



Derivas de la americanización de la Argentina en *América profunda* de Rodolfo Kusch

Diversions in Argentinean Americanization in Rodolfo Kusch's *América Profunda*

Alejandra Mailhe*

Recibido: 20/01/2022 | Aceptado: 17/10/2022

Resumen

En el ensayo *América profunda* (1962), el filósofo Rodolfo Kusch privilegia la recreación de las cosmovisiones andinas como posible base para la fundación de un pensar americano. Partiendo de este punto de vista, este trabajo pone el acento en el modo en que, en este texto, Kusch retoma implícitamente perspectivas afines a algunos autores previos y contemporáneos de la Argentina (como Joaquín V. González, Henri Girgois, Adán Quiroga, Ricardo Rojas y Bernardo Canal Feijóo), para valorar el NOA como centro capaz de americanizar el país, contraponiéndose a los discursos identitarios hegemónicos, y para legitimar el misticismo precolombino como posible fundamento de un nuevo filosofar americano. Además, este artículo atiende al modo en que gravita, en *América profunda*, la obra del viajero alemán Hermann von Keyserling para concebir América en comparación con Oriente, lo cual deriva en una cierta orientalización del NOA. Por último, considera la incidencia del anhelo de *communitas* en el continente, recurrentemente señalado por los indigenistas previos.

Palabras clave: Rodolfo Kusch, indigenismo, NOA, ensayo.

Abstract

In the essay *América profunda* (1962), the philosopher Rodolfo Kusch favors the recreation of Andean worldviews as a possible basis for the foundation of an American way of thinking. From this point of view, this paper emphasizes the way in which, in this text, Kusch implicitly revisits perspectives related to some previous and contemporary Argentinean authors, such as Joaquín V. González, Henri Girgois, Adán Quiroga, Ricardo Rojas and Bernardo Canal Feijóo, to value Argentinean northwestern region as a center that was capable of Americanizing the country, opposing hegemonic identity discourses, and to legitimize pre-Columbian mysticism as a possible foundation for a new American way of philosophizing. Furthermore, this article considers the way in which the work of the German traveler Hermann von Keyserling gravitates, in *América profunda*, to conceive America in contrast to the East, deriving in a certain orientalizacion of Argentinean northwestern region. Finally, it considers the longing for *communitas* in the continent, something frequently pointed out by previous indigenists.

Keywords: Rodolfo Kusch, indigenism, Argentinean North West Region, essay.

* Argentina. Doctora en Letras. Investigadora Independiente en CONICET. Profesora Titular de “Historia de las ideas sociales de Argentina y América Latina”, Universidad Nacional de La Plata.

El retorno a la arqueología precolombina como fuente de inspiración estética y/o filosófica –una tendencia significativa en el indigenismo de inicios del siglo XX– alcanza una intensidad particular, varias décadas después, en la obra del filósofo Rodolfo Kusch quien, por ejemplo en *América profunda*, piensa la introyección de la cultura indígena en el inconsciente colectivo de América, y advierte sobre la necesidad de llevar a la consciencia ese sustrato reprimido, como experiencia de liberación psíquica. Partiendo de este punto de vista, este trabajo pone el acento en el modo en que, en ese ensayo de 1962, Kusch apela al mundo andino –y a sus lazos con el NOA– para americanizar la identidad nacional. Para ello, considera los puntos de contacto de este texto con la obra de algunos autores previos y contemporáneos (como Joaquín V. González, Henri Girgois, Adán Quiroga, Ricardo Rojas y Bernardo Canal Feijóo), atendiendo a la valoración, por parte de Kusch, del misticismo precolombino como posible fundamento de un filosofar americano. Asimismo, atiende al modo en que gravita, en *América profunda*, la obra del viajero alemán Hermann von Keyserling para concebir el mundo andino (y por ende implícitamente también el NOA) en comparación con Oriente.

El NOA como norte simbólico: las huellas de una tradición

Bajo el modelo teórico del psicoanálisis, en *América profunda* Kusch busca reapropiarse de la cosmovisión prehispánica, bajo la mediación de las fuentes coloniales, para llevar a la consciencia la pervivencia inconsciente del fondo aborigen reprimido, buscando superar así esa represión que, en caso de perdurar, seguiría siendo una fuente de traumas psicosociales.

Especialmente a partir de *América profunda*, Kusch valoriza el mundo andino como modélico para pensar el “mero estar” propio del continente en su conjunto, y como centro privilegiado de ese legado prehispánico reprimido. Así, prolonga una larga tradición de discursos letrados que privilegian el NOA, en desmedro de otras áreas culturales –como la Patagonia o el Gran Chaco– en las cuales las culturas indígenas también tienen una gravitación significativa. En esa tradición discursiva, el NOA suele adquirir protagonismo por el derrame de las “grandes civilizaciones” de Tiahuanaco y de Cusco en el pasado precolombino, por la convivencia supuestamente “pacífica”, desde el período colonial, entre patrones y peones, y por la lucha conjunta de indígenas y blancos criollos contra los españoles, en las guerras de emancipación.

Para considerar la matriz de esa tradición discursiva, relativamente marginal en el contexto nacional, vale la pena detenernos –al menos brevemente– en algunos ensayos en los que el legado arqueológico del NOA adquiere especial protagonismo en términos identitarios. Cabe aclarar que creemos posible establecer correspondencias y tópicos incluso con figuras no citadas explícitamente por este autor, más allá de la deuda reconocida abiertamente para con los indigenistas peruanos Luis Valcárcel y José María Arguedas, el antropólogo José Imbelloni y el ensayista Bernardo Canal Feijóo (ambos argentinos), o el filósofo chileno Félix Schwartzmann, entre otros nombres mencionados en *América profunda*.

En este sentido, quisiera considerar brevemente algunos trazos generales de la matriz de discursos vinculados al indigenismo espiritualista previo a la obra de Kusch, poniendo el acento en algunos ensayos de Joaquín V. González, Henri Girgois, Adán

Quiroga y Ricardo Rojas, para ver allí algunas continuidades y diferencias en la valoración del NOA como vía privilegiada para americanizar la Argentina, la fascinación frente al misticismo indígena, la definición de una cultura fundada en la contemplación, y la represión inconsciente del legado indígena.

Tanto en *La tradición nacional* (1888) como en *Mis montañas* (1893), Joaquín V. González inaugura una fuerte legitimación del NOA como sinécdoque de la nación, no solo por la emoción estética que suscita la contemplación de los Andes como experiencia de lo sublime (en sentido kantiano), sino también gracias al prestigio simbólico del mundo andino (amén del valor dado a la integración pacífica de esos indígenas al orden colonial, frente a la resistencia de los grupos del sur y del noreste). Desde una perspectiva neo-romántica (y apelando a un cierto esoterismo orientalista que anticipa tópicos claves en el indigenismo posterior de Girgois y de Rojas), González elogia especialmente las cualidades del mundo prehispánico, otorgándole al ensayo el poder de recrear imaginariamente algo de ese prestigioso legado espiritual perdido, que debe ser literal y simbólicamente desenterrado, pues allí descansan “las raíces primitivas de nuestra sociabilidad y de nuestro gobierno” (González 2015: 97). Al igual que Rojas poco después, González insiste en esa fuerza épica contenida en la participación indígena en las guerras de emancipación, y en el potencial estético del arte y del misticismo precolombinos, que pueden ser revitalizados para resacralizar la experiencia moderna, consolidar la unidad espiritual del continente, y compensar en el país el impacto cosmopolita del “aluvión inmigratorio”, sobre todo a través de la legitimación del NOA como cuna de la identidad nacional, en lazo con las “grandes civilizaciones” del mundo precolombino.

Otro jalón en la legitimación espiritual del mundo indígena del NOA se encuentra en *Loccultechez les aborigènes de l'Amérique du Sud*, del médico francés –residente en Argentina– Henri Girgois,¹ quien confía en hermanar, en el espacio simbólico del ensayo, los esoterismos de Oriente, de Occidente y del mundo indígena, compatibles entre sí en la medida en que responden a la manifestación del mismo Espíritu universal. Centrándose en el “mundo quechua” (aunque sin desconocer la medicina y la magia de “araucanos” y “guaraníes”), Girgois busca darle una inflexión americanista al esoterismo en general, y una dimensión americanista y esotérica a la identidad argentina. Aunque se mueve dentro del evolucionismo eurocéntrico para jerarquizar los grupos indígenas (privilegiando el NOA por sus lazos con las “grandes civilizaciones” andinas, y contrastando el esplendor prehispánico con la decadencia contemporánea), también da cuenta de un relativismo cultural atípico para la época, por la apertura con que acepta la diferencia cultural y expande la igualdad de conocimiento entre Occidente, Oriente y el mundo indígena.

También a inicios del siglo XX, el arqueólogo argentino Adán Quiroga articula un regionalismo capaz de jaquear el universalismo homogeneizador del “centro”, enriqueciendo la identidad de la Argentina a partir del reconocimiento de sus antiguas raíces no occidentales. En sus estudios sobre arqueología y folclore (por ejemplo, en *La cruz en América* –1901– y en *Folklore calchaquí* –1929–), busca comprender la cosmovisión del “otro” sin deslegitimar el misticismo popular. En sus ensayos, lo que cae fuera del marco del libro (la modernización de las grandes ciudades, el estallido demográfico

¹ Ese ensayo es editado en 1897 en francés, y en 1901 en español, en una versión ampliada, bajo el título de *El oculto entre los aborígenes de la América del Sur*.

por la inmigración europea y la expansión de la cultura de masas) parece operar una presión silenciosa, impulsando el repliegue hacia el interior profundo (especialmente del área calchaquí), hacia lo simbólico y hacia el pasado. En ese sentido, sus exploraciones hermenéuticas de la arqueología precolombina y del folclore del NOA pueden pensarse como respuestas indirectas ante la experiencia de la modernización en el presente. Contra el cosmopolitismo modernizador, el NOA se presenta como una “mónada” que preserva vivo un intenso misticismo popular premoderno, convirtiéndose en un espacio riquísimo en términos de multitemporalidad y de productividad cultural. Reforzando el lazo profundo del área con el mundo andino en general, en una tracción centrípeta que contrapesa la fuerza centrífuga del cosmopolitismo, el sentimiento místico común a estas áreas, que emana del panteísmo y de las cosmogonías más remotas, no cesa de ser recreado –aun mestizo y en fragmentos– en el presente.

En la obra de Ricardo Rojas, el mestizaje espiritual y la reactivación del sustrato indígena se convierten en objetivos estéticos y metafísicos claves. En particular, el *Silabario de la decoración americana* (1930) busca sensibilizar a las capas medias y/o al nuevo lectorado, respecto del potencial estético del arte precolombino en general –y especialmente el del NOA–, que puede ser revitalizado para resacralizar la experiencia moderna, consolidar la unidad del continente (en base al origen prehispánico común, como núcleo de la espiritualidad americana), y por ende compensar el impacto cosmopolita del “aluvión inmigratorio”. En esta obra, como en la de Quiroga, es posible entrever no solo una valoración privilegiada del NOA, sino además cierta nostalgia por la *communitas* perdida –o al menos en proceso de disolución– por el avance de la Modernidad, que el NOA preservaría gracias al legado del comunitarismo indígena y gracias a la cohesión inter-clase suscitada por la vía de un misticismo compartido.

Rojas es uno de los primeros autores que, en esta tradición discursiva –marginal en el contexto argentino–, advierte el problema de haber reprimido el componente indígena hasta invisibilizarlo, cuando en verdad resulta constitutivo incluso de la identidad nacional. Así por ejemplo, en el *Silabario...* señala que llevar lo indígena al plano de la conciencia, e integrar a indígenas y clases dirigentes resultan pasos imprescindibles no solo en países con mayor proporción de mestizos e indios, sino también en Argentina, donde tras la apariencia europea, lo indígena define la identidad nacional, a pesar de permanecer negado (Rojas 1930: 165-167). Para Rojas es imprescindible crear, por las vías del arte y de la política (es decir, por medio de la iconografía arqueológica y de la democracia; Rojas 1930: 167), una conciliación “racial” entre oligarquía e indígenas, para fomentar la unidad nacional, dada la gravitación central del indígena como legado histórico y como fuerza de trabajo en ese momento presente.

Aunque Rojas no cita a Girgois, las fuentes esotéricas que gravitan en el *Silabario...* aproximan fuertemente esa escritura respecto de *L'occulte...*, para pensar –en ambos casos– el alto valor del misticismo indígena. Ambos autores advierten la naturaleza humana universal que se palpa en las obras prehispánicas y en las creencias y mitos indígenas contemporáneos. Si bien Girgois enfatiza la universalidad de los conocimientos esotéricos, y Rojas más bien la universalidad de la experiencia estética, en ambos anida la fascinación por el misticismo indígena –especialmente del NOA– que puede forjar una integración armónica (“euríndica”, según el término acuñado por Rojas en *Eurindia* –1922–), para suturar las diferencias culturales y de clase.

Estos autores apuestan de manera convergente por una resacralización del mundo moderno, gracias a las vías del arte y de la espiritualidad, desplegadas en base a la inspiración precolombina. Con diferencias entre sí, estos discursos reivindican la espiritualidad prehispánica y el mestizaje, corriendo el riesgo de configurar una visión idealizadora del pasado colonial (como en el caso de González), dado que en esa etapa, y especialmente en el NOA, se habría forjado la matriz de una sociabilidad cohesionante, capaz de sellar un *ethos* identitario perdurable, y de compensar por ende el impacto del “aluvión inmigratorio” en el presente.

Kusch escribe *América profunda* bajo la influencia de esa matriz discursiva previa, marginal entre los discursos que disputan la imposición de un modelo de identidad nacional, poniendo el acento en la existencia de una cosmovisión prehispánica, sobreviviente en el folclore y especialmente en el NOA, como parte de un área cultural más amplia: el mundo andino, con centro en Cusco y/o en Tiahuanaco. Prolongando la perspectiva de estos autores previos (claves en la fundación de un americanismo indigenista que integra arqueología, esoterismo y/o estética), Kusch confía en la posibilidad de forjar un filosofar *ad hoc*, fundado en la recreación de algunos elementos centrales en las cosmovisiones precolombinas, en la medida en que estas últimas expresan un modo de estar en el mundo particularmente americano, inaprehensible con las categorías conceptuales propias de las teorías europeas. Basándose en el linaje de esos autores previos, espera que el ensayo mismo lleve a la consciencia el componente indígena reprimido, constitutivo de la identidad. Una fascinación semejante frente a los mitos, las supersticiones y las creencias del mundo precolombino, como alternativas válidas respecto del racionalismo occidental, guía a estos autores a inicios del siglo XX, y reaparece en el indigenismo de Kusch. La puesta en crisis cada vez más honda del eurocentrismo da un nuevo impulso al viejo americanismo latente en la tradición previa, desembocando en una nueva legitimación del misticismo prehispánico –aun activo en el folclore popular–, como fuente de categorías “americanas”.

En especial, el anhelo de *communitas*, tan palpable en esos autores previos (al proyectar en el NOA la utopía de una convivialidad armónica precolombina y/o colonial, como contrapeso ante la experiencia anómica de la Modernidad), reaparece en *América profunda*, al pensar la fusión en lo colectivo propia del mundo premoderno, como alternativa válida ante el “ego conquistador” dominante en el individualismo occidental. Si bien Kusch apela aquí al filósofo contemporáneo Félix Schwartzmann,² bajo esa referencia puede entreverse también el impacto de ese mismo tópico, clave en la tradición indigenista arriba reseñada.

² En el desarrollo de este razonamiento Kusch –ávido de diálogo con pensadores latinoamericanos– se basa en *El sentimiento de lo humano en América* (1950) del intelectual chileno Félix Schwartzmann (por ejemplo en Kusch 1962: 168-169). Schwartzmann explora el problema del aislamiento del hombre americano frente al prójimo y frente a la sociedad, buscando una matriz conceptual común para dar cuenta del “deseo de prójimo” como anhelo de *communitas*. El diagnóstico de Schwartzmann dista mucho de ser optimista, apuntando a patologizar el carácter “esquizoide” del americano, replegado en una posición de aislamiento defensivo y de autoafirmación individual que impide consolidar los lazos comunitarios.

Canal Feijóo, Kusch: lazos de afiliación

Otro eslabón importante en la proyección de esa matriz indigenista, centrada en el NOA y que desemboca en *América profunda*, se encuentra en la obra del ensayista y poeta santiagueño Bernardo Canal Feijóo. Kusch reconoce la importancia de esta figura ante el eurocentrismo dominante en el pensamiento argentino, encarnado por autores con quienes polemiza constantemente, como Ezequiel Martínez Estrada.³ Retomando en parte el análisis de su maestro Rojas, Canal Feijóo mantiene el foco en la riqueza estética y psicológica de las manifestaciones populares, para concentrarse en el NOA como área privilegiada, incluso reconociendo un fondo aborígen obturado, como parte del inconsciente reprimido en la memoria popular. Además de pasar explícitamente esta idea por el tamiz del psicoanálisis de Sigmund Freud y de Carl Jung (abandonando así el vocabulario más decimonónico de Rojas para pensar el mismo problema), Canal Feijóo extrema la denuncia de esta negación: el fondo indígena se encontraría forcluido, perdurando subrepticamente en prácticas, bienes y valores del presente. Así por ejemplo en *Burla, credo, culpa en la creación anónima* (1951), advierte que diversas prácticas del folclore santiagueño (como los tejidos, la arquitectura, las leyendas, las creencias religiosas o las fiestas) guardan un lazo residual con el elemento aborígen, relegado al plano inconsciente. Para reactivar ese sustrato *forcluido*, Canal Feijóo reclama (como Rojas en el *Silabario...*) educar al lectorado urbano, en principio alejado de ese universo de valores. Así, los ciclos de leyendas registrados en sus ensayos, o la galería de imágenes de tejidos que pueblan su *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago* (1937), buscan despertar una sensibilidad americanista para que se reconozca masivamente la potencial modernidad de esas manifestaciones artísticas “arcaicas”. Además, *Burla, credo, culpa...*, al analizar ciclos de literatura oral, autos sacramentales mestizos y leyendas del folclore santiagueño, enfatiza el modo en que esas prácticas procesan las relaciones de dominación, registrando las huellas de las coerciones y la resistencia ejercida “desde abajo” (acercándose así a la noción de “fagocitación”, acuñada por Kusch en *América profunda* para remitir a la apropiación de los conceptos de Occidente, por parte de América, desde las bases populares).

Poco después, en *Confines de Occidente* (1954) Canal Feijóo ahonda en torno a la complejidad teórica del mestizaje, definiendo la cultura como un campo de conflictividad en sentido amplio, donde las culturas dominadas resisten, apropiándose de la cultura dominante, en una relación violenta y a menudo traumática que ya impide pensar el mestizaje a la manera de Rojas, como una homogeneización sintética que disuelve los antagonismos. Además, en este ensayo Canal Feijóo retoma los principales temas del debate contemporáneo sobre lo nacional/popular, estableciendo un diálogo implícito –no sin tensiones– con respecto a la obra de Kusch. Aspirando a desarticular el “laberinto sin salida” que se ha forjado entre un europeísmo, imposible fuera de Europa, y un americanismo violentamente reprimido, que se traduce en el anti-indigenismo dominante en las tradiciones de pensamiento previas, Canal Feijóo apela a las tesis de Jung y de Freud

³ La lectura de Kusch sobre la obra de Canal Feijóo, en contraste con la de Martínez Estrada, puede verse en dos artículos suyos editados en la revista *Contorno*: “Inteligencia y barbarie” (septiembre de 1954) y “Lo superficial y lo profundo en Martínez Estrada” (diciembre de 1954). Allí Kusch reconoce que Canal Feijóo emprende un camino ideológicamente diverso del de Martínez Estrada, al afirmar “el reverso americano de nuestra realidad argentina”, atendiendo “a la expresión de nuestro subsuelo social” (Kusch 2007: 30).

–como lo hará poco después Kusch en *América profunda*– para plantear que en Argentina se forja una “psicología colonial”, marcada por el sentimiento de humillación por el propio origen espurio, complejo que se traduce en la elaboración racional de un arraigado anti-indigenismo. Para Canal Feijóo, ese rechazo del blanco al indígena y a lo americano forma parte de una resistencia psíquica subconsciente, implícita en un más amplio rechazo de Oriente por parte de Occidente, y de un rechazo del intuicionismo contemplativo por parte del racionalismo. Es evidente que aquí su análisis vuelve sobre puntos planteados un año antes por Kusch en *La seducción de la barbarie*, a la vez ya esbozados por el propio Canal Feijóo en los años treinta, y descansando en términos generales en el legado previo de *Eurindia* y el *Silabario...* de Rojas, incluido el orientalismo difuso, tan caro a los indigenismos y esoterismos vigentes en entresiglos. Pero, además, en este ensayo de 1954 los conceptos de “cultura nacional” y “americana” aparecen incipientemente deconstruidos, en el marco de una lectura sociopolítica que rechaza las ontologías identitarias, y que en este sentido se distancia respecto de la perspectiva esencialista de Kusch, quien define el anhelo de trascendencia y su frustración como elementos ontológicos, constitutivos del ser americano.

Además, Kusch sostiene que, para formular una filosofía americana, es necesario apelar a formas no científicas –como el ensayo–, para resistir así el racionalismo europeo. En este punto, extrema el antipositivismo heredado de la matriz discursiva indigenista previa, convirtiendo ese rasgo en un trazo “esencial” del pensamiento americano,⁴ al tiempo que tiende a cristalizar posiciones abstractas sustraídas del proceso histórico, en contraste con la historización constante promovida por Canal Feijóo, desde una perspectiva más afín al materialismo dialéctico.

Sobre todo a partir de *América profunda*, Kusch busca fundar una filosofía americana con base en la cosmovisión andina previa a la Conquista,⁵ profundizando así implícitamente un gesto ya presente en *Eurindia* y en el *Silabario...*, pues allí Rojas apela a varios mitos indígenas no solo con curiosidad “arqueológica”, sino también con interés “filosófico”, para extraer de allí categorías conceptuales válidas, por ejemplo para dar cuenta de la interpenetración del mestizaje.

Confianza en reactivar el sustrato indígena reprimido, gracias al papel terapéutico del ensayo, en el fondo sus textos parecen sesgados por una sed de resacralización del mundo, como forma de resistir la secularización moderna. Y en este sentido, Kusch abreva claramente en el misticismo que gravita tanto en *Folklore calchaquí* de Quiroga como en el *Silabario...* de Rojas, por ejemplo, cargando especialmente al NOA de significaciones religiosas. Al mismo tiempo, Kusch rechaza el universalismo europeizante presente en el ensayo de Rojas, confiando en la posibilidad de fagocitar el pensamiento occidental, para americanizar la identidad argentina.

⁴ En un contexto antiintelectualista (que crece en los sesenta, en las izquierdas y el Peronismo), Kusch condena al intelectual (incluido el intelectual revolucionario), por su rechazo de lo autóctono, por ejemplo en *La seducción...*.

⁵ Para ello, sigue el modelo teórico de Miguel León Portilla en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956).

Como señalamos, desde *La seducción...*, Kusch plantea una concepción del mundo americana (previa incluso a la Conquista), fundada en la imposibilidad de superar los binarismos, partiendo de una primera tensión, constitutiva de la identidad continental, y basada en el anhelo de trascendencia y en su frustración. Kusch encuentra plasmada esa dialéctica abierta, no sintética, en el símbolo del *Quetzacoatl*, cuya naturaleza dual está dada por la tensión entre la inmanencia de la serpiente y el anhelo de trascendencia del quetzal. En igual dirección, *América profunda* se centra en la figura de Viracocha en tanto divinidad dual en términos sexuales, como modélica respecto de una concepción del mundo resistente a la síntesis dialéctica. Este tipo de imágenes le son claves para probar la dialéctica abierta que operaría en todo el pensamiento indígena y popular. Para Kusch, ese dualismo no sintético también es nodal en Oriente y, tal como veremos, toda *América profunda* está transida por un orientalismo positivo que abreva en la obra de Hermann von Keyserling, aunque también recibe la presión del indigenismo previo.

La valoración de un pensamiento indígena que tolera el equilibrio de antagonismos o la dualidad, sin solución sintética, implica en Kusch un cuestionamiento explícito de la dialéctica hegeliana en sentido “clásico” (por ejemplo en Kusch 1962: 170-171), lo que supone un rechazo de perspectivas previas como la de Rojas, y en un sentido más amplio hace sistema con su voluntad de poner en crisis toda adhesión acrítica a la filosofía occidental, intransferible al pensar desde América.

Como Canal Feijóo, también Kusch cuestiona esa amalgama sintética, pero convierte esa dialéctica abierta en una matriz ontológica, propia de un *ethos* o de una identidad americana “auténtica”, sobre todo por ser previa a la Conquista, y por su engendramiento bajo la incidencia del paisaje. Además, tanto en la reflexión teórica como en el análisis de fuentes, Kusch tiende a pensar polos antitéticos puros que preservan sus diferencias a pesar del contacto. Esto se traduce en su dificultad para dar cuenta de la dinámica de la dominación cultural a lo largo de la historia.⁶ Incluso la historia es leída a partir de estas antítesis puras, como un juego de invariantes en conflicto a lo largo de la historia, recreando de este modo la perspectiva teórica del revisionismo histórico (por ejemplo, al situar en una misma continuidad a Tupac Amaru, a Rosas y a Perón, bajo la rebelión común del “hedor” contra la “pulcritud” de Occidente; Kusch 1962: 14). Así, si se compara a estos autores entre sí, la misma dialéctica no sintética, que los distancia respecto de Rojas, presenta matices muy divergentes, porque contra la visión ontológica de Kusch, Canal Feijóo enfatiza las condiciones materiales de esa imposibilidad de síntesis.

Además, aunque Kusch privilegia la “fagocitación”, tiende a pensar el mestizaje como el contacto y la interpenetración entre dos o más entidades autónomas, en un plano teórico sustraído de la dinámica histórica; por eso Kusch no abandona el deseo de recuperar una “autenticidad” perdida, imposible en cambio en el enfoque materialista de Canal Feijóo. En este sentido, los textos de ambos autores convergen por su indigenismo común, en una posición marginal dentro del campo intelectual argentino durante el primer peronismo, pero al mismo tiempo entablan una cierta disputa en sordina, por ejemplo, por la definición (materialista u ontológica) de la identidad continental.

⁶ Y de hecho, en *América profunda* Kusch se esfuerza por dar con las bases de una cultura indígena “auténtica” e “incontaminada”, aunque inevitablemente apela a fuentes de letrados ya mestizos como Santacruz Pachacuti, transidos por la experiencia de la aculturación.

El NOA y los Andes: Oriente

Un punto particularmente sensible en esta reinscripción en el linaje discursivo previo, para pensar la gravitación del NOA en el ensayismo de Kusch, remite al modo en que este autor establece una aproximación constante –y de connotaciones positivas– entre el mundo andino y Oriente. En esta comparación juega un papel importante su relectura de las obras del viajero alemán Hermann von Keyserling, quien en los años veinte compara la pasividad indígena y el nihilismo oriental.

Hijo de nobles alemanes y rusos establecidos en el Báltico, y autor de una voluminosa obra vinculada al intuicionismo vitalista, próxima a la de Oswald Spengler, el filósofo Keyserling explora Oriente y Sudamérica entre otras áreas, comparando insistentemente ambos espacios culturales. Privilegiando un punto de vista espiritualista y esotérico, enfatiza los puntos de contacto y las diferencias entre los hindúes y los indígenas de Sudamérica.

En sus textos subraya la idea del viaje como peregrinación iniciática en busca de sí mismo, bajo el impacto telúrico y cultural del medio; al presentarse como un intérprete privilegiado de las culturas, cosmopolita y relativista, busca implícitamente convertir en ventaja su condición ambigua de noble germánico y de paria de la Revolución bolchevique.⁷ En su *Diario de viaje de un filósofo* –publicado en 1918 y de gran éxito internacional–,⁸ testimonia el modo en que el viaje por la India lo orientaliza, al punto de hacerle ver “el mundo y la vida a la luz del sol espiritual del Indostán”. Además de viajar por Ceilán, China y Japón, entre otras áreas, Keyserling piensa la India –siguiendo un clisé dominante– como una cantera privilegiada de misticismo e introspección, en contraste con la racionalidad científica de la Europa en crisis. La comparación entre la India y Europa prolifera a lo largo del *Diario...*, a partir de trazos tales como la superioridad del hinduismo y el budismo frente al catolicismo, por el perfeccionamiento de la introspección; o la valoración de lo comunitario y el desinterés por los bienes materiales en la India, frente al individualismo y el utilitarismo dominantes en Occidente.

La visita de Keyserling a Sudamérica, en 1929, gracias al vínculo con Victoria Ocampo, y marcada por el desencuentro constante entre el invitado y las elites locales,⁹ da lugar a su ensayo *Meditaciones suramericanas*, editado en alemán y en español en 1933.¹⁰ Ese libro descansa en una hipótesis –poco original entre los neolamarkianos de la época, y ya presente en su *Diario...* de 1918– sobre el modo en que los “trópicos” (desde la India a Sudamérica) engendran una cultura “vegetal” marcada por el predominio de la irracionalidad.¹¹ Apelando a la intuición como forma de conocimiento, Keyserling define este espacio como “el continente del tercer día de la Creación” (Keyserling 1933:

⁷ Sobre este punto ver Faria (2013).

⁸ En español: Madrid, Espasa Calpe, 2 vols., 1928.

⁹ Para ver un retrato muy crítico de la figura de Keyserling entre los intelectuales argentinos, centrado especialmente en la *Historia de una pasión argentina* de Eduardo Mallea, ver Lojo (2008).

¹⁰ En español: Madrid, Espasa Calpe, 1933.

¹¹ Kusch retoma abiertamente esa idea en *La seducción...*

19), dado que allí la vida se retrotrae hacia formas básicas de supervivencia “mineraloide”, como las del reptil o del embrión, volviéndose así imposible la trascendencia metafísica. Exacerbando tópicos presentes en parte del indigenismo de la época (con los cuales el propio Keyserling parece haber dialogado), y dominantes en el discurso colonial muy previo de autores como el Conde de Buffon¹² (que expresan el temor inconsciente a la alteridad),¹³ advierte –por ejemplo– que los indígenas sudamericanos son insensibles, indolentes y melancólicos por el impacto de la fuerza telúrica.

Ese telurismo se percibe especialmente en los Andes, ya que por ejemplo en la Altiplanicie de Bolivia, probablemente por efecto del “mal de altura”, Keyserling dice sufrir “una verdadera desagregación” de su organismo (Keyserling 1933: 20). De allí concluye que el medio sudamericano impide el desarrollo de una filosofía de la trascendencia, condenando a sus habitantes a la contemplación resignada, propia de un “mero estar”. Amén de la carencia de pasado en América (que contrasta con la antigüedad de las grandes civilizaciones de Oriente), mientras el budismo acepta la vacuidad como resultado de una profunda reflexión filosófica, el sudamericano permanece esclavo de la vacuidad por su propia imposibilidad de trascender. A lo largo de todo el ensayo sobre Sudamérica, Keyserling insiste en demostrar esa hipótesis (heredera de la expulsión de América fuera de la historia por parte de Hegel),¹⁴ según la cual la pasividad indígena depende del medio y no de la dominación colonial, expresándose en símbolos ambiguos como el Quetzacoatl, mitad pájaro y mitad reptil, para volver tangible la intuición de la trascendencia y su frustración.¹⁵ “Esta insensibilidad no supone estoicismo [advirtió Keyserling] porque el indio carece de tal mundo interior; su ideal es cesar de sentir, como la serpiente que se deja, muda, cortar en pedazos” (Keyserling 1933: 48). De allí el conservadurismo extremo de los indios, transidos por “estados espirituales petrificados”, “como verdaderas momificaciones” (Keyserling 1933: 111), que los llevan aun hoy a negarse a modificar el estilo de vida heredado de los incas.

De este modo, Sudamérica no solo está en franca asincronía con respecto al progreso biológico e histórico de Europa, sino que además está aprisionada por el inmovilismo y la no individuación, dada la inmanencia del telurismo (en oposición a Oriente, que llega a un debilitamiento del yo –y por ende, a un resultado semejante–, pero gracias al desarrollo de una filosofía fundada en la más sutil introspección). Ya antiguamente “entre los arios de la época del Rig-Veda [...], la luz del espíritu hacía palidecer en la consciencia los problemas telúricos”, mientras que, todavía por entonces “la tristeza suramericana es [...] un infierno sin salida”, porque allí es posible presentir –pero no es posible alcanzar– una “existencia supratelúrica” (Keyserling 1933: 308). No casualmente los indígenas han llegado a extremos tales como el suicidio colectivo de tribus enteras durante la Conquista,

¹² Sobre la influencia de Buffon en Keyserling ver Gerbi (1993: 716 y 749).

¹³ En efecto, Keyserling parece proyectar en el continente su propio terror a quedar anclado en la inmanencia de la tierra, tal como lo advirtió tempranamente Eduardo Mallea en su ensayo de 1937. Al respecto ver Lojo (2008).

¹⁴ Al respecto ver por ejemplo Gerbi (1993).

¹⁵ Kusch apela a esa misma interpretación del Quetzacoatl en *La seducción...*, para expresar la ambivalencia del sudamericano.

asumiendo la muerte “con humilde naturalidad”, por mera indiferencia.¹⁶ De este modo, la vida ciega, pasiva, sin espiritualidad y regida por los instintos, propia de Sudamérica, se opone a la renuncia consciente en las filosofías más elevadas de Oriente.

Ahora bien; ¿cómo reverbera la obra de Keyserling en la de Kusch? ¿A qué estrategias apela el autor de *América profunda* para legitimar el NOA y el mundo andino en su conjunto, a partir de los puntos de contacto con Oriente, prolongando –pero también corrigiendo– el diagnóstico previo de este viajero polémico? Kusch retoma varios elementos de las filosofías orientales, explicitando el modo en que las cosmovisiones indígenas convergen con estas últimas más que con el pensamiento europeo. Para desplegar esta comparación con Oriente, tanto en *La seducción...* como en *América profunda* Kusch apela a Keyserling, aunque torsionando su argumentación, al reivindicar el pensamiento indígena precisamente por su proximidad respecto del hinduismo, el budismo y el taoísmo. Nociones tales como “inmanencia”, “demonismo vegetal”, “primitividad” y “hedor”, vinculadas a lo femenino, y repensadas por Kusch bajo la impronta de Keyserling (y de Max Scheler), adquieren ahora una valoración positiva, permitiendo afirmar la autonomía cultural americana de base indígena. La propia noción de “Viracochaísmo”, central en la argumentación de *América profunda*, mantiene una impronta “spengleriana” afín al enfoque de Keyserling.¹⁷

Entre los elementos de matriz oriental, presentes en las cosmovisiones precolombinas, Kusch subraya constantemente la gravitación de “lo mandálico” en las creaciones visuales y en el ordenamiento del espacio (por ejemplo, en la disposición del imperio inca, en torno a Cusco como centro). Basándose en la interpretación realizada por Jung y Wilhelm en *El secreto de la flor de oro*, define el mandala como un círculo ritual de unión entre lo consciente y lo inconsciente, y como un instrumento inductor de la contemplación introspectiva. Kusch piensa así en un “arte mandálico” indígena, que aspira al misticismo, la introspección y la integración de los opuestos, como rasgos propios del “mero estar” (elemento central en el Viracochaísmo), en contraste con lo que él define como el arte “renacentista”, que apunta al control racional del mundo externo, propio del *Ego conqueror* de Occidente.

Así, además de resignificar críticamente algunos conceptos claves del existencialismo heideggeriano, cuya recepción se encuentra por entonces en auge –y en pugna– en el campo intelectual argentino,¹⁸ Kusch prolonga explícitamente las observaciones de Keyserling, aunque invierte sus connotaciones, para definir la cultura incaica como “estática”: la angustia que emerge del reconocimiento de la ira divina (esto es,

¹⁶ Tampoco casualmente en Bolivia, las esquelas mortuorias rezan “Se quedó indiferente” en lugar de “Descansó en el Señor” (dato importante –agrega Keyserling, lapidario–, teniendo en cuenta que “no hay [...] nada más indiferente que un cadáver”; Keyserling 1933: 153).

¹⁷ Kusch advierte explícitamente que accede al “Viracochaísmo” a partir de la obra de Arnold J. Toynbee, quien prolonga la idea de los ciclos civilizatorios heredada de la teoría de Spengler, aunque disiente con él con respecto al determinismo de la decadencia como condición *sine qua non*.

¹⁸ Al respecto ver Ruvituso (2015).

de la naturaleza caótica) no puede ser resuelta a través de la acción –como en Occidente–, y desencadena la contemplación y la identificación con el ambiente, en un “mero estar” aferrado al cultivo, la comunidad y la conjuración mística del caos.

Para Kusch, el pensamiento indígena, como el taoísmo, no supone una dialéctica sintética como superación de los elementos antagónicos, sino dualismos abiertos donde los opuestos confluyen en una ambivalencia, sin que se opte por ninguno. Esa dialéctica abierta se percibe en numerosos símbolos ambiguos, como las figuras míticas de Quetzacóatl en *La seducción...* o Viracocha en *América profunda*,¹⁹ así como también en la dinámica de lo que Kusch define como “fagocitación” del ser –entendido como el “ser alguien” ligado a la acción, lo masculino y la razón instrumental, propios de Occidente–, por el “mero estar” –como concepción de la existencia pasiva, femenina y fundada en la contemplación–, en una apropiación desde abajo que mantiene abierto el antagonismo, sin síntesis.

Además, para Kusch la “Asidad” en el budismo²⁰ y el *Wuwei* de Lao Tse son comparables al modo en que el inca contempla, desde su centro germinativo, el acaecer del mundo, como raíz de su inacción o estatismo.²¹ De hecho, Kusch señala explícitamente la proximidad entre el antiintelectualismo oriental (por ejemplo del antiguo filósofo taoísta Chuang Tse) y el pensamiento inca centrado en la contemplación y en la germinación desde el centro.

Así en *América profunda*, Kusch le opone a la principal hipótesis de Keyserling sobre la negación de la trascendencia en América, la gravitación central de un misticismo indígena que germina a partir del sentimiento de orfandad frente a las fuerzas de la naturaleza, y que resulta profundamente compatible con la espiritualidad oriental.²² Además, algunos caminos ascéticos hacia el *Nirvana* parecen tener su correlato, para Kusch, en la búsqueda de la fusión con lo divino por parte de los ascetas incas o *Huancaquilli*, a través de la “fuga del espacio y del tiempo”, mediante diversas técnicas como el ayuno, para superar la “gravidez del mundo”.

La proximidad entre los conceptos indígenas y los orientales contrasta, en cierta medida, con la distancia entre algunas categorías indígenas y las de la filosofía europea. Así, por ejemplo, frente al “Da-sein” –como “estar ahí”– de Heidegger, que para Kusch

¹⁹ Un punto clave de su concepción de la diferencia americana, respecto de Occidente, ligado al orientalismo positivo desplegado para pensar América desde América, se percibe en esta gravitación constante de divinidades duales, en las diversas cosmovisiones americanas.

²⁰ El concepto de “asidad” en el budismo remite a la *Tathata*, “lo que es Así”. Para Bustamante (2004), ese sería el corazón de la “experiencia metafísica” budista: el camino hacia la trascendencia, y a la vez el estar aquí (vivir en la contingencia), liberado de esta última.

²¹ Chan (1965: 79).

²² De todos modos, la desvalorización de Keyserling reingresa subrepticamente en la obra de Kusch también a través de la recuperación acrítica de *El sentimiento de lo humano en América*, pues allí Schwartzmann repite un *leitmotiv* central de las *Meditaciones suramericanas*, al advertir que el americano, aun antes de la Conquista, no alcanza la contemplación espiritualmente equilibrada y desinteresada de la naturaleza, dado que la actitud contemplativa genera en él una suerte de “horror al vacío” que conduce al aislamiento, impidiendo la consolidación de un vínculo genuino tanto con la naturaleza como con el otro.

expresa una concepción del mundo propia de la clase media europea, secularizadora e individualista, sobre la consciencia de la caída del ser en su circunstancia, el concepto aymara de “utcatha” supone un “estar en casa” intraducible, bajo el amparo de la germinación, poniendo en evidencia un sentido religioso y comunitario más afín al pensamiento oriental. Si la ira de la naturaleza provoca allí la apelación al misticismo como respuesta adaptativa saludable, de reacción frente al desamparo, la noción misma de “germinación” en Kusch es elaborada explícitamente a partir de la acepción taoísta de Chuang Tsé.

Aunque el autor de *América profunda* legitima el polo negado por el binarismo hegemónico (el inconsciente, la pereza, la cultura popular, el interior, la barbarie o lo indígena), su enfoque prolonga una serie de límites y contradicciones inquietantes, porque no desarma las dicotomías heredadas, y apela a categorías abstractas (como “el indio” o “el mercader”), en una lectura transhistórica que –aun en pleno ascenso del marxismo y del dependentismo– insiste en anteponer las dicotomías culturales a las tensiones de clase. A la vez, pierde de vista las diferencias diacrónicas; homogeneiza a diversos grupos indígenas bajo el modelo de un mismo sujeto incontaminado, en una objetivación de la alteridad que esencializa la diferencia americana. Y desde un relativismo radical, parece prolongar la exclusión como protección de las diferencias, a fin de preservar así las bases para una futura filosofía americana.

Algunas consideraciones finales

Al abreviar en los estudios de arqueología como fuente de inspiración creativa, para así sentar las bases de un pensar anclado en el continente, Kusch prolonga implícitamente un linaje ensayístico previo en Argentina que, al menos desde entresiglos, insta a volver sobre la arqueología precolombina desde una perspectiva esotérica, filosófica y/o estética, para recuperar las bases de la identidad americana y lograr así una cierta americanización de la Argentina.

En esa operación juega un papel central el NOA, al garantizar la gravitación de raíces prehispánicas en el país, fundantes de una concepción del mundo divergente respecto de la filosofía occidental, y todavía vivas en el inconsciente del pueblo argentino y americano. En este sentido, bajo las reverberaciones del indigenismo previo, en el ensayo de Kusch el NOA continúa siendo la “América profunda” de la Argentina.

Tanto en Canal Feijóo como en Kusch, la idea de una dialéctica abierta, sin síntesis, clausura la ilusión de una amalgama inter-clase, como la postulada por Joaquín V. González o por Rojas; sin embargo, el anhelo de una religación comunitaria no desaparece. Y tras la demanda insatisfecha de la *communitas* (sobreviviente en el mundo andino), es posible entrever, en el ensayo de Kusch, la presión del linaje que se despliega desde *La tradición nacional* de Joaquín V. González hasta el *Silabario...*, reclamando por una religación capaz de compensar la atomización social gestada bajo la experiencia moderna. En este sentido, el NOA y el mundo andino en general adquieren el valor simbólico de un núcleo comunitario modélico, desde donde parece posible resolver la experiencia colectiva de anomia que amenaza al país y al resto del continente, en sus áreas más urbanizadas –y por ende, más alejadas de sus raíces americanas–, superando así un dualismo insostenible, entre “interior” y “ciudad” según *La seducción...*, o entre “hedor” y “pulcritud” según *América profunda*.

En este último ensayo, además, la valoración del continente en comparación con Oriente supone una “fagocitación” crítica y tardía de la obra de Keyserling, para devolverle al pensamiento indígena su propia metafísica, aunque al retomar acriticamente algunas categorías del alemán, e incluso al basarse en Schwartzmann –quien recupera el diagnóstico de Keyserling sobre la frustración americana de la experiencia contemplativa–, la lectura crítica de Kusch sobre las *Meditaciones suramericanas* resulta particularmente ambigua. De todos modos, la identificación del NOA como parte del mundo andino, y la aproximación del mundo andino con respecto a Oriente, sugieren una cierta orientalización del NOA.

En última instancia, de la Primera a la Segunda Guerra Mundial, de Spengler y Keyserling a Heidegger, y de Quiroga o Rojas a Kusch, se vuelve visible el despliegue –y los laberintos paradójicos– trazados por el relativismo cultural, la expansión del primitivismo, las críticas a los peligros de la razón instrumental, y la consolidación de un orientalismo capaz de legitimar la periferia americana, precisamente en base al misticismo que Keyserling le había negado al NOA y al mundo andino, y que había sido central en el indigenismo previo.

Bibliografía

- Bustamante, Juan José (2004). “El despertar y la felicidad en el Budismo” en *Polis. Revista latinoamericana*, n° 8.
- Canal Feijóo, Bernardo (1937). *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago*, Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina.
- (2010 [1951]). *Burla, credo, culpa en la creación anónima*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- (2007 [1954]). *Confines de Occidente*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- Chan, Wingt. (1965), “Historia de la filosofía china” en VV.AA., *Filosofía del Oriente*, México, F.C.E.
- Faria, Daniel (09/2013). “As meditações sudamericanas de Keyserling” en *Vária História*, Belo Horizonte, UFMG.
- Gerbi, Antonello (1993). *La disputa del Nuevo Mundo*, México, F.C.E.
- Girgois, Henri (1897). *Loccultechez les aborigènes de l’Amérique du Sud*, París: Chamuel.
- (1901). *El oculto entre los aborígenes de la América del Sud. Los quechuas, raza ariana*, Barcelona: Torrents y Coral.

- Jung, Carl y Wilhelm, Richard (2014). *El secreto de la flor de oro*, Buenos Aires, Paidós.
- Keyserling, Hermann von (1928). *Diario de viaje de un filósofo*, Madrid, Espasa Calpe, 2 vols.
- (1933). *Meditaciones suramericanas*, Madrid, Espasa Calpe.
- Kusch, Rodolfo (1953). *La seducción de la barbarie*, Buenos Aires, Raigal.
- (2007 [1954]). “Lo superficial y lo profundo en Martínez Estrada” e “Inteligencia y barbarie” en AA.VV. *Contorno*, ed. facsimilar, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- (1999 [1962]). *América profunda*, Buenos Aires, Biblos.
- Lao Tse (1983). *Tao Te Ching*, Buenos Aires, Orbis.
- León Portilla, Miguel (1966 [1956]). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- Lojo, María Rosa (2008). “Los viajeros intelectuales: Keyserling y Frank, en *Historia de una pasión argentina* de Eduardo Mallea” en *Taller de Letras*, n° 42.
- Quiroga, Adán (1942 [1901]). *La cruz en América*, Buenos Aires: Americana.
- (1929). *Folklore calchaquí*, Buenos Aires: Revista de la Universidad de Buenos Aires.
- Rojas, Ricardo (1951 [1922]). *Eurindia*, Buenos Aires, Losada.
- (1930). *Silabario de la decoración americana*, Buenos Aires: La Facultad (Roldán).
- Ruvituso, Clara (2015). *Diálogos existenciales*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert.
- Schwartzmann, Félix (2003 [1950]). *El sentimiento de lo humano en América*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes; <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-sentimiento-de-lo-humano-en-america-ensayo-de-antropologia-filosofica>.
- Spengler, Oswald (1946 [1918-1922]). *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe.