadas, dan forma a la América contemporánea. El continente europeo y países como Estados Unidos han abolido ese “estar” ya que produce inseguridad, una suerte de indefensión frente a todo aquello que no sabe controlar. El “ser” Occidental, en su dinamismo, intenta crear un mundo exterior, reemplazar, si se quiere, el mundo originario y primigenio que el indígena enfrenta a través de la inacción, de la quietud, del simple “estar”. Ese “estar” se afinca en la idea de comunidad, en la idea de sobrellevar el miedo que puede producir el mundo, o, aún más, en la idea de comprender ese miedo. Occidente vive en un constante “miedo del otro” y, de esta manera, se relaciona, generando permanente frustración. Una gran imagen es la que deja José Hernández en su *Martín Fierro* al develar el fracaso contundente de un país enajenado por la esencia de la civilización uniforme. Otra gran imagen es

la que deja Arguedas al plantear la necesidad de un regreso, a como dé lugar, a las raíces, al lugar en donde la comprensión de la identidad de un pueblo se hace necesaria y permitirá vivir en un “estar” que no exija replicar modelos ajenos.

En este camino, también, se ha logrado hacer el acercamiento necesario a la condición poscolonial del continente latinoamericano a partir de categorías que rondan la epistemología y la ontología. Este último campo de la filosofía occidental, más allá de su gestación primigenia, sirve para esclarecer la manera en que se concibe la esencia de las cosas de este lado del continente sin necesidad de entrar en contradicciones. Es claro que la intención de abordar en esta investigación algunos elementos que pueden consolidar cierta formalidad en el pensamiento latinoamericano, no necesariamente debe remitir a una intención por proponer cierto tipo de sistematicidad en la manera en que se debe pensar en Latinoamérica. La condición poscolonial de América Latina se ha esbozado concretamente a partir de la relación que se ha establecido a través de los conceptos desarrollados en el capítulo tres y la obra de José María Arguedas. Se resalta entonces que la reafirmación de esta condición se deja ver en la apuesta que hace Arguedas. Si bien, la última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, deja entrever una especie de desesperanza frente a la lucha que ha emprendido Arguedas, al menos en su intención de denuncia y de relato del acontecer en un Perú marcado por la desigualdad, la manera en que establece un diálogo entre los dos zorros abre la puerta también para interpretarlo como una búsqueda de interlocutores que quieren consensuar puntos de vista, maneras de interpretar y vivir la realidad inmediata proyectada hacia el futuro.

En esta dinámica que se gesta, la importancia de las acciones y de las intervenciones de quienes simplemente se “dejan estar” y aquellos que buscan “ser algo”, radica en conjugar mas no en establecer un dominio normalizado. La búsqueda de un consenso implica la posibilidad de un diálogo empático que permita también visualizar el carácter poscolonial tanto de un lugar geográfico determinado como el de un pueblo que apenas gesta la búsqueda de una identidad propia y no impuesta. La voz de Vargas Llosa tendría vigencia sobre este punto al entender el carácter utópico de tamaña empresa, aún más, cuando la realidad dibujada por Arguedas es tremendamente oscura y polarizada. La luz de esperanza que lanza Arguedas parece siempre encontrar camino cuando aparece el mito, la creencia ancestral, las costumbres más arraigadas en el pensamiento precolombino. Cuando es el hombre presente el que habla en esta obra póstuma, poco deja ver posibilidades de establecer un camino expedito para concretar un proyecto unificador e identitario:

¡Cuantos Hervores han quedado enterrados! Los Zorros no podrán narrar la lucha entre los líderes izquierdistas, y de los otros, en el sindicato de pescadores; no podrán intervenir. Los siglos que cargan en sus cabezas cada uno de esos hombres enfrentados en Chimbote y continuadores muy sui generis de una pugna que viene desde que la civilización existe. No aparecerá Moncada pronunciando su discurso funerario, de noche, inmediatamente después de la muerte de don Esteban de la Cruz; el sermón que pronuncia en el muelle de la Caleta, ante decenas de pescadores que juegan a los dados cerca de las escalas por donde bajan a las pancas y chalanas que los llevan a las bolicheras. Los Zorros iban a comentar y danzar este sermón funerario en que el zambo “loco” enjuicia al mar y a la tierra. Y el último sermón de Moncada en el campo quemado, cubierto de esqueletos de ratas, del mercado de La Línea que la municipalidad manda arrasar con buldóseres. Allí el zambo hace el balance final de cómo ha visto, desde Chimbote, a los animales y a los hombres. Porque él es el único que ve en conjunto y en lo particular las naturalezas y destinos; y los Zorros no danzarán a saltos y luces estas últimas palabras (Arguedas, 1971: 267-268).

La voz *Katatay*, que en castellano traduce “temblar” como verbo, nos remite directamente a un rasgo fundamental del “estar”: el miedo. Ese miedo al que se hizo referencia en el capítulo tres, establece una postura de temor frente a la Naturaleza y sus maneras de convivir con el hombre. Ahora bien, ese temblar también debe llevarnos a pensar en una voz que interpele al hombre latinoamericano para que se sacuda y, a partir de la creatividad y su ánimo de rebeldía frente al presente vivido, transforme. Este no debe ser un proceso individual necesariamente. Para Arguedas y para el propio Kusch, la búsqueda de una comunidad que mire hacia el mismo lugar es también una necesidad de construirse a partir de una identidad. Como se estableció a lo largo del trabajo, no se trata de establecer una identidad única dada la variedad de atmósferas, escenarios y geografías que cubren el continente latinoamericano. Ahora bien, hay unas raíces primigenias que están marcadas por una manera común de pensar y de establecer relaciones con la Naturaleza. Es así que el pensamiento mítico y simbólico concretan también el vértice de unidad que las sociedades latinoamericanas atesoran en su pasado precolombino:

De tu inmensa herida, de tu dolor que nadie habría podido cerrar, se levanta para nosotros la rabia que hervía en tus venas. Hemos de alzarnos ya, padre, hermano nuestro, mi Dios Serpiente. Ya no le tenemos miedo al rayo de pólvora de los señores, a las balas y la metralla, ya no le tememos tanto. ¡Somos todavía!

Voceando tu nombre, como los ríos crecientes y el fuego que devora la paja madura, como las multitudes infinitas de las hormigas selváticas, hemos de lanzarnos, hasta que nuestra tierra sea de veras nuestra tierra y nuestros pueblos nuestros pueblos (...)

Nos arrebataron nuestras tierras. Nuestras ovejitas se alimentan con las hojas secas que el viento arrastra, que ni el viento quiere; nuestra única vaca lame agonizando la poca sal de la tierra. Serpiente Dios, padre nuestro: en tu tiempo éramos aún dueños, comuneros. Ahora, como perro que huye de la muerte, corremos hacia los valles

calientes. Nos hemos extendido en miles de pueblos ajenos, aves despavoridas (Arguedas, 1972: 19-21).

Nótese en este extracto del comienzo del libro que Arguedas habla en la primera persona del plural casi que exhortando al pueblo latinoamericano a que defienda una causa común que permitiría al menos acechar la identidad antaño perdida. Es aquí donde el “estar” se manifiesta también como posibilidad de creación desde el espíritu de una comunidad. No como hombre-Dios en el caso del hombre capaz de dominar a la Naturaleza como mecanismo de defensa ante la incertidumbre, típica postura de la modernidad occidental.

A Kusch se le podría criticar, si se lee en sus posturas, la influencia innegable de Heidegger. Ahora bien, más allá de hacer evidentes esos vínculos dentro de su filosofía (el concepto de “estar” podría tener su momento de gestación desde el concepto de “*dasein*”), los caminos que recorre Kusch son radicalmente diferentes y, en esa medida, la resemantización de algunas palabras labran un objetivo diferente. El miedo y la angustia en el pensador alemán son parte inherente del *dasein*, entronizando también la posibilidad de mirarse a sí mismo para comprender su angustia existencial. En Kusch, el miedo se gesta como posibilitador de comprenderse como indefenso ante todo aquello que la propia razón occidental no puede asir. Ahora bien, es una verdad como un puño el hecho de que Occidente constituye definitivamente el pensar latinoamericano a hoy día. En Arguedas y Kusch encontramos una ventana a una posibilidad. No que no existan formas alternativas de enfrentarse al dominio del saber hegemónico a lo largo de la historia de las ideas latinoamericanas, simplemente, estos dos pensadores apelan a la recuperación de las raíces primigenias como maneras de comprender el mundo, aun en tiempo

presente y con proyección al futuro. Las economías que perviven hoy en día posibilitan, sin duda alguna, la autonomía del yo. A su vez, la cuantificación de incluso las relaciones laborales serán las vertientes con las que se mida el éxito personal y el estatus de “ser alguien”. Arguedas y Kusch tratarán de imponer, en tonos y modos diferentes, la necesidad de buscar un sentido de existencia como pueblo, como comunidad. Visto desde ahí, el mundo del legado indígena, y aun el que pervive a pesar del tiempo occidental, se enmarca dentro de lo cualitativo.

No pienso en Arguedas o en Kusch como pensadores radicalmente contestatarios ante los empujes de una sola manera de concebir las ideas. Esta investigación ha recorrido la obra de ambos y ha dejado ver una posición que, más allá de un querer, necesita encontrar puntos de equilibrio entre lo indígena y lo occidental para sobrevivir como posibilidad, al menos, de empezar a ser estudiada dentro de los centros de educación secundaria y superior en los países latinoamericanos y, por supuesto, europeos y norteamericanos. Se busca, indefectiblemente, lo que es sagrado, lo que marca el sino de las gentes que habitamos de este o de aquel lado sin importar el color de la piel o de la sangre. La microhistoria también ha sacralizado objetos, gentes y entes, la gran historia ha sacralizado casi todo lo que se puede o no percibir con los sentidos y, en esa medida, la tierra, el lugar habitado, cobra un sentido trascendente que marca la posibilidad de gestar lo propio y de negar la colonialidad del poder y del saber.

Me queda abierta la puerta que lleva a profundizar en la sacralidad del espacio físico en la cultura amerindia. Se habló con detenimiento de este tema, pero cerrando y ajustando el espectro a lo meramente topográfico y sus componentes orgánicos. Es así, también, como el espacio adquiere un sentido singular, igualmente sacro, en las diferentes culturas que ocuparon y aun

ocupan el continente. No será, definitivamente, igual el sendero que caminan las culturas centroamericanas y del caribe a las andinas. Se camina a veces descalzo como queriendo aferrarse a la tierra para dejarse estar sin más, se camina la tierra para encontrar lo que no se ha perdido pero que yace bajo el asfalto. ¿Puede hablarse de un no-lugar arcáico como posibilidad del “estar” kuscheano en la obra de José María Arguedas?

BIBLIOGRAFÍA

- Academia Mayor de la Lengua Quechua, *Diccionario Quechua-Español; Simi Taqe*, Cusco: Gobierno regional del Cusco, 2005.
- ADORNO, Theodore W., *Teoría Estética*, Madrid: Akal, 2004.
- ALBERDI, Juan B., «Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina», en *Obras*, Madrid: IberiaLiteratura Ed., 2015.
- ARGUEDAS, Alcides, *Raza de oro*, Madrid: Archivos Allca XX, 1996.
- ARGUEDAS, José María, *Todas las sangres*, Buenos Aires: Losada, 1970.
- ___, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Argentina: Losada S.A., 1971.
- ___, *Katatay*, Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1972.
- ___, «Agua», en *Relatos Completos*, Madrid: Losada, 1974.
- ___, *Diamantes y pedernales*, Buenos Aires: Calicanto, 1977.
- ___, *Yawar Fiesta*, Buenos Aires: Losada, 1977.
- ___, *El sexto*, Lima: Ed. Horizonte, 1980.
- ___, *Todas las sangres*, Madrid: Alianza, 1982.
- ___, *Agua*, Lima: Editorial Horizonte, 1988.
- ___, *Indios, mestizos y señores*, Lima: Ed. Horizonte, 1989.
- ___, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México D.F.: Siglo XXI editores, 1998.
- ___, *Los ríos profundos*, Madrid: Cátedra, 2014.

_____, *Canto kechua*, Lima: Editorial Horizonte, 2014.

ASTVALDSSON, Astvaldur, «El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de Huaca en los Andes», en *Comunidadandina*. (Web).
<http://www.comunidadandina.org/BDA/hh44/9EL%20FLUJO%20DE%20LA%20VIDA%20HUMANA.pdf> Visitado: 24/06/2018.

BACHELARD, Gastón, *La poética del espacio*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.

BAUTISTA, Juan José, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Madrid: Akal, 2014.

CABALLERO CALDERÓN, Eduardo, *El hombre y el paisaje en América*, Bogotá: Revista de las Indias, 1943.

CARPENTIER, Alejo, «Los puntos cardinales de la novela en América Latina», en MÁRQUEZ, Alexis (comp.), *Los pasos recobrados. Ensayos de teoría crítica literaria*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2002.

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Méjico: Miguel Ángel Porrúa (ed.), 1998.

_____, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá: Editorial Universidad Javeriana, 2005.

_____, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán: Ed. Universidad del Cauca, 2005.

_____, «Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico», *El giro decolonial*, Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.

CORBIN, Alain, *El perfume o el miasma*, Méjico: Fondo de cultura económica, 1987.

CORNEJO POLAR, Antonio, *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires: Losada, 1973.

_____, «El sentido de la narrativa de Arguedas», en *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, LARCO, Juan (comp.), Cuba: Casa de las Américas, 1976.

CORTÁZAR, Julio, *Un tal Lucas*, Bogotá: Punto de Lectura, 2012.

DE ÁVILA, Francisco, *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima: Instituto de estudios peruanos, 1966.

DÍEZ DE MEDINA, Fernando, *Thunupa*, La Paz: Gisbert y Cia, 1947.

DILTHEY, Wilhelm, *El mundo histórico*, Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1978.

DUBOIS, W. E. B., «The souls of black folk», W.W. Norton & Company, Inc. (Web)

<http://books.wwnorton.com/books/index.aspx> Visitado 17/12/2017.

DUSSEL, Enrique, *1492: El encubrimiento del otro*, La Paz: Plural Editores, 1994.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Editorial Labor, 1991.

ESCOBAR, Alberto, *Arguedas o la utopía de la lengua*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1984.

ESTERMANN, Josef, *Filosofía Andina*, La Paz: ISEAT Editor, 2009.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Nuestra América y el Occidente*, México: Editorial de la UNAM, 1978.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, Argentina: Siglo XXI Editores, 2002.

FOUCE, José María. “Ser”, *Webdianoia* (Web),
<http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=353&from=action=search%7Cby=S> Visitado 07/01/2016.

FUENTES, Carlos. «La nueva novela hispanoamericana», en *Los novelistas como críticos*, vol. 2, KLAHN, Norma y HOWARD, Wilfrido (comps.), Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1991.

GALLEGO, Rómulo, *Canaima*, Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1991.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel, *La soledad de América latina*, Medellín: Fundación Confiar, 2014.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, «Humanismo y autenticidad en el pensamiento filosófico latinoamericano», *Islas*, Cuba: *Revista de la U. Central Marta Abreu de Las Villas*. 2001: 169-183.

HEGEL, Georg Wilhelm, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: Fondo de cultura Económica, 1995.

HEIDEGGER, Martin, «¿Por qué permanecemos en la provincia?», *Eco. Revista de la cultura de Occidente*, núm. VI, marzo 1963: 34-45.

_____, *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

_____, *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza, 2010.

Hombre bebiendo luz, Dir. Jorge Falcone, Prod. Mabel Valencia, 2012.

Kusch, Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular*, Argentina: Ed. Cimarrón, 1975.

_____, «La seducción de la barbarie», en *Obras completas*, Tomo I, Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross, 2000.

_____, «América Profunda», en *Obras completas*, Tomo II, Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross, 2000.

_____, «El pensamiento indígena y popular en América», en *Obras completas*, Tomo II, Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross, 2000.

_____, «Una lógica de la negación para comprender a América», en *Obras completas*, Tomo II, Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross, 2000.

____, «Geocultura del hombre americano», en *Obras completas*, Tomo III, Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross, 2000.

____, «Esbozo de una antropología filosófica americana», en *Obras completas*, Tomo III, Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross, 2000.

____, «Inteligencia y barbarie», en *Obras completas*, Tomo IV, Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross, 2000.

LANDER, Edgardo, *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

LARRAÍN, Jorge, «La identidad latinoamericana. Teoría e historia», *Estudios públicos*. Invierno 1994 No. 55.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*, México: Instituto Indigenista Interamericano, 1956.

LEVINAS, Emmanuel, *De Otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

____, *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

LOJO, María Rosa, «H. A. Murena y Rodolfo Kusch: Barbarie como seducción o pecado», *Anales de literatura hispanoamericana*, 21, 1992: 415-420.

LLARENA, Alicia, *Espacio, identidad y literatura en Hispanoamérica*, México: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2007.

MARQUÍNEZ, Germán (Ed), *La filosofía en América latina*, Bogotá: Editorial El Búho, 1996.

MARTÍNEZ, Gustavo, «Espacio, identidad y memoria en *Los ríos profundos* de J. M. Arguedas», *Humanidades*. 1 VIII-IX. Diciembre 2008-2009: 43-58.

MARTÍNEZ VEGA, U, *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca: Sígueme, 1976.

MEJÍA HUAMÁN, M., *Hacia una filosofía andina*, Lima: Universidad Ricardo Palma, 2005.

MIGNOLO, Walter, «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad». en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

_____, *Historias Locales/Diseños Globales*, España: Akal, 2003.

_____, *La idea de América Latina*, Barcelona: Gedisa, 2007.

MORALES ORTIZ, Gracia, «Arguedas y Cortázar: dos búsquedas de una identidad latinoamericana (aproximación teórica y comentario textual)», Tesis, Universidad de Granada, 2003.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

PÉREZ, Alberto Julián, «Rodolfo Kusch y su crítica a la razón occidental». *Mitológicas*, XXV. 2010: 27-38.

QUIJANO, Anibal, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en LANDER, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RAMA, Ángel, *Transculturación narrativa en América latina*, México D.F.: Siglo XXI, 1998.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (23.^aed.), Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>.

RIVERA, José E, *La vorágine*, Bogotá: Oveja Negra, 1982.

ROIG, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires: Una Ventana, 2009.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Discurso del origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Calpe, 1923.

SADA, Gabriel, *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro Ed., 1996.

SAID, Edward, *Orientalismo*, Barcelona: Debolsillo, 2007.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *Europa y sus bárbaros: El espíritu de la cultura europea*, Madrid: Rialp, 2012.

SANTOS, Boaventura De Sousa, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo: Editorial Trilce, 2010.

SARMIENTO, Domingo F., *Conflictos y armonías de las razas en América*, Madrid: Akal, 2016.

_____, *Argirópolis*, Barcelona: Red Ediciones S.L., 2017.

_____, SPENGLER, Oswald, *La decadencia de Occidente*, Madrid: Espasa-Calpe, 1934.

TAMAYO, Franz, *Obra escogida*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

TÖNNIES, Ferdinand, *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires: Losada, 1947.

TORRES, Carlos Arturo, *Idola fori*, Tunja: Universidad pedagógica, 1969.

TOYNBEE, Arnold, *Un estudio de la historia*, Buenos Aires: Emecé, 1959.

VARGAS LLOSA, Mario, «Tres notas sobre Arguedas. Indigenismo y buenas intenciones», en LAFFORGC, Jorge (ed.) *La nueva novela latinoamericana*. Vol. 1, Buenos Aires: Ed. Paidós, 1972.

_____, «Novela primitiva y novela de creación en América Latina», en *Los novelistas como críticos*, vol. 2, KLAHN, Norma y HOWARD, Wilfrido (comps.), Méjico: Fondo de cultura económica, 1991.

_____, *La utopía arcaica*, Méjico: FCE, 2011.

VATTIMO, Gianni, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona: Editorial Anthropos, 2003.

VAZ FERREIRA, Carlos, *Lógica viva/Moral para intelectuales*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

VEGA CANTOR, Renán, *José María Arguedas. Antología*, Bogotá: El Buho, 1991.

- VON MATUSCHKA, Daniel, «Exposición y crítica del concepto de ‘estar’ en Rodolfo G. Kusch», en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 2, 1985, <http://bdigital.uncu.edu.ar/4018> Visitado 13/01/2016: 137-160.

ZAPATA TORRES, Jair, «Espacio y territorio sagrado», en *Síntesis conceptual de tesis*, Universidad Nacional de Colombia, 2010. Web. <http://www.alberdi.de/ESPACIO%20%20Y%20TERRITORIO%20SAGRADO-Jair.actu,02.06.07.pdf> > Visitado 12/02/2016.

- ZEA, Leopoldo, *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas: Editorial Ayacucho, 1980.