

## El así, la ira y la indignancia: la recuperación filosófica del símbolo religioso en el pensamiento de Rodolfo Kusch\*

Damián J. Burgardt\*\*

Universidad del Salvador (Área San Miguel) - Argentina

Recibido: 10 de marzo de 2010 • Aceptado: 5 de mayo de 2010

### Resumen

Rodolfo Kusch pertenece a esa generación de pensadores argentinos —y latinoamericanos— que se atrevió a abordar filosóficamente el problema de lo humano desde el pensamiento popular de nuestro subcontinente. Estas páginas proponen una breve presentación de su recuperación filosófica del saber contenido en los símbolos religiosos populares y del modo en que estos operan, centrándose en el análisis de dos obras tempranas: *América profunda* y *El pensamiento indígena y popular en América*. En estos escritos, Kusch elabora una primera aproximación al símbolo religioso popular como puesta en juego de una determinada configuración de la totalidad, es decir, de un horizonte de ultimidad en que se despliegan y reúnen las posibilidades de la existencia: el mundo, el dios y el hombre aparecen —en el mutuo darse de su “mero estar”— como el *así, la ira y la indignancia*.

**Palabras clave:** Rodolfo Kusch, pensamiento popular, pensamiento latinoamericano, símbolos religiosos populares.

---

\* Artículo científico fruto de las investigaciones del autor en temas de la filosofía latinoamericana y religión.

\*\* Profesor en filosofía, actualmente en curso de obtención del grado de licenciatura en la Facultad de Filosofía Universidad del Salvador, Área San Miguel. Docente de filosofía en nivel superior durante diez años. Actualmente, titular de Epistemología, de Metafísica y de Historia de la Filosofía en el Instituto Espíritu Santo de Quilmes. Presbítero de la Diócesis de Quilmes, Bs. As., Argentina. Correo electrónico: damian.kulmes@yahoo.com.ar

## The so, the anger and the homelessness: the philosophical recovery of religious symbol in Rodolfo Kusch's thought

### Abstract

Rodolfo Kusch belongs to that generation of Argentinean –and Latin American– thinkers who dared to deal philosophically with the problem of humanity from the perspective of our subcontinent's popular thinking. These pages propose a brief presentation of the philosophical recovery of the knowledge contained in popular religious symbols and the way they operate, concentrating in the analysis of two early works: *América Profunda* (*Deep America*) and *El pensamiento indígena y popular en América* (*The Indigenous and Popular Thinking in America*). In these works, Kusch develops a first approach to the popular religious symbol as production of a certain totality configuration, in other words, it is the configuration of a horizon of endness, where the possibilities of existence deploy and gather: the world, god and the man appear –in the mutual devotion of their “simple being” (“mero estar”)– as the *so*, the *anger* and the *homelessness* do.

**Key words:** Rodolfo Kusch, people's thinking, Latin American thinking, popular religious symbols.

## L' ainsi, la rage et l'indigence: la récupération philosophique du symbole religieux dans la pensée de Rodolfo Kusch

### Résumé

Rodolfo Kusch appartient à cette génération de penseurs argentins –et latino-américains– qui a osé aborder philosophiquement le problème de l'humain depuis la pensée populaire de notre subcontinent. Ces pages proposent une brève présentation de sa récupération philosophique du savoir contenu dans les symboles religieux populaires et de la manière dont ils opèrent, en nous concentrant sur l'analyse de deux œuvres: *América profunda* (*Amérique profond*) et *El pensamiento indígena y popular en América* (*La pensée indigène et populaire en Amérique*). Dans ces écrits, Kusch construit une première approximation au symbole religieux populaire comme des mise en jeu d'une certaine configuration de la totalité, c'est-à-dire, un horizon de conclusion dans lequel se déploient et se réunissent les possibilités de l'existence: le monde, le dieu et l'homme apparaissent –dans le mutuel dévouement de son "simple être" ("mero estar")– comme *l' ainsi, la rage et l'indigence*.

**Mots clés:** Rodolfo Kusch, pensée populaire, pensée latino-américaine, symboles religieux populaires.

## Pensar lo humano desde una recuperación filosófica del saber popular

Antes de introducir de lleno en el tema, una anotación preliminar. Posiblemente, una de las razones que han mantenido la obra de Kusch fuera de no pocos círculos académicos y que, en todo caso, hicieron que durante tiempo fuera mirada con desdén o con sospecha, es una cierta interpretación que cree ver en sus trabajos un intento de exhumación arqueológica de un pasado permitido o una reivindicación indigenista que se opondría de raíz a todo lo europeo (incluyendo el pensamiento científico y aún la auténtica actitud filosófica). Kusch sería, al fin de cuentas, exponente de un pensamiento anecdótico, folclórico, culturalista (en un sentido estrechísimo de cultura), que se despreocupa del reclamo de universalidad propio de la filosofía.

Sin embargo, como se ha venido señalando cada vez con mayor frecuencia, el pensamiento de R. Kusch es un esfuerzo de filosofía inculturada y, junto con ello, un modelo –en cierto modo, anticipado en el tiempo– de filosofía intercultural. Aquello de lo que verdaderamente se trata es de *pensar lo humano como tal* y de *retomar los grandes temas de la tradición filosófica* (incluyendo el problema filosófico por excelencia: el del ser), sin renunciar a América, o si se quiere, de acometer esta labor por el rodeo del hacerse cargo de aquello que el saber popular –el pensamiento largamente marginado y negado por la filosofía académica– da al pensar.

Ahora bien, ¿cómo comprender este saber popular? ¿Qué rasgos lo especifican? Según Kusch (2000), América es el escenario de una *tensión dialéctica* en la que un pensar urbano, de matriz occidental, se contrapone a un pensar popular. El primero es un pensar de la exterioridad, del objeto (vol. 2, p. 277); el segundo es un pensamiento sin afuera, porque es el registro del acontecer más que de la cosa (vol. 2, pp. 278.279 y 282) y ese registro opera, sobre todo, en el plano del vernos afectados los americanos por el acontecer (vol. 2, pp. 279 y ss.). El pensamiento occidental y urbano de América piensa, en consecuencia, en términos de *causas* y *administraciones* o dispositivos de solución (vol. 2, p. 283). El pensamiento popular, por su parte, piensa el mundo como el *acaecer de todo "así"*– que no excluye su contrario (como

cuando el occidental afirma que algo “es así, y no de otro modo”) y por tanto puede moverse en el ámbito de las antinomias–, *sobre un fondo numinoso*, tan pronto fasto como nefasto, es decir, indisponible para el sujeto. Es, por eso, un pensar que –lejos de toda pretensión de neutralidad– implica una actitud, un quedar comprometido el sujeto y la continua modificación (o la conversión) de esa actitud, porque se trata aquí de alcanzar un saber que sólo es posible como *contemplación y espera* (vol. 2, p. 482). Se formula, entonces, como un saber de la indeterminación (porque sólo es determinable la cosa, detenida en el esto de su esencia, que ya no acontece sobre el fondo de lo numinoso y en la posibilidad de los contrarios); un saber, en consecuencia, que no se asienta en la lógica de principios de tercero excluido y de no contradicción; en definitiva, un *saber que señala* sin definir. De allí que su expresión sea primordialmente simbólica: sólo por medio del símbolo se puede testimoniar esta excedencia. De allí, además, que este pensamiento sea –por oposición al pensar de dominio, en términos de Scheler, retomados por Kusch, o de solución, como él mismo dice en otra parte, que es típico del Occidente moderno– un *pensar de salvación*, una espera o apertura a un equilibrio en medio de opuestos, equilibrio siempre inestable e incierto, y en todo caso nunca emplazado por el sujeto sino por una trascendencia. Kusch califica de “seminal” este tipo de pensamiento y lo describe en estos términos:

Ante todo [el ámbito donde se experimenta la radical contingencia del vivir, del que ya hemos hablado] es el *ámbito de las antinomias* [cursivas añadidas], frente a las cuales el yo consciente nada puede hacer sino sólo presentir la *inminente proximidad de su desgarramiento* [cursivas añadidas]. Ahí no es posible el manipuleo consciente de la solución sino la ubicación de la salvación, y ésta a su vez no puede lograrse sino con algo que trasciende al yo[...]. 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* [cursivas añadidas]. 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* [cursivas añadidas] –en tanto es ajeno a un manipuleo consciente– esa afirmación trascendente (vol. 2, pp. 481-482).

Con esto no hemos hecho más que caracterizar por oposición dos formas de pensamiento que, según Kusch, conviven tensamente en América. Estamos aún a mitad de camino: es necesario mostrar, también según Kusch, su dialéctica, porque la oposición no es lo suficientemente absoluta como para excluir que exista una suerte de modalidad primigenia del pensar, un hipotético “pensar en sí”, (vol. 2, p. 478), que permita pasar de un registro al otro. Esto importa, al menos, por dos motivos: para comprender, por un lado, cómo se prolonga el pensar popular aún en el actual ciudadano de América, que vive –si se quiere– moviéndose permanentemente, aún si a regañadientes, entre un pensar y el otro; y, además, importa en la medida en que permita situar mejor la relación del pensamiento filosófico con los contenidos del pensar popular.

Las preguntas son entonces qué tipo de oposición es ésta, que enfrenta el pensar urbano y el popular, y cómo se resuelve. Cabría pensarlas en términos de evolución: el avance de la racionalidad que ha ido consumiendo, aunque aún no completamente, los restos de totemismo, pensamiento mágico, oscurantismo católico-hispano, conciencia alienada, etc., que terminarán de desaparecer finalmente cuando el proceso esté completo. Pero está a la vista el problema (es evidentemente una concepción etno[euro]céntrica), y difícilmente podría consentirse hoy sin reservas una lectura como ésta. Tampoco la consiente Kusch. A sus ojos, pensamiento urbano y popular no son ni entidades cerradas e incompatibles, ni figuras o tipos evolutivamente distanciados. Son más bien dos modalidades: tomados en su radicalidad, pensamiento causal y pensamiento seminal se muestran como

*los extremos de un pensar en general* [cursivas añadidas], según el cual cualquier sujeto requiere por un lado la connotación lúcida del efecto, para encontrar la causa, y por el otro, cuando la contradicción se torna desgarradora, requiere la sémica redentora en la trascendencia. *Ambos extremos son formas necesarias para afirmar la totalidad de la existencia* [cursivas añadidas] (vol. 2, p. 483).

Si la pretensión de la Europa moderna consistió en afirmar la posibilidad (y aún la necesidad) de prescindir de un pensamiento seminal –y tanto las generaciones ilustradas como románticas, y por supuesto las positivistas, del pensamiento latinoamericano adhirieron a este ideario–, lo postulado por

Kusch invita a sospechar que, por el contrario, aún el pensamiento causal reclama, en sus límites, una espera de salvación, es decir, un pensar seminal. Afirmar la totalidad de la existencia para recuperar lo humano, en todo caso, reclama que un pensar y otro vayan juntos.

Esta misma conclusión es tanto más válida para la filosofía que se propone una comprensión total de la realidad. Una comprensión tal reclama el enlace de estas dos modalidades del pensar, en tanto ambas responden a dos "vectores entrecruzados", postula Kusch (2000), que conforman la totalidad de lo real: uno horizontal, lugar de lo definible y delimitable por la causa, y otro vertical, tenso hacia arriba y abajo por la presión de lo innombrable, fasto y nefasto, que lo asedia (vol. 2, p. 488).

En este sentido, esta primera tensión –en el plano del pensar– remite a una segunda tensión dialéctica (tal vez la más recordada de toda la obra de Kusch): la *dialéctica* –esta vez en el plano ontológico o preontológico– *del ser y del estar*, que Kusch llama "*fagocitación*" (p. 179, entre otras). Es bien conocida la particularidad de nuestra lengua española, entre otras pocas lenguas romances, que distingue estos dos verbos; igualmente conocida resulta la singular derivación etimológica que lleva del *sedere* (y no del *esse*) latino al infinitivo español ser (por vía del *seer*), y del *stare* al estar. Lo que importa notar es que esta distinción en nuestra lengua supone "una concepción implícita" de la realidad escindida en dos ámbitos, un mundo repartido entre lo definible (esencial y estable) y lo indefinible (circunstancial y cambiante): respectivamente, el ámbito expresado bajo el rango del ser y el ámbito expresado bajo el rango del estar (pp. 528 y ss.). Pero, sobre todo, aquello sobre lo que llama la atención Kusch –junto a otros pensadores de su generación– es que América privilegia el uso del estar y éste desgasta incluso el uso del verbo ser (en la forma del *estar siendo*, por ejemplo). Así, entonces, "se sumerge lo estable en lo inestable, o sea que se puebla el mundo de circunstancia, y se reduce lo que *es* a lo que *está*" (Kusch, 2000, vol. 2, p. 527). En América hay, al decir de Kusch, una "absorción del ser por el mero estar" (p. 196, entre otras)<sup>1</sup>. Con la expresión fagocitación se hace referencia entonces a esta absorción: implica

1 Sobre estas cuestiones, además de nuestras obras de referencia, el ensayo "Estar siendo" de Kusch (2000, vol. 3, pp. 467-485) y también Kusch (2000, vol. 3, pp. 536-551; 407-417, y 231-239).

que “el *ser* no puede darse sin el *estar*”, más aún, que “surge del *estar*”, aunque el *estar* pervive –casi al modo de una fuerza que corroe su estabilidad–, y así “el mero *estar* enseña que el *ser* es una simple transición pero no un estado durable” (vol. 2, pp. 202, 209).

Siguiendo esta recuperación filosófica del saber popular elaborada por Kusch, se puede ahora indagar aquella totalidad indisponible, en la que lo definible está truncado o asediado por lo innombrable, que los símbolos religiosos testimonian en su *mero estar*.

## **E**l dios, el hombre y el mundo en su mero estar

Se puede formular brevemente así: desde los símbolos religiosos de las culturas andinas estudiadas por Kusch<sup>2</sup>, el mundo aparece como el “hervidero espantoso” que habita, pero no dispone un hombre indigente, cercado por la ira del dios, tan pronto favorable como adverso. En su mero estar, cada uno se da en relación al otro como *así*, *indigencia* e *ira*, y se contamina –hasta donde y al modo en que, en cada caso, resulta posible– en la relación, es decir, entra al ámbito de las irreductibles antinomias (fecundidad/penuria, acogedor/inhóspito, vivir/morir, creación/caos, etc.). Ninguno es (ni en sí, ni para sí) o, mejor, lo que es brota de su estar y por eso no acusa nunca los signos de lo que reposa en su esencia.

El mundo está ahí como hervidero espantoso (Kusch, 2000, vol. 2, p. 32, entre otras), es –diría yo– propenso al caos, y esto, no porque predomine lo nefasto, lo inhóspito o lo adverso, sino porque puede darse tan pronto fecundidad como penuria, abundancia como escasez. No hay por qué para este mundo, o si se quiere, todo porqué (ése por el que se ha fatigado el pensamiento causal y técnico de Occidente) resulta, llevado al extremo, de la saliente de un fondo arbitrario: es la conjuración del azar, por el terror que infunde. Tampoco hay

2 En las obras que aquí sirven de referencia, Kusch estudia sobre todo las quechua y aymara. El testimonio de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, en *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru* (hay una edición reciente en Cusco, 1993) sirve de base, aunque no exclusiva, para la reflexión en *América profunda*; en *Pensamiento indígena y popular en América* el testimonio de los “informantes” –y con ello, la forma viva del símbolo como mito y ritual– se vuelve fundamental. De más está decir que Kusch muestra particular interés por la continuidad o pervivencia de estos universos simbólicos –ya antiguos, ya indígenas– en el pensamiento popular americano más amplio.

qué. Hay qué para el mundo objetivo y estéril, susceptible de definición y manipulación, que el hombre occidental se pone frente a sí. Pero en el mundo de los símbolos que aquí se tratan, no hay por qué ni qué; es el mundo del así: “un mundo tomado por su así es visto como un *puro acontecer* y no como un escenario poblado de cosas” (vol. 2, p. 334; las cursivas son mías); por eso resulta tan infinitamente distante del “patio de objetos” que anhela el Occidente moderno (pp. 143 y ss.; especialmente 149, 231 y ss.). El mundo tomado por su así confirma entonces “una franca disponibilidad del sujeto” (p. 337) o, dicho al revés, una indisponibilidad del mundo para el sujeto, a quien sólo le queda asumir una actitud pasiva y contemplativa (p. 346). Allí, lo espantoso del mundo: que el mundo *acontezca*, es decir, que no esté ahí a merced de la conciencia, que su acontecer sea azarosamente posibilidad de abundancia o escasez, que habitar este mundo *así* sea presentir la inminente proximidad de nuestro desgarramiento (supra) y admitir “un constante temor ante el vuelco o vaivén de ese así del mundo” (p. 337).

En este mundo, el dios no es sino que *media* (Kusch, 2000, vol. 3, p. 492). Viracocha es el dueño del hervidero espantoso: su soberanía se expresa en una marcha (en su desdoblamiento, Tunupa) que enfrenta el caos. Crear es así dotar de sentido (vol. 2, p. 41, entre otras). Pero aquí hay dos importantes diferencias del pensamiento popular con respecto al pensamiento (cristiano, al menos implícitamente) de Occidente: la creación no es un acto puntual, ni tampoco permanente. El dios creador del pensamiento popular –y esto vale tanto para Viracocha, como para el dios hacedor de milagros o para el santo providente de los santuarios urbanos– es el dios que media y sobrepone las oposiciones, sin aniquilar el elemento adverso; pero el fruto de una creación así es un orden inestable, susceptible siempre de caer nuevamente al caos. Ni siquiera es un orden total: hay siempre un pliegue de lo caótico sitiando el mundo. De allí que, aunque el dios se retire a su mero estar y se ausente del mundo, siempre es necesaria una nueva (y transitoria) creación. Se vive entonces como una “experiencia mesiánica”<sup>3</sup>: se participa en la “marcha del dios por el mundo” –su hacer creador– en tanto se vive principalmente por

3 En *América profunda*, Kusch (2000) habla casi indistintamente de “experiencia mesiánica”, “actitud mesiánica”, “emoción mesiánica” e incluso “amor mesiánico” (vol. 2, pp. 117, 167, 246, 199, entre otras). En cada caso, se trata de una misma situación: el “comportamiento espiritual” engendrado por el hecho de que la vida “está sumergida en eso que llamamos la ira de dios” (p. 117).

medio del ritual, bajo “la presencia de la ira divina [que] dicta la ley o sea el orden a fin de preservar la vida humana frente al caos, pero sin eliminarlo” (p. 199). La experiencia de la *ira divina* traduce, en el plano más hondo del simple vivir, el desamparo humano ante lo indisponible y la posibilidad de que lo fasto se trueque en nefasto (p. 97). Es la experiencia del dios que media lo antagónico o, si se quiere, el “telón de fondo numinoso” sobre el que acontecen las cosas del mundo, que precisamente por eso no son simplemente cosas (p. 519). De allí que el dios expresado en los símbolos religiosos del pensamiento popular no es un dios que simplemente es y de cuyo ser se podrían deducir sus atributos y su obrar; por el contrario, es el dios que está. De allí también que resulte extraña para el pensamiento popular y hasta absurda y digna de pena la odisea occidental por buscar una respuesta al problema del mal en el mundo en algo así como una teodicea. Tomado en su mero estar, que es como lo toma el pensar popular, dios se da como dios que media –contaminado y aún caído– el hervidero espantoso del mundo.<sup>4</sup>

Hay, entonces, para el hombre, una indigencia primordial. El vivir es esta indigencia y porque el vivir es indigencia se *está para el fruto*. Esta categoría rescatada por Kusch es, a mi juicio, de enorme riqueza para la interpretación filosófica de la existencia humana. Apunta al, por así llamarlo, carácter derivado del ser con respecto al primigenio estar. Ya se trate del hijo, el sueldo o el libro, el fruto es el sentido: “[el] hecho de vivir no apunta a lo que se es, sino al fruto. El fruto es la razón misma del hecho de vivir, le da significado y sentido” (Kusch, 2000, vol. 3, p. 229)<sup>5</sup>. Así, este mero estar para el fruto es la parte que nos toca por nuestra participación en un mundo que, como gusta decir Kusch, es todo él un “animal mundo”, que sigue el ritmo ancestral de todo lo viviente: nacer, madurar, germinar y morir; un ritmo que entraña, en

4 La contaminación de lo divino es brevemente tratada en el ensayo publicado en 1980 (Kusch, 2000, vol. 3, pp. 492-493); a su caída, Kusch dedica algunos párrafos en *Pensamiento indígena y popular en América* (2000, vol. 2, pp. 396 y ss.) y un capítulo completo en *Geocultura del hombre americano* (2000, vol. 3, pp. 68 y ss.), entre otros.

5 Esta indicación de Kusch acerca del “mero estar para el fruto” deja entrever, o al menos sugiere, una crítica a la interpretación heideggeriana del *Dasein* como pro-yecto, que se esboza en cada caso como posibilidades de un poder-ser sobre el contorno que traza el ser-para-la-muerte; el hombre, por el contrario, parece indicar Kusch, no se proyecta *para ser* (la “autenticidad”) sino *para el fruto*. De allí que las experiencias que nos exponen a una suspensión de la reclamación de ser (angustia, acedia, júbilo) sean verdaderamente experiencias límite: nos sitúan ante una nada de ente, una suspensión de lo determinable, la misma que se palpa en nuestro vivir como indigencia y de la que está hecha nuestro mero estar.

consecuencia, la movilidad entre opuestos (pp. 222 y ss. y 396). Por eso, el mero estar para el fruto es igualmente nuestra participación en el desgarramiento (o el así) del mundo entre lo fasto y lo nefasto, entre los opuestos que se solapan y los antagonismos que dan cuenta de la indisponibilidad de lo real. Y es también la razón de esa emoción mesiánica que nos invade en la conciliación con el fruto (p. 247).

Es la *fe en la ira de dios* la que sitúa al hombre en este plano del mero estar para el fruto y hace que su ámbito vital (eso que el aymara nombra *pacha* o *kay pacha*) se configure como un "fondo" (p. 373), es decir, que se experimente el vivir como un estar en el "asedio de lo innombrable" (p. 398). En los símbolos de esta fe popular, este vivir asediado se expresa como el afán de un *centro*<sup>6</sup>, es decir, un punto de arraigo en el que se alcanza cierta estabilidad en medio de las tensiones.

Este centro es simbólico en varios niveles. Un primer nivel es espacial: aquí importa el Cuzco como centro del mundo tanto como importa el santuario del Conurbano bonaerense para alcanzar una *gracia* que remedie lo precario de la vida o la hermita de los santos milagrosos que hoy se erigen –como mojones que testimonian el requerimiento de lo sagrado– a la vera de los caminos. Importa porque importa el arraigo. No es sólo el soporte material (significante) de un sentido, del que podría prescindirse una vez captado éste: importa el suelo, importa su estar en la tierra.

Inmediatamente, a partir de aquí, se despliegan otros (al menos dos) niveles de simbolicidad. El centro espacial en tanto arraigo en una tierra refiere a la comunidad: ingresar al centro simbólico es tanto como ubicarse siempre de nuevo en el arraigo de un "nosotros". Así, al decir de Kusch (2000), "[el ordenamiento de los adoratorios con su centro germinativo en Cuzco] es el *mero estar* traducido en un orden de amparo que preserva no a una humanidad de sujetos o individuos, sino a la *runacay* o humanidad u 'hombre aquí', según reza la traducción literal" (p. 115).

6 La cuidadosa atención prestada por Kusch a la simbólica de los adoratorios de Cuzco (2000, vol. 2, pp. 100 y ss.).

Esta significación segunda –como se ve– no se superpone a la primera (como si se tratara de un grado de mayor abstracción del pensamiento). Por el contrario, está contenida en ella. Porque hay algo así como un centro del mundo y por tanto una religación ctónica, el hombre se experimenta “hombre-aquí” (es decir, nunca sin otros) y, viceversa, sólo porque se pertenece a un nosotros arraigado en la tierra, puede experimentarse que el inhóspito mundo tiene un centro (o varios) en los que se encuentra amparo. En definitiva, el centro como símbolo del amparo comunitario hace aparecer otro rasgo fundamental de la cultura popular: el del hombre concebido como un nosotros con arraigo, que invierte la ecuación tradicional para Occidente entre individuo y comunidad. Kusch (2000) afirma:

El individuo, como tema típico de la gran cultura de ciudad, es una simple abstracción ... En vez del individuo hay comunidad y ella es la responsable de ampararlo y sostener su vida. En esto América es sana y positiva. Cuando las relaciones ciudadanas no intervienen, se establece la comunidad (vol. 2, pp. 224-225)<sup>7</sup>.

El otro nivel de significación, en contigüidad con éste último e inmediata relación con el primero, es el que hace al centro como interioridad del hombre, o mejor, para evitar todo connato de individualismo, lo sapiencial de la comunidad. La concepción de la existencia esgrimida en el símbolo religioso popular entraña una “concepción desgarrada del hombre”, que puede hallar reposo –aunque sólo transitoriamente– en una sabiduría de lo vital y sus intrínsecas tensiones (pp. 374 y ss.): “Un mundo desgarrado entre el buen y el mal suceso es indudablemente un mundo inhabitable, pero su habitabilidad no habrá de encontrarse sólo con un estar, *utcatha* [voz quechua para habitar, etc.], sin más, sino ante todo con ser dueño del corazón, [en quechua, lit.] *chuymani* [i.e., sabio]” (p. 379).

Lo que vale la pena subrayar es que, según Kusch, esta sabiduría conecta la habitabilidad del mundo (el *fruto*, la superación en un plano trascendente de lo fasto y nefasto) con el efectivo habitar (véase la gama de sentidos del

7 “Cuando las relaciones ciudadanas no intervienen”, es decir, cuando el hombre de la vida no es ahogado por el ciudadano, el habitante o consumidor cuantificable en estadísticas, el sujeto jurídico, el hombre que *es alguien* (un definido “esto”).

*ut catha* recogidos por el autor en cuestión, Kusch, 2000, vol. 2, p. 378). Dicho en otros términos, el centro/arraigo como tanteo de una sabiduría para estar en el mundo conlleva una mística del actuar que impregna de significaciones tanto los comportamientos individuales como las prácticas sociales, porque el “afán casi angustioso y obsesivo de alcanzar el equilibrio, o sea el centro que remedie la angustia en la partición del mundo” engendra una “forma peculiar de concebir la acción” (p. 427). De tal modo que, en el pensar popular, el sexo, el trabajo, la política, la economía, la arquitectónica social, etc., están signados por el símbolo religioso o, lo que es lo mismo, por la fe en la ira de dios y la espera del fruto. Evidentemente, el universo humano testimoniado aquí no se ha escindido entre lo privado y lo público, la interioridad y el patio de objetos, el hombre y el ciudadano; y así, la experiencia del animal mundo se traduce al plano social en la comunidad como *organismo vivo*, que “responde por una justicia vital que restituye la *vitalidad*, y no sólo los derechos de cada hombre” (p. 225).

Todo esto acontece como una ascética, o mejor, una mística, más que como una moral: aquí no se ha excomulgado al diablo –lo nefasto del mundo, la inversión incomprensible de la benevolencia del dios, el recóndito fondo oscuro donde se pierde la conciencia–, supone un nosotros que se somete a la arcaica *ley* de la compensación para el equilibrio (pp. 427 y ss.) o al *mandamiento* –divino e íntimo a la vez– “que apunta a que sobre el caos se tienda el *orden* para obtener el *fruto*”, el “vergonzoso mandamiento de que haya vida y no más bien muerte” (pp. 250 y 251).

También el occidental se encuentra en este plano del acoso de lo fasto y lo nefasto a la espera del fruto. Pero como, con la implantación de la ciudad (a la que Kusch llama con gusto “mundo sucedáneo”), ha expulsado la ira de dios y la ha reemplazado con la ira del hombre (su agresivo avance sobre una naturaleza que se representa sujeta a sí) y una “fe profunda en cosas y objetos”, y como además con la ira de dios expulsó también al diablo (Kusch, 2000, vol. 2, pp. 168, 200 y 203), el hombre occidental se ve necesitado de toda una serie de técnicas que lo alivien del peso, le permitan confinar tanto como sea posible lo azaroso y lidiar con sus sombríos fantasmas, o lo rescaten del aislamiento en que se hunde (aunque más no sea por ser un sujeto de

derecho o por tener un título que acredite que uno es alguien y puede ser reconocido). Pero, aún así, subsiste el miedo –y eso reubica al occidental en el plano del mero vivir– porque, en el fondo, “todo lo ciudadano es sucedáneo y... siempre se da la humilde misión de ser hombre, pero como si estuviese a la intemperie, frente a la ira divina que ya puede destruirlo o ya darle todo lo que necesite para su felicidad” (pp. 231 y 232).

Tomado en su *mero estar*, entonces, el hombre se da como primordial indigencia. Así, en pocas palabras, el símbolo religioso del pensamiento popular señala al mundo, al hombre y al dios en su *mero estar*, acaeciéndose y contaminándose con el otro, como *así, indigencia e ira*. Frente al mundo inhóspito y la ira del dios, la indigencia del hombre no puede sino estar para el fruto, en el inestable equilibrio que le permite, de tiempo en tiempo, el ingreso simbólico al centro o, lo que es lo mismo, el retornar una y otra vez al *arraigo de la tierra, el nosotros y el interior*. Todo esto no está dado sino por símbolos, y símbolos religiosos, porque no hay otra ultimidad más allá de este estar en el asedio de lo innumerable.

## **E**l símbolo religioso y la humana indigencia

Esta recuperación del contenido del símbolo religioso popular, realizada por Kusch, bastaría a nuestro juicio para justificar la vigencia y fecundidad de su pensamiento. Sin embargo, su aportación no se detiene allí. Tan importante como esta lectura, según creo, es el análisis del *modo en que opera el simbolismo* –en particular, el de carácter religioso–; es decir, el análisis de las modalidades en que el símbolo mismo es, en algún sentido, la implícita articulación de ese horizonte de ultimidad que mencioné más arriba. También en este aspecto, el pensamiento de Kusch –lejos de contentarse con una simple repetición de los estudios clásicos sobre el tema– abre caminos.

En este sentido, diré entonces que el símbolo religioso (1) es emergencia y mediación de la indigencia primordial, (2) aúna estar, saber y ritual en vistas de que sea habitable el mundo y (3) apunta a la conciliación con el fruto.

Lo primero que observa Kusch al pensar *los símbolos religiosos populares* es que *están, de continuo, mediando la fragilidad de la conciencia*. Más todavía, hacen emerger su fracaso –eso que él mismo llamaba la inminencia del desgarramiento. Al señalar el así del mundo, la ira del dios y la humana indigencia, el símbolo no señala, a modo de vector, algo que existe (es) en un hipotético ahí (un escenario en que transcurrirían las cosas), sino que de alguna manera *da* aquello mismo que nombra, configura el escenario y entabla el drama. El símbolo emerge no de una plenitud de conciencia en el sujeto, sino de su límite y su fracaso: la indisponibilidad del mundo, la posibilidad de trocarse lo fasto en nefasto, la necesidad laboriosa de esperar el fruto. Al decir de Kusch (2000):

*El símbolo tiene su razón de ser en la indigencia del sujeto* [cursivas añadidas]. Por eso es dicho a partir de la tensión que provoca dicha indigencia y en razón de ello la tensión se traslada a la *palabra* [cursivas añadidas] [...]. Es que el símbolo refleja lo mismo del sujeto aunque puesto ante la vista. *Sobrelleva la tensión del sujeto* [cursivas añadidas], debida a su deconstitución, pero *figurada a través de oposiciones* [cursivas añadidas]. Según esto, el símbolo se da en el margen de lo objetual y es lo mismo que el sujeto, lindando con las cosas y presentando a través del juego de oposiciones la tensión del sujeto (vol. 3, pp. 489–490).

Porque linda con las cosas, el símbolo corre siempre el riesgo de hundirse en la insignificancia; deviene fósil, como para el antropólogo, o “ídolo” (para emplear la terminología ricoeuriana), que ya no media la fragilidad de la conciencia sino que está puesto en lugar de ella y se absolutiza. Pero entonces ya no es símbolo: es cosa, una más en el patio de los objetos. El símbolo es símbolo en tanto emergencia y mediación de la indigencia del mero estar. Y sólo así. Por eso, el pensar popular excluye que lo dicho por el símbolo tenga valor en sí mismo (o sea, como cosa); aún hace falta tener fe (pp. 493–494). La fe en lo dicho es, de parte del sujeto, la contrapartida de la mediación de su fractura y su fracaso operada en el símbolo<sup>8</sup>.

8 En el pensamiento indígena, por ejemplo, esto se expresa en el uso de la palabra como “conjuración” que impide una “fe en la nominación”, es decir, en la palabra que define desde la esencia; ésta última sería –según Kusch (2000)– la palabra típica de Occidente, extendida entre nosotros a partir de la conquista: una palabra “informativa e impersonal”, una “palabra-objeto”, que ni implica, ni pone en juego la subjetividad del sujeto (vol. 2, pp. 373-374; 456-457).

El símbolo, entonces, no opera sobre una realidad ya dada, sino que hace que emerja la subjetividad quebrada del hombre asediado por los extremos, fastos y nefastos, de lo innombrable. Por eso, es el símbolo el que –al decir de Kusch– configura “un espacio dramático” donde las oposiciones “*figuran* a través del mito un drama cósmico” (p. 492), que, retomando las expresiones antes citadas, sobrellevan la tensión del sujeto.

De allí, además, la importancia de los mitos y rituales asociados al “afán por el centro” que he señalado en el apartado anterior: “[el] mito representa la historia de la instalación del centro medidor [sic, mediador] urgido por las oposiciones” (pp. 490-491). En otras palabras, el símbolo religioso pone, junto con las oposiciones, la posibilidad de una salvación –provisional según hemos visto– que tiene lugar como arraigo.

El resultado es entonces doble. Por un lado, parece operar la largamente reconocida función arquetípica del símbolo. Por medio del mito y el ritual, y precisamente en ellos, el sujeto alcanza una “revelación” o una “reminiscencia” de lo primordial, que colma el “sentimiento vital” al vincularlo, por una parte, a la comunidad como arcaica pertenencia y amparo y, al mismo tiempo, al requerimiento de lo sagrado<sup>9</sup>. Por otro lado, y este segundo aspecto es el que me interesa remarcar, una tal función arquetípica tiene *primordialmente* una capacidad que llamaré “reconstituyente”, o sea, un valor de salvación. Hablo aquí en términos de capacidad o valencia, y no de función, para subrayar lo que, a mi juicio, es un rasgo significativo anotado por Kusch. Si la relación usual en los estudios religiosos hace derivar la función salvífica del ritual de su función arquetípica (así, por ejemplo, en Mircea Eliade), aquí la función arquetípica parece estar subordinada a la capacidad reconstituyente del rito. Lo que importa en el mito o el ritual no es primeramente que informen (en sentido fuerte) una visión del mundo, si no que contenga un “saber de salvación”, referido al vivir, con la eficacia suficiente para equilibrar los opuestos en un cosmos desgarrado, cuyo centro no es “yo” sino Sagrado (Kusch, 2000, vol. 2, pp. 330-332).

9 Las reflexiones de Kusch a partir de algunos rituales llevados a cabo por un *yatiri* (vol. 2, pp. 321 y ss.; especialmente pp. 326 y ss.).

Esto lleva al segundo punto: *el símbolo religioso popular aún está, saber y ritual en vistas de que sea habitable el mundo*. Una y otra vez insiste Kusch en que, de manera análoga a las religiones orientales, la religiosidad popular de América se estructura en base a una fenomenología de la vida cotidiana (p. 381). Pero esto no es sino un aspecto. El arraigo que permite habitar el mundo queda trunco, o si se quiere, es nulo en su eficacia si al mero estar de la vida cotidiana no le corresponde también un “saber de entranca” (p. 302), lo que antes había descrito como el centro en tanto sabiduría o interioridad. Esa sabiduría consiste evidentemente en saber discernir el signo de lo que acontece (en un mundo cualitativo del acontecer, saber reconocer el así se vuelve indispensable); pero, además, consiste en conocer las vías (por lo general, pero no necesariamente, rituales) para encauzarlo, y esto no porque se crea tener un dominio sobre la naturaleza (al modo del saber de causas y administraciones, el saber de solución más que de salvación, que ha caracterizado a Occidente), sino porque el antiguo mandato lo dice: que haya vida no más bien muerte. El ritual, en fin, está impregnado de este saber; si no, es estéril. Es el resultado de un largo camino ceremonial, como suele decir este autor, que permite una transitoria reintegración en medio de los múltiples desgarramientos (pp. 317-319, entre otras). Hay, si se quiere, una “continuidad del saber en el ritual” porque “uno y otro concurren a equilibrar el cosmos” (p. 332) y así se vuelve al mero estar desgarrado y el centro que provisionalmente ampara una habitabilidad del mundo. De este modo, si se tienen en mente los símbolos del mundo andino que ya he mencionado, se hace diáfano que:

*La salvación mediadora* [que hace del símbolo algo significativo] surge a raíz del ritual propiciatorio y, para ello, es necesaria la *hybris* o *asunción de las oposiciones*, precisamente para mezclar lo mío (el puro estar desgarrado) con lo otro (divino) [...]. En todo esto *el símbolo entra como categoría de la existencia* en tanto estructura el puro vivir. Mejor dicho, remedia transitoriamente una parte de la existencia, la que se refiere a la tensión que sugiere la indignancia original, pero no [da] la seguridad de una solución (Kusch, 2000, vol. 3, p. 493; cursivas añadidas).

Se traza, por así decirlo, un círculo en el que estar, saber y ritual se hermanan para la habitabilidad del mundo, y vuelven el uno sobre el otro.

Por eso, porque el símbolo religioso traza este círculo, está emparentado con “el uso del silencio” que Kusch interpreta como “un residuo de una actitud mística en latencia”, es decir, con la búsqueda de una salvación o una revelación que ampare (vol. 2, pp. 232-233). Ese silencio es, según la expresión de los himnos arcaicos, un “ayuno de la fiesta del mundo” o de las cosas del mundo –una abstención del mundo como seguridad, eternidad y fijeza; de los objetos del mundo y de la fe en ellos; del reducir la muerte a incidente ante el que sólo cabe sobreponerse, para afirmarla como permanente asedio de la vida. El silencio que demanda el símbolo religioso y que estructura su ascética es, en resumidas cuentas, un ayuno que hace al hombre partícipe de las antinomias del mundo y le posibilita recuperar así los grandes temas de la indigencia que nos constituye en cuanto humanos. El término final de este ayuno será la reintegración de los equilibrios que, como vengo repitiendo, está muy lejos de la estabilidad que Occidente encuentra en la inmutabilidad y el objeto (pp. 234-241). Se diría que el símbolo es la única palabra que conviene a este silencio. Se ubica en igual proximidad respecto a lo numinoso y la entrancia; se abstiene de tomar al mundo por objeto.

Este hermanamiento de estar, saber y ritual para la habitabilidad del mundo apunta, entonces, al fruto, esa superación dialéctica, pero en un plano trascendente, de las oposiciones. Ese relativo equilibrio que se alcanza como remedio de una carencia. Los símbolos religiosos suelen figurarlo en un mundo que es, a la vez y sin contradicción, macho y hembra (es decir, fecundidad suspendida en los opuestos). Dicho en otros términos, el mundo visto desde el fruto, como viviente y no como mecanismo, es un mundo de opuestos que se fecundan en un orden sometido a la alternancia y, por eso, de la manera azarosa que conviene a la fe en la benevolencia o la ira del dios. Hablo, según indiqué en el tercer aspecto enunciado más arriba, del *símbolo religioso como conciliación con el fruto*, en tanto este entraña toda una serie de significaciones en diversos planos (políticos, económicos, sociales, etc.) que posibilitan la conjuración del caos.

Kusch ha señalado, con singular agudeza, que el estar entra en conflicto con el que-hacer (occidental). La plenitud que se busca en el mero estar no se alcanza en la sola posesión y goce de objetos, porque suprimen el fondo

numinoso sobre el que emergen las cosas (vol. 2, pp. 532-533). La plenitud buscada ha de estar empeñada en respetar ese carácter trascendente del fruto, tanto como el así del mundo y, en consecuencia, el mero indigente estar que corresponde a la existencia humana.

¿De qué modo, entonces, el símbolo religioso opera esta conciliación con el fruto? Ante todo, *señalando las significaciones de las que está revestida la historia*. Así opera el símbolo del centro como arraigo en la comunidad que promueve la justicia restituyente de la vitalidad, o amparo donde madura “la actividad del hombre y de todo lo viviente” y se da así una singular comprensión de la economía (vol. 2, pp. 414-435). Así opera también el mito de los héroes gemelos, que atraen lo fasto manteniendo sujetas las oposiciones; un mito que pervive, bajo nuevas formas, en el pensamiento popular contemporáneo y su representación, por ejemplo, del ámbito político (pp. 229 y 244). Así operan también los mitos del diablo/caudillo, la figura del Inca o el Santo Niño... En pocas palabras, las significaciones vitales que aúna el símbolo religioso enlazan, en este plano, con otras tantas simbólicas y, en particular, con unas instituciones que configuran el escenario (esta vez *real*, si se quiere) de la praxis histórica que, no obstante, permanecen sujetas a lo que el símbolo da.

Para Kusch, el drama de la ciudad americana es que no ofrece vías para canalizar este *estar*; más bien lo niegan, y figuras como las de la economía comunitaria o la política empapada de estas significaciones populares le resultan incomprensibles, hedientas o bárbaras. El drama de la ciudad americana es, más profundamente, que no puede avistar una realidad que es *así*, asediada por lo innombrable, en igual y azarosa posibilidad de la abundancia y la penuria, donde se da –a pesar de todo– la humilde misión de ser humanos sometiéndose a la ley arcaica que protege la vitalidad.

De lo que se trataría, en definitiva, según Kusch, es de recuperar –con el pensar de los sectores populares y a raíz de ellos– la historia (la praxis histórica: social, política, económica, cultural, etc.) como permanente *itinerario divino* (vol. 2, pp. 241-248). Porque no hay en el pensamiento popular escisión entre lo divino y lo humano, o mejor, porque el símbolo religioso lo lleva a una *hybris* que contamina al uno con el otro, el pensamiento popular se afana por

esa sabiduría que lo haga digno del dios, es decir, que le permita participar de su marcha por el mundo en la que, sin suprimir lo tenso, siembra el orden sobre el caos. Es ésta –la noción de una historia que ya no es mera creación humana sino que arraiga en el fondo numinoso del así, la ira y la indigencia– la que permite recuperar esa emoción mesiánica que se experimenta cuando sabiamente se está para el fruto.

## Referencias

Kusch, R. (2000). *Obras completas* (Vol. 2 y 3). Rosario, Argentina: Fundación Ross.