

**El pensar, el mero vivir, la intersección.  
Una perspectiva poscolonial \***

The think, the simple live, the intersection.  
A poscolonial perspective

**Por: Arrieta, Juan \***

Universidad Nacional de Córdoba-FFyH;

Argentina

Email: juanarrieta2002@hotmail.com

Fecha de recepción: 3/04/2021

Fecha de aprobación: 19/05/2021

DOI: <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1715348>

**Resumen**

La tradición intelectual crítica latinoamericana ha reflexionado acerca de la existencia de un “sistema de conocimiento”, reproducido desde el Renacimiento en las diferentes lenguas imperiales, y que ha regulado y regula, nuestras composiciones del saber, las áreas legítimas de conocimiento, las percepciones del tiempo y el espacio, la organización de las representaciones estéticas. En un plano epistemológico, este dominio se concretó a partir de la aplicación de una serie de saberes legitimados: una “imagen del mundo” en la racionalidad occidental. Uno de los núcleos gnoseológicos que llevó adelante una interpelación mayor a este sistema de conocimiento, lo encontramos en algunos de los planteos de la Filosofía de la Liberación, más precisamente, a partir de las propuestas emergentes de la obra de Rodolfo Kusch,

---

\* Este trabajo forma parte de una investigación más amplia radicada en el Centro de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades: “Muchedumbre y desborde: la configuración de lo popular como negación en el ensayo y la narrativa de los espacios geoculturales del Cono Sur entre 1950 y 2015” (CIFYH-UNC)

\* Licenciado en Letras Modernas (FFyH-UNC). Profesor Asistente en la cátedra de Pensamiento Latinoamericano, en la carrera de Letras Modernas en la FFyH-UNC. Actualmente forma parte del proyecto de investigación: Muchedumbre y desborde: la configuración de lo popular como negación en el ensayo y la narrativa de los espacios geoculturales del Cono Sur entre 1950 y 2015 (CIFYH-UNC), radicado en el Centro de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH-UNC).

quien elaboró su pensamiento filosófico a partir de una reconstrucción e interpretación existencial de la cultura indígena.

**Palabras clave:** Epistemología - Pensamiento popular - Modernidad - Colonialidad – Geocultura

### **Abstract**

The Latin-American intellectual critic tradition has considered the existence of a "thinking system", that has been reproduced from the Renaissance in the different imperial languages, and it took control of our knowledge, our perception of the time and the space, and the organization of our aesthetics representation. In an epistemology level it power was instituted through a lot of legitimated knowledge: a "world image" in the west ratio. One of the more important gnoseologic groups that articulate a critical perspective about this "thinking system", we find in the Liberation of Philosophy, and, specially in the Rodolfo Kusch thinking's, who elaborate his argumentations trough an existencial interpretation about the indigenous culture.

**Keywords:** Epistemologic – Popular thinking – Modernity – Coloniality – Geoculture

### **Cómo citar este artículo:**

APA: Arrieta, J. (2021). El pensar, el mero vivir, la intersección. Una perspectiva poscolonial. *Nuevo Itinerario*, 17 (1), 1-31.

La tradición intelectual crítica latinoamericana ha reflexionado desde hace varios años acerca de la existencia de un verdadero código epistemológico reproducido desde el Renacimiento en las diferentes lenguas imperiales, y que ha regulado y regula, entre otras cosas, nuestras composiciones del saber, las áreas legítimas de conocimiento, las percepciones del tiempo y el espacio<sup>1</sup>, la organización

---

\*Este trabajo forma parte de una investigación más amplia radicada en el Centro de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades: "Muchedumbre y desborde: la configuración de lo popular como

de las representaciones estéticas. En un plano epistemológico, este dominio se concretó a partir de la aplicación de una serie de saberes legitimados: un “proyecto” decía Heidegger, con la distribución de una “región de objetos” y la construcción de una “imagen del mundo<sup>2</sup>” en la racionalidad occidental, fundamentado en una objetivación científica. Uno de los núcleos gnoseológicos que llevó adelante una interpelación mayor a este sistema de conocimiento, lo encontramos en algunos de los planteos de la Filosofía de la Liberación, más precisamente, a partir de las propuestas emergentes de la obra de Rodolfo Kusch, quien elaboró su pensamiento filosófico a partir de una reconstrucción e interpretación existencial de la cultura indígena.

Kusch efectuó esta crítica epistemológica a través de un pensamiento filosófico que descentró el sujeto de conocimiento y la hermenéutica de la experiencia humana tramados en la discursividad moderno/colonial, y que aún fundamentan el sistema político, las formas de organización, las relaciones y los regímenes de visibilidad en las sociedades capitalistas. Respecto a la constitución del sistema político moderno, debemos recordar que Giorgio Agamben decía que podríamos pensar que la política se constituyó en la estructura principal de la metafísica moderna, puesto que es el espacio de articulación principal entre lo “viviente y el logos”, entre la “nuda vida” y el “vivir bien” de acuerdo a la norma<sup>3</sup>. La construcción del sistema político, agrega, se realizó sobre la exclusión de la “nuda vida”, en tanto modelización de una negatividad y exterioridad al poder de soberanía. Esta negatividad es la que pensamos a partir de las argumentaciones de Kusch como un “mero vivir”, un “estar-siendo” vinculado a una potencia de lo popular, aquel revulsivo que Foucault llamó: “plebe”, “fuerza centrífuga”, “energía inversa”. (Foucault, 1992)

En su interesante argumentación, Agamben decía que la polémica sofista entre nomos y physis, debería ser considerada como la premisa necesaria y primera de la

---

negación en el ensayo y la narrativa de los espacios geoculturales del Cono Sur entre 1950 y 2015”  
(CIFYH-UNC)

<sup>1</sup>Cassirer, Ernest. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. 1968

<sup>2</sup> En *La época de la imagen del mundo*, Heidegger decía que una “imagen del mundo” es posible sólo en la época moderna, cuando ya percibimos el mundo como exterioridad, cuando se ha estabilizado el conocimiento en la forma de un sujeto y un objeto, e incluso en un sujeto que se construye y se conoce a sí mismo.

<sup>3</sup> Agamben, Giorgio. 2006. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos. España.

oposición entre “estado de naturaleza” y “commonwealth”, que en el siglo XVII Hobbes situó en tanto fundamento de su concepción de poder soberano. Agamben agrega que la antinomia physis/nomos legitimó el principio de soberanía cuando el iusnaturalismo reprodujo la identidad entre physis, estado de naturaleza y violencia. De esta manera, la relación entre estos conceptos se constituyó en uno de los fundamentos del sistema político moderno/colonial, y formalizó uno de los núcleos argumentativos más importantes en Hobbes, para quien el estado de naturaleza no estaba identificado con una época histórica particular, sino que aparecía, continúa Agamben, en tanto un “principio interno del Estado” pero que revelaba en su propia “exterioridad” una ley que constituía íntimamente.

Esta “exterioridad”, el “derecho de naturaleza” y el “principio de conservación de la vida propia”, es el “núcleo más íntimo del sistema político” (Agamben, 2006:52), aunque al mismo tiempo implica también lo negado por la positividad occidental para crear un espacio jurídico homogéneo en favor del ingreso y modelización del simple vivir en la esfera de la polis a través del funcionamiento de la ley, la regla y la norma. En este sentido, la politización de la nuda vida constituyó el acontecimiento decisivo de la modernidad, ya que formalizó el mero vivir en una vida políticamente cualificada, implicando así un movimiento contradictorio de inclusión-exclusión y dominio, para fundar un orden que mediatiza las necesidades básicas, aquellas propias de una ética primera. Las políticas articuladas por la matriz moderna/colonial de poder han tendido siempre, entonces, a la construcción de esta homogeneidad, sea a través de la noción de raza, la organización y segmentación del espacio y el tiempo, la idea de ciudadanía o soberanía nacional, o a partir de la imposición y territorialización de una gnoseología condicionante de toda otra forma de ser y de saber.

En *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978), y con una perspectiva crítica respecto a la imposición de las positivities de la epistemología occidental, Kusch decía que, entrever la posibilidad de un pensar “resultante de una intersección entre lo geográfico y lo cultural”, nos debería conducir a la indagación de la incidencia en el “pensamiento” de lo que llama “suelo”. Nos podríamos hacer esta pregunta, agrega: “¿Todo pensamiento sufre la gravedad del suelo, o es posible lograr

un pensamiento que escape a toda gravitación?” (Kusch, 2000c:255). La respuesta, claro, es negativa, y va a proponer el concepto de “geocultura”, para cuestionar la posibilidad de un “saber absoluto”, abstracto, que fundamenta, entre otras cosas, el sistema político.

El objetivo entonces de una “antropología del pensamiento” en América, dice, sería el de esclarecer la “gravidez del pensar”, o sea, “el suelo que lo sostiene”, y que concierne en concreto a la totalidad de las posibilidades particulares de su “modo de ser universal”. Para fracturar lo absoluto gnoseológico, Kusch refiere entonces allí a metáforas geográficas, a la gravitación de un suelo, a una “geocultura”, e incluso a una “intersección” entre lo geográfico y lo cultural. En un texto anterior, *Pensamiento Indígena y Popular en América* (1970), Kusch había señalado que recién pudo entrever con gran claridad el contraste cultural en que se “halla sumido en todo lo americano” cuando examinó el “curioso mapa del Perú que había trazado el cronista Guaman Poma”. El diseño de Guaman Poma, dice, tiene la forma de “un ovoide”, en cuyo centro encontramos las “parejas regentes de los cuatro puntos cardinales”, y en la parte superior, “un sol y una luna presidiendo el cuadro y una serie de monstruos diseminados en su contorno” (Kusch, 2000a: 265). Kusch agrega que un mapa así, es decir, semejante consideración gnoseológica del espacio cartográfico, sería relegado hoy en tanto algo subjetivo, descentrado de toda jerarquía científica.

Es claro que los mecanismos de percepción y las estructuras de conocimiento<sup>4</sup> que pone en juego Guaman Poma, y a partir de los cuales reflexiona Kusch, no son deudores de un proceso de objetivación científica del espacio como los utilizados por Ortelius en el *Theatrum Orbis Terrarum*. Puesto que, aunque en el mapa aparecen algunos detalles geográficos al estilo de la cartografía europea de la época, e introduce en su crónica algunos saberes occidentales, incorpora la Biblia y habla de la redondez de la tierra, encierra allí, como dice Kusch, “toda su herencia india e incaica y quiérase o no es su mapa”, pero más aún, lo que intenta representar es el “hábitat real de su comunidad”. Podríamos pensar, incluso, que las parejas distribuidas en el centro, representan las cuatro zonas del antiguo Tahuantinsuyu, que según Kusch, “simbolizan

---

<sup>4</sup>Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Siglo Veintiuno. Buenos Aires. 2015

el amparo maternal en que se hallaba refugiado el antiguo indio”. (Kusch, 2000a: 266) Es decir, que Guaman Poma, esgrime en este despojado diseño del espacio, su interpretación del cosmos, su persistente religiosidad, su reciedumbre frente a las nuevas formas culturales, y, en definitiva, la expresión de su horizonte absoluto, el de su comunidad, en tanto manifestación de una totalidad humana en América. Elabora su mapa entonces, desde todo lo que está allí, lo que ha podido aprehender y transmitir, lo que Kusch va a conceptualizar filosóficamente como una “geocultura”.

Pero todo esto nos permite reflexionar acerca de la percepción del espacio y el tiempo<sup>5</sup> que traman todo saber, y también sobre la conceptualización y función del saber<sup>6</sup> mismo, que en el pensamiento de Kusch, emergente de una interpretación del mundo cultural indígena-popular apunta a la restitución de lo “negado por la positividad occidental”, el “mero vivir” y la “nuda vida”, excluidos del sistema político moderno a la cual refería Agamben. Aunque apunta también hacia la totalidad y el horizonte absoluto que fundamentan el simple vivir concretado en la comunidad indígena/popular, que argumenta desde el lugar de enunciación de la filosofía latinoamericana adoptando la perspectiva de la cultura quichua y que sustenta todo su instrumental epistemológico para definir ciertos aspectos de lo que denominó como un pensamiento popular.

Un pensamiento plebeyo, producto de lo que Mignolo llamó como una “gnosis fronteriza”<sup>7</sup> y que muestra la presencia de otra visión del mundo, que nos permite especular acerca de la conformación de estructuras de conocimiento<sup>8</sup> (Bourdieu,

---

<sup>5</sup>Para una conceptualización de la configuración del tiempo, y la regulación de la actividad humana, derivada de occidente y la conformación de la matriz moderno/colonial se puede ver el trabajo de Jaques Le Goff. *Time, Work and Culture in the Middle Ages*.

<sup>6</sup>Entendemos el “saber”, o el “conocer” en tanto un “modo de ser ahí fundado en el Ser-en-el-mundo” (Heidegger) en donde se vuelven fundamentales las relaciones entre saber y poder, entre representación y objetivación de la diferencia, y que va a condicionar los términos de la inclusión y la exclusión.

<sup>7</sup>La noción de “gnosis fronteriza” dialoga con la noción de “insurrección de los saberes sometidos” de Michel Foucault para entrelazarla con la constitución de un “poder disciplinario” desde la perspectiva de una “diferencia colonial” americana en “virtud de la estructura de la colonialidad del poder”. (Mignolo, 2003)

<sup>8</sup>Bourdieu señalaba que las estructuras cognitivas son el fruto de la “incorporación de estructuras objetivas”, y de “esquemas de acción” que orientan la percepción, el entendimiento, la memoria, las formas de clasificación, y van constituyendo “el fundamento de un “conformismo lógico”, “pre reflexivo” e inmediato, sobre el sentido del mundo y la experiencia práctica. (Bourdieu, 2015)

2015), formas simbólicas (Cassirer, 1968), que constituyen lo que nosotros vamos a denominar como una diferencia cultural. Un “otro pensamiento” al que refería Foucault, en tanto implica decía, el “límite del nuestro”, puesto que nos enfrenta a la “desnuda imposibilidad de pensar esto” (Foucault, 2017:9). El pensamiento de Kusch se desarrolla entonces justamente allí, en la intersección de esta diferencia, que plantea la enorme distancia, incluso en términos de totalidad existencial, entre las estructuras de conocimiento del mundo cultural indígena/americano y las producidas por el mundo moderno/colonial capitalista.

Porque si bien en “geografía se puede trazar un mapa desde el ángulo científico y vivir en cambio cotidianamente en otro país”, dice Kusch, esto es algo “que no se puede hacer en filosofía”, ya que la filosofía solo puede manifestarse en tanto “traducción de una subjetividad”, que a “nivel conceptual” debe ser sostenida, agrega, aun cuando contradiga la “rigidez de las formulaciones científicas”. (Kusch, 2000a:266) Desde nuestra perspectiva, el intento de traducir esta subjetividad indígena/popular a nivel filosófico, llevó a Kusch a la construcción de un marco pre-gnoseológico, un plano de inmanencia<sup>9</sup>, a partir de una interpretación del mundo cultural indígena, que le permitió la elaboración de una conceptualización del saber americano en tanto objetivación de una fundación de la existencia, siempre situada, siempre local.

En *¿Qué es la filosofía?* (1991), Deleuze y Guattari decían que el plano de inmanencia tiene que ser considerado en tanto “pre filosófico”, ya que está sujeto a una “comprensión no conceptual”, una “comprensión intuitiva” que varía de acuerdo al modo en que el plano es establecido. Sin embargo, es un pre-filosófico que “no existe más allá de la filosofía”, puesto que aunque ésta lo supone, es simplemente su condición interna. La filosofía es, entonces, a la vez “creación de concepto e instauración del plano”, que es “el suelo absoluto”, su “fundación”. El plano de inmanencia, entonces, no es un “concepto pensado ni pensable, -dicen Deleuze y

---

<sup>9</sup> Según Deleuze-Guattari, el “plano de inmanencia no es un concepto, ni el concepto de todos los conceptos”, los conceptos son “disposiciones concretas”, volúmenes fragmentarios, en todo caso, “acontecimientos”, que organizan un “horizonte relativo”, en un plano de inmanencia, que es el “horizonte absoluto” de los acontecimientos. En este horizonte absoluto, es decir, en el plano de inmanencia, es donde “estamos ahora, ya, y siempre”, es donde no podemos no estar. (Deleuze-Guattari, 1991)

Guattari- sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento” (Deleuze-Guattari, 1991:41), es decir, el horizonte total de lo que es pensar, pero también desde donde pensar, en el sentido heideggeriano de la institución de un modo de ser.

### **Un saber-para-vivir.**

La orientación del pensamiento desde la cual Kusch construye sus conceptualizaciones filosóficas, apunta, dijimos antes, a una argumentación del horizonte total del simple vivir fundada en una interpretación del mundo cultural quichua-aymara, en tanto restitución de lo negado por la ontología y la gnoseología moderna. El indígena, dice en *Pensamiento indígena y popular en América*, percibe la realidad no como algo estable sino en la forma casi de “una pantalla sin cosas” en “intenso movimiento”, en donde el sujeto “tiende a advertir, antes bien, el signo fasto o nefasto de cada movimiento”. (Kusch, 2000a:280) Un mundo de cualidades, pensamos, antes que de objetos, y que va a constituir la experiencia y el saber acerca de la experiencia, a través de los diversos aspectos de su posible afección interna. El punto de partida del plano de inmanencia del filosofar que instaura Kusch, entonces, se edifica así no sobre un orden de conceptos objetivados, en tanto condiciones de producción de un conocimiento con causalidades deductivas y consecuencias lógicas formalizadas en leyes explicativas, sino sobre una hermenéutica simbólica, popular, que apela constantemente a ciertas afecciones internas.

Esta percepción de la realidad, despojada de conceptos y objetos, que fundamenta una construcción y una funcionalidad del saber, remite así a un plano de inmanencia en el cual emerge una subjetividad tensionada entre componentes y mecanismos racionales e irracionales, con la clara preponderancia de estos últimos, y a la cual Kusch refiere a través de un estudio filológico, apoyado en las recopilaciones y traducciones de Holguín y Bertonio. Holguín, dice, traduce el término “corazón”, en quechua “sonco”, como “corazón y entrañas, y el estómago y la conciencia, y el juicio o la razón, y la memoria, el corazón de la madera y la voluntad y el entendimiento” (Kusch; 2000a:303). Esta definición presupone la asociación del “corazón” vinculado

con la “conciencia”, la “razón”, pero también con lo no racional y sensible, con la “voluntad” y el “alimento”, y el “estómago”, y también, y de forma profunda, con “la naturaleza”, con el “corazón de la madera”. Es decir, con la parte interna y vital del mundo natural. Kusch encuentra en el término aymara, “chuyma”, un equivalente, que Bertonio, traduce y aplica a: “los bofes propiamente”, “al corazón y al estómago y a casi todo el interior del cuerpo”, y a todo lo “perteneciente al estado interior del ánimo bueno o malo, virtud o vicio según lo que precediere”. Incluso existen términos relacionados, dice: “chuymahasitha”, que traduce por “comenzar a tener entendimiento y discreción”; “chuymarochatha”, por “encomendar a la memoria”; “chuymakhtara” por “sabio o entendido”; y, finalmente “chuymatatha” por “trazar en su pensamiento”.

Esta última connotación, derivada de un compuesto de “chuyma”, implica ya un nivel de representación gnoseológica que concierne a un orden que trasciende a la razón aunque “traza” una imagen, compromete una orientación del saber, indica una dirección que en el caso del mundo indígena culmina en una práctica que involucra a un plano de totalidad seminal, un trasfondo existencial que pesa sobre la experiencia y el conocimiento.

La imagen del pensamiento, entonces, su orientación a partir de la sabiduría indígena, traza y apunta a límites más profundos que los incluidos en las positividades del saber moderno/racional, convocando al espacio interior de un sujeto en búsqueda de equilibrio con el mundo, y donde cobra verdadera relevancia la dimensión afectiva, la vinculación entre “el chuyma o corazón” y el saber mismo, y que lleva a la restitución de una ética primera que a nivel antropológico implica a las necesidades básicas en tanto fundamento gnoseológico y vital del pensar. Porque se despliega en esta relación una afirmación más profunda, dice Kusch, que es también interior y que garantiza la “absoluta seguridad de todo su proceder”, su fundamento, que simbolizado en una “fe” contiene su potencia en una aserción plena que concierne también a su límite y que no plantea otra posibilidad que la profunda creencia de que el mundo en su acontecer de mero vivir: “vida, muerte, transfiguración” y realización para el fruto, simplemente “es así”. (Kusch, 2000a:306)

En *América Profunda* (1962) Kusch había relacionado este fundamento con lo que denominó como un “estar”, y luego, en trabajos posteriores con un “estar-siendo”. En *Geocultura del hombre americano* (1978) vinculó el “estar” con “algo anterior a ser” y que tenía como “significación profunda el acontecer”, es decir, que se encontraba en un “ámbito pre-óntico”, al margen de las estructuras estables y concretado en un espacio previo a “la constitución de objetos”. En este sentido, se “asocia –dice- al vivir, pero en tanto el vivir se vincula, en su acepción más general, al vivir del animal”, en un plano que se acerca en similitud a la diferenciación de la zoe aristotélica. Un “vivir sin más”, agrega, que se rodea de un “universo simbólico”, una cultura, “para encontrar el amparo” vital y por ello nos remite a un plano ético y no meramente gnoseológico, o en todo caso a una reflexión ético-gnoseológica que apunta a las necesidades primeras. (Kusch, 2000d:227)

En este sentido, agrega, lo que “se da a nivel del estar-siendo no ha de darse en el nivel del “ser-ahí”, sino que “nuestro vivir está en América más en el nivel del estar”, en un simple “mero estar” objetivado en un “modo de vivir” que se “concreta en un “estar siendo” mucho antes que en un ahí referido al ser”. El estar implica entonces algo más profundo, que “roza el vivir puro o el “no más que vivir” a nivel biológico” con sus necesidades primeras en un nivel “pre-ontológico”. (Kusch, 2000d:238)

Un “modo de vivir”, entonces, anterior al sujeto constituido por el “pensar abstracto” moderno/colonial que oculta y rechaza el azar y la “indeterminación” de la “desconstitución original como problema del sujeto” (Kusch, 2000e:468) objetivado más bien en el continuo acontecer de un “estar siendo” mucho antes que concretado en un “ahí” referido al “ser”<sup>10</sup>. En esta concepción, debemos pensar, está implicada una distancia importante respecto a la noción propuesta por Dussel referida a la “vida humana” en tanto “modo de realidad”. El “modo de vivir”, al vincularse con un “estar siendo”, no implicaría meramente una “nueva forma de existir”, un nuevo “modo de realidad” que se objetivaría siempre en un “ahí referido al ser” sino más bien en un “puro vivir” o en un “mero vivir para el fruto”, cuya plenitud y potencia se aloja en una

---

<sup>10</sup> Este “vivir –dice Kusch- no llevará a descubrir una nueva forma de existir, sino que más bien habrá de elucidar un ámbito previo al Da-sein. (...) nuestro modo de vivir se concreta en un “estar siendo” mucho antes que en un “ahí” referido al ser”. (Kusch, 2000d:236)

“quebradura de lo racional”. Por ello la necesidad, para la restitución de una plenitud humana, de la recuperación de lo irracional, el domicilio existencial y la comunidad en tanto fundamentos del “vivir nomás”<sup>11</sup>.

En este sentido, el “estar” implica algo más, puesto que estamos ya en un plano que “roza el vivir puro” o el “no más que vivir”, en un nivel eminentemente “biológico con su sentir”, y que nos ubica en un “estrato realmente pre-ontológico”. Allí donde nos reencontramos nuevamente con la intemperie de la “desconstitución original” (Kusch, 2000d:238), en un horizonte en donde la indigencia primera acusa la falta del “sujeto constituido”, lo que no alcanza a totalizar la positividad de la racionalidad occidental y el “penar mismo”, porque nos enfrenta a la imposibilidad de asumir la plenitud muy simple del puro vivir desde esa racionalidad/moderna que hace núcleo en la extensión de la representación y el objeto, para encubrir el hueco de intemperie persistente que emerge en lo pre-ontológico.

La negatividad del “sujeto desconstituido” no es en Kusch la postulación de una otredad construida desde la misma totalidad, el “simple llegar a ser otro” en tanto nueva modalidad del “ser”, sino que señala la imposibilidad de lo equivalente en la calculada alteridad del modo de pensar moderno, postulando un sentido muy profundo enredado en una “quebradura de lo racional”<sup>12</sup>. Por ello, la restitución de una plenitud humana de lo “existente” negado se asume allí en su costado negativo de “estar nomás”, de “puro vivir” (Kusch, 2000e:469). En este sentido la asunción de lo “radicalmente negativo” se tramita en la postulación de un área marginal que implica ya “un saber algo”, en una franja liminal ético-gnoseológica instalada por fuera de la dimensión del “cogito y en medio de la quebradura de lo racional”. En una zona despojada de representación y donde la total desconstitución del sujeto emerge en

---

<sup>11</sup> “Cuando Heidegger habla de la diferencia entre vida y existencia, o sea entre el “nur noch Leben”, por un lado, y un Da-sein, por el otro, hace notar la indeterminación del vivir puro y la importancia de Da-sein para una ontología. Prefiere el Da-sein y descarta lo referente a la vida, o Leben, porque ésta no podía ser objeto de una ontología”. ((Kusch, 2000d:232)

<sup>12</sup> Kusch decía que el pensar seminal se “caracteriza por no seguir los criterios del pensamiento causal y por asimilarse a un pensar simbólico que supera las contradicciones en nombre de un puro vivir” (Kusch, 2000e:473), lo “sapiencial”, “implica una forma de astucia radicalizada, y por eso una liturgia que sólo puede justificarse mediante el pensar simbólico. El símbolo es el ardid que transita a la palabra desde la irremediable negación para regresar al estar”. (Kusch, 2000e:475)

tanto “negatividad absoluta”, para recién ahí llegar a ser “totalmente lo otro” aunque en una intemperie del sentido. (Kusch, 2000e:470)

Es en esa “quebradura de lo racional”, en esta intemperie, donde ingresa el orden de “lo sapiencial” anudado al “pensar simbólico”<sup>13</sup>, y que encuentra su potencia en la “eficiencia litúrgica” que se concreta en un ritual. Un saber práctico en tanto aproximación “a lo no teorematizado del vivir”, y en el cual lo “sapiencial” con todas sus “implicancias” conduce a una deflación de la razón en “nombre del puro vivir”, allí donde reaparece la “desconstitución original” del sujeto, al mismo tiempo que lo científico y racional/moderno, el “pensamiento causal”, señala su imposibilidad de aprehenderlo puesto que rechaza y margina lo “desconstituido”.

En esta argumentación, el pensamiento simbólico, el símbolo mismo, debe entenderse “a partir de la indigencia del sujeto”, desde esa “desconstitución original” que lo deja a la intemperie, en el “margen de lo objetual” y “lindando con las cosas” primeras, en un desamparo que el símbolo compensa al restituirle al sujeto la posibilidad de encontrar un sentido. En todo esto, dice Kusch, el símbolo mismo ingresa “como categoría de la existencia en tanto estructura del puro vivir” (Kusch, 2000e:493), que se constituye además en la fundamento primero y último de un pensar anudado a una ética.

La presencia de este fundamento en el modo de proceder y en la modalidad del saber en la cultura indígena/popular, implica el desarrollo de mecanismos prácticos y simbólicos vinculados a la utilización de una “función mental” que nuestra cultura occidental ha obturado, pero que tiene claras implicancias en el momento de repensar los conocimientos y producir un saber descentrado sobre el mundo moderno y sobre la experiencia misma. La afirmación de esta exterioridad o negatividad, el simple vivir, en tanto fundamento gnoseológico, implica una discontinuidad con el sujeto de

---

<sup>13</sup> “La elección del símbolo en el relato, a modo de mediación, implica una dialéctica si se quiere regresiva, que elige para afirmar el relato mismo y que desemboca en una aparente ambigüedad, pero que tiene eficiencia litúrgica...”. (Kusch, 2000e:480) “En el estar no se da la continuidad de un pensar filosófico sino la quebradura de la razón. Hace a la discontinuidad insalvable de lo racional. Se aproxima al mero vivir, a lo no teorematizado del vivir. Apunta, como dijimos, a lo sapiencial con todas sus implicancias. Pero eso no hablaría del drama de la razón, sino de una razón abaratada en nombre del puro vivir”. (Kusch, 2000e:482)

conocimiento occidental, y contiene en sí misma un replanteo muy profundo, no sólo epistemológico sino también ontológico y político. Puesto que están involucradas allí, rupturas fundamentales con las modalidades del poder, el ser y el saber, que argumentaron las formalizaciones del sujeto moderno/colonial, cuyas articulaciones ideológicas más relevantes encontramos en la objetivación del sistema político realizado por la burguesía europea en el iusnaturalismo en el siglo XVII, y que fundamentó la ideología mercantil/capitalista.

En el texto que hemos mencionado antes, Agamben decía, que en la mentalidad occidental, América implicó una zona excluida del derecho clásico europeo, y que fue identificada con un “estado de naturaleza, en el cual todo es lícito”, un “espacio libre y jurídicamente vacío”, en que “el poder soberano no conoce ya los límites fijados por el nomos como orden territorial” (Agamben, 2006:52-53). Esta percepción contiene algunas consecuencias que nos interesan: en primer lugar, la identificación del “estado de naturaleza” con América, evidente por otra parte en las argumentaciones de Locke<sup>14</sup>; en segundo lugar, la posibilidad de aplicación de la ley, sobre un espacio que la conciencia europea conceptualiza como “jurídicamente vacío”, que suspenda y sustraiga en favor del sujeto moderno/colonial todo lo no reductible al sistema político, es decir, la mera vida, las estructuras gnoseológicas que apuntan a la producción y reproducción del mero vivir; en tercer lugar, América en tanto “espacio libre”, implicaba también la potencia de lo imprevisible para el orden, y que alojado en la plebe podía exceder la ley impuesta, cobijarse en su exterioridad.

Debemos recordar que, desde una perspectiva que intentaba descentrar la racionalidad política occidental y la configuración de representaciones cognitivas modernas de organización de la sociedad, Antonio Negri propuso explicar la “evolución crítica” de lo que llamó como un “poder constituyente”, es decir, la “potencia constitutiva” de la “multitud”, lo popular, a través de la relación que lo vincula con tres dimensiones ideológicas del pensamiento occidental que la tradición filosófica latinoamericana se ha encargado también de cuestionar críticamente: la “tradición judeocristiana de la creatividad; la concepción iusnaturalista del fundamento social; y

---

<sup>14</sup> Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Editorial Universidad Nacional de Quilmes. 2005.

el pensamiento transcendental del fundamento”. (Negri, 1992:389) En su sugerente propuesta, Negri piensa la continuidad histórica del poder constituyente de lo popular en la forma de un “trayecto”, no en tanto un “configurarse objetivo” sino de una “acción subjetiva” en donde está presente la tensión de la “multitud” a hacerse “sujeto absoluto de los procesos de la potencia”.

Es allí en donde emergen, dice, en sus discontinuidades y en sus rupturas, las contradicciones con la “racionalidad occidental”<sup>15</sup>, del mismo modo que en la acción de la multitud podemos leer, agrega, una “tendencia indefinida y siempre renaciente del proceso” constitutivo. En este sentido, la constitución e institucionalidad de “lo político” es percibida en tanto resultado del “entrelazamiento de la multitud”, en tanto singularidades formalizadas en el “carácter absoluto de la síntesis democrática”. El proceso constituyente que lleva adelante lo popular, se realiza entonces en la forma de un “proyecto creativo” que en su “plena potencia” redefine constantemente sus aperturas postulando un “absoluto” situado. (Negri, 1992)

En su lectura del trabajo de Negri, en donde argumenta en relación a la exclusión de la nuda vida, Agamben sugiere que en esta búsqueda de la radicalidad de una potencia de lo “popular”, el “poder constituyente” mismo deja de ser una categoría política para desplazarse hacia una discusión ontológica, puesto que en el planteo existe una “dialéctica no resuelta entre poder constituyente y poder constituido”, que contiene también la tensión entre la nuda vida-el mero vivir-lo popular, en tanto negatividad y exterioridad, y lo instituido y modelizado. Esta afirmación implica entonces una “nueva articulación de la relación entre potencia y acto”, lo que exige “repensar las categorías ontológicas de la modalidad en su conjunto” (Agamben, 2006:61-62), entre ellas, y fundamentalmente para nosotros las vinculadas al ser, el saber, y el poder, configuradas en el mundo moderno por los procesos de colonialidad. Pero desde una razón poscolonial también nos permite repensar lo “pre-ontológico” y lo “ontológico, en el modo en que lo hace Kusch, en la

---

<sup>15</sup> “Allí donde la linealidad progresiva de la modernidad choca con la nada de sus efectos, nace la subjetividad constituyente, no como resultado último de la razón, sino como producto de su fracaso. Esta subjetividad constitutiva nace en la nada de las determinaciones de la modernidad y sobre la totalidad, continua, incesante, de la acción de la multitud”. (Negri, 1992:403)

tensión entre el “sujeto desconstituido”, en que emerge y persiste lo indígena/ popular americano, y el “es constituyente” y constituido, puesto que el “destino de la razón está en el ser”, pero que sólo puede instalarse a partir de que “la indigencia original esté borrada u olvidada” (Kusch, 2000e:494)<sup>16</sup>.

Asoma allí entonces algo fundamental para nuestra argumentación, y para las posibilidades de interpretación del saber en Kusch, donde cobra importancia la potencia de la plebe y el mero vivir, excluidos ontológica y políticamente del imaginario instituido por el sistema mundo moderno/colonial. En *Pensamiento indígena y popular en América*, Kusch refiere que Holguín, en su vocabulario quechua traduce el término “ucurunanchic” por “el hombre interior o el alma”, y lo opone a “hahuarunanchic” que implica el concepto de “el cuerpo, o el hombre exterior”. Esta oposición, dice, hace referencia quizás a lo que hoy denominamos como “vida interior” y “vida exterior”, pero no en el sentido dicotómico moderno (la potencia y lo instituido), sino vinculado a un trasfondo que concierne al término “uk'u”, que significa “adentro”, “cavidad” e incluso cierta “afectividad”, cierta energía “que alentaba en esa cavidad”, pero también “cuerpo”, aunque ya concebido en un “adentro” que estaba implicado en esa “afectividad”.

Esta distinción, nos permite precisar aún más la imagen del pensamiento articulada por Kusch a partir del saber indígena/popular, puesto que su orientación y su potencia simbólica estarán definidos por los componentes de un “espacio” interior: “alma”, “afectividad”, “energía”<sup>17</sup>, pero que concierne también a todo el afuera: “cuerpo”, mundo. Una “interioridad del hombre”, muy extensa, que es percibida ahora en “forma global”, es decir, una totalidad experimentada “como simple adentro”

---

<sup>16</sup> “Hay entonces una opción antropológica de colocarse antes o después del símbolo. El antes implica la reiteración de una indigencia. El después la consolidación de un es constituyente. (...) Cabe pensar entonces en qué consiste realmente la desconstitución del sujeto. O, mejor dicho, qué pasa antes del símbolo, porque ése es el problema americano”. (Kusch, 2000e:495)

<sup>17</sup> En una entrevista publicada en *Microfísica del poder*, Foucault hacía algunas observaciones muy sugerente respecto a lo “popular”, lo que denomina como la “plebe” en términos, no de su existencia sociológica, sino en tanto una “energía inversa” o un “movimiento centrífugo” respecto a las síntesis reductivas que impone el poder, “algo que no es la materia primera más o menos dócil o resistente”, lo “no apresable”, y que “no es tanto lo exterior en relación a las relaciones de poder, cuanto su límite, su anverso...”. (Foucault, 1992:177)

(uk'u), en una tensión contradictoria, donde los polos tensivos (potencia/instituido, mero vivir/vida humana, interior/exterior) no son ya opuestos sino complementarios.

Se trata entonces de un pensamiento americano, no dialéctico, no contradictorio, donde la diferencia no se resuelve a través de la subsunción en una identidad idéntica a sí misma, sino en la potencia de una intersección sintetizada en una práctica. Un ritual que apunta a la conciliación de las fuerzas antagónicas que contienen todas las posibilidades del mero vivir para concretar la “vida humana” en un “modo de realidad” que asuma la plenitud de sus condiciones simbólicas y materiales más allá de las negatividades que produce el sistema opresivo.

En esta intersección es donde Kusch postula un sujeto de conocimiento (indígena/popular) que se constituye en la totalidad de aquello de-lo-que-ya-formo- parte en la difusa operación-de-vivir, y que se manifiesta en movimientos constantes y armonías inestables, pero también en objetivaciones culturales, gnoseológicas y estéticas. Esta afirmación implica entonces la emergencia de un espacio simbólico complejo, descolonizado, descentrado, que concierne a la expansión del “hombre interior” pero en términos de uk'u. En tanto una totalidad contradictoria aunque complementaria, con las orillas únicas de una religación profunda con el cosmos a través de la fuerza superior de la religiosidad, y apuntando siempre, con un lenguaje figurado y simbólico<sup>18</sup> a la “apertura hacia aspectos irracionales de la personalidad”. Se accionan allí estructuras cognitivas que constituyen verdaderas condiciones de producción de un conocimiento y una subjetividad, que en su traducción/ interpretación, en tanto plano de inmanencia de un filosofar, implican la posibilidad de un desplazamiento de las conceptualizaciones elaboradas por la racionalidad occidental.

Deleuze decía que, la “razón no es más que un concepto”, y un concepto muy “pobre para definir el plano de inmanencia” y los movimientos infinitos que lo

---

<sup>18</sup> En *Las palabras y las cosas*, Foucault reflexionaba acerca de los alcances de una “escritura figurada”, un lenguaje simbólico, preeminente en la cultura oriental: “como si la disposición espacial del lenguaje prescribiera la ley del tiempo; como si su lenguaje no llegara a los hombres a través de la historia, sino que, a la inversa, no llegaran a la historia más que a través del sistema de sus signos. En este nudo de la representación, de las palabras y del espacio (...) se forma, silenciosamente, el destino de los pueblos”. (Foucault, 2017:117)

recorren, y agregaba que son los primeros filósofos los que instauran “un plano de immanencia” en tanto “un tamiz tendido sobre el caos”. Es decir, que la razón, ordena y separa, divide, incluso, un exterior y un interior, fragmenta, en tanto “tamiz”, lo útil, de lo que no es útil. (Deleuze, 1991) Pero en esa operación, están implicadas ya, todas las estructuras de conocimiento de una sociedad y una cultura, sus esquemas de percepción, sus representaciones cognitivas, sus formas de producción y reproducción, y todas sus orientaciones de lo que es el saber, y lo que es pensar.

La importancia de la religiosidad y la extensión de la interioridad en el mundo cultural indígena/popular, de acuerdo con Kusch, conduce a buscar “soluciones” a la contingencia, no a través de “un tamiz tendido sobre el caos”, sino a partir de prácticas simbólicas que encuentran la plenitud de su sentido en la conexión con un trasfondo existencial profundo, que habita al sujeto y borra las fronteras entre un espacio interior y otro exterior, entre naturaleza y hombre. La efectividad de este modo cultural otro, radica justamente en la consistencia de esta interioridad simbólica extensa, descentrada de las limitaciones del sujeto moderno, y donde el saber-para-vivir, en términos de una “sabiduría”<sup>19</sup>, culmina en una práctica ritual que “manipulea - dice Kusch- los extremos invisibles de un mundo trascendente y sagrado”, no sólo para “rellenar el vacío de un sujeto” con componentes que exceden el saber racional, sino para equilibrar el “yaqui y el hisqui, lo nefasto y lo fasto”, en tanto, mecanismos de un “cosmos-animal”, “orgánico” y “total”.

En *El sentido práctico*, Bourdieu decía que el saber “práctico” contiene una lógica específica que no puede reducirse a un plano racional puesto que está anclado en la alternancia de su propio “ritmo”, en su “tempo” y sobre todo en su “orientación”. El sentido que orienta la práctica ritual en el mundo indígena, entonces, concierne a una contradictoria totalidad que encuentra su centro en un más allá del logos, y cuya expresión fenoménica asoma en la contingencia: en el rayo, en la potencia del sol, en la montaña, o en la semilla que posibilitará la supervivencia del ayllu y que inerva de

---

<sup>19</sup> La “sabiduría”, decía Walter Benjamin en *El Narrador*, está “entretejida en los materiales de la vida vivida”, y su acceso se efectúa a través de un lenguaje figurado o simbólico como es el de la narrativa, el “arte de narrar”, agregaba, “se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad es decir, la sabiduría, se está extinguiendo”. (Benjamin, 1991)

un sentido incorporal, aunque material y concreto, la totalidad del cosmos que se concreta en fragmentos de un sentido localizado.

El saber-para-vivir en tanto universal situado, ajeno así a la abstracción y a la “constitución exterior” que caracteriza a la ciencia moderna<sup>20</sup>, remite a una dimensión práctica pero que está alojada en el centro mismo de un cosmos viviente, en el modo, dice Kusch, en que “lo expresa el término “yachacunique”, relacionado con “criar, multiplicar, dejar efectuar, en suma, un saber para vivir”. Un saber seminal, cuyas posibilidades se encuentran en lo opuesto a la abstracción científica de un saber de objeto o causal para recuperar toda la potencia del mero vivir, tanto en la restitución de la importancia de las necesidades primeras como en la intuición de una cierta trascendencia para ingresar así en el “trasfondo religioso que yace detrás del objeto” y que “pareciera vincularse con la razón última”, principal y muy simple, de aquello de que la “comunidad” y la “vida en general” sean posibles. (Kusch, 2000a) Porque lo fundamental allí, la “razón última”, es la búsqueda de un equilibrio del cosmos, para conjurar lo que no se puede dominar sino es en la lucha de las fuerzas superiores a través de un saber revelado, que implica una nueva, aunque muy antigua, relación entre la potencia y lo instituido, entre el mero vivir y la vida humana, y que se expresa en una orientación práctica del saber.

### **El cosmos viviente: el saber y la intersección.**

Esta orientación práctica del saber, dice Kusch, encuentra su eficacia en la afirmación de un sujeto que asume la totalidad a partir de una “fe en lo que se está viendo”, un “registro profundo” de la contingencia en una dimensión que encuentra su sentido y su consistencia ahí donde la epistemología moderna tropieza con lo inexplicable, con lo “numinoso” o espectral. Una línea difusa, extranjera a la claridad y a la certidumbre, que traza un límite con el saber positivo, y que encuentra su propia

---

<sup>20</sup> Bourdieu decía que el saber producido por la ciencia moderna tiene, respecto al objeto, las características de “la distancia, el retroceso, el sobrevuelo, la dilación, el distanciamiento”, postulando un tiempo y una “continuidad del tiempo”, negando la temporalidad precisa de la “práctica”, para hacer desaparecer las “urgencias, los llamados, las amenazas, los pasos por seguir que hacen al mundo real, es decir al mundo realmente habitado”. En tanto dimensión “práctica” de un “sistema simbólico”, el ritual se constituye en un “operador práctico” que responde a “esquemas de percepción, apreciación y acción”, producidos en determinado tipo de condiciones de existencia. (Bourdieu, 2015)

imposibilidad donde emerge la plena alteridad de un sujeto de conocimiento capaz de hacer “centellear”, como decía Foucault, los “fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión sin ley ni geometría de lo heteróclito” (Foucault, 2017:11).

El saber indígena/popular, a partir del cual Kusch elabora su lugar de enunciación, irrumpe entonces en una intersección<sup>21</sup>, en la tensión entre la necesidad y la potencia de lo viviente y sus posibilidades de concretarse en “vida humana” en tanto particular “modo de realidad”, entre la dispersión de lo popular, su “fuerza centrífuga” y radiante, y lo instituido y objetivado. Pero con el único tamiz de la extensión inconmensurable de un sentido absoluto, místico, que se expande y disemina en la ausencia de objeto para otorgarle un significado seminal y primero a la experiencia en el mundo, ahí mismo donde los dioses limitan la voluntad y la razón de los hombres, su espesor y solidez. Un saber forjado así en una coordinación profunda entre un sujeto y un objeto<sup>22</sup>, “con el predominio de un sujeto total” en la búsqueda de un equilibrio para hacer del mero vivir una posibilidad plena de lo humano.

Esta dimensión del conocimiento está comprometida, entonces, con una determinada percepción del espacio-tiempo vivo, organizada en representaciones simbólicas, estéticas y gnoseológicas, que encuentran su centro en aspectos interiores de la personalidad que Kusch denomina “entrancias”, puesto que se despliega en tensiones internas que responden a una acendrada religiosidad y que implican el fondo existencial profundo de un sujeto arrojado en la intemperie de un cosmos aún innominado, con la única herramienta de su creencia en los dioses para esgrimir el sentido del mundo.

---

<sup>21</sup> La idea de “intersección” que desarrollamos en este trabajo, refiere al entrelazamiento o relación entre núcleos simbólicos de condensación de sentido, fragmentarios, parciales, pero que van constituyendo una totalidad, una “trama” forjada por el hombre, en la forma de un tejido, cuyos componentes dispersos lo exceden pero al mismo tiempo lo remiten a una “totalidad” que lo contiene, y cuya hechura y labor lo humaniza y lo concreta en un “modo de realidad”.

<sup>22</sup> En un artículo publicado en Contorno en 1954, Kusch reclamaba ya la necesidad de construir un conocimiento donde el “sujeto cognoscente” surja del “objeto” “como una consecuencia insalvable”, e identificaba la “barbarie” con la “realidad viviente “aquí y ahora”, condicionada por “determinadas fuerzas” que vienen “del centro de mismo de América, de ese margen existencial en que nuestro “desierto” linda con la vida”. (Kusch, 1981:54-56)

No se trataría, sin embargo, de un ser descentrado en la dispersión brillante de las cosas, sino de un “estar” en el mundo que contiene al “ser”, un “estar-siendo” sin afuera, casi en la forma de un completo adentro, en una interioridad extensa pero centrípeta, sin objetos ni cosas, que redonda una y otra vez en una composición entretejida por símbolos y significados donde encuentra su plenitud y su centro. Esto configura un espacio existencial, así como una arraigada existencia espacial, donde el mero vivir, la reproducción y subsistencia, las posibilidades de la nuda vida, las necesidades primeras, ocupan una centralidad fundante de toda representación epistemológica situada para anudar con la propia existencia el sentido del mundo.

En *Pensamiento indígena y popular*, Kusch notaba que en *Nueva Cronica y Buen Gobierno*, Guaman Poma muestra la “escena en que un hechicero arranca el corazón a una llama a los efectos de vaticinar el futuro”, y actualmente agrega, en Charazani, los “huatapurichi” consiguen su cargo como “vaticinador del tiempo...a raíz de la destreza demostrada cuando arrancan el corazón de un animal y lo mantienen palpitando entre sus manos”. (Kusch, 2000a:305) Debemos señalar allí dos sentidos, temporal y espacial, que se intersectan y despliegan toda la energía simbólica de la cultura que asoma en el mundo anudada a la mera vida. Por un lado, el corazón se convierte en un “símbolo visual equiparable a una especie de centro mágico”, un centro vital, vinculado a una temporalidad viva, palpitante. Un tiempo-animal que el *huatapurichi* puede predecir en sus alternancias de plenitud viviente, seminal, pero en un nivel muy fluido que puede ser un hábitat o una intemperie, con el compromiso profundo y las urgencias verdaderas de un sujeto que sostiene el corazón de una llama palpitando entre las manos.

Por otro lado, el corazón se constituye en un “símbolo de integración o equilibrio”, que puede concretarse también a nivel espacial, por ejemplo, en la “estructura de su imperio”, que es concebido ahora en tanto un espacio viviente, germinativo. Una estructura viva que compromete a la modalidad existencial profunda de la cultura en el plano fundamental del mero vivir, a un tiempo-espacio asociado a la germinación y a la realización para el fruto, a las necesidades básicas y a las carencias.

Es interesante notar, por ejemplo, dice Kusch, que en el trabajo de Bertonio, y también en el de Holguín, el término “vida” aparece asociado estrechamente a “alimento o sustento”, al punto de compartir en algún momento varios aspectos de su área semántica, como si la presión de lo biológico sobre la organización y la concreción de la “vida humana”, estuviese anudada no sólo a la reproducción del simple vivir, sino a toda la concepción del mundo, a las formas de relación y producción. Una concepción donde el simple vivir, no está objetivado aún en un saber positivo, desprendido del hombre, en el cual éste se rearticula sobre sí mismo para construir un conocimiento que le permita adaptar todo-lo-viviente al modo de producción del capitalismo. En este pliegue que hace aparecer todo el saber sobre el hombre, y el hombre mismo (Foucault, 2017), se encuentra la fractura entre el sujeto que produce y el objeto producido y, en lo más profundo, la división entre el hombre y el alimento que va a constituir el eje de nuestras ideas económicas modernas, cuyo concepto central es el de consumidor y cuya resolución de necesidades esta mediada por un mercado de valores.

La nuestra, podemos decir, es una visión bastante pobre de la totalidad, y de la importancia de las necesidades<sup>23</sup> y las carencias desvinculadas en su fundamento íntimo del mero vivir, la razón última, y dispuestas en transacciones económicas que median la presión de lo biológico sobre lo histórico para modelarlo en función de la acumulación de capital. Es el secuestro del simple vivir, con sus fundamentos ultimados y sus principios de orden distorsionados, subsumido en la visión del mundo producida por el modo de producción moderno/colonial. La restitución del mero vivir, a partir de la presión biológica (el hambre, las enfermedades evitables), con sus necesidades esgrimidas como reivindicación social y política, irrumpe de manera episódica pero constante en Latinoamérica, a través de las demandas que formalizan

---

<sup>23</sup> Arturo Roig decía que, si bien es cierto que “toda necesidad o es meramente cultural...o está ineludiblemente culturalizada, como es la de alimentarnos y reproducirnos...las primeras dependen en cuanto a su satisfacción de las segundas, y estas muestran de modo evidente una determinada consistencia, aún cuando en su modo de ser histórico se nos aparezcan de variados modos según las épocas y los pueblos. Esa consistencia y esa movilidad relativa de las necesidades...les permite precisamente funcionar como un a priori desde el cual los necesitados irrumpen en la historia y quiebran las formaciones éticas opresivas. Se trata evidentemente de necesidades que son inescindibles respecto de preferencias axiológicas vitales las que (...) poseen un peso propio desde el cual es posible fundar una ética”. (Roig, 2002:130)

lo que Roig ha denominado como una “moral de la emergencia” y que postulan la recuperación de una “dignidad humana”<sup>24</sup> ahí mismo donde estas producen el quiebre de las “totalidades opresivas”.

Para consignar una referencia muy breve a las respuestas estéticas que los latinoamericanos hemos construido respecto a la presión de lo biológico en el mundo moderno/colonial, y a la fractura de la concepción que reunía la vida y el alimento, podemos aludir a la conferencia que Glauber Rocha, el director más importante del Cinema Novo, dictó en Génova en 1965, y donde consignó lo que llamaría como una “estética del hambre”. Rocha dice allí que la “trágica originalidad del Cinema Novo”, se desprende de nuestra historia y nuestra cultura, porque “nuestra originalidad, es nuestra hambre”, y nuestra mayor “miseria”, es que este “hambre”, no es comprendido”. Por ello, dice, el Cinema Novo “narró, describió, poetizó, discursó, analizó” los temas del hambre: “personajes comiendo tierra, personajes comiendo raíces, personajes robando para comer, personajes matando para comer, personajes huyendo para comer, personajes sucios, feos, descarnados, viviendo en casas sucias, feas, oscuras; fue esta galería de hambrientos que identificó al Cinema Novo”.

Estas observaciones señalan para nosotros una cuestión de importancia principal. En *Charlas para vivir en América*, Kusch, se preguntaba si no es la tarea de América la de “sacralizar otra vez el alimento y unirlo al hombre nuevamente”, en tanto unidad plena del sujeto con el mundo, con sus carencias y necesidades, y no experimentarlo ya como algo opuesto, mediado por las leyes del mercado y las transacciones comerciales. El alimento supone, por cierto, la primera salida del hombre hacia afuera, el primer paso, quizás el único “que da realmente el hombre hacia la materia” (Kusch, 2007:533). Es la primera oposición para conocer la realidad, donde se revela también, dice, el “misterio de que haya mundo”, y que haya que alimentarse, pero para ello el alimento debe ingresar a su vez en una dialéctica con el

---

<sup>24</sup> La “moral de la emergencia” tiene como idea reguladora la “dignidad humana”, y la “dignidad” es la “necesidad primera”, la subsistencia del vivir, que “da sentido a las restantes necesidades”. A partir de la articulación de algunos principios que refiere Roig para pensar la “dignidad humana”: a-priori ontológico (Spinoza), a-priori antropológico (Hegel), a-priori ético-axiológico (Marx), ético-político (Antígona-Calibán), pensamos la “vida” misma, el mero vivir, en tanto una “dignidad”, aquello que permite la subsistencia y la reproducción. (Roig, 2002:134)

hombre, que debe incorporarlo, y por eso era sagrado para el mundo indígena, porque esa incorporación significaba reunir nuevamente lo que el azar y la lucha de los dioses por el equilibrio habían separado. La organización económico-política apoyada en el ciclo vital, implicaba así una concepción de lo geográfico íntimamente unido al tiempo, una temporalidad viva asociada a la tierra que constituía la percepción de un cosmos viviente, y que revelaba a nivel del cay-pacha algunas hendijas por donde la divinidad amparaba o abandonaba.

La percepción de este cosmos viviente esta implicada en una consideración espacio-temporal, dice Kusch, en donde el “apelmazamiento” de lo geográfico y lo cultural, y el tiempo mismo, constituyen una unidad en la cual el espacio es experimentado en su plena temporalidad fértil. Estas representaciones se juegan en una intersección interna del sujeto indígena, en el “hombre interior”, que formalizan “entrancias” que condensan sentidos operativos centrípetos para constituir núcleos fundamentales de la subjetividad. Desde estos presupuestos, Kusch encuentra en la estructura “mandálica”, uno de los modos culturales fundamentales para la interpretación del pensamiento y la cultura indígena y popular. La representación estética, por ejemplo, se objetiva allí en una estética simbólica, que irradia sentido desde un centro germinativo, una intersección, que implica en el sujeto determinadas afecciones internas que lo comprometen en su totalidad con el trasfondo existencial de su propia comunidad, y con la trascendencia, que es donde encuentra su plenitud. La centralidad del mandala condensada en la intersección, constituye la fuerza centrípeta de una totalidad que regula la ecología cultural<sup>25</sup> indígena/popular, y se expresa estéticamente en patrones rítmicos (el monolito Benet, la Puerta del sol) que manifiestan la subjetividad en la tensión y la distensión, en su resolución y en la restitución del equilibrio, en la cual se encuentra contenido el sujeto indígena para Kusch.

Deleuze y Guattari decían que la religiosidad, la trascendencia, al ocupar la totalidad de lo absoluto sólo puede proyectarse a través de un lenguaje figurado

---

<sup>25</sup> En esta orientación del pensamiento, habría que pensar ya, en una “ecología cultural”, y esto sería algo extenso, porque nos llevaría a preguntarnos, desde qué plano de inmanencia pensamos, construimos conceptos, efectuamos nuestras lecturas, o incluso nos vestimos, o conceptualizamos el alimento, o escribimos.

simbólicamente sobre el plano de inmanencia que constituye al pensamiento. Las Figuras van a contener una “referencia plurívoca y circular” que no se definen por una “similitud exterior” sino por una “tensión interna” que las relaciona directamente con lo trascendente. El mandala organiza y proyecta estas figuras, y hace corresponder los distintos niveles: “...divino, cósmico, político, arquitectónico, orgánico, dice Deleuze, con otros tantos valores de una misma trascendencia” (Deleuze-Guattari, 1991:90-91), en una intersección que sintetiza el sentido, para luego cubrir la experiencia humana con los significados que irrumpen desde el trasfondo existencial. Una intersección que se duplica en las formalizaciones de la cultura y en la objetivación de un sujeto que experimenta la encrucijada de un “estar-siendo”, y que arroja al sujeto al centro del cosmos alrededor del cual “gira lo viviente”. Las artes y las ciencias, agrega, erigen también poderosas figuras, pero lo que las diferencia con cualquier religión es que no persiguen la “similitud con lo trascendente”, sino que independizan “tal o cual nivel para convertirlos en nuevos planos de inmanencia”.

En *La negación en el pensamiento popular*, Kusch, explora lo que llama como un “pensamiento popular”, a través de un análisis discursivo del habla cotidiana, en donde la persistencia de la contradicción, discurso y anti-discurso, en detrimento de las “ideas claras y los objetos definidos” indican la presencia, dice, de una “estructura mandálica”, cuya centralidad desde un punto de vista existencial se encuentra en la productividad germinativa alojada en la “intersección” entre “lo negado y lo afirmado”. Se trata entonces de una “orientación” que conduce hacia el “otro extremo del pensar”, en el cual emergen “elementos opuestos”, “emocionales”, energéticos, en el sentido del puro vivir, y que implican la presencia de lo que Kusch va a llamar como “operadores seminales” (Kusch, 2000b:602), que constituyen una “fuente de significados”, y que en su abundancia de sentido habitan un plano de indefinición e incerteza, pero que instauran la composición de un sentido de la existencia porque destacan un “campo central que nada dice en concreto” aunque esta “cargado de significación”.

Porque el “problema radical del pensar”, va a decir, “consiste entonces en fundar la existencia y no en el conocer mismo” (Kusch, 2000b:592) (el “saber” funda

“el ser-en-el-mundo”), se trata entonces de una potencia del saber que permite la afirmación sobre un “suelo”, y la vida misma, e incluso, interrogado o no, el sentido de la existencia. Claro que en el plano de inmanencia que propone Kusch, la afirmación de la existencia implica asumir todo el “derecho de vivir”, todo el derecho de la “mera vida”, ese margen negado por el sistema político moderno/colonial. Mientras que en la subjetividad de la modernidad occidental, el sentido de la afirmación parece encontrarse en la voluntad de un poder sobre el espacio-mundo, sobre la naturaleza y la vida pero convertidas ya en un objeto, y la búsqueda del significado de lo viviente, y su funcionalidad, en las mediaciones que impone el modo de producción.

El saber indígena, entonces, tanto en el plano de la figuración estética, como en el del pensamiento, tiende a la fundación de un espacio existencial a través de la aprehensión, dice Kusch, del centro mágico que “equilibra la dualidad” y que sólo puede realizarse en los términos de un “reventar o un brotar”, es decir, en tanto “una irrupción violenta de lo sagrado” en el mundo, y que se concreta también en las representaciones gnoseológicas donde lo que no se deja ver pero que el sujeto cultural sabe y experimenta, se constituye en lo que tiene mayor importancia. Se trata entonces de una estética en la cual, una serie simple de patrones rítmicos, repetitivos, que expresan la “presión de la divinidad”, convocan un margen numinoso extenso que denota el trasfondo existencial profundo, trascendiendo el espacio estético y conectando con el centro vital, el misterioso corazón del cosmos, que no requiere respuestas a preguntas existenciales, sino una rotunda “fe” en el “así es” del mundo.

Hay que mencionar, que el mecanismo de conocimiento del mundo indígena, se apoya sobre todo en lo que está dado detrás del “ver claro y distinto de la percepción”, es decir, en “el telón de fondo de la oscuridad”, allí donde se deposita “el margen demoniaco que condiciona al mundo”, pero que también lo completa, y que se traduce en una estética que torna relativa la existencia misma del objeto, “un ver por la ausencia” en la forma de “una inmersión de lo existente en lo no-existente”, y en donde la representación aparecería como el extremo “inteligible de un trasfondo que lo trasciende”. (Kusch, 2000a) En esta dimensión gnoseológica, el espacio simbólico y estético, no puede objetivarse sino a través de un proceso que involucra mecanismos

interiores de la personalidad, no totalmente racionales, y en la cual estará concernida la constante tensión que implica la búsqueda de un equilibrio, individual, comunitario y cosmogónico.

### **Una conclusión posible. El pensar y el saber-para-vivir: la fundación de la existencia**

Si el pensar tiene el objetivo, como dice Kusch, de “fundar la existencia”, el saber mismo tiene que estar organizado en la forma de una intersección para remitir a una totalidad concretada en un espacio-tiempo viviente, dinámico, que constituye a la realidad-en-que-vivo. Un “hábitat” objetivado en un aquí y un ahora, enunciado en tanto “un simple así ante el mundo” que se sostiene en la “extraordinaria estabilidad” de un sujeto a la intemperie cobijado en la densa tonalidad de hogar místico, de casa cósmica. El favor de esa tonalidad, en el mundo indígena, puede darse vuelta, trocar, volcarse. Pero con esto ingresamos ya en lo que el indígena denominaba como Pacha, y que constituye un aspecto central, más vital que conceptual en esta cultura, en el desarrollo filosófico de Kusch, y en nuestra argumentación.

El concepto, “Pachamama”, tiene una traducción literal que es bastante sugestiva: “madre o señora del pacha” de la cual dependía la generación del “hábitat”. Es decir que, se trataría del “hábitat” pero a nivel de la simple percepción, y más aún, lo que se puede ver crecer, y que, por ser lo visible o cotidiano, estaba segregado de los dioses mayores. (Kusch, 2000a) En el mundo indígena, el microcosmos ubicable en el cay-pacha o “suelo de aquí” en el que es posible la existencia vital, humanizado y concretado al nivel de una modalidad del existir, es el ayllu, la comunidad entendida como un organismo viviente en sí mismo, donde se puede concretar la totalidad viva en existencia humana, actividad del hombre. Es decir que todo el trasfondo existencial se concretaba en el “pacha”, pero al mismo tiempo anunciaba una potencia anterior al mundo objetivado, una posibilidad del mero vivir “previo a la percepción de las cosas”. Esta percepción, implicaba una “visión indiscriminada de la realidad exterior”, dice Kusch, que, es incorporada en tanto “sentimiento vital”, y por eso el indígena tendía a “sentir la realidad” en un “mundo poblado de cualidades antes que de objetos”, en

una temporalidad espacial “enredada en un sentimiento vital”, y en un “nivel afectivo”. Un tiempo-espacio, entonces, tramado en todo este saber, hundido profundamente en el hecho puro de vivir, aquí y ahora.

El saber práctico para acceder al equilibrio del cosmos es necesario, así, en el mundo indígena, para conjurar lo posible: la mutación brutal del espacio-en-que-vivo, el temor a que acontezca el *cuty*. Pero el término “*cuty*”, dice Kusch, adquiere real importancia conceptual en “*pacha-cuty*”, en donde “*pacha*”, se constituye en un término complejo que pareciera relacionarse primero con una conceptualización del tiempo, pero que no clausura allí su significado. “*Pachacuti*”, significaría entonces, “vuelco o trueque del *pacha*”.

Dice Kusch, que el “tiempo histórico”, estaba concebido “en forma estrictamente simétrica”, “calificado” y “concretado en parte a un espacio visual”, y también rítmico, que se concreta, por ejemplo, en el mito cosmogónico en el “relato de las edades”, y que “consiste en cuatro segmentos con un quinto, en el cual situaban los indígenas la edad histórica” (Kusch, 2000a). Kusch, señala que Imbelloni asocia el término *Pachacuti* a la significación de “revolver el tiempo”, en un doble sentido: “perderse el tiempo viejo” y “renovar el tiempo nuevo”. Aunque no se trataría de un tiempo rígido que vuelve, idéntico a sí mismo, en la forma de una temporalidad reversible y determinista, como en una visión mecanicista de la materia, sino rítmico, en la forma de ciclos que se repiten pero que se renuevan y modifican a partir de la condensación de energías del cosmos, y en donde participa también el “azar”<sup>26</sup>.

El “*pachacuty*”, en su significado profundo implicaría, entonces, un “revolver el tiempo”/“renovar el tiempo”, aunque en un sentido total que incluye también una transformación en el espacio, es decir, que designaría un trueque pero en una intersección espacio-temporal muy compleja. En tanto conceptualización de una intersección, *Pacha*, no significa sólo “tiempo ni tampoco suelo”, sino algo más

---

<sup>26</sup>En *Tan sólo una ilusión*, Ilya Prigogine hablaba de la necesidad de un nuevo diálogo entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, entre el hombre y la naturaleza, y decía que lo “artificial es determinista y reversible”, mientras que lo “natural contiene elementos esenciales de azar e irreversibilidad”, y que, esta percepción implicaba una nueva “visión de la materia”, asociada a cierta “actividad espontánea”, a cierta “energía activa”, desplazada de la descrita en el concepto mecanicista del mundo en la física moderna.

profundo, un espacio-tiempo-en-que-vivo, mucho más “comprometido con la vida misma”, y mucho más verdadero y potente, como ese corazón aún palpitante que sostiene el “huatapurichi” en Charazani para vaticinar el tiempo.

Refiere Kusch, que en el esquema religioso de los Ceques, la veneración a la tierra, referida como “Pachamama”, se encontraba en un adoratorio que consistía en el llano del “Anti-suyu”, cerca del Templo del Sol, denominado “Aylli-pampa”, que es nombrado también como “el llano del triunfo”. Se puede pensar que el aislamiento de este llano respecto a las otras hualc'as, representaba “un cuarto elemento de una cuaternidad”, cuyos otros tres estarían constituidos por “el Viracocha del Fundamento”, “el trueno” y “el día”. Es posible incluso, pensar que estas tres deidades pertenezcan al orden del “hanac-pacha” o “cielo”, y que “Pachamama” pertenezca al orden del “cay-pacha” o sea “el suelo de aquí”, y que uno y otro plano del cosmos mantuvieran una conexión entre sí que habría de concretarse en los momentos que señalaban el período de la siembra y la cosecha, y que concierne a una dimensión que es temporal, pero unida también al espacio, y, sobre todo, a los dioses.

La religión de los ceques, pareciera consistir entonces, en dos polos opuestos, con un dios positivo innombrable, calificado como simple “Maestro de la pacha”, y en el otro, otra deidad también innombrable, el “Guanacauri”, provocador del “cuty” o “vuelco del pacha”. En medio pareciera darse “el trueno” como un intermediario ambiguo ya que, acompañado por el temblor, el granizo o la tormenta, volcaba el favor o provocaba las necesidades.

Según Kusch, en los textos de Imbelloni, el término “pacha”, aparece asociado también a “vida humana” y del “universo”, “en su expresión genérica espacial y temporal”, pero de acuerdo con la religión de los ceques, como dijimos antes, significaría algo más concreto aunque profundo, más bien un “estado de cosas o hábitat” en un “aquí y ahora vital” que concreta la “vida humana” en la plenitud de lo viviente, en lo cual estaba vinculado además el alimento. Todo esto puede sufrir el cuty, que se debe impedir a través de la intersección mágica del mandala, y a partir de un saber-para-vivir, un saber de salvación, que en su función más profunda permite evitar la terrible inquietud de las cosas a través de una práctica.

Un ritual cuya efectividad depende de una inmersión profunda en el ámbito del *cuty*, para asumir “las fuerzas demoníacas” que empujan al desequilibrio, y lograr así una trascendencia, conducida a la realización de una “catarsis vital”, para alcanzar recién allí la totalidad del hombre asumiendo todo su misterio en el simple vivir. Aunque parezcan distantes, son aspectos persistentes a lo largo de la historia y la cultura latinoamericana. Los argentinos hablamos de meterse en el “barro de la historia”, para aludir a las acciones necesarias, asumir la luz y la oscuridad para ordenar el caos de la sociedad en que algunas veces vivimos, o recordamos el “Volveré y seré millones” de Eva, pero también de Túpac Katari, en donde el sujeto histórico asume las fuerzas demoníacas que producen el desequilibrio, para retornar en una dimensión simbólica, quizás más potente y expansiva.

En un nivel discursivo, lo podemos pensar como acontecimientos lingüísticos, rupturas discursivas o intersecciones, que abren ventanas por donde transcurren flujos de energía simbólica, que producen la expansión del sentido histórico para interpelar las estructuras de dominación simbólica, y nos conectan con la historia profunda de América, pero también con la especie humana. Porque de esto también habla, creo, la tensión que representa Homero, entre la temporalidad inmutable, divina, la gloria, que busca Aquiles a través de su cólera en *La Ilíada*, pero cuyo logro sólo es posible a través de la pérdida de su dimensión humana. Y la *Odisea*, en donde Ulises, cuando debe elegir entre la inmortalidad y la juventud eterna siendo amante de Calipso, o asumir el transcurso humano del tiempo, la vejez y la muerte, pero cerca de lo que ama e intuye, opta por el tiempo y el amor, y el azar de sus cultivos en su humilde Ítaca. Hay allí también un saber-para-vivir simbolizado en una lección de los dioses, porque la posibilidad de la vida humana, e incluso la posibilidad de la trascendencia temporal hacia la eternidad simbólica en la que existen Eva y Tupac Katari, y el mismo Cristo, y también Ulises, lo sabían Homero y los brujos Incas mejor que nosotros, transcurre en la tracción y el equilibrio entre las dos fuerzas.

Pero esto es ya estar en el nivel de la intersección que concilia el bajo mundo con el mundo de arriba, en sus extremos innombrables: el Pachayachachic y el Guanacauri, en una dimensión del saber-para-vivir, que no se expresa sino es con una

modificación interior, individual y comunitaria. Se trata del desarrollo de la lucha arquetípica entre los opuestos para lograr, en la intersección, un espacio-tiempo humano donde se hace posible el simple vivir, al mismo tiempo que se produce la “integración psíquica y se gana la paz” en la comunidad y el ayllu pero también en el individuo. En este sentido, es Manco Capac quien representa la “gnosis del mundo incaico”, dice Kusch, en tanto cúspide simbólica de un pensar y un “saber de promoción” y “salvación”.

Un saber que asume el otro sentido, más profundo, que tiene el término pacha, es decir, el de fondo de la existencia, y que restituye un modo de ser vinculado a lo que la totalidad impuesta, moderno/colonial, ha remitido a una exterioridad, un simple vivir negado por la racionalidad instrumental. El concepto de pacha, involucra entonces en su lado más insondable una comprensión para el hecho puro de vivir, en una concepción en la cual la “mera vida” (Agamben; 2006), la “zoe”, no se encuentra suprimida por las objetivaciones subjetivas del sistema político moderno/colonial, sino “asediada entre dos extremos innombrables”. En una tensión que implica “un margen de relatividad constante”, azaroso, donde el “hecho puro de vivir esta reducido a su mínima posibilidad” (Kusch; 2000a) aunque por ello mismo amparado, pensamos nosotros, en sus “necesidades fundamentales” como decía Foucault, en tanto “esencia concreta del hombre, realización de sus virtualidades, plenitud posible” (Foucault, 2010:137).

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2006. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España. Pre-textos.
- Benjamin, Walter. 1991. *El Narrador*. Madrid. Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 2015. *El sentido práctico*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Cassirer, Ernest. 1968. *Antropología filosófica*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1991. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona. Anagrama
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid. Editorial Trotta.
- Foucault, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid. Ediciones de la Piqueta.
- . *Genealogía del racismo*. La Plata. Editorial Altamira.
- . 2010. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires.
- . 2017. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores.
- Heidegger, Martín. 1958. *La época de la imagen del mundo*. Editorial Universidad de Chile. Chile.
- Kusch, Rodolfo. 1981. "Inteligencia y barbarie" en *Contorno*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- . 2000a. *Pensamiento Indígena y Popular en América* en Obras Completas. Tomo II. Rosario. Fundación Ross.
- . 2000b. *La negación en el pensamiento popular* en Obras Completas. Tomo II. Rosario. Fundación Ross.
- . 2000c. *Esbozo de una antropología filosófica americana* en Obras Completas. Tomo III. Rosario. Fundación Ross.
- . 2000d. *Geocultura del hombre americano* en Obras Completas. Tomo III. Rosario. Fundación Ross.
- . 2000e. *Ensayos* en Obras Completas. Tomo III. Rosario. Fundación Ross.
- . 2007. *Charlas para vivir en América* en Obras Completas. Tomo I. Rosario. Fundación Ross.
- Le Goff, Jaques. 1977 *Time, Work and Culture in the Middle Ages*. USA. University of Chicago Press.
- Locke, John. 2005. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Buenos Aires. Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. 2003. Madrid. Akal.
- Negri Antonio. 1992. *El poder constituyente*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Roig, Arturo. 2002. "La dignidad humana y la moral de la emergencia" en *Ética del poder y moralidad e la protesta*. Mendoza. EDIUNC.