

Habitar la ciudad: un abordaje desde Kusch y Deleuze

Dwelling in the City: An Approach from Kusch and Deleuze

Rafael Mc Námara*

Fecha de entrega: 18 diciembre 2023
Fecha de evaluación: 10 de septiembre de 2024
Fecha de aprobación: 15 de octubre de 2024

Citar como:

Mc Námara, Rafael (2025). Habitar la ciudad: un abordaje desde Kusch y Deleuze. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 46(132). <https://doi.org/10.15332/25005375.10750>



Resumen

Este artículo propone una lectura de la obra *De la mala vida porteña*, de Rodolfo Kusch, a partir del problema de la vida en la ciudad. Se trata de pensar, por un lado, la filosofía del espacio interior propuesta por este autor, y por otro, el movimiento existencial y afectivo que propone para hacer habitable el espacio exterior de la ciudad. En un segundo momento, rastreamos resonancias de este planteo con el pensamiento de Gilles Deleuze a partir de los conceptos de *territorio* y *devenir-imperceptible*. El cruce entre ambos autores deriva, por último, en una reflexión sobre el alcance político de los conceptos trabajados.

Palabras clave: estar, devenir, habitar, pueblo, territorio.

Abstract:

This article proposes a reading of the book *De la mala vida porteña*, by Rodolfo Kusch, from the perspective of life in the cities. On the one hand, it aims to think the philosophy of interior space proposed by this author, and on the other, the existential and affective movement that he proposes to make the exterior space of the city habitable. In a second part, we seek for resonances between this thought and that of Gilles Deleuze, specially his concepts of *territory* and *becoming-imperceptible*. At the crossroads of both authors, at last, we aim to articulate some of the political implications of these concepts.

Key words: estar, becoming, dwelling, people, territory.

* Docente e investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue (UNCo), Argentina. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: rafael.mcnamara@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3234-6252>

Una obsesión persigue a Kusch a lo largo de toda su obra: dar con las bases de un pensamiento nuestroamericano. Esta búsqueda se concretó a través de una inmersión cada vez más intensa en la *América profunda*, esa que late en lrefos rincones más recónditos, donde lo indígena y lo popular predominan sobre el elemento burgués y cosmopolita de las grandes ciudades. Su camino comenzó con el análisis del paisaje y la historia americanos en su primera obra (*La seducción de la barbarie*, 1953); luego, siguió con una detallada interpretación del documento de Joan de Santacruz Pachacuti en *América profunda* (1962); y más tarde, en lo que ha sido llamado el segundo Kusch (Von Matuschka, 1985), se profundizó a través del trabajo de campo con informantes indígenas y populares acerca de sus costumbres y creencias. Los frutos conceptuales de este último periodo se plasman en las obras que van de *El pensamiento indígena y popular en América* (1970/1973) hasta el fin de su producción, interrumpida prematuramente en 1979.

En ese periplo intelectual se destaca una pequeña obra en la que Kusch parece detener momentáneamente su inmersión en las tierras profundas de América para bucear en la vida citadina de Buenos Aires, su ciudad natal. Publicada en 1966, *De la mala vida porteña* condensa los intentos de nuestro filósofo por sondear la vida cotidiana en la ciudad, con el objetivo de encontrar también allí una conexión con la “sabiduría de América” que fue descubriendo en la región del altiplano. Preocupación que puede ser rastreada tanto en sus obras de teatro como en artículos y pasajes de libros intercalados a lo largo de toda su producción, pero que recibe por única vez un desarrollo sistemático, bajo la forma de un libro, en esta publicación de 1966. En este artículo nos concentraremos especialmente en algunos conceptos de esta obra con el objetivo de pensar, por un lado, la concepción del espacio vital propuesta por nuestro autor a partir de un diálogo con el pensamiento popular tal como se expresa en el lunfardo porteño, y por otro, en el movimiento existencial y afectivo que propone para hacer habitable el espacio de la ciudad. En palabras del autor: “se trata nada menos que de aclarar el fondo último de nuestro estilo de vida que cumplimos cotidianamente en la gran ciudad” (2007a, p. 326).

Tal como ha sido señalado, la cuestión del espacio resulta fundamental en el proyecto de Kusch. Así, Von Matuschka destaca este aspecto de la ontología

kuscheana para diferenciarla de la heideggeriana. De acuerdo con este autor, los dos filósofos “comparten la idea de que al hombre pertenece como constitución óntica el dominio preontológico del “ser” (1994, p. 112). Si bien esta formulación resulta problemática en virtud de la enfática distinción propuesta por el argentino entre los conceptos de “ser” y “estar”, importa subrayar aquí el punto de su divergencia con Heidegger: así como el alemán ensaya una analítica existencial en donde esa precomprensión del ser se resuelve esencialmente en una dimensión temporal, Kusch piensa que la dimensión más originaria de la existencia humana debe ser pensada en términos espaciales (Von Matuschka, p. 113). Ana Zagari, por su parte, haciendo pie en la perspectiva geocultural y situada, también ha insistido en el aspecto espacial como un plano ontológico más profundo que el temporal en la filosofía kuscheana (Zagari, 2020, p. 57), apreciación confirmada, esta vez a partir de un estudio de los escritos estéticos de Kusch, por Ignacio Soneira (2020, p. 103). Estas tres interpretaciones, cuya mención no pretende agotar el cada vez más fértil campo de estudios kuscheanos, muestran que la prioridad de lo espacial es un rasgo característico de esta filosofía.

Aquí ensayaremos una vía alternativa para indagar sobre esta cuestión al concentrarnos especialmente, como quedó dicho, en *De la mala vida porteña*. Se trata de pensar el modo específico en que se desarrolla la vida cotidiana en la ciudad a partir de la duplicidad entre los conceptos de *recinto sagrado del pa'mí* y la *ciudad de los otros*. Estas dos nociones remiten a dos espacialidades entre las que se produce una *distancia* que parece infranqueable, pero que habrá de ser franqueada de alguna manera para hacer de la ciudad un espacio habitable. Para explorar esta alternativa esbozaremos en primer lugar una lectura del concepto de *estar*, en tanto dimensión fundamental de la existencia que busca ser protegida y cultivada en el *recinto sagrado del pa'mí*. En un segundo momento, exploraremos aquello que Kusch denomina, en el mismo libro, la *salida del pa'mí*, en diálogo con los conceptos deleuzianos de *territorialización* y *devenir-imperceptible*. Los caminos de Kusch y Deleuze serán cruzados, de este modo, a partir de la resonancia que se produce especialmente entre dos pares conceptuales: *recinto sagrado* y *estar*, en el primer; *territorio* y *devenir*, en el segundo. En efecto, tanto el *estar* kuscheano como el *devenir* deleuziano son

conceptos con los que ambos autores proponen tanto una crítica a la metafísica clásica del Ser como la creación de ontologías alternativas a la misma. Esas dos dimensiones fundamentales (*estar* y *devenir*) constituyen el *elemento* a partir del cual se hace posible pensar procesos que hacen *habitable* el espacio (muchas veces inhóspito) de la ciudad. Este es, según creemos, uno de los objetivos centrales de la filosofía de la vida cotidiana desarrollada por Kusch y, al mismo tiempo, el corazón que anima el pulso político latente en esta obra. La teorización deleuziana en torno del *devenir-imperceptible* muestra un impulso análogo, especialmente en su comentario sobre el film *Vivir*, de Akira Kurosawa.

Dos breves consideraciones metodológicas

Antes de iniciar el camino propuesto, se imponen dos consideraciones metodológicas breves. Primero, acerca de la noción de “caminos cruzados” que sirve de inspiración para la comparación entre los dos autores. Segundo, sobre la utilización de escenas o narraciones.

En primer lugar, la noción de “caminos cruzados” (Ferreyra, Solé, Gaudio, 2017, pp. 6-11) implica pensar los sistemas de pensamiento como caminos que se reactualizan y reformulan al ser transitados. Lecturas que se ven enriquecidas cuando sacan a la luz resonancias entre sistemas diferentes. Esas indagaciones resultan aún más transformadoras cuando relacionan (como haremos aquí) dos sistemas de pensamiento que *a priori* no tienen vínculo alguno. Kusch y Deleuze produjeron su obra con total indiferencia mutua. En efecto, no existe mención alguna del otro en los escritos de ninguno de ellos. Kusch ha citado autores muy cercanos a Deleuze, como Lacan, Derrida y Foucault, pero no al autor de *Diferencia y repetición*. En el caso del francés, el desconocimiento del pensamiento kuscheano no sorprende, ya que se inscribe en la ignorancia habitual de los filósofos europeos en relación con la producción intelectual latinoamericana. Este silencio empírico no impide, sin embargo, mostrar que existen profundas resonancias entre algunos aspectos de ambas filosofías. El método de estudio para demostrarlo resulta necesariamente complejo: se trata de indagar los modos en que, cada uno por su lado, han encarado la cuestión que nos

ocupa buscando ecos que permitan ampliar el campo de determinación del problema.

En segundo lugar, este trabajo hará un uso frecuente de aquello que en otro lugar hemos llamado “escenas originarias” de pensamiento. Se trata de breves relatos que nuestros filósofos insertan en su desarrollo teórico y que, lejos de ser secundarios, resultan fundamentales para la comprensión de conceptos que pretenden hundir sus raíces en la vida concreta. La obra de Kusch está poblada por este tipo de escenificaciones, como así también la de Deleuze, quien además ofrece algunas claves para conceptualizarlo. Al retomar el aporte de Diógenes Laercio a la historia de la filosofía antigua, a partir de sus célebres *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, el francés propone construir un método que busca “alcanzar un punto secreto en el que es la misma cosa una anécdota de la vida y un aforismo del pensamiento” (Deleuze, 1994, p. 140). Se trata de abreviar en escenas que pueden ser biográficas, literarias, teatrales o cinematográficas que se plantean como una parte inescindible del discurso filosófico. Una suerte de dramatización de los conceptos que les otorga carnadura vital y afectiva.

Hechas estas dos aclaraciones, podemos comenzar la exploración del problema planteado en la introducción de este trabajo.

Distancias

En *La seducción de la barbarie*, Kusch comienza con una escena típicamente porteña: la experiencia de estar sentado en un bar, junto a la ventana, mirando distraídamente a la gente pasar por la calle. El filósofo aísla la mirada de este individuo solitario a través del ventanal y se detiene en la sensación de *distancia* que lo separa del transeúnte, también solitario, que pasa por la vereda ensimismado en sus asuntos. Esta idea de *distancia* entre los individuos es *síntoma* de la mala vida producida por el modo de organización social, urbanística y cultural de la ciudad moderna. La urbe es presentada como un mecanismo frío que organiza la vida en función de un progreso personal pensado como acumulación de cosas, títulos y cargos. Es el dominio que Kusch tematizará en el libro II de *América profunda* (“Los objetos”) a partir de la figura del *mercader*, que puebla con mercancías un espacio concebido como vacío. Se trata

de una espacialidad carente de significado y transformada en pura cantidad, recipiente de un proyecto de vida basado en el cálculo y el interés individual. La ciudad se transforma, de esta manera, en un mecanismo en el que cada individuo lucha por una existencia cada vez más vaciada de sentido¹.

El hombre acodado en la mesa del bar quisiera construir alguna complicidad con el solitario transeúnte, pero la ciudad levanta un muro invisible entre los dos. Su espacialidad no es la del abrazo comunitario sino la de la lucha por el reconocimiento y la competencia entre las personas. En el seno de ese espacio mecánico existen, sin embargo, lugares aparte, espacios diferentes. Los bares, cafés y pizzerías porteños funcionan como precarios refugios de la intemperie citadina, lugares en los que nos escapamos de la hostilidad de las calles de Buenos Aires. Y sin embargo, la conexión falla. En *Indios, porteños y dioses*, Kusch comenta otra escena de bar: “Ahí, en un rito masticatorio buscamos inútilmente de reojo la humanidad de los otros, hasta que tiramos el papel grasiento, y salimos como caballeros, y con mucho disimulo, a la calle, para caminar unas cuadradas más. Pero el rumbo sigue faltando” (2007a, p. 170). Se impone una vez más la *distancia*.

Distancia es un concepto que se repite a lo largo de la obra de Kusch. Hay distancia entre nosotros, ciudadanos de clase media, y el indio del altiplano (de ahí su insondable silencio) (Mc Namara, 2020). Hay distancia también con respecto al mendigo que nos sale al paso para pedir una limosna. Distancia, en fin, entre nosotros y el transeúnte que vemos pasar del otro lado del ventanal del bar. La experiencia de esa distancia es el índice de un *problema*: “nada importa fuera de este abismo singular que entretejen el café, el ventanal, el transeúnte y nosotros” (Kusch 2007a, p. 18). La escena típicamente porteña se presenta, de este modo, como potente imagen del pensamiento, como escenificación de una situación cotidiana que fuerza a pensar.

¹ El filósofo Sergio Rojas expresó de manera elocuente un efecto como este en la vida de los ciudadanos chilenos, al tratar de comprender el trasfondo de las revueltas acontecidas en octubre de 2019: “Entonces las personas se dan cuenta de que, de pronto, en un régimen que se ha establecido y naturalizado sobre los principios de la propiedad privada y el individualismo, hay algo que comparten: el dolor inadvertidamente acumulado en existencias a las que el imperativo de la resignación cotidiana ha ido privando de sentido” (2019).

El recinto sagrado

El espacio del café vuelve a ser el escenario elegido por Kusch como punto de partida en *De la mala vida porteña*. Esta vez, el narrador trabaja en una oficina. Al salir de su turno, camina por la ciudad, pensando en el buen día que tuvo y en el reconocimiento que obtuvo de su jefe. Está satisfecho, orgulloso por la tarea cumplida y por haber puesto su granito de arena para el progreso del país. Después de caminar unos metros, el hombre decide entrar en un bar. Se sienta a tomar un café mientras mira la gente pasar. A diferencia de lo que sucede con el sujeto de *La seducción de la barbarie*, aquí la ciudad parece hospitalaria. Toda la gente que camina por las calles del centro, entre negocios y vidrieras, parece formar parte de la misma empresa común de “sacar adelante al país trabajando”, creyendo en el progreso y encarnando, de este modo, los ideales de la Diosa Razón que se paseó por París a fines del Siglo XVIII, en el amanecer de nuestra época. Pero la situación cambia cuando aparece un amigo en escena. Este nuevo personaje, al reconocer al narrador, entra también al café y se sienta a su mesa, con un amistoso “¿qué hacés, pibe?” (Kusch, 2007a, p. 330). Aquí empieza un sordo drama existencial. En lugar de transmitir al amigo su alegría por un buen día de trabajo, nuestro protagonista contesta con un desganado “y... nada, aquí ando” (p. 330). Es que, si hubiera respondido lo que realmente pensaba en ese momento, seguramente se hubiera levantado un muro de silencio entre los dos y se hubiera hecho presente una vez más la *distancia*. El amigo hubiera creído que el narrador estaba haciendo alarde, “mandándose la parte”, como dice el lunfardo porteño que Kusch analiza en esta obra, es decir, simulando una importancia que no tiene (esa de ser un ciudadano industrial que colabora con el progreso del país). Por eso, el sujeto cambia el relato y le dice al amigo que “engatusó” (engañó) al jefe, que le hizo creer que había cumplido con su trabajo cuando, en realidad, otro había realizado la tarea. Kusch se pregunta: ¿adónde está la simulación? ¿Antes, en el trabajo, o ahora, en el café? ¿Qué idea de humanidad subyace en este comportamiento simulador e incluso contradictorio? ¿Qué clase de complicidad intento construir con el amigo cuando ambos estamos afuera del buen trabajo y sentados allí, al margen de la ciudad, en el bar?

En estos lugares, Kusch encuentra una “rara sabiduría”, que si bien parece más propia de indios y campesinos, también se encuentra a su manera “en el pozo de

la ciudad” (2007a, p. 334). En esa rara sabiduría late la experiencia de una profunda humanidad, que sólo emerge cuando se relaja el afán de *ser alguien* en el armado mecanicista de la ciudad. En efecto, en la ciudad “siempre nos acosan para que cumplamos cualquier cosa. Nunca tenemos tiempo de apelar a la pesada humanidad que asoma cuando nada hacemos” (Kusch, 2007a, p. 484). Por eso el bar puede ser un refugio, aun cuando implique asomarse al pozo silencioso e inquietante de nuestro *mero estar*. Esa mirada *hacia adentro* implica la expansión de una parte de nuestra vida que se sustrae a la mecánica tarea laboral que se hace para *afuera*, para los otros (por ejemplo, para el jefe). Así, mientras trabajamos, una parte de nosotros se distrae y piensa en sus cosas: en las vacaciones, en la cena que espera al final del día, en un regalo para la persona amada, etc. Sustraemos esa parte a la esfera pública, hacia un espacio que Kusch llama “nuestro recinto sagrado del *pa’mí*” (Kusch, 2007a, p. 336). Alrededor de este concepto gira todo el desarrollo presentado en *De la mala vida porteña*.

El “recinto sagrado del *pa’mí*” es un espacio afectivo separado de la exterioridad inhóspita de la ciudad. Allí se encuentran las cosas que realmente importan. Estos objetos, en realidad, no son “cosas” en sentido estricto, sino postas significativas que organizan nuestro mundo íntimo. Puede ser la casa que uno habita o el barrio, con la serie de objetos y personas que tejen la “red afectiva” (Kusch, 2007a, p. 338) que forma nuestra zona de protección, allí donde podemos relajar la tensión productiva y descansar. Mi mesa, mi mate, mi ventana, no son meros objetos. Son pliegues del universo cargados de una afectividad que constituye lo familiar, en donde puedo simplemente *estar* sin preocuparme por la mirada de los otros. El recinto sagrado del *pa’mí* es, entonces, el recinto del *estar* en plena ciudad cosmopolita (con lo cual se puede ver que, en el fondo, quizá no sea tan cosmopolita y esté, como le gusta decir a Kusch, más comprometida con América de lo que quisiera reconocer). Salimos y trabajamos, ahí afuera, en la áspera y fría ciudad, en el mundo de los otros, para lograr los medios materiales necesarios para sostener este recinto. A tal punto que el “yo” cartesiano aquí no existe, sino que se reduce a la máscara que portamos para simular *ser alguien* en el mundo de afuera, donde no digo que “ando” ni que “estoy”, sino que “soy” empleado, maestro, ingeniero, profesor, etc. En el *recinto sagrado del pa’mí*, en cambio, no

habita un *yo*, sino un *mero estar* donde se da la *pura vida*. Ahora bien, ¿en qué consiste este “misterio de estar nomás”? (Kusch, 2007a, p. 429)

Determinar un concepto “estar” es una de las obsesiones más persistentes a lo largo de la obra de Kusch. El filósofo encuentra en esta noción la clave para un pensamiento propiamente americano. A diferencia de la ontología occidental, que gira en torno del *ser*, la americana sería en primer lugar una ontología del *estar*. Pero más que la modulación erudita del diálogo con la historia de la filosofía (que, por supuesto, no está ausente en los desarrollos kuschianos), al filósofo le interesa sobre todo la expresión de estos planos ontológicos en el habla cotidiana. De ahí que en muchos fragmentos la cuestión se apoye en el análisis de dos expresiones coloquiales: el *afán de ser alguien* y el *dejarse estar*. La primera remite a un ser activo y calculador, productivo y proyectivo, que aparece como ideal del buen ciudadano. La segunda, en cambio, remite a una posición pasiva y estática, que se valora negativamente en el discurso oficial. En contraposición con los ideales burgueses, Kusch intenta mostrar que en ese plano distendido asoma una dimensión vital que, en América, ha logrado una consistencia imposible de erradicar. Veamos algunos de sus rasgos fundamentales, tal como se despliegan en las obras publicadas en el periodo que nos ocupa, entre 1962 y 1966, es decir, entre *América profunda* y *De la mala vida porteña*².

Con su conceptualización ontológica, Kusch se acerca a un planteo filosófico de corte vitalista.³ El *estar* remite a la dimensión del darse de una *pura vida* y nada más, sin objetos ni proyectos. Esta *pura vida* está afectada de una esencial

² Dejamos de lado las capas de complejidad que el filósofo agrega a su pensamiento en obras posteriores (aunque conservando, según creemos, el núcleo fundamental ya delineado en aquella obra fundante). Lo hacemos con el objetivo de concentrarnos, como decíamos arriba, en la filosofía de la ciudad desplegada en el ensayo de 1966, que tiene en *América profunda* su antecedente inmediato y de cuyas adquisiciones conceptuales sin duda se alimenta el planteo de Kusch.

³ Daniel Von Matuschka ha señalado acertadamente el carácter fundamentalmente vitalista del pensamiento de Kusch (1985, p. 147). Esta vía para comprender el proyecto kuschiano nos parece sumamente fecunda. Se basa, en principio, en la distancia que toma Kusch frente a Heidegger cuando afirma, en *Esbozo de una antropología filosófica americana*, que “la polisemia del término vida nos ubica en los límites de la filosofía, donde aparece el pensar en general y se conjuga lo racional y lo simbólico”, y que es “preciso superar la asepsia que siente Heidegger ante el término, hasta el punto de excluirlo del lenguaje filosófico por su ambigüedad” (2007c, p. 402). En el pequeño libro que nos ocupa, como en el resto de la obra, la cuestión aparece con insistencia. Por ejemplo, cuando Kusch explica que “*estar en la vida*, como solemos decir, [...] supone estar expuestos a las vicisitudes que la vida trae consigo [...]. Y es curioso, no podemos decir *ser en la vida*. ¿Será que eso de *ser empleado*, se hace a costa de la *vida*, como apartándose de ella?” (2007a, p. 424). Una filosofía del *estar* como la que propone Kusch, tiene en el concepto de *vida*, en tanto dimensión pre-ontológica, genética e indeterminada, una de sus piedras de toque. De ahí que su pensamiento pueda ser pensado bajo una rúbrica vitalista. Por esta senda, un estudio comparativo con Deleuze también puede resultar fructífero. Cabe aquí recordar que, en su obra tardía, el francés manifestó su impulso vitalista sin medias tintas: “Todo cuanto he escrito –al menos así lo espero– ha sido vitalista” (Deleuze, 2006, p. 228).

indeterminación que contrasta con el afán *definidor* de la ontología derivada del concepto *ser*. Así, mientras el *ser* remite a conceptos clásicos como “esencia” y “substancia”, es decir, a lo claro y distinto, a la solidez del fundamento, *estar* remite a lo circunstancial y lo accidental. Carga, por tanto, con un margen de inestabilidad e indefinición característico, como algo arrojado al mundo y subordinado a fuerzas que no controla. Así, la expresión “soy empleado” cambia por completo si decimos “estoy empleado”. En esta segunda opción, “no le doy tanta importancia al empleo mismo, sino que sugiero cierta inestabilidad, cierto deseo de cambiar de ocupación, como si en el mundo en que *estoy*, yo ocupara una ubicación transitoria, hasta efímera” (Kusch, 2007a, p. 424).

Toda *determinación* surge, para Kusch, de un fondo *indeterminado*. De ahí la preeminencia del *estar* sobre el *ser*. Para figurar esto, el filósofo utiliza la metáfora del árbol y sus raíces: si el árbol visible, con su forma identificable, remite a la dimensión del *ser*, sus raíces se hunden en el abismo del mero *estar*. Más allá del mundo de cosas y proyectos que integramos en la gran ciudad, en donde intentamos *ser alguien* que cumple con su función en el mecanismo, se da el cotidiano retorno a esa dimensión vital implicada en el recinto sagrado, como inmersión necesaria en el plano distendido de una vida sin más. Frente a la actividad frenética del *ser alguien*, que busca el dominio de lo real pensado como espacio de puros objetos, el *estar nomás* remite a una “pasividad vegetal” (Von Matuschka, 1985, p. 6).

La vegetalidad como imagen de lo vivo ocupa un lugar central en la obra kuschiana. Esta imagen remite a una vitalidad que se afirma en el *suelo* y abraza el miedo original de existir en la intemperie. Se trata de una vida que hunde sus raíces en una espacialidad afectiva, informal pero generadora de formas. El contacto con esta dimensión originaria sólo se produce cuando la tensión ficticia del *ser alguien* se relaja, cuando el individuo se repliega en “su recinto sagrado, volviendo a cero, quizá para consultar nuevamente su pura vida” (Kusch, 2007a, p. 427). El movimiento de “volver a cero” implica un vector de des-determinación o des-definición, una disolución de las formas esgrimidas para hacer frente a los otros y una inmersión en esa región pre-ontológica del *mero estar*. Los pueblos originarios saben de esto, y por eso construyeron un modo de vida que no se aísla del paisaje en las murallas de la ciudad, sino que se identifica con él y con las

fuerzas que lo habitan. Exactamente como hace el vegetal, que no niega el paisaje para afirmarse, sino que asume lo que el paisaje le ofrece (tanto lo favorable como lo desfavorable). En cualquier caso, el *estar* no pretende superar la realidad sino que busca conjurarla, ganar su favor con recursos de un orden más mágico que racional.

Ahora bien, sería un error quedarse sin más con los conceptos que dan del *estar* la simple connotación de pasividad. Como muestra la investigación desarrollada por Kusch en *América profunda*, la dimensión del *estar*, tal como aparece en los pueblos indígenas del altiplano, supone todo un trabajo simbólico, social y económico que produce al mismo tiempo una ontología mandálica y una economía del amparo. En este marco, la ciudad misma está organizada como un gran mandala protector, como demuestra Kusch en sus comentarios sobre la organización social, política y urbana del Tawantisuyu. En efecto, la totalidad del territorio incaico se organizaba de acuerdo con un orden espiritual, tensionado por las cuatro regiones y con el centro germinativo ubicado en la ciudad de Cuzco. “Todo era como una red mágica que mantenía la unidad del mundo precolombino por intermedio de una ciudad-santuario” (2007b, p. 111). El integrante de aquella sociedad se consolaba y descansaba en esta estructura simbólica encarnada por la misma ciudad, plena de simbolismo. La concepción urbana de este pueblo estaba en las antípodas de la ciudad moderna. Se basaba en la idea del cosmos como casa, tal como es representada en el gráfico del yamqui Santacruz Pachacuti analizado en *América profunda*⁴.

Pero no sólo la organización simbólica del espacio urbano otorgaba cobijo, sino que también la organización de la producción económica se resolvía en una cultura agraria orientada por el mismo esquema. Es lo que el filósofo llama una “*economía de amparo*” (2007b, p. 114). Una organización tal supone un fuerte control estatal de la producción, la distribución y el consumo de los alimentos, de modo tal de garantizar la supervivencia de la comunidad y evitar la escasez. Es justamente esa organización la que, con el predominio de la civilización occidental, se ha perdido. Aquí, prima un modelo de *desamparo* donde los individuos compiten entre sí, cada uno librado a su suerte. De este modo, la

⁴ Concepción que, como ha mostrado Gustavo Carreras siguiendo a Josef Estermann, está a la base de la filosofía andina (Carreras, 2022), (Estermann, 2006).

experiencia de aquella ciudad sagrada y protectora del Inca queda reducida, en la experiencia porteña, a un precario recinto sagrado en el que el ciudadano busca refugio para el despliegue de su pura vida, aunque ya sin el amparo de la comunidad ni del sólido universo simbólico que ofrecía.

La salida del *pa'mí*: hacer de la ciudad un territorio

El viejo ciudadano del imperio incaico habitaba su ciudad rodeado de divinidades. No sucede lo mismo en la ciudad moderna. Por eso, si bien resulta esencial, la constitución de un recinto sagrado en el ámbito privado no es suficiente para hacer habitable el espacio urbano. Quedamos presas de una dicotomía alienante entre un adentro familiar y un afuera hostil⁵. Por eso, para Kusch, “si estuviéramos encerrados en nuestro reino sagrado, [...] nuestra vida en Buenos Aires se tornaría insoportable” (2007a, p. 343). De ahí que sea necesaria “la salida del *pa'mí*”.

Si hay una suerte de foso afectivo que separa el recinto sagrado del afuera, poniendo una prudente *distancia* con respecto al mundo de los otros, se impone también la necesidad de saltar ese límite y contaminar la realidad con lo propio. Se trata de hacer de ese afuera un lugar habitable, sacándole algo de su frialdad e indiferencia: “¿qué significa hacer un mundo? Pues echar el *pa'mí* afuera” (Kusch, 2007a, p. 352). Esto implica un trabajo en el plano de lo simbólico, un poco como hacía el viejo Inca. Es como si tiráramos aquella red afectiva del *pa'mí* sobre el afuera, de modo tal de transformar lo extraño en familiar. Así, “para vivir tiramos afuera símbolos, como quien tira pedazos de su carne para que lo devoren las fieras, o, en todo caso, para ver si de esta manera, esa tierra de nadie, que se da afuera, se contamina un poco con nuestro *pa'mí*” (Kusch, 2007a, p. 347).

En esta realidad transformada en una prolongación de nuestro recinto sagrado, se produce la salida hacia una exterioridad que es puro azar y contingencia. Aquí

⁵ Cabe hacer un comentario al margen en este punto. La teorización de Kusch, anclada en la ciudad sudamericana de los años 60, no podía conocer una serie de fenómenos contemporáneos frente a los que incluso esta dicotomía incómoda entre adentro y afuera puede parecer un paraíso perdido. Las investigaciones recientes de lo social en los barrios populares de Buenos Aires del Colectivo Juguetes Perdidos (cuya metodología bien podría ser comprendida, *mutatis mutandi*, a la luz de la filosofía del trabajo de campo de Kusch) resulta elocuente e implica un nuevo pensamiento en torno al problema de habitar la ciudad. En estos nuevos territorios ya no cabe hablar de ningún recinto sagrado, sino de “interiores estallados” (2016, pp. 59 y ss.). Para un comentario general sobre este proyecto de investigación, ver Mc Namara y Ferreyra (2021).

opera, en nuestro obrar, algo del orden del conjuro. Es como si tiráramos al aire las semillas de nuestras posibilidades con la esperanza de que la tierra del afuera sea fértil y permita la realización de nuestros proyectos. Para vivir, es necesario extender nuestro “imperio afectivo” (p. 381) hacia afuera, superar la oposición que nos impone la realidad armada mecánicamente, sin tener en cuenta esa vida afectiva que desplegamos en el recinto sagrado. Así se logra, al lado de la ciudad mecánica y fría, “una ciudad para uso personal” (p. 375). Ya no la ciudad del plano objetivo, hecho por técnicos, sino aquella donde amamos y odiamos. “En suma, con nuestro *pa’mí* auestas, baboseamos y contaminamos la dura realidad” (p. 349). Esto requiere un prudente trabajo, un medir continuamente las distancias y los umbrales a partir de los cuales comienza el peligro y la intemperie, pero sabiendo que no es posible vivir amurallados.

Se da en esta salida un movimiento que quizá pueda ser interpretado a partir del proceso de *territorialización* según Deleuze y Guattari. Para explicar esta función, los autores toman un ejemplo del mundo animal: la construcción del espacio del pájaro *scenopoietes dentirostris* o pergolero dentado. El procedimiento es simple: en un momento determinado, esta ave deja caer varias hojas que ha estado cortando durante todas las mañanas. Luego las da vuelta para que se vea su cara más clara y producir un contraste con el color del suelo. Con esta acción, un elemento de su medio exterior (el árbol), deviene expresivo. Surge una nueva *cualidad* como *marca* de una *propiedad*. El espacio deviene significativo y se produce así un *territorio*. Algo similar sucede con la orina de ciertos animales, que emana un olor particular. En este caso, un elemento de su medio interior deviene expresivo al exteriorizarse y crear una marca territorial. Por eso los autores dicen que cuando un componente de medio deviene *cualidad*, deviene al mismo tiempo *propiedad*. Estas nuevas cualidades, entonces, no son “puras” sino “propias”, es decir, generan una “apropiación”: “*quale y proprium*” (Deleuze y Guattari, 2000, p. 322). Para apropiarse del espacio exterior, el animal realiza todo un trabajo semiótico que le otorga una expresividad determinada.

La propiedad de un territorio es ante todo la propiedad de las distancias. Con sus pancartas, sus olores y sonidos, los animales expresan el límite crítico a partir del cual puede surgir un conflicto por el territorio o el umbral a partir del cual se

puede producir un apareamiento⁶. Para Deleuze y Guattari, la distancia crítica es un ritmo (no una medida) por medio del cual un territorio mantiene alejadas las fuerzas del caos y habilita las relaciones intra-específicas. No solo en el mundo animal, sino también en el mundo humano. Así sucede, por ejemplo, en la repartición territorial entre vendedores ambulantes que comparten un mismo espacio, a partir de sus cantos y danzas, sus *firmas* y *estilos* (el vagón de tren como danza territorial y marcaje de las distancias a partir del estilo de cada vendedor).

Volvamos otra vez al mundo porteño descrito por Kusch. La teoría deleuziana del territorio aporta nuevas perspectivas para comprender el movimiento de salida del *pa'mí* como creación de un mundo. Así, por ejemplo, en el trato con las personas que nos rodean se produce un movimiento análogo al del pergolero dentado cuando gira las hojas para construir con signos cromáticos las fronteras de su territorio. Cuando los argentinos usamos el “vos” como segunda persona en lugar del “usted”, traemos a nuestro interlocutor de este lado del foso profundo que separa nuestro recinto sagrado del mundo de los otros. El “vos” es un apéndice del *pa'mí* y marca su límite. Con ese pronombre señalamos lo familiar, reducimos la distancia con el otro y lo atrapamos en nuestro mundo, “como si tendiéramos una red afectiva y con ella cautiváramos a nuestros seres queridos” (Kusch, 2007a, p. 338). Cuando tratamos a la gente de “usted”, en cambio, la alejamos del otro lado del foso, allí donde comienza el mundo extraño del afuera, “como si marcáramos irremediabilmente una distancia” (p. 339). La misma *distancia* que separa el hogar del trabajo y de la calle, es decir, lo sagrado de lo profano (p. 340). Algo análogo sucede con el lenguaje: por un lado, está el idioma correcto de la Real Academia Española, por otro, el lenguaje de la calle, con el cual deformamos e imprimimos nuestro estilo de vida al primero. Aquí también sucede como si diéramos vuelta las hojas en el piso para teñir el mundo con nuestro y hacerlo habitable (en este caso, el universo lingüístico que llegó de Europa). Hablar de “vos” en vez de “tú”, decir “chamuyo” en vez de “conversación”, “es una forma de aproximar las palabras a la propia intimidad, es como si uno pisoteara lo que le han concedido por tradición sólo para decir *aquí estoy*” (Kusch, 2007a, p. 423).

⁶ Para otros ejemplos del mundo animal, se puede ver Borghi (2014, pp. 45 y ss).

Cargar de datos el mundo

En el transcurso de su largo seminario sobre cine, durante la primera parte de su clase del 15 de marzo de 1983, Deleuze ofrece un comentario de notables resonancias con la salida kuschiana del *pa'mí*. La cuestión se enmarca en el análisis de un tipo particular de espacio cinematográfico, el “espacio-aliento” del gran cineasta japonés Akira Kurosawa (2011, p. 400). Se trata de un espacio dilatado, una totalidad que excede la situación empírica para remitir a una suerte de espacialidad metafísica. Los héroes de Kurosawa se ven inmersos en una situación que plantea un desafío, al estilo del clásico cine de acción, pero imperceptiblemente van superando esa situación hacia la *pregunta* por un *problema* más profundo, oculto en la situación inicial. Por ejemplo, en el film *Los siete samurais*, los protagonistas parten de una situación típica de cine de acción (son contratados por una comunidad para defenderse de unos bandidos), pero, en el fondo, los samurais son acosados por una pregunta más urgente, que excede a la situación inicial. La pregunta es: *¿qué significa hoy ser un samurai?* Aquí nos detendremos en otro de los ejemplos ofrecidos por Deleuze, ya que remite directamente al tema que venimos tratando con Kusch: el de transformar el espacio de la ciudad en un lugar habitable.

El film *Ikiru* (*Vivir*, 1952) comienza con una situación límite y de gran patetismo: el protagonista de la historia, el señor Watanabe, se entera de que le quedan pocos meses de vida, producto de una grave enfermedad en el sistema digestivo. La situación le plantea, inmediatamente, una serie de preguntas-desafío, que remiten a imaginar qué hacer con el tiempo que le queda. Dado que toda su vida fue un hombre gris, la primera respuesta es que debe disfrutar de lo que le queda, entregarse a placeres mundanos. Es así que comienza a beber, a frecuentar prostíbulos y cosas por el estilo. En el camino se encuentra con una suerte de mentor, un escritor existencialista que lo inicia en los goces de la noche. Enseguida esto se revela inútil. Nuestro protagonista se siente vacío.

En un segundo momento, Watanabe entabla una relación relativamente paternal, relativamente ambigua, con una muchacha mucho más joven que él. Pero muy pronto ella se siente incómoda, percibe que la situación se enrarece y le dice que

no pueden continuar, que ya no tienen nada que hablar y que, además, su extraña actitud le da miedo. En la conversación de ruptura, cuando él le confiesa su situación, ella le ofrece un consejo que resulta precioso. Lo alienta a buscar una actividad que dé sentido a su vida. Puede ser algo muy simple. La muchacha se pone a sí misma como ejemplo: trabaja en una fábrica de juguetes mecánicos. Es un trabajo aparentemente gris y alienante, ya que es una simple obrera. Y, sin embargo, ella invierte afectivamente los productos de su trabajo y es feliz cada vez que ve un niño o niña jugando con los juguetes que ella contribuyó a fabricar. Con eso siente que hay algo en el mundo producido por ella que no sólo circula, sino que produce alegría en los niños y niñas que lo utilizan. “Me siento amiga de todos los niños”, dice para concluir. Deleuze comenta: “recargó el mundo de datos” (2011, p. 400). Para el protagonista del film, la relación con ella termina, pero comienza la exploración del verdadero *problema*, oculto en la situación inicial.

Según el comentario de Deleuze, no se trata de pensar qué hacer con sus últimos días, sino de preguntarse porqué hacer algo. ¿Qué daría sentido a una vida que se percibe a sí misma como gris y que está llegando a su fin? La conversación con la muchacha le da una Idea formidable. Este momento es montado por Kurosawa casi como si Deleuze hubiera escrito el guion: cuando el anciano abandona el restorán donde se habían citado, un grupo de personas parecen rodearlo cantando un feliz cumpleaños. El final del plano revela que en realidad le cantaban a otra persona, pero, cinematográficamente, es como si Kurosawa hubiera hecho suyas las palabras pronunciadas por el filósofo francés treinta y cinco años después: “tener una idea es un acontecimiento que ocurre raramente, una especie de fiesta” (2007, p. 281).

La Idea es la siguiente. Nuestro héroe es un funcionario estatal. A lo largo del film, en la oficina donde trabaja aparece un grupo de mujeres que reclama la construcción de un parque en un terreno baldío, pero el proyecto duerme en los cajones del municipio y las mujeres son remitidas de una oficina a otra en un laberinto burocrático sin fin. Watanabe decide realizar el proyecto. Será el proyecto de su vida: superará todos los obstáculos y no se dará por vencido hasta dar forma a ese parque donde las niñas y niños de un barrio popular irán a jugar. Se pone manos a la obra. Parece transformarse: en esos días, cobra una vitalidad inusitada, nada lo detiene. Como muchos de los pasos burocráticos no dependen

de él, insiste sin tregua en cada oficina para que los funcionarios correspondientes respondan con eficiencia a las necesidades del proyecto. Finalmente, el parque se hace realidad, justo antes de que se cumpla el pronóstico médico. La historia de Watanabe termina con su visita al parque. Es una noche fría, nieva. Él se sienta en un columpio y se deja morir de frío, feliz.

Deleuze discute a los intérpretes que hablan de la felicidad por la tarea cumplida. No se trata de eso, sino de recargar el mundo de datos, los datos de un problema que remite a la esfera del sentido. Se trata, en nuestros términos, de hacer del mundo un lugar habitable. Cargar el mundo de datos es como contaminar la dura realidad, babosearla con nuestro *pa'mí*, como decía Kusch. Para el francés, el señor Watanabe “devino parque” (2011, p. 401). Con esto, la ciudad (y el Estado que la administra) se transforma en un lugar menos hostil.

Devenir-imperceptible, devenir-todo-el-mundo

Deleuze interpreta la imagen de Watanabe dejándose morir en el columpio, bajo la nieve, como un *devenir-imperceptible*. En este caso sería, literalmente, un devenir-paisaje o devenir-parque. Con ello el anciano pasa a la “periferia del mundo” (2011, p. 403) y deja el parque como circulación de una alegría impersonal, actualizada cada día por los niños. El mundo queda indefectiblemente cargado con nuevos datos que quedan como huella de *una vida* que, en su tramo final, cobró sentido. En la clase citada, Deleuze menciona un texto de Henry Miller para pensar este devenir, retomando un desarrollo publicado en *Diálogos*:

Ya no miro a los ojos de la mujer que estrecho en mis brazos, los atravieso a nado, mi cabeza, brazos y piernas también, y observo que detrás de las órbitas de esos ojos se extiende un mundo inexplorado, un mundo de cosas futuras, un mundo carente de lógica... El ojo, liberado del yo, ya no revela ni elimina nada, se desplaza a lo largo de la línea del horizonte, viajero ignorante y eterno... He quebrado el muro que crea el nacimiento y el trazado de mi viaje es curvo y cerrado, sin ruptura... Mi cuerpo entero debe devenir un rayo perpetuo de luz cada vez más intenso... Aprieto mis oídos, mis ojos y mis labios. Antes de que vuelva a ser hombre, probablemente

existiré como parque... (Henry Miller, citado en Deleuze y Parnet, 1997, p. 55).

Hay en el devenir una disolución de las fronteras rígidas del “yo”, del *ser alguien*, como diría Kusch, para arribar a una dimensión “carente de lógica”. Así, luego de haber devenido-rayo de luz, es posible algo así como devenir-parque. De la historia de Watanabe al misticismo sexual de Miller aparece, para Deleuze, el devenir-imperceptible como lo esencial de todo devenir, “su fórmula cósmica” (2000, p. 280). Es así que, para comprender las modulaciones prácticas del devenir en *Mil mesetas*, como devenir-mujer, devenir-animal y otras, es necesario hacer primero una consideración ontológica de mayor alcance.

La filosofía de Deleuze puede ser caracterizada, en líneas generales, como una ontología del devenir que se opone a la ontología clásica, que gira alrededor del concepto *ser*. La noción de *devenir* designa entonces una dimensión ontológica fundamental. Se trata del plano intensivo como campo trascendental. Este campo determina la sustancia misma de todo pasaje, lo *real* de los devenires mencionados arriba. Nunca se trata de transformaciones imaginarias que irían de una identidad o de una cualidad a otra, como si devenir-animal implicara transformarse realmente en un animal. Ya lo decía Deleuze en *Diferencia y repetición*: “en el pasaje de una cualidad a otra, aun bajo el máximo de semejanza o de continuidad, hay fenómenos de desfasaje y de estancamiento, de choques de diferencia, de distancia; todo un juego de conjunciones y disyunciones, toda una profundidad que forma una escala graduada” (2002, p. 357). “Profundidad” es el nombre que Deleuze otorga al campo trascendental intensivo en aquella obra seminal, en donde se plantea que todo lo que existe es efecto de diferencias de intensidad (p. 333)⁷. Ahora bien, la intensidad no es sólo el elemento genético de todo lo que aparece en el mundo, sino también, al mismo tiempo, el vector de desindividuación que puede hacer que toda forma vuelva a sumergirse en lo informal⁸. Las resonancias profundas con el pensamiento de Kusch cobran aquí

⁷ En otro lado hemos desplegado una lectura de esta dimensión intensiva del campo trascendental deleuziano, prestando especial atención al concepto de “profundidad”.

⁸ Este movimiento es tematizado a través del concepto de “*bêtise*”, cuya polisemia (con la que Deleuze juega) impide una traducción definitiva (puede significar estupidez, idiotez, bestialidad, imbecilidad, etc.). Deleuze presenta esta noción como parte fundamental de la nueva imagen del pensamiento que propone en el capítulo tres de *Diferencia y repetición*, opuesta a la categoría de “error” que la imagen dogmática propone como negativo del pensamiento. El concepto excede con mucho, sin embargo, ese lugar acotado, y como bien ha destacado Julián Ferreyra, al implicar una experiencia que produce un enlace violento entre el individuo, el fondo y el pensamiento, “reconcilia los diferentes planos de la ontología deleuziana” (Ferreyra, 2016, p. 228). Para una discusión en torno de este concepto y sus múltiples derivas, se pueden

un mayor espesor, ya que, como veíamos antes, la dimensión fundamental del *estar* remite también a un plano *informal* del que depende toda *forma* identificable.

De lo dicho se sigue que si bien un proceso concreto (empírico) de *devenir* puede incluir juegos de semejanza (como, por ejemplo, adoptar algún comportamiento animal en el devenir-animal), eso no es lo fundamental. Las semejanzas sólo pueden aparecer en el plano de las formas sensibles o imaginarias, pero el campo trascendental intensivo, en tanto carente de forma, sólo está poblado por diferencias puras. Lo esencial radica entonces en un proceso involutivo que no se debe comprender como regresión a formas anteriores, sino como la entrada en una “zona objetiva de indeterminación o de incertidumbre” (Deleuze y Guattari, 2000, p. 275), es decir, un proceso de desarmado de la individualidad pensada como un *ser definido*, personal. Es a partir de allí que, al entrar en un proceso intensivo que lo lleva a los confines brumosos de su ser, el sujeto puede entrar en zonas de indiscernibilidad con partículas intensivas diferentes (por ejemplo, un hombre molar puede ser atravesado por una microfeminidad molecular). “No nos transformamos en otra cosa, sino que sentimos que nuestras moléculas entran en nuevas relaciones y empiezan a moverse con un ritmo impensado” (Ferreira, 2021, p. 126).

Dado que lo esencial, en términos ontológicos, no son entonces los términos extremos de un devenir concreto sino lo *real* del proceso en tanto *bloque intensivo*, lo *imperceptible* aparece como el secreto de todo devenir. Cuando, desde el punto de vista molar, no hay dos términos sino una pura mutación *in situ*, la naturaleza intensiva del devenir aparece en primer plano. De este modo, en primer lugar, el devenir-imperceptible se manifiesta, curiosamente, en un “ser como todo el mundo” (p. 281). Opera por sustracción y sobriedad, una suerte de elegancia que consiste en pasar desapercibido, confundirse con la muchedumbre. En segundo lugar, los autores agregan: “devenir todo el mundo es crear multitud, crear un mundo” (p. 281). Por último, devenir-imperceptible es hacer del mundo un devenir o poner el mundo en fuga. Es lo que hace la pantera rosa al crear un

sumar al artículo de Ferreira otros tres: Di Iorio, German, “Pensamiento no representacional en el sueño de la *bêtise*. Aproximaciones a la Diferencia animal en *Diferencia y repetición*”; Pachilla, Pablo, “La *bêtise* como forma sin fondo”; Cherniavsky, Axel, “Los idiotas de este mundo. Temporalidad y espacialidad de la idiotez a partir de la filosofía de Gilles Deleuze”, incluidos en Heffesse, Pachilla y Schoenle, (2019, pp. 175-208).

mundo rosa y confundirse con las paredes.⁹ Al entrar las zonas objetivas de indeterminación e indiscernibilidad, al eliminar todo lo que impedía la comunicación profunda entre los seres, una individuación puede encontrar las líneas abstractas que la conectan con otras individuaciones y de este modo apelar a la constitución de un extraño *pueblo*.

En uno de los pocos estudios que conocemos en torno de la relación entre Kusch y Deleuze,¹⁰ Julián Ferreyra (2023) apunta una indicación importante: la dimensión del *mero estar* del filósofo argentino, en tanto muladar hediondo que se nos viene encima al entrar en contacto con la realidad profunda de América, puede ser pensado bajo la idea deleuziana del fondo que sube a la superficie. Ese fondo, en tanto disuelve las formas habituales, no es otra cosa que aquella *profundidad* intensiva que hace posible todo devenir. Cuando el fondo sube a la superficie las formas se disuelven y aparece el monstruo: lo indeterminado.¹¹ No es otro movimiento el del porteño que, cuando la ciudad presiona en exceso, se retira a su recinto sagrado “para estar y nada más [...], volviendo a cero, quizá para consultar nuevamente su pura vida” (Kusch, 2007a, p. 427). Ese “volver a cero” que ya tuvimos ocasión de comentar puede ser interpretado como un *devenir* en sentido deleuziano, como involución o hundimiento en el campo trascendental intensivo. Al igual que la involución creadora en Deleuze y Guattari, no se trata aquí de una regresión a formas primitivas de lo humano sino de una indeterminación del *ser alguien* en donde un fondo hediondo sube a la superficie y produce la “salida del *indio*” que tan cuidadosamente habíamos escondido¹².

Del devenir-imperceptible al devenir-pueblo

⁹ Al considerar otro ejemplo, el de los peces que se camuflan, Brent Adkins resume con precisión este movimiento diciendo que “el pez no se parece a algo en particular; se parece a todo” (2015, p. 163).

¹⁰ En este terreno cabe mencionar también el estudio de Matías Ahumada (2021, p. 50) que, en una perspectiva distinta a la nuestra, incluye una reflexión sobre la resonancia entre el concepto kuschiano de *estar-siendo* y las nociones deleuzianas de *agenciamiento* y *rizoma*.

¹¹ Cabe recordar que Kusch cifraba en lo monstruoso la especificidad de una estética americana en su fundamental escrito temprano “Anotaciones para una estética de lo americano” (2007d, pp. 779-815).

¹² A partir de la expresión popular “se le salió el *indio*” (usada habitualmente para calificar algún exabrupto), Kusch tematiza los modos en que la pulcra máscara burguesa se desgarrar en ciertas situaciones (2007a, p. 367 y ss.). La expresión muestra una vez más, de acuerdo con Kusch, la sabiduría que late en nuestro hablar cotidiano, una sabiduría de la antigua América a la cual este autor pretende dar una expresión filosófica.

El hundimiento en el muladar intensivo aloja derivas políticas en un sentido que intentaremos desentrañar a partir de un comentario de Jun Fujita Hirose. En su lectura de la filosofía política de Deleuze y Guattari, este autor interpreta el devenir todo el mundo a partir del devenir-minoritario. En sus palabras, “Deleuze y Guattari sostienen que el devenir-minoritario de todo el mundo se precipita necesariamente hacia un ‘devenir todo el mundo’” (Fujita Hirose, 2021, p. 62). Para los autores franceses, todo devenir es minoritario, ya que lo mayoritario remite a formas hegemónicas que, justamente, pretenden bloquear todo devenir. Si esto es así, de acuerdo con Fujita, el devenir todo el mundo sería la vivencia del entrecruzamiento de todos los devenires-minoritarios (devenir-mujer, devenir-indio, devenir-negro, devenir-travesti, etc.) en el devenir imperceptible, indiscernible e impersonal. Cualquiera puede atravesar esta experiencia si se deja afectar por las minorías en lucha. Se deviene-mujer con las mujeres en lucha, se deviene-indígena con los indígenas en lucha (y así indefinidamente, con todas las luchas minoritarias que surcan lo social). Por esto, lo intensivo, en tanto *imperceptible* para la conciencia de un *yo*, es caracterizado también como elemento de lo *indiscernible*, ya que cuando una subjetividad pierde los contornos que la cierran sobre sí misma, ingresa en zonas de *indiscernibilidad* con lo otro que está deviniendo a nivel molecular (sea esto otro designable como “mujer”, “animal”, etc.). Por el mismo motivo, lo *imperceptible* y lo *indiscernible* son puestos en serie con lo *impersonal* (y juntos forman las tres virtudes del devenir) ya que el ingreso en zonas de indeterminación posibilita la constitución de individuaciones impersonales en la que uno es arrastrado. El devenir todo el mundo sería entonces, según Fujita, el resultado del entrecruzamiento de todos los devenires minoritarios.

En nuestra lectura, el devenir-imperceptible constituye más bien la *condición* misma de toda *experiencia real* de devenir en el entrecruzamiento de todos los devenires minoritarios (y no su resultado, como quiere Fujita). En efecto, lo imperceptible supone la inmersión en una zona de indeterminación trascendental que es aquello que tanto Kusch como Deleuze llaman, cada uno a su manera, la *vida* sin más (“pura vida” en Kusch, “una vida” en Deleuze -2007, pp. 347-351-)¹³. Así, ese fondo hediente que sube a la superficie no es otra cosa

¹³ De ahí que, como sugerimos más arriba, ambas filosofías contienen profundas resonancias vitalistas.

que el campo trascendental que, en tanto zonas de indeterminación objetiva, resulta el *elemento* en el que todo cruce de devenires, en el sentido de Fujita, resulta posible. Devenir todo el mundo y hacer del mundo un devenir implica un modo de habitar lo mundano tal que la individuación impersonal resultante puede confundirse con los demás. Del mismo modo, como bien señala Cepeda, el verbo *estar* en Kusch “no compromete al sujeto, pues la intervención de éste resulta totalmente anónima” (2010, p. 171). El devenir-imperceptible, pensado desde Kusch como un devenir-anónimo en el *estar*, resulta un ámbito donde la constitución de un *pueblo* se hace posible. En efecto, “el devenir-impersonal se produce en las muchedumbres” (Adkins 2015, p. 164). El *estar* kuschiano, por su parte, consciente o inconscientemente, late en las capas populares “con su antiguo aliento comunitario y colectivista” (Kusch 2007b, p. 194).

Si tomamos las escenas con las que Kusch inicia algunos de sus escritos como escenas originarias de pensamiento, su camino parece comenzar siempre con la búsqueda de un elemento que habilite la conexión de mundos heterogéneos, algo que permita franquear las insondables distancias. Nos referimos, en primer lugar, a la escena del bar en las primeras líneas de *La seducción de la barbarie* ya citadas, pero también al ascenso por la cuesta de Santa Ana en *América profunda*. Ya hemos comentado la primera escena, en donde se juega un espacio abismal tejido entre la mirada del hombre sentado en el bar, el ventanal y el transeúnte. En la segunda, el narrador ya no camina por las calles de Buenos Aires, familiares aún en su extrañeza y melancolía de fondo, sino que se mueve en un territorio decididamente hostil e incómodo. Una distancia aún más infranqueable se manifiesta entre el ciudadano de clase media que se pasea por las calles de Bolivia y los lugareños. Distancia que se manifiesta con miradas desconfiadas y silencios abismales.

En *De la mala vida porteña*, la búsqueda pasa por una suerte de utopía: el ensanchamiento del pequeño recinto sagrado del *pa'mí* hasta llegar a un *espacio-aliento* que abraza a todos. Se trata de encontrar el pasaje que nos lleve desde el *pa'mí* al “*pa'todos*, donde no haya ni piedra ni cemento, sino nuestra pura vida suelta” (Kusch, 2007a, p. 382). La muchacha del film *Vivir* nos ponía en la senda de un pensamiento semejante: la vida sólo tendrá sentido si logramos cargar el mundo con unos datos que den alegría a los otros. Resulta tanto más significativo

que, en ese film, esos otros sean niños y niñas. Germen, quizás, de un pueblo porvenir. Es por eso que se puede decir que, si este ejercicio (des)territorializante deriva, en la lectura deleuziana, en un devenir-imperceptible (el devenir-parque), en una lectura kuschiana el movimiento parece más ambicioso: apunta hacia un devenir-pueblo y un devenir-nación, en el sentido fuerte que esos conceptos tienen en la tradición de la filosofía latinoamericana. De hecho, la pregunta profunda que, de acuerdo con Kusch, subyace a las gestiones cotidianas que todo individuo realiza en Buenos Aires es, justamente, la pregunta por la identidad nacional. Esa pregunta late con fuerza en el habla cotidiana de la ciudad de Buenos Aires, donde Kusch encuentra expresiones que dan cuenta de las estrategias para vivir en la ciudad porteña, estrategias que buscan conservar algo de la vieja sabiduría de América como resistencia a las pretensiones neo-coloniales. Hacer habitable el espacio inhóspito de la ciudad implica una apertura del recinto sagrado que conjura la problemática *distancia* con los otros al cargar de datos el mundo, al babosearlo con la savia del *pa'mí*. Tal es, de acuerdo con Kusch, la exigencia utópica de nuestra vida cuando el fondo del *estar* sube a la superficie e impugna las pretensiones del afán de *ser alguien*. En ese punto, la potencia popular subvierte las formas que aprisionan la vida y libera la posibilidad de un verdadero nacimiento. En efecto, el *mero estar* como *imperio afectivo* es ese verdadero “magma vital primario de donde todo sale de nuevo: naciones, personajes, cultura” (Kusch, 2007b, p. 196). En este punto, la teorización deleuziana sobre territorializaciones y devenires, *fagocitada* por el kuschismo, puede adquirir una modulación política impensada: la de un pensamiento popular nuestroamericano.

Referencias

- Adkins, B. (2015). Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus. Edinburgh University Press.
- Ahumada, M. (2021). Sentipensar América. Anotaciones a partir de la filosofía de Rodolfo Kusch. Ciccus.
- Borghi, S. (2014). La casa y el cosmos. El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari. Cactus.
- Carreras, G. (2022). Sumak kawsay, una alternativa de la periferia para el mundo. *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, 15-16, pp. 44-60.

- Cepeda, J. (2010). *Ontología del estar: una aproximación a la obra de Rodolfo Kusch. Análisis*. 77, pp. 163-177.
<https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/analisis/article/view/1553>
- Colectivo Juguetes Perdidos (Bartolotta, L., Sarraís Alier, G., & Gago, I.). (2016). Quién lleva la gorra: violencia, nuevos barrios, pibes silvestres. Tinta limón.
- Deleuze, G. (2002). Diferencia y repetición. Amorrortu.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. Planeta Agostini.
- Deleuze, G. (1983). La imagen-movimiento. *Estudios sobre cine 1*. Paidós.
- Deleuze, G. (2006). *Conversaciones. Pre-textos*.
- Deleuze, G. (2007). Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995). Pre-textos.
- Deleuze, G. (2011). *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*. Cactus.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Pre-textos*.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1997). *Diálogos. Pre-textos*.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Iseat.
- Ferreira, J. (2016). El poeta satírico: en búsqueda de la fuente fantasma. En *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*. RAGIF.
- Ferreira, J. (2021). *Deleuze*. Galerna.
- Ferreira, J. (2023). “Una ontología política de la precariedad entre Kusch y Deleuze”. En Sabater, N., Di Iorio, G., & Scarfia, L. (Eds.), *Caminos cruzados de la política. Spinoza, Fichte, Deleuze*. RAGIF Ediciones.
- Ferreira, J., Gaudio, M., & Solé, J. (comps.). (2017). *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*. RAGIF Ediciones. <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/1>
- Fujita Hirose, J. (2021). ¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo? Filosofía política de Deleuze y Guattari. Tinta Limón.
- Heffesse, S., Pachilla, P., & Schoenle, A., (eds.). (2019). *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: ontología práctica I*. RAGIF.
<https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/21>
- Kusch, R. (2007a). *Obras completas. Tomo I*. Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007b). *Obras completas. Tomo II*. Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007c). *Obras completas. Tomo III*. Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007d). *Obras completas. Tomo IV*. Fundación Ross.
- Mc Namara, R. (2020). Silencio y comunidad. Resonancias entre Kusch, Deleuze y Foucault. *Otros Logos. Revista de estudios críticos*, Nro. 11, pp. 60-87.
http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0011/06_2020_Mc_Namara.pdf
- Mc Namara, R., & Ferreira, J. (2021). Acariciando lo áspero. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. 13, pp. 289-295.
<https://revistaideas.com.ar/ojs/index.php/ideas/article/view/130/99>
- Rojas, S. (2019, noviembre 7). “¿Qué (nos) está sucediendo?”. Universidad de Chile.
<https://uchile.cl/noticias/159002/opinion-que-nos-esta-sucediendo-por-sergio-rojas>.

- Soneira, I. (2020). "Entre monstruos y cultos. El pensamiento estético de Rodolfo Kusch en la década del '50". En Tasat, J., & Pérez, J (coord.), *Arte, estética, literatura y teatro en Rodolfo Kusch* (pp. 89-113). Mónadanomada.
- Von Matuschka, D. (1985). Exposición y crítica del concepto de "estar" en Rodolfo G. Kusch. En *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana, Vol. 2*, (pp. 137-160). Universidad Nacional de Cuyo. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4018/07-vol-02-matuschka.pdf
- Zagari, A. (coord.). (2020). Rodolfo Kusch. Esbozos filosóficos situados. Ciccus.