

¿Hacia una filosofía de la historia andina? Una mirada a la *América profunda* de Rodolfo Kusch

Por Ramiro LAGO*

Introducción

EL ESCRITO que el lector tiene en sus manos aborda las condiciones de posibilidad para articular la concepción de la historia subyacente en *América profunda* (1962), principal obra del argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), con los planteamientos actuales de la historia mundial, de tal modo que puedan aportar a la constitución de un enfoque crítico de análisis de fenómenos históricos locales y globales desde América Latina. La pregunta por la historia, en un sentido amplio, abre diversos campos de reflexión al interior del corpus kuschiano, pero este artículo se limitará a indagar en *América profunda*, en la cual se han identificado tres grandes núcleos problemáticos.

La primera parte ahondará en el modo en que Kusch recurre a la disciplina histórica para construir su objeto de estudio y su metodología. Se problematizará la propuesta interdisciplinaria del autor con el énfasis puesto en la relación entre filosofía e historia.

La segunda parte reconstruirá los lineamientos esenciales de la ontología andina, que Kusch esboza en la obra analizada, para ubicar el marco general del cual se desprende el sentido de la historia. Esta parte se centrará en el ejercicio interpretativo realizado por Kusch en torno a la crónica *Relación de antigüedades de este Reino del Perú* (ca. 1613) de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, por considerar que éste tiene un lugar fundamental en la perspectiva de investigación desplegada por el propio Kusch. En primer lugar, se estudiará la figura de Pachacuti y las peculiares características de su crónica que llevan a Kusch a interesarse especialmente en

* Doctorando en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México; e-mail: <ramirolagobertino@gmail.com>.

ella. En segundo, se abordará el análisis del dibujo realizado por Pachacuti del altar ubicado en el templo de Coricancha, piedra angular de *América profunda*, pues en el despliegue del ejercicio hermenéutico Kusch construye, sobre la base de una interpretación de fuentes históricas de los siglos XVI y XVII, una ontología inspirada en el pensamiento andino. Allí se esboza una concepción del tiempo y de la relación con la naturaleza, la divinidad, la propia comunidad y los otros pueblos en donde comienza a despuntar el sentido de la historia desde el ángulo quechua.

La tercera parte ubicará el sentido de la historia al interior de la ontología. Para ello se indagará cuáles son las nociones que Kusch extrae de su interpretación de la cultura quechua que pueden ser utilizadas para construir un enfoque histórico con categorías propias de América Latina (en particular de los Andes). Con tal fin se establecerá una confrontación con la posición clásica de la filosofía de la historia que permitirá entender cómo se relacionan las nociones históricas andinas con las construidas en Europa y, más en particular, de qué modo pueden dialogar estos conceptos con la filosofía de la historia de Georg W.F. Hegel.

Nuestra hipótesis es que existe una concepción de la historia subyacente a la ontología que se desprende de la percepción más general de la vida o de la comprensión del mundo propia del ámbito andino. El sentido de la historia será elevado a categoría de análisis con la denominada por Kusch *historia grande*, pero muchos de sus principales supuestos se encuentran implícitos en el modo de conjunción de las distintas variables de la concepción ontológica. La tarea que se desprende de la hipótesis es trabajar la categoría *historia grande* para reconstruir dichos supuestos implícitos en el texto. El ejercicio de extraer tal sentido brindará la posibilidad de comenzar a pensar la historia latinoamericana con enfoques propios del altiplano andino, en continuidad con la línea de indagación abierta por Kusch.

Filosofía e historia en América profunda

PENSAR la relación entre filosofía e historia en *América profunda* requiere dar cuenta del enfoque interpretativo que Rodolfo Kusch construye, pero no explicita, por lo cual se impone la necesidad de

reconstruir las fuentes implícitas en el texto, identificar los autores que operan en su metodología y dar cuenta del proceso de creación de categorías propias que buscan expresar los resultados de la investigación. Dicha tarea no resulta fácil, primero, porque el autor no nos proporciona demasiadas pistas del marco interpretativo que, es evidente, elabora con el fin de desarrollar su investigación. Segundo, porque tal marco es eminentemente ecléctico ante la necesidad de pensar un objeto de estudio que no existe como tal en la tradición filosófica (aunque puedan encontrarse ejemplos análogos en la historia de la filosofía que guardan un cierto aire de familia). Tercero, porque más allá de la combinación de perspectivas hay una gran originalidad metodológica, lo cual tiene su fundamento en la detección de una cierta inutilidad del instrumental filosófico europeo para aproximarse a la realidad prehispánica latinoamericana, aunque de ningún modo excluya su utilización (como tendremos ocasión de ver).

Es importante señalar una obviedad: Kusch no es historiador de profesión sino filósofo (a veces también es considerado antropólogo, aunque no contó con un título universitario que lo avalara). Su campo de estudio fundamental es la ontología. Tanto el origen alemán de su familia como sus influencias formativas, entre las que destaca su maestro Carlos Astrada (1894-1970), lo llevarán a convertirse en un gran conocedor de la filosofía alemana. Desde allí se orientó cada vez más a la indagación del pensamiento originario de América con prioridad en el altiplano andino (centralmente el occidente boliviano, las sierras peruanas y el noroeste argentino) con algunas reflexiones esporádicas pero significativas acerca de la región mesoamericana.

Será la elección del pensamiento andino como objeto de reflexión filosófica lo que lo llevará a tender puentes con las disciplinas encargadas de custodiar el legado del pasado y la cultura latinoamericana. Tal es el origen de la perspectiva interdisciplinaria que Kusch ensaya en la articulación de una metodología esencialmente filosófica, ligada a un objeto de estudio generalmente asociado con la historia y la antropología, así como el ensamble de diversos elementos de estas dos disciplinas en el diseño de su perspectiva.

El objetivo central del proyecto de Kusch fue elaborar un esquema conceptual mínimo del modo de pensar andino anterior a

la Conquista, con la firme convicción de que tal esquema pervive, con sus inevitables permutaciones, en la acción y el pensamiento de las mayorías populares quechuas contemporáneas. Provisoriamente vamos a llamar a dicho esquema *visión del mundo* con el objetivo de resumir en ese concepto —que Kusch nunca utiliza— aquello que está buscando. Con *visión del mundo* se pretenden englobar las dos categorías filosóficas que se encuentran en el trasfondo de la intensión última de la investigación: dar cuenta del “mundo de la vida”¹ y del “núcleo ético-mítico”² del Tahuantinsuyo.

Según la primera categoría se trata de estudiar las estructuras intensionales cotidianas de un determinado modo de comprensión del mundo. De la segunda, Kusch recupera la idea de que toda cultura tiene un sentido que se organiza en torno a un núcleo ético-mítico que estructura sus contenidos últimos, y que tal núcleo puede descubrirse por la hermenéutica de las narrativas y los mitos, los símbolos y los ritos del grupo cultural. Será a través de esta conjunción categorial que dará cuenta del horizonte de comprensión del mundo quechua prehispánico.

Metodológicamente, el argentino penetrará en las concepciones de los antiguos quechuas por medio de diferentes vías con el fin de contrastar los datos obtenidos en los distintos enfoques. Es precisamente en el amplio espectro de perspectivas desplegadas donde se advierte la vocación interdisciplinaria de su pensamiento. El método empleado por Kusch en *América profunda* se inscribe centralmente en la doble vía de acceso al ser propuesta por Paul Ricoeur: la “vía corta” de la fenomenología y la “vía larga” de la hermenéutica. Por eso afirmamos que es un método eminentemente filosófico. Otro enfoque, inspirado en la antropología, será el análisis de las concepciones indígenas actuales como ayuda para delinear las antiguas. Gesto habilitado por la constatación de la pervivencia de un fondo de valores comunes que le permite a Kusch trazar un puente entre el pasado y el presente. En este camino emprenderá labores de tipo etnográfico a través de la experiencia de la calle, de

¹ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1993), Julia V. Iribarne, trad. y est. prel., Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 145.

² Paul Ricoeur, *Ética y cultura*, Mauricio M. Prelooker, trad., Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 50.

la inserción en la vida cotidiana de los descendientes de aquellos antiguos habitantes de los Andes.

Finalmente recurrirá también al estudio de material arqueológico, interpretado en la clave filosófica recién expuesta. Asume la actitud de “razonar el material arqueológico”,³ es decir, con técnicas filosóficas indaga en el material, en especial en las imágenes plasmadas en piedra, cerámica, textiles u otras superficies para contrastar los datos obtenidos con distintas metodologías y otorgarle mayor fundamentación a sus análisis. Trabaja sobre todo con el sistema de ceques del Cusco,⁴ las huacas y la llamada Placa Echenique.

Kusch articuló los distintos métodos sobre la base del principal objeto de estudio y las fuentes más importantes empleadas son las crónicas de Indias de los siglos XVI y XVII. Principalmente recurre a la mencionada *Relación de antigüedades de este Reino del Perú* (ca. 1613) de Pachacuti; la *Primer nueva crónica y buen gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala; los *Comentarios reales de los Incas* (1609) de Inca Garcilaso de la Vega; la *Historia de los Incas* (1572) de Pedro Sarmiento de Gamboa; la *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (1575) de Cristóbal de Molina; y las *Relaciones de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cuzco* (1559) de Polo de Ondegardo.⁵ Además recurre también, como bibliografía secundaria, a textos de autores contemporáneos suyos, entre los cuales se destacan Luis E. Valcárcel (1891-1987), José María Arguedas (1911-1969), José Imbelloni (1885-1967) y Miguel León-Portilla (1926-2019).

En su metodología no acudirá a un examen detallado, línea por línea, de las crónicas sino que, tras una tarea de honda meditación sobre su significado y de un cotejo con otras fuentes del periodo y de la bibliografía especializada sobre el tema en su propia época, llega a distinguir ciertos pasajes que condensan, en su opinión, la visión

³ Rodolfo Kusch, *Obras completas*, II. *América profunda*, Rosario, Fundación Ross, 2007, 4 tomos, p. 7.

⁴ Los ceques son líneas o rayas que salen del templo de Coricancha, en la ciudad de Cusco, a partir de las cuales se organizan los santuarios o huacas, y es un complejo sistema relacionado con la geografía, la etnografía, el entorno social, la astronomía etcétera.

⁵ Hay claramente una diferencia valorativa entre las distintas crónicas. Debido a la procedencia indígena de los autores, las primeras tres nombradas son consideradas poseedoras de un mayor “criterio de verdad”, para decirlo de algún modo, porque los autores poseen una mayor cercanía a la perspectiva quechua.

del mundo quechua solapada en la escritura colonial. El momento privilegiado del estudio es el dibujo que Pachacuti realiza del altar ubicado en el templo de Coricancha. La interpretación del dibujo es el ejercicio hermenéutico fundamental de *América profunda* y el pilar que sostiene toda su estructura argumentativa. Es también el momento de la exposición donde despunta el problema de la historia interpretada desde la perspectiva quechua.⁶

La exégesis realizada sobre la crónica mostrará en la práctica una oscilación entre la antropología, la historia y la filosofía, en la cual se materializa la perspectiva interdisciplinaria. El cruce de disciplinas le permitirá a Kusch extraer a través de una hermenéutica las líneas fundamentales que luego serán traducidas en el gabinete a categorías filosóficas *stricto sensu*. Dos categorías filosóficas emergen del ejercicio hermenéutico de comprensión de los múltiples sentidos del texto, entrecruzadas con el ejercicio de razonar el material arqueológico. La noción de *ira divina* aparece como la consecuencia directa del análisis del texto y principal clave de interpretación de éste. A partir de ella, Kusch construirá la categoría de *estar* que ocupará desde entonces un lugar estructural y estructurante en todas sus investigaciones posteriores y constituirá su principal aporte teórico.

*La Relación de antigüedades
de este Reino del Perú* de Juan de Santa Cruz
Pachacuti Yamqui Salcamaygua

Tras una serie de viajes al altiplano andino, Kusch llegará a la conclusión de que ha encontrado las categorías mínimas para “pensar América” desde la propia visión del mundo subyacente a los antiguos habitantes —así como también a los herederos actuales— de aquella región neurálgica que fue el Tahuantinsuyo. Esa convicción se plasmará en *América profunda*, su libro más emblemático, publicado en 1962, como ya se mencionó. Allí ensaya una interpretación ontológica del continente americano a través de la

⁶ Para complejizar su análisis, Kusch recurrirá a los otros elementos del texto enfatizados en su lectura: la descripción de las cualidades de Viracocha, la narración del itinerario del dios en el mundo y el mito de Tunupa y los himnos antiguos que Pachacuti transcribe.

constitución de un núcleo conceptual extraído del mundo quechua, con el cual pretende establecer una filosofía propia de América Latina con enfoques elaborados en el propio territorio.

En la construcción de la “ontología americana” que Kusch esboza, resulta particularmente relevante el mencionado estudio sobre la obra de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, cronista de Indias del siglo xvii (perteneciente a la llamada “segunda generación” de cronistas), quien según se cree escribe en 1613 la *Relación de las antigüedades de este Reino del Perú*, donde realiza una reconstrucción del itinerario histórico de los incas desde la prehistoria mítica hasta los episodios previos a la conquista.

La posición de Pachacuti al interior del campo de los cronistas de Indias es sumamente peculiar. Su procedencia aristocrática dentro de la estructura indígena subordinada al régimen colonial, expresada en el calificativo *yamqui*⁷ que se le da, le permitió acceder a una formación letrada —vedada a la mayoría de los nativos colonizados— que lo hacía capaz de escribir una crónica al estilo español. Pero a su vez, también en gran parte gracias a su procedencia, era un gran conocedor de la cultura incaica anterior a la Conquista. El entrelazamiento de estas dos condiciones despertó el especial interés del jesuita Francisco de Ávila por la figura y los aportes de Pachacuti.

Es motivo de controversia el problemático vínculo entre el cronista y el sacerdote (conocido por llevar adelante una fuerte acción extirpadora de las idolatrías locales). El relato lo elabora Pachacuti instigado por el padre Ávila y la Inquisición, por lo cual es en gran medida un alegato en defensa propia, en donde exalta su pertenencia a la religión cristiana (literalmente comienza diciendo: “Yo don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, cristiano por la gracia de Dios Nuestro Señor”).⁸ La colaboración estrecha entre ambos se plasma en la introducción por parte de Ávila de anotaciones y comentarios al texto; además el manuscrito

⁷ Entre los collahuas, *yamqui* era el tratamiento o apellido que se daba a los más nobles de los pobladores originarios de aquella zona.

⁸ Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru*, estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Lima, Institut Français d’Études Andines/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993 (Col. *Archivo de historia andina*, núm. 17), p. 138.

se encontró entre los papeles del propio padre Ávila. Sin duda el objetivo de este último era promover una versión cristianizada de la historia de los incas, para insertar en sus tradiciones la religión y las costumbres foráneas.

Es sin duda problemático el contexto en el cual se origina la *Relación*: “la acción represiva de los españoles provocó el encuentro entre el padre Ávila y Salcamayhua, y que a raíz del mismo este último redactó un manuscrito sobre las creencias de los incas”.⁹ Tales condiciones han motivado en años más recientes un debate en torno a la verdadera autonomía de Pachacuti o la subordinación de éste a las prerrogativas catolizantes de Ávila. Itier y Duviols se preguntan si la obra no es una creación casi completa de los misioneros para probar ciertas tesis religiosas ajenas a la historia andina. Zuidema les saldrá al cruce para enfatizar la dimensión indígena del escrito.¹⁰

La convicción de Kusch, más de treinta años antes del debate, es que Pachacuti “aprovechó el pedido del padre Ávila y depositó en su manuscrito, ladinamente, lo que pensaba del mundo”.¹¹ Tal hipótesis obliga, sin duda, a reparar en discursos ocultos a una mirada primera, a rastrear en el texto las huellas quizás apenas perceptibles de otros registros posibles, insertados de manera oblicua. Las condiciones de redacción del texto sugieren la posibilidad de una lectura compleja, atenta a los entredichos, a las omisiones o los posibles puntos de fuga. Esta condición le otorga una función privilegiada al interior del campo de las crónicas de Indias porque logra transmitir solapadamente la antigua sabiduría altiplánica:

De este encuentro entre el padre Ávila y nuestro yamqui, nace una de las crónicas que manifiestan con mayor evidencia la actitud del indígena frente a su pasado, porque refleja la manera de pensar de éste y hasta las creencias más íntimas que aún sobreviven. Y esto no es así por lo que diga el yamqui, sino precisamente por lo que no dice y también por lo que niega.¹²

⁹ Kusch, *Obras completas*, II. *América profunda* [n. 3], p. 22.

¹⁰ Véanse César Itier, “Las fuentes quechuas coloniales y la etnohistoria: el ejemplo de la *Relación* de Pachacuti”; Pierre Duviols, “La interpretación del dibujo de Pachacuti-Yamqui”; y Tom Zuidema, “Pachacuti Yamqui andino”, en Thérèse Bouysse Cassagne, ed., *Saberes y memorias en los Andes: in memoriam Thierry Saignes*, París, IHEAL/IFEAL, 1997, pp. 93-100, 101-114 y 115-123, respectivamente.

¹¹ Kusch, *Obras completas*, II. *América profunda* [n. 3], p. 27.

¹² *Ibid.*, p. 23.

Es en la diferencia de actitud de Pachacuti con respecto a los otros cronistas donde Kusch decide situar su análisis, pues allí cree encontrar la clave del pensar andino. Tal ángulo de indagación le permitirá sentar las bases sobre las cuales montará un esquema conceptual que intentará expresar la visión del mundo andina para proyectarla al ámbito de la filosofía mundial. Una de las principales claves de lectura de su modo de aproximarse a la crónica la brinda una interpretación libre de Martin Heidegger, que Kusch señala al pasar cuando indica que el texto es relevante “por lo que no dice” o “por lo que calla” Pachacuti. Se trata de pensar “lo no dicho” por el cronista de un modo similar al de Heidegger cuando rastrea el olvido ontológico del ser en la tradición filosófica. El método destructivo que Heidegger emplea busca “ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella” para “poner de manifiesto el origen de los conceptos ontológicos fundamentales”.¹³

Hay aquí, sin duda, una gran diferencia con la actitud científica tanto de la antropología como de la historia, que difícilmente se propondrían trabajar sobre un terreno considerado francamente inexistente. No obstante, cabe remarcar que la lectura de “lo no dicho” se impone en todo texto que sea escrito en un contexto represivo en el cual no es posible decir con libertad lo que se piensa. La *Relación* es además un texto escrito a varias manos, cuyo resultado es fruto de un proceso de negociación permanente, que le otorga en cierta medida un carácter abierto, donde es posible encontrar múltiples sentidos.

Kusch aventura un segundo elemento, más estructural, asociado a las características del imperio incaico, que pondría el énfasis en la importancia de Pachacuti, al postular la existencia de una cercanía entre el pensar popular y la doctrina elaborada por los amautas (los sabios del imperio) en torno de la tradición intelectual en la que se insertan. Según esta posición, Pachacuti sería al mismo tiempo, gracias a la cercanía entre el campo popular y el campo intelectual en el Tahuantinsuyo, expresión del pensamiento popular de la época y un exponente cercano a la conceptualización de los amautas.

¹³ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (1927), José Gaos, trad., México, FCE, 1993, p. 33.

En el primer caso, la prueba la encuentra en la permanencia de ciertas creencias en el mundo quechua popular contemporáneo. Muchos de los datos sobre cultura andina que el cronista transmite en la *Relación* son corroborados por Kusch en sus trabajos de campo y calle. Al cerciorarse de la pervivencia en la práctica de mitos, símbolos y rituales que Pachacuti menciona, tendrá alguna certeza con respecto al arraigo popular de las ideas que éste plasmó. Respecto a lo segundo, creemos que en Kusch hay una posición similar a la de José Carlos Mariátegui unas décadas antes en relación con el vínculo entre el incanato y las tradiciones previas sobre las que el imperio se monta. En una famosa nota al pie de *Los siete ensayos*, respecto a la función de los incas en la construcción del Tahuantinsuyo y la relación entre el incanato y la tradición preexistente, el Amauta afirma:

Su obra [la obra de los incas] consistió en construir el imperio con los materiales humanos y los elementos morales allegados por los siglos. El ayllu —la comunidad— fue la célula del imperio. Los inkas hicieron la unidad, inventaron el imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los inkas reprodujo, sin duda, el Estado natural preexistente. Los inkas no violentaron nada.¹⁴

Con un espíritu similar, Kusch afirma que la organización del imperio exige una doctrina unificada, así como la formación de una clase intelectual —los amautas— capaz de crear un mundo conceptual. Pero debido a la “no violencia” con respecto a la tradición previa, en el sentido de un afincamiento en “el Estado natural preexistente”, el mundo conceptual construido toma prestados elementos anteriores para otorgar un orden y un sentido a la nueva formación política. El posicionamiento teórico de los amautas buscaría así respetar el sentir popular anterior e incorporarlo a su propia visión sin destruirlo. De confirmarse esa doble pertenencia, le asignaría un gran valor al manuscrito,¹⁵ pues lograría ser una expresión clara del pensar quechua en general.

¹⁴ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Buenos Aires, Capital Intelectual, 2009, p. 92.

¹⁵ Tal posición puede ser discutida hoy en día, por lo que no nos atrevemos a tomar partido y habrá que profundizar en el tema para afirmar o rechazar la hipótesis; para la perspectiva de Kusch, véase el capítulo “El viracochaísmo”, en *id.*, *Obras completas*, II. *América profunda* [n. 3], pp. 76-99.

En relación con esto último, es importante señalar que, entre varias limitaciones que la metodología suscita, Kusch unifica la concepción del mundo antiguo, en parte por no recurrir al marxismo, puesto que no termina de considerar la importancia de la pugna de intereses o conflictos coexistentes en la antigüedad andina, así como tampoco la dominación cultural de uno o varios sectores que imponen a otros su hegemonía. Por momentos se observa un optimismo un poco desmedido con respecto a la capacidad de autonomía y despliegue de un sentido propio de los sujetos quechuas colonizados. Si bien es importante reconocer la existencia de elementos nucleares comunes más allá de las diferencias de grupo, Kusch construye una visión homogénea de las concepciones quechuas que no otorga importancia a los posibles conflictos de intereses y en la que opera un proceso de simplificación que puede atentar en contra de una correcta interpretación histórica.

Dentro de la visión del mundo de los antiguos habitantes del Tahuantinsuyo que Pachacuti transmite, en su crónica sobresale la reconstrucción de los hechos que dan forma al imperio incaico. La narración tiene una estructura cronológica que sigue los cánones europeos de la época. Todo el relato se estructura en un orden temporal lineal con eje en la sucesión al trono del imperio —si se nos permite el paralelismo con los monarcas europeos— con el énfasis puesto en la figura de los distintos incas. Lo curioso del caso es que en su relato “a la europea” de la historia de los incas, Pachacuti incorpora elementos conceptuales propios de la cosmovisión quechua, pese a presentar, como cuadro general, una lectura cristianizada de los hechos. Esboza allí un sentido de la historia, es decir, una construcción consciente elaborada a través del proceso mismo de reconstrucción de los acontecimientos protagonizados por los pueblos quechuas en el pasado. Tales elementos persistentes del mundo intelectual incaico son los que Kusch intentará auscultar de la crónica con el objetivo de dar con las partes nodales de la visión del mundo andina. Si se logran identificar los elementos propios de la concepción de la historia quechua que Pachacuti “filtra” en su crónica, sería posible comenzar a delinear otro modo de entender la historia desde la concepción que heredamos del Tahuantinsuyo.

La representación del altar del templo de Coricancha

En la *Relación*, Pachacuti realiza un dibujo que representa, según su afirmación, el altar ubicado en el templo de Coricancha. La reproducción del altar es el momento idóneo, en la interpretación de Kusch, de la “filtración ladina” del antiguo modo del pensar quechua en el texto. Si bien el altar fue sacado del lugar poco antes de la llegada de los españoles, lo cual abrió una serie de dudas sobre su veracidad,¹⁶ el interés de Kusch se centra en el dibujo mismo del altar porque es un vehículo predilecto para traspasar de manera indirecta ciertas concepciones imposibles de ser nombradas, al permitir el juego de diferentes registros, pues la imagen puede remitir a significados distintos en función de la constelación cultural de quien lo observa. Por tal motivo es un lugar privilegiado de transmisión de la visión del mundo que Pachacuti había heredado de sus antepasados.

Según narra el cronista, la construcción de la imagen tiene distintas temporalidades históricas superpuestas. El elemento más antiguo se inicia con Manco Cápac, a quien se presenta como el sucesor de Tunupa (nombrado como el “primer inca” a pesar de ser un personaje mítico). Manco Cápac mandó hacer una plancha de oro que significase al “hacedor de cielo y tierra” y lo hizo fijar en Coricancha, la más antigua casa de los incas, ubicada donde actualmente se encuentra el Templo de Santo Domingo en Cusco. La imagen es un óvalo que representa a Viracocha (véase imagen).

Posteriormente los incas que le sucedieron fueron incorporando imágenes, hasta llegar a Mayta Cápac, el cuarto inca, quien finalmente construye el altar de manera definitiva. Dicho personaje es presentado como un gran sabio en medicina, astronomía y predicción del tiempo futuro, y es quien manda elaborar el dibujo del altar sobre una plancha de oro. El sol y la luna se incorporan junto con varias referencias celestes a cada lado del óvalo-Viracocha y por debajo suyo se agrega a la humanidad en la figura de un hombre y una mujer, así como diversos símbolos terrenales entre los que destacan Pacha Mama, Mama Cocha, el verano, el invierno,

¹⁶ Branco Castillo, “El pensamiento andino en la obra de Rodolfo Kusch”, *Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones Latinoamericanas* (Universidad Nacional de Córdoba), vol. 11, núm. 22 (2022), pp. 193-221, p. 199.



Dibujo de la placa de oro que se encontraba en el altar mayor del templo de Coricancha, en Cusco, realizado por don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Fuente: Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades de este Reino del Perú*, ed., ind. analítico y glosario de Carlos Aranibar, Lima, FCE, 1995, p. 36.

la imagen de un árbol, un trueno, un puma, la niebla y el granizo. Hacia abajo la imagen se cierra con el templo de Coricancha. En el centro de la imagen, entre Viracocha y la humanidad, se encuentra la Cruz del Sur formada por cuatro estrellas: “en el extremo izquierdo y superior se agrega la palabra *saramanca* o sea ‘olla de maíz’ y en el opuesto, *caramanca*, ‘olla de maleza’”.¹⁷

Como primera indicación para la interpretación, Kusch advierte la necesidad de no caer en “un criterio exageradamente positivista, hasta el punto de creer a pie juntillas que el esquema en cuestión realmente reproduce el altar del templo de Coricancha. Cae por su peso que eso no es así, aunque lo diga el mismo yamqui”.¹⁸ Otro criterio positivista que tienta el análisis del dibujo es suponer la inmovilidad de la imagen, la idea de que cada cosa está en su sitio, como si fueran compartimentos estancos. Por el contrario, hay que imaginar un esquema dinámico, un ritmo que articula la totalidad de los elementos.

Por ese lado Kusch arriesga la hipótesis con la cual trabaja: “Su esquema no contiene otra cosa que un resumen de sus ideas religiosas”.¹⁹ Según esta interpretación, el dibujo presentaría el orden cosmogónico andino, en el cual se configura una estructura bipartita con una división en Hanan Pacha y Hurin Pacha, que podemos traducir como “mundo de arriba” y “mundo de abajo”. La clave que moviliza todo el esquema es la dualidad entendida como el “secreto último del cosmos”.²⁰ Por eso el altar se divide en dos zonas que se conjugan y se reparten todos los signos cósmicos, en el desdoblamiento en dos dualidades: “La que se refiere al orden de la vida exclusivamente y se traduce como macho (orco) y hembra (china) y la que separa al mundo en dos grandes capas horizontales, el mundo de arriba (Hanac-pacha), donde presumiblemente se sitúa todo lo vinculado al orden, y el mundo de abajo (Hurin-pacha) o tierra, como ‘suelo de abajo’ o ‘este suelo’”.²¹

La dualidad originaria del cosmos entre el “mundo de arriba” y el “mundo de abajo” se subdivide, a su vez, en una cuaternidad

¹⁷ Kusch, *Obras completas*, II. *América profunda* [n. 3], p. 67.

¹⁸ *Ibid.*, p. 38.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 58.

²¹ *Ibid.*

formada por dos pares de opuestos: una oposición de raíz sexual divide al cosmos en la dualidad varón-mujer, que responde a la esencia misma de Viracocha (pues éste es un dios bisexual) para trazar una línea vertical desde el centro de la imagen que divide el lado izquierdo-femenino y el derecho-masculino; la división entre dios y mundo vincula a Viracocha con el cielo y el orden, enfrentado a la tierra y al caos. Esta división genera un trazo horizontal entre cielo y tierra, en el cual la tríada Viracocha-cielo-orden se opone, y se complementa, a la tríada mundo-tierra-caos. En resumen, varón-mujer y orden-caos constituyen una visión cuaternaria de la realidad, de cuyo entrecruzamiento pareciera surgir el propio cosmos. Los cuatro elementos apuntan a un quinto y último signo, el ovoide que es la representación misma de Viracocha asociada al calendario, ubicada en el centro superior del esquema. El orden de dios y el caos del mundo serían opuestos originales que presentan en un plano conceptual una oposición irremediable en la que está inmersa la vida. La interacción dramática es experimentada por los antiguos quechuas como “axioma”: “Una especie de verdad universal que expresa que todo lo que se da en estado puro es falso y debe ser contaminado por su opuesto. Es la razón por la cual la vida termina en muerte, lo blanco en lo negro, y el día en la noche. Y eso ya es sabiduría y más aún, sabiduría de América”.²²

Según esta concepción: “Los opuestos pueden alternarse o sucederse arbitrariamente y un dios puede ser malo o bueno, puede ser macho o hembra, un río puede ser nocivo o benigno, todo a la vez, o una cosa tras otra con una rapidez maligna”.²³ La relación entre orden y caos es vivenciada por la humanidad como el predominio del caos sobre el orden. Es decir que el mundo es experimentado como un sórdido antagonista mientras el sentido de Viracocha es ser un dios capaz de conciliar la oposición del mundo. Pero él sólo concilia los opuestos en un orden momentáneo, no destruye definitivamente el caos, ni siquiera se plantea tal posibilidad. Se acepta que el desorden debe existir como un elemento constitutivo de la vida. Lo natural es que haya sucesión de los opuestos y no que uno prevalezca definitivamente sobre el otro. Pero ese orden puede

²² *Ibid.*, p. 19.

²³ *Ibid.*, p. 47.

trocarse fácilmente, por lo cual el azar es el resultado inevitable de este modo de resolver la oposición.

El esquema señala un trasfondo esencialmente angustiante para la humanidad que debe esforzarse por alcanzar un orden que, en definitiva, es tan sólo transitorio. No hay ninguna garantía de que lo alcanzado pueda sostenerse en el tiempo. El azar puede significar el alimento o la hambruna de toda la población al trastocarse el maíz en maleza. Aquí llegamos al corazón del planteamiento. Recordemos que en el centro del esquema se encuentra la Cruz del Sur, la cual posee en cada uno de los extremos superiores una olla, llena con maíz en un caso y en el otro con maleza. Ambas son posibilidades permanentemente abiertas. Y es sobre este azar fundamental que gira toda la explicación.

Frente a tan angustiante realidad, Viracocha debe imponer el orden, para lo cual marcha sobre el mundo a través de su desdoblamiento en Tunupa. Como resultado de las andanzas del dios nace el calendario, que permite someter el azar a un régimen anual. Así el cosmos indígena se bifurca entre dos fuerzas en disputa pero que se subordinan al ritmo de las estaciones.²⁴ La esencia y la dinámica del mundo dependen de la conjunción de estos dos conceptos. En dicha concepción de la temporalidad, el calendario no es una mera sucesión cronológica en el tiempo sino una manera de conjurar el caótico mundo mediante un “círculo mágico”,²⁵ representado en el dibujo por el dios ovoide del altar de Coricancha. Tal es la frágil solución indígena al problema de vivir, es decir, a la hostilidad imperante.

En ese dibujo lo humano se presenta pequeñito en las figuras de un hombre y una mujer situados en medio del magma cósmico, rodeados por las fuerzas de la naturaleza que los presionan. La ecuación humanidad-naturaleza proporciona otra de las tónicas principales de la imagen. La naturaleza se muestra como una gran fuerza caótica expresada, por ejemplo, en el rayo o el granizo. El terror ante la naturaleza compromete a Viracocha con la ira expresada en el mundo, situación que se manifiesta en la crónica como

²⁴ *Ibid.*, p. 83.

²⁵ *Ibid.*, p. 84.

uno de los elementos más interesantes que Pachacuti logra filtrar de la percepción antigua:

En Salcamayhua se da con patente evidencia un terror ante lo divino. Está en la manera como relata ciertas leyendas, como la de la serpiente de Yaurica o la del mensajero del manta negro que le da al inca una cajuela tapada con llave de la cual sale el sarampión o cuando relata que la vaca de Cañacuay se arde fuego temerario y así a través de todo el libro. Todo ello supone una actitud diferente a la de los cronistas corrientes, porque encierra la fe indígena que apunta a algo más que al simple hombre, algo que está afuera y que no es hombre, sino lo inhumano, la naturaleza o el dios terrible, como quiera llamársele. En el yamqui se da el juego entre hombre y naturaleza en su antagonismo primitivo, en ese margen donde fermentan las antiguas raíces de la religión, y se incuba una ética, una doctrina o una teología.²⁶

La representación del mundo en su agresividad expresada por los elementos adversos de la naturaleza motivará a Kusch a acuñar el concepto de *ira divina* para definir ese modo de comprender la relación de lo humano con las fuerzas naturales que lo mantienen sitiado, así como también el vínculo que los habitantes del Tahuantinsuyo postulaban con el principal dios de su panteón. La ira divina supone que el mundo es un antagonista tanto para el dios como para la humanidad, lo cual en la vida cotidiana se traduce en el concepto de *necesidad*. Necesidad de satisfacer penurias a través del esfuerzo diario, pero con la permanente incertidumbre acerca del resultado. Es sin duda una sabiduría del cosmos que se confunde con la actividad agraria estructurante de la sociedad inca. Una cosecha puede malograrse y dar como resultado la hambruna anual de todo un imperio. Este problema está en la raíz de la división entre orden (dios) y caos (mundo).

A través de esta primera construcción conceptual, resumida en la categoría ira divina, Kusch recurrirá al análisis gramatical (elemento fundante del método hermenéutico) del lenguaje quechua, con la idea rectora de que detrás de la gramática²⁷ desplegada en los textos, los himnos y los mitos hay una comprensión implícita que puede ser descifrada con el ejercicio analítico. En resumidas cuentas, la situación irremediable entre orden y caos que la ira

²⁶ *Ibid.*, p. 24.

²⁷ Castillo, “El pensamiento andino en la obra de Rodolfo Kusch” [n. 16], p. 211.

divina expresa tendría su traducción gramatical en el verbo *kay* de las lenguas quechuas, o *runa simi*, equivalente a *ser* y *estar* en castellano, pero con una marcada significación de *estar* ya que expresa un modo de ser transitorio.

A diferencia del *to be* inglés o el *sein* alemán, de marcada significación esencial, el equivalente quechua a *ser* y *estar* es una modalidad que implica falta de esencia, puesto que hace caer al sujeto a nivel de la circunstancia, de un mero estar aquí nomás —diría Kusch—, que lo sumerge en lo inestable. Tanto *kay* como *estar* son verbos en los que el recurso a una esencia inmutable no tiene lugar porque señalan una pasajera adjudicación de cualidades a un sujeto. A eso mismo pareciera apuntar el esquema de Pachacuti en el fondo, cuando muestra a la humanidad subyugada entre fuerzas cósmicas inaprensibles y ubica en el centro del dibujo del altar del templo de Coricancha a la Cruz del Sur, que puede señalar la posibilidad del maíz o la maleza, el azar constitutivo de la vida.

La ira divina y el estar condensan la estructura categorial fundamental que Kusch construye en su interpretación del pensamiento quechua sonsacado a la crónica de Pachacuti. En continuidad con la lógica inherente a éste, Kusch opera con dualidades complementarias y conflictivas: ser-estar, humanidad-naturaleza (dualidad de la cual emerge la categoría ira divina que expresa una tensión entre la naturaleza demoniaca del mundo y la precaria situación de la humanidad en él).

Para resumir lo ganado en este apartado, se puede afirmar que hay tres nodos problemáticos que estructuran la ontología andina según la interpretación de Kusch. El primero lo constituye la tensión existente en la relación dios-mundo que funge como paraguas de interpretación cosmológica general al albergar en su interior la totalidad de los factores que entrarán en juego. El segundo nodo conflictivo es la tensión orden-caos con la consecuencia de ubicar el azar como protagonista de la escena. Una vez puesto en el centro del escenario, todo el esquema girará en torno a lo irresoluble de este problema. La imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria estructura todo el planteamiento construido para crear un orden en el que la balanza caiga en el maíz y no en la maleza. La categoría de *estar* en su transitoriedad permanente expresaría esta tensión

constitutiva de la ontología andina. El tercer nodo orientador del esquema es la tensión humanidad-naturaleza, sintetizada en la categoría ira divina. Frente a la experiencia de la adversidad del mundo se hace necesario construir un refugio colectivo que permita dar una respuesta a la agresión.

Historia andina y filosofía de la historia

EN la construcción de las categorías filosóficas *estar* e *ira divina* se ha deslizado un conjunto de problemáticas cuyo desglose permite delinear una conceptualización histórica desde la perspectiva quechua de Pachacuti. Con dichos elementos es posible aproximarse al terreno de la historia para ver cómo las problemáticas abiertas en la elaboración del esquema categorial pueden trasladarse, a un nivel conceptual, al campo de la filosofía de la historia. El ejercicio para depurar los elementos históricos del discurso de Pachacuti contrastará los principios fundantes de la historia universal propuesta por Hegel con la interpretación que Kusch hace de dicho discurso; de tal modo se esbozarán los lineamientos fundamentales de una perspectiva histórica que emerge desde el fondo mismo de los Andes.

Aunque pueda resultar curioso para algún lector desprevenido, Hegel también inicia su exposición concerniente a la historia universal refiriendo a nociones de índole que podríamos llamar cosmológicas —tal como utilizamos el término para referirnos a la concepción del universo de Pachacuti— como marco que le permite ubicar el problema de la historia al interior de un proceso más amplio. Incluso llega a hablar de su propuesta de la historia como una “teodicea” en el sentido de ser “una justificación de Dios”.²⁸ Como para Pachacuti, también para Hegel el sentido de la historia es el resultado o la consecuencia de una concepción de la vida en relación con lo divino y lo humano y sus problemáticas, la cuestión de la temporalidad, el mundo que nos rodea etcétera.

En términos generales, tanto en Hegel como en la interpretación de Pachacuti que hace Kusch hay un tratamiento teológico-

²⁸ Georg W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1837), José Gaos, trad., Madrid, Tecnos, 2005, p. 115.

filosófico de la historia (europea en un caso, andina en el otro). Incluso el esquema cosmológico inicial, en ambos casos, posee similares actores principales: dios y mundo. Pero si bien los actores son los mismos, en el modo de caracterizarlos comienza la divisoria de aguas, porque Hegel postula una equiparación inicial entre Dios y Mundo, bajo el precepto de que “la Providencia divina preside los acontecimientos del Mundo”.²⁹ Tal equiparación supone que el mundo posee, a pesar de lo caótico que es en su superficie, un sentido teleológico racional garantizado, precisamente, por el sello de Dios en tanto demiurgo que mueve los hilos profundos de los acontecimientos: “Cuanto sucede en el Mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a [...] esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal”.³⁰

Hegel supone primero una razón universal inherente a la Providencia divina (Dios); en segundo lugar, postula que tal Providencia divina rige los acontecimientos del Mundo aunque su plan último “se halla oculto a nuestros ojos”;³¹ en tercer lugar, propone que “la historia universal es un producto de la razón eterna”;³² finalmente arriba a la conclusión de que la historia es poseedora de un “fin último” que revelaría en el proceso de los hechos humanos la presencia de Dios. En su modo de concebir el cosmos —si se nos permite el empleo de esta palabra que Hegel no usa— la idea central será la igualación de Dios, Mundo y Razón para arribar a un concepto de historia teleológico, racionalmente delimitado.

En el esquema de Hegel, Dios adquiere el estatuto de garante del orden universal para llevar a la humanidad por un camino perfecto hacia una cima que no logramos ver, pero de la cual tenemos la certeza de su existencia. Por lo tanto, podemos incluso conocer a Dios si logramos interpretar correctamente los acontecimientos de los pueblos en los que éste se manifiesta (el “pueblo quechua”

²⁹ *Ibid.*, p. 107.

³⁰ *Ibid.*, p. 114.

³¹ *Ibid.*, p. 107.

³² *Ibid.*, p. 114.

no cumpliría para Hegel esta función pues América se encuentra, según el filósofo alemán, “fuera de la historia”).

La consecuencia fundamental de equiparar Dios y Mundo es postular que el pensamiento racional, atributo principal del primero, rige al segundo y por tanto no hay en la historia margen para el azar o el caos. Es interesante advertir cómo en Hegel, al igual que en Pachacuti, existe una necesidad de superar el azar constitutivo de la historia. La diferencia es que Hegel postula, frente al arbitrio de la historia y lo caótico de sus acontecimientos, la necesidad de un pensamiento divino superior, cuya base es el itinerario racional de Dios en el Mundo: “Vemos en la historia ingredientes, condiciones naturales, que se hallan lejos del concepto; vemos diversas formas del arbitrio humano y de la necesidad externa. Por otro lado, ponemos frente a todo esto el pensamiento de una necesidad superior, de una eterna justicia y amor, el fin último absoluto que es verdad en sí y por sí”.³³

Se observa en la cita cómo opera la problemática del azar en el trasfondo de la historia universal hegeliana, en forma similar a como arribamos a la conclusión de que el azar es el principal elemento movilizador del esquema de Pachacuti. La diferencia estriba, en uno y otro caso, en el modo de resolver lo azaroso de la historia. Hegel propone una solución que quiere ser definitiva porque intenta directamente suprimir la posibilidad del caos o el azar con una seguridad absoluta en el itinerario progresivo y teleológico de la humanidad. Tal solución implica una radical extirpación e incluso la negación de la existencia del azar, pues éste sería contrario a los designios de Dios y por tanto fácticamente imposible. Dicha imposibilidad habilita buscar en la historia un fin último, universal y absoluto que domina sobre los acontecimientos de los pueblos que son las “figuras multiformes” en que “el espíritu se explicita y manifiesta”.³⁴

El tercer gran punto de discordia entre ambos esquemas es lo que hemos denominado la relación humanidad-naturaleza. En el planteamiento hegeliano hay un corte tajante. La naturaleza es inferior a la historia humana por carecer de concepto. La separación

³³ *Ibid.*, p. 95.

³⁴ *Ibid.*, p. 98.

de naturaleza e historia es un elemento central en general de la concepción del mundo moderna europea. No haremos aquí la historia de tal planteamiento, sólo indicaremos que Hegel no fue ajeno a esta idea, tan difundida entre sus contemporáneos, que excluye de manera radical la dimensión del mundo tal y como lo entienden los quechuas: “La naturaleza es un escenario de orden inferior al de la historia universal. La naturaleza es el campo donde la idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto. En lo espiritual está en cambio en su propio terreno, y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible”.³⁵

Para Hegel “Mundo” remite centralmente al universo “espiritual” de la humanidad reclusa sobre sí misma sin interferencia de la naturaleza. No hay entonces interacción dramática. Kusch diría que la “solución occidental” (léase europea) al problema de la ira divina, o sea de la acción de la naturaleza sobre la humanidad, es la creación de una segunda naturaleza, la ciudad, donde dicha humanidad se refugia del caos y construye un ámbito que pretende ser de orden total, pretensión que por supuesto nunca logra. Por el contrario, las antiguas ciudades latinoamericanas, pensemos en Cusco, fueron una prolongación del ámbito natural y no representarían un corte respecto a éste. La quechua es una historia de tierra y no la historia de una escisión con el ámbito vital del cual emerge. La solución indígena frente a la ira es de integración al ámbito, no de segregación.

En el caso de Pachacuti, una vez aceptada como válida la interpretación de Kusch, el inicio cosmológico implica el reconocimiento de un enfrentamiento definitivamente irresoluble entre dios y mundo. Viracocha no se identifica con el mundo, no es el demiurgo que mueve sus hilos. El mundo se le opone y lo enfrenta y el dios simplemente es un agente más que busca darle un orden, pero sin lograrlo nunca de manera definitiva. El dios quechua no se erige en garante del orden universal, sólo puede garantizar la lucha frente al caos, pero no su resultado. En este caso la historia es la consecuencia de un conflicto permanentemente abierto, cuyo desenlace parcial no puede preverse de antemano.

³⁵ *Ibid.*, p. 110.

Esta cuestión conlleva al segundo elemento de confrontación, pues, en contraposición a Hegel, en la conceptualización de la historia que se desprende de Pachacuti, hay una necesidad de aceptar el juego del azar en su inevitabilidad fáctica. La historia humana se encuentra permanentemente sometida al juego de lo fasto y lo nefasto (recordemos la Cruz del Sur con sus ollas, una de maíz y otra de maleza). No es posible establecer una secuencia histórica leída como el ininterrumpido proceso de una procesión triunfal progresiva, sino que la secuencia histórica sugiere más bien un retorno cíclico asociado con la experiencia anual de las estaciones, sistematizada en el calendario. Todos los años se renueva la necesidad de conjurar la ira divina entendida como el choque azaroso de fuerzas que se disputan permanentemente el sentido de la realidad.

En términos historiográficos Pachacuti propone una cronología con muchos de los elementos propios del modo de concebir la historia europea, pero al interior de esa cronología lineal, ascendente y homogénea va colando elementos de otra visión del mundo y, por tanto, de otra forma de concebir la historia. La historia de los incas filtrada subrepticamente por Pachacuti, que Kusch logra descubrir con su metodología, está atravesada por el trasfondo angustiante de no poseer verdades estables más allá del axioma de la permanencia del cambio de los distintos estados. Nada garantiza la linealidad del tiempo ni del progreso ascendente porque los acontecimientos se encuentran traspasados por hechos inesperados que vuelcan la realidad hacia sentidos inéditos.

Con este marco general de referencia Kusch propondrá —en unas cuantas páginas— la que denomina *historia grande* en oposición a la *pequeña historia*, categorías inspiradas en el estudio de la obra de Pachacuti. A través de ellas asienta su postura con respecto a la tradición historiográfica, aunque, sin decirlo, parece discutir sólo con las posiciones positivistas de la historia que sentaron las bases de la disciplina en el siglo xix y comienzos del xx. La pequeña historia aborda las cronologías lineales y homogéneas, los juicios de valor ascendentes cuyo parámetro es lo europeo y las categorías de análisis utilizadas a modo de calco para interpretar las diversas realidades. Cuenta la historia de los grandes personajes europeos y relata episodios menores de individuos aislados que bus-

can imprimir un “ritmo racional y burgués”³⁶ a los acontecimientos. Pero no logra evitar la gravitación de la historia grande que alienta por detrás de los acontecimientos y hace que “la historia tuerza de pronto sus rumbos en forma imprevista y avance a ciegas”.³⁷ La gran historia frena a la pequeña con la irrupción de las masas que condicionan la marcha hacia el progreso indefinido. Traza así el itinerario real de la humanidad “sin encontrar mayor significado en su quehacer diario que la simple sobrevivencia”³⁸ y pone la preocupación por el alimento cotidiano —la sobrevivencia— en el centro (al igual que Pachacuti en su esquema).

Entre ambas historias se plantea la necesidad de un ajuste, una interacción que reintegre la pequeña a la grande. La clave es “pensar el problema desde el ángulo del encuentro”,³⁹ pues éste brinda la oportunidad de reconocer otras lógicas distintas a la tradición historiográfica europea y la posibilidad de una dialéctica que mixture ambas concepciones para que pueda surgir un pensamiento propio de América Latina. Pero la explicitación de esta problemática en el libro no avanza mucho más allá de lo expuesto aquí. Será preciso recurrir a la imaginación para construir una versión integral de la historia grande.

Conclusión

LUEGO del recorrido realizado es posible afirmar que Rodolfo Kusch, al situarse en la visión del mundo construida por los pueblos originarios de los Andes, habilita la construcción de una “historia desde abajo” que brote de la concepción del mundo popular quechua prehispánico. A partir de ese lugar hermenéutico de enunciación es posible vislumbrar un sentido de la historia del ámbito andino, forjado al calor de su propio proceso histórico y del modo en el cual dicho proceso ha sido conceptualizado.

Además, el autor permite una lectura de la historia colonial de estos sujetos en referencia al modo en que se insertan allí para establecer mecanismos de resistencia muchas veces invisibiliza-

³⁶ Kusch, *Obras completas*, II. *América profunda* [n. 3], p. 155.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 154.

³⁹ Castillo, “El pensamiento andino en la obra de Rodolfo Kusch” [n. 16], p. 218.

dos pero que les han permitido conservar, de manera compleja, su propia visión del mundo y de los acontecimientos de su historia. Se advierte un esfuerzo metodológico por distinguir los elementos provenientes de la imposición cultural inherentes al proceso de dominación, de aquellas visiones propias, muchas veces implícitas, atravesadas en los marcos más generales de la visión de los vencedores.

Quizás el principal aporte que podría hacer Kusch a la perspectiva de la historia mundial, si se prosigue esta línea de indagación, sea la posibilidad de pensar la historia con categorías, cronologías y juicios de valor distintos a los europeos. La creación de categorías que expresen el resultado del proceso mismo de investigación posee, al menos, la valentía de atreverse a pensar por fuera de la tradición europea. Hacerlo desde marcos categoriales pretendidamente indígenas es, aún hoy, una novedad que cuenta con antecedentes, pero no abundan en los ambientes intelectuales. La posibilidad ensayada en este artículo de cuestionar desde la óptica de los pueblos quechuas la filosofía de la historia hegeliana puede ser un ejemplo de ello.

El esfuerzo de Pachacuti de romper con la cronología de la historia “a la europea” también resulta un componente seductor del discurso kuscheano que pareciera aproximarse a la idea benjaminiana del “salto” en la historia. En una historia que avanza a través de sus exabruptos, sus irrupciones dramáticas, pero también de sus deslices, sus desaciertos y sus frustraciones, tematizados en el planteamiento de la centralidad del caos o la imposibilidad de un orden permanente y puro. La historia posee un componente caótico inescindible de sus acciones, sus itinerarios y sus expectativas. Toda cronología debería atender este dilema que rompe con la idea del tiempo “lineal y homogéneo”.

Los juicios de valor emitidos también difieren del canon clásico europeo —quedó demostrado con el ejemplo de Hegel— pero además se aproximan llamativamente a posiciones más actuales en lo concerniente a cómo debe concebirse la historia. La postulación del carácter “no necesario” de los acontecimientos históricos, de lo azaroso de sus vaivenes y sus resultados o de las múltiples posibilidades abiertas en cada “instante de peligro” (parafraseando a Walter Benjamin) son hoy moneda corriente en los círculos aca-

démicos, pero eran una novedad hace más de sesenta años cuando se publicó *América profunda*. Estimar positivamente el “atraso” quechua y considerar que hay mucho por aprender de ellos es ya una toma de postura en lo referente a los juicios de valor desde los cuales se desarrolla una investigación.

También hay en Kusch una cierta vocación, tal vez cuestionable en sus fundamentos, pero interesante en sus intenciones, por superar el “aldeanismo”⁴⁰ desde el gesto de atreverse a pensar latinoamericanamente la filosofía y la historia a partir de las historias nacionales, pero sin encapsularse en ellas. Hoy resulta quizás desmesurado hablar de una “ontología americana” como lo hace el autor (por eso optamos en general por la denominación “ontología andina”) porque corre el riesgo de englobar realidades disímiles en concepciones únicas. Pero dislocar el eje de gravitación intelectual de la perspectiva nacional para ubicarse en una región transnacional como lo es el altiplano andino resulta un ejemplo sugerente, más allá de lo equívoco de la denominación *americana*, de un modo de “latinoamericanizar” los análisis regionales para superar el encapsulamiento de las academias de cada país de la región.

⁴⁰ Hernán G.H. Taboada, “Buscando leer la historia mundial desde Nuestra América”, *Valenciana* (México, Universidad de Guanajuato), vol. 7, núm. 13 (2014), pp. 251-263.

RESUMEN

Análisis de la obra *América profunda* (1962), del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), desde la historia mundial. Dicho análisis indaga acerca de las condiciones de posibilidad de ver el sentido de la historia propio de las tradiciones quechuas a través del estudio que Kusch realiza de la crónica *Relación de antigüedades de este Reino del Perú* (ca. 1613) del indígena Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

Palabras clave: ontología andina, orden cosmogónico andino, cultura quechua, categoría *estar*, categoría *ira divina*, hermenéutica.

ABSTRACT

Analysis of the book *América profunda* (*Deep America*, 1962), written by Argentine philosopher Rodolfo Kusch (1922-1979) with World History as starting point. The author examines possibility conditions to appreciate the meaning of history for Quechua tradition starting with Kusch's work on the chronicle *Relación de antigüedades de este Reino del Perú* (*Account of the Kingdom of Peru's Antiques*, ca. 1613) written by native Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

Key words: Andean ontology, Andean cosmogonic order, Quechuan culture, *being* category, *divine wrath* category, hermeneutics.

