

FILIP KUBIACZYK

Dialektyka „estar” i esencja tego, co (latyno)amerykańskie

Problem tożsamości należy do kluczowych tematów w kulturze latynoamerykańskiej. Przybycie konkwistadorów europejskich do Nowego Świata spowodowało zerwanie z jednością etniczną i kulturową, jaka dotąd istniała na kontynencie. W wyniku konkwisty ustanawia się pierwsza relacja z Innym, którą charakteryzuje przemoc militarna, duchowa i erotyczna. Z tego związku narodzi się nieprawy syn, „Metys”, Latynoamerykanin, owoc konkwistadora i Indianki oraz „Criollo” (Kreol), biały urodzony w kolonialnej Ameryce. Latynoamerykańskiego Metysa charakteryzuje ambiwalencja uczuć: nie czuje się on dziedzicem kultury autochtonicznej, której już nie rozumie, ani dziedzicem kultury europejskiej, która wydaje mu się obca. To dlatego w ciągu wieków dominowało poczucie niższości tego kontynentu wobec Zachodu. Rodolfo Kusch, argentyński filozof i antropolog, fakt ten wyjaśnia tym, że na kontynencie latynoamerykańskim występują dwa *logosy*, które można rozpoznać w dwóch hiszpańskich czasownikach: „być” (*ser*) i „znajdować się” (*estar*). Według Kuscha, czasownik *estar* definiuje uniwersum indiańskie, a czasownik *ser* określa to, co imigrant przynosi z sobą. Kultura *ser* wyraża tradycję zachodnią, która jest depozytariuszem indywidualności, świata o racjonalności instrumentalnej i nowoczesności. Tymczasem kultura *estar* nie jest zorientowana na zdefiniowanie, lecz bardziej kieruje się ku „tu i teraz”, gdzie przeważa wymiar kolektywny nad tym, co indywidualne, perspektywa całościowa nad partykularną. Ta dychotomia jest charakterystyczna dla wielu myślicieli latynoamerykańskich, których łączy podkreślenie, że Ameryka Łacińska jest odmienna od modelu zachodniego. *Ser* utrzymuje się w tonice męskiej, fallicznej, zorientowanej na działanie i rozwiązywanie, którym towarzyszy przemoc i agresja. Natomiast *estar* utrzymuje się w tonice pasywnej, kobiecej zorientowanej na biologiczny rytm życia. Jako zwykły sposób urządzania świata *estar* jest silniejsze niż oferta intelektualna *ser*, ale jego siła jest innego typu, niż siła *ser*. *Estar* jest z natury różnorodne, jak różnorodne jest to, co wegetuje. Ta wegetująca siła *estar* infekuje cały projekt *ser* na ziemi amerykańskiej. W ten sposób dokonuje się proces wchłaniania *ser* przez *estar*, który Kusch nazywa „fagocitación”. Za jego pomocą europejska kultura *ser* amerykanizuje się, ulega rozpuczeniu w zwykłym *estar*, które tworzy ostateczny fundament ludzkiej egzystencji. Ponieważ proces ten dzieje się na marginesie tego, co oficjalnie myśli się o kulturze i cywilizacji, nie jest to proces świadomy. Jest to proces, który rozgrywa się w bardziej głębokich warstwach kultury, tam, gdzie człowiek doświadcza tego, co telluryczne. W opinii Kuscha, tylko z tej nowej struktury wyłania się to, co autentycznie latynoamerykańskie.

Słowa kluczowe: Rodolfo Kusch, tożsamość, Ameryka Łacińska, kolonialność, *estar*, *ser*, *fagocitación*, *utcata*

Ameryka Łacińska jest kontynentem, który wzbudza coraz większe zainteresowanie. Jeśli jest temat, który szczególnie interesuje socjologów, filozofów, historyków czy pisarzy, to jest nim tożsamość latynoamerykańska. Od uzyskania niepodległości na początku XIX wieku aż do dzisiaj, problem tożsamości latynoamerykańskiej stanowi kluczowy temat refleksji intelektualistów z subkontynentu. Dyskurs latynoamerykański cechuje obsesyjne wręcz poszukiwanie odpowiedzi na pytania: Czym jest to, co latynoamerykańskie? Kim kulturowo są Latynosi? Czym jest kultura historyczna Latynosów? Zauważmy, że podobny problem nie występuje w Azji czy Afryce. Octavio Paz, autor kultowego eseju *Labirynt samotności* i laureat literackiej nagrody Nobla ów fenomen tłumaczy tym, że Latynoamerykanin „nie ma esencji tylko historię”¹. Ameryka Łacińska miała wiele takich momentów historycznych, w których ujawniała się jej tożsamość: konkwista, kolonizacja, niepodległość (polityczna), okres zależności (ekonomicznej), upadek reżimów dyktatorskich, demokratyzacja. Każdy z tych momentów implikował dyskurs tożsamościowy. Jednym z najbardziej interesujących ujęć problemu, który postuluje radykalną redefinicję konstrukcji tożsamości latynoamerykańskiej jest propozycja Rodolfo Kuscha, argentyńskiego filozofa i antropologa.

Abel Posse, argentyński dyplomata i pisarz, podobnie jak wielu intelektualistów latynoamerykańskich neguje historię widzianą z perspektywy dawnych założeń, tj. w wersji akademickiej, diachronicznej i zachodniej². Ponieważ nie może ona być skutecznym środkiem ujęcia rzeczywistości, niezbędna jest nowa forma opowieści, prawdziwie amerykańska, która przezwycięży „zatrucie” wywołane „przez »oficjalną historię« konkwisty”³. Posse, zgodnie z tym co głosi Fernando Aínsa⁴ postuluje, by w rekonstrukcji historycznej wykorzystywać elementy kultury ludowej z jej bogatym imaginariem obecnym w mitach, tradycjach i formach archaicznych. W takim ujęciu powieść jawi się jako jedyny ważny środek poznania rzeczywistości: „Celem [powieści] jest interpretować, szukać kluczy na kontynencie, który poszukuje swojego ojcostwa. Akt chrztu Ameryki był pisany przez ludzi,

¹ O. Paz, *Posdata*, Siglo XXI Editores, México 2005, s. 10. Paz w swojej książce, która stanowi uzupełnienie *Labiryntu samotności*, pisze wprawdzie, że „Meksykanin nie jest esencją tylko historią”, ale z powodzeniem można to rozszerzyć na Latynoamerykanina.

² M. C. Pérez, *Imágenes del mito. La construcción del personaje histórico en Abel Posse*, „Cuadernos de América sin nombre”, nr 28, Universidad de Alicante, Alicante 2010, s. 41.

³ J.-M. García Ramos, *Abel Posse: la verdad está en otra parte o la última versión de América*, „Página”, 21–22, VII: 3/4, 1996, s. 118. Cyt. za: M. C. Pérez, *Imágenes del mito. La construcción del personaje histórico en Abel Posse*, wyd. cyt., s. 41.

⁴ „Historia, jak powieść, jest córką mitologii. Obie wypływają z wiekowego drzewa epopei, gdzie mit i narracja były źródłem i formą opowieści rozdzielonej w ich technikach i metodach”. F. Aínsa, *Reescribir el pasado. Historia y ficción en América Latina*, Ed. Celarg, Mérida –Venezuela 2003, s. 19. Cyt. za: M. C. Pérez, *Imágenes del mito. La construcción del personaje histórico en Abel Posse*, wyd. cyt., s. 40.

którzy pisali fałszywie: pisali go duchowni i konkwistadorzy. Prawdziwa historia Ameryki tworzy się przez interrelację tłumaczenia amerykańskiej głębi, i to czynią pisarze”⁵.

Posse adaptuje mit, aby nadać mu od nowa walor objaśniania rzeczywistości. Chodzi o odrodzenie logiki mitycznej, zdyskredytowanej jako irracjonalna i intuicyjna przez rozum ludzki, która posłuży jako model rozumienia rzeczywistości po przewyciężeniu racjonalnych pułapek nauki historycznej. Historię Ameryki Posse porównuje do puszczy amerykańskiej, w której dojście z jednego punktu do drugiego w linii prostej jest niemożliwe. Wejście do puszczy Ameryki oznacza wejście w mityczny świat, który tak sugestywnie przedstawiają reprezentanci realizmu magicznego, z Gabrielem Garcíą Marquezem na czele. W micie tkwi siła Ameryki, jej bogactwem jest bowiem człowiek amerykański, który opiera się utracie swoich korzeni⁶. Jak twierdzi Posse: „Człowiek Ameryki, tubylec rzekomo podbity, pozostaje znacznie bliżej źródła tego, co kosmiczne, niż „cywilizowany Europejczyk”, który wyrwał z korzeniami swoich bogów i pobudził judeochrześcijaństwo. Kusch był, razem z ludźmi takimi jak Meksykanin León-Portilla tym, który najbardziej zbliżył się do „myśli oficjalnie wygnanej” z Ameryki tubylczej”⁷.

Rodolfo Kusch⁸, którego myśl tak bardzo naznaczyła twórczość autora *Los Perros del Paraíso*, zajmuje szczególne miejsce w historii filozofii latyno-amerykańskiej. Punktem wyjścia i odniesieniem jego filozofii jest lud amerykański, uosabiany przez ludność autochtoniczną, depozytariusza istoty amerykanizmu⁹. To, że główne źródło konsultacji dla tekstów Kuscha stanowili tubylcy Ajmara przesądza o oryginalności jego myśli. To lud amerykański jest „miejscem filozoficznym”, z którego urzeczywistnia się i rozstrzyga prawdziwe pytanie filozoficzne. Z tej perspektywy Kusch krytykował Zachód, który dla niego oznaczał Europę (tę Hegla) i Stany Zjednoczone Ameryki. Jego prace odgrywają rolę „osadu

⁵ S. Pites, *Entrevista con Abel Posse*, „Chasqui”, 22:2, noviembre 1993, s. 123. Cyt. za: M. C. Pérez, *Imágenes del mito. La construcción del personaje histórico en Abel Posse*, wyd. cyt., s. 42.

⁶ Tamże, s. 45–46.

⁷ B. A. Varón, *Abel Posse: de la crónica al mito de América*, „Cuadernos de América sin nombre”, nr 9, Universidad de Alicante, Alicante 2004, s. 186.

⁸ R. Kusch (1922–1979), argentyński filozof i antropolog, opublikował m.in. *América Profunda*, Hachette, Buenos Aires 1962; *El pensamiento indígena y popular en América*, Editorial ICA, Buenos Aires 1970; *La negación del pensamiento popular*, Cimarrón, Buenos Aires 1975; *Geocultura del hombre americano*, Ed. Fernando García Campeiro, Buenos Aires 1976; *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires 1978.

⁹ Kiedy Kusch mówi „Ameryka” odnosi się jedynie do Ameryki Łacińskiej.

ideologicznego¹⁰ niezbędnego do powstania obrazu Ameryki odmiennej, pre-europejskiej, autentycznej. Jak podkreśla Mignolo, ważność tekstów Kuscha polega na tym, że autor ten „uczy nas słuchać innych głosów, głosów o tej samej konsystencji, ale »podporządkowanych« przez kolonialne miejsce wypowiedzi, które konstruuje się od XVI wieku, dzieląc i wypierając tożsamości, których położenie w końcu XX wieku próbujemy przesunąć”¹¹.

Uwaga Kuscha zwrócona na kulturę tubylców pozostaje daleka od tworzenia nowego indygenizmu odwetowego. Przeciwnie, chodzi o uniwersalizację człowieka amerykańskiego poprzez włączenie jego charakterystycznych cech ludzkich. Te cechy, użyźnione i potwierdzone w procesie okcydentalizacji, skierują się na realizację własnej tożsamości. Charakteryzując ogólnie filozofię Kuscha, można powiedzieć, że jej siłą jest obsesyjny nacisk na myślenie „tego, co własne Ameryki”. Całe jego dzieło koncentruje się wokół tego problemu. Co więcej, drogi życiowa i filozoficzna Argentyńczyka łączyły się. Dla Kuscha bowiem myśleć to, co amerykańskie oznaczało poświęcić się temu, co amerykańskie. Wyrazem tego była decyzja o definitywnym przeniesieniu się z Buenos Aires do niewielkiej miejscowości Maimará w północnej i pustynnej prowincji Jujuy. Lata spędzone w tej granicznej osadzie i wyprawy na Altiplano stały się źródłem doświadczeń, dzięki którym dojrzała jego antropologia filozoficzna¹².

Kusch uważał, że problem Ameryki „[...] nie zawiera się w tym, że jej rzeczywistość jest nieokreślona, ale raczej w fakcie tego, że nie mamy wzorów myślenia, by ją zrozumieć”¹³. Z przekonaniem pokazuje, że myśl amerykańska nie może być po prostu „aneksem do racjonalistycznej myśli europejskiej”¹⁴ i proponuje powrót do korzeni ziemi amerykańskiej, w szczególności regionu andyjskiego. Tym, co poszukuje w swoich badaniach, jest wiedza o życiu, to, co na podglebiu filozoficznym zamienia się w mądrość, która pierwotnie „zamieszkuje” w wiedzy ludowej. Jest pewnym paradoksem, że w celu zrozumienia świata amerykańskiego Kusch sięga do Heideggera i kategorii naukowych, które nie wywodzą się z tego obszaru. Z niemieckim filozofem Kusch podziela zainteresowanie ontologiczną orientacją filozofii, dla której najważniejsze jest „bycie”, ściślej pytanie o sens „bycia”, o sposób „bycia w świecie”. To ponowienie pytania ontologicznego przez

¹⁰ M. C. Pérez, *Imágenes del mito. La construcción del personaje histórico en Abel Posse*, wyd. cyt., s. 47.

¹¹ W. Mignolo, *Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales*, „Revista Iberoamericana”, nr 170–171, 1995, s. 39.

¹² G. González Gazqués, „Cultura” y „sujeto cultural” en el pensamiento de Rodolfo Kusch, [w:] *Kusch y el pensar desde América*, red. E. A. Azcuy, Wyd. Eduardo García Cambeiro, Buenos Aires 1989, s. 11 i przypis 3 (s. 40).

¹³ R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, wyd. cyt., s. 93.

¹⁴ A. J. Pérez, *Rodolfo Kusch y su crítica a la razón occidental*, „Mitológicas”, vol. XXV, Buenos Aires 2010, s. 28.

argentyńskiego filozofa ma służyć wypracowaniu nowego horyzontu dla filozofii latynoamerykańskiej.

Kusch dostrzega, że historia Ameryki zasadniczo jest historią dwoistości, która rozpoczyna się z konkwistą i dojrzewa w okresie kolonizacji. Tę dwoistość podsycają niezliczone sposoby interpretowania przeszłości amerykańskiej, poczynając od opozycji poganin/chrześcijanin, którą wprowadził dyskurs teologiczny, przez formułę „cywilizacja-barbarzyństwo” utrwaloną przez Sarmiento, aż do ujęcia rozwinięty/nierozwinięty, z czasów nam współczesnych. W efekcie ta dwoistość i towarzyszące jej napięcia przekształcają się w historyczną metaforę, która nadaje kształt kulturze amerykańskiej¹⁵. Jak zauważa Kusch: „Ameryka jest światem kontrastów. Jest nie tylko kontynentem sprzecznych krajobrazów, z górami i równinami, pagórkami i klifami, lecz także jest sprzeczna ze swoimi rasami. Z jednej strony ogromna cywilizowana społeczność, a z drugiej chłopstwo ze starożytnym dziedzictwem”¹⁶.

Ameryka tubylcza osiadła przeważnie na terenach górskich kontynentu, podczas gdy druga Ameryka, ta będąca następstwem kolonizacji, usadowiła się w miastach położonych na równinach i wybrzeżach. Przykładu dla takiego rozróżnienia dostarczyło Kuschowi Peru, gdzie góry i wybrzeże ustanowiły podział nie tylko w sensie geograficznym, ale także socjologicznym, historycznym i filozoficznym: „Głębokim sensem opozycji między wybrzeżem a łańcuchem górskim w Peru jest pewna odmiana rytmów życia, która przenika dwa doświadczenia przestrzeni i milczących walk o pierwszeństwo. Ale ponieważ ta walka o środki i egzystencję każdego jednego jest nierówna, tubylec zostaje zamknięty wewnątrz tego drugiego. To stąd mamy kraje takie jak Boliwia i Peru o granicach, jak na północy Argentyny, gdzie u dołu kultury dynamicznej wyobcowała się starożytna grupa społeczna chcąca żyć na swój sposób, ze swoim duchem wspólnoty i kolektywizmu. Jest to stan, ignorowany lub nie, który utrzymuje się nie tylko w planie folklorystycznym czy etnograficznym, ale zdarza się też cichy i umiarkowany opór (tubylca) aż do osiągnięcia jego sukcesu, już nie w akcie bezpośredniego starcia czy kontaktu z kulturami, lecz na podłożu osłabionego i fikcyjnego *ser* (bycia), jego przeciwnika, który zechciał się zakorzenić w sprawach Ameryki. Niewątpliwie kultura tubylcza stanowi entelechię – jak mówił Spengler – doskonale ustrukturyzowaną i o zasięgu znacznie większym, niż kultura jej przeciwna. A solidność tej kultury, jej spójność i zwartość, bazuje na tym, co nazywamy *estar* (być, znajdować się), które pozbawione jest relacji przenikających świat esencji i które rodzi się w tym planie zwykłego oddawania się ziemskiej naturze, które żyje swoją wielką historią, stanowczo oddane swojemu »tu i teraz« albo, jak już mówiliśmy, w tym marginesie gdzie kończy się to, co ludzkie a zaczyna się gniew

¹⁵ G. G. Gazqués, „Cultura” y „sujeto cultural” en el pensamiento de Rodolfo Kusch, wyd. cyt., s. 13.

¹⁶ R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, wyd. cyt., s. 49.

boży tych żywiołów. I na tym zasadza się jego definicja, jako kultury sierry [masywu górskiego] albo *estar* wobec swojej antagonistki, kultury wybrzeża albo lepiej, kultury zwykłego *ser*, jako zwykłego *być kimś*¹⁷.

Te dwa sposoby „usadowienia się” na kontynencie skłoniły Kuscha do sformułowania swojej zasadniczej hipotezy, że w Ameryce Łacińskiej, a konkretnie w regionie andyjskim, współistnieją dwie przeciwstawne formy życia, które rozpoznaje on w dwóch hiszpańskich czasownikach: *ser* (być) i *estar*, (być, znajdować się). W tle tego podziału między *ser* i *estar* pobrzmiewa dwubiegunowa opozycja między *Sein* i *Seiend* Heideggera. Według Kuscha, czasownik *estar* definiuje uniwersum indiańskie, a czasownik *ser* określa to, co imigrant przynosi z sobą. Te dwa bieguny i ich dynamikę Kusch przedstawia następująco: „Jeden to ten, który nazywam BYĆ kimś, i który odkrywam w aktywności Europy burżuazyjnej XVI wieku, i drugi BYĆ (w sensie znajdować się), albo BYĆ TU, który poczytuję jako postać głębi kultury prekolumbijskiej. Oba są dwoma głębokimi korzeniami naszego metyskiego ducha, w którym uczestniczą biali i brązowi, i który daje się poznać w kulturze, w polityce, w społeczeństwie i w psychice naszego środowiska¹⁸.

Zdaniem Kuscha, obie te formy określiły kształt kultury amerykańskiej¹⁹. Pierwsza, którą nazywa *kulturą ser* wyraża tradycję zachodnią zorientowaną zasadniczo ku dominacji nad naturą za pośrednictwem nauki i techniki. Jest ona depozytariuszem indywidualności, świata o racjonalności instrumentalnej i nowoczesności. Postawę wobec życia człowieka *kultury ser* wyznaczają porządek, moralność i praca, które pobudzają jego pragnienie „bycia kimś”. Druga forma, którą Kusch nazywa *kulturą estar* pochodzi z kultur tubylczych i cechuje ją silne uzależnienie od środowiska geograficznego co sprawia, że ma ona charakter wrodzony, statyczny i emocjonalny. Człowiekowi *kultury estar* daleko do szukania dominacji nad naturą i kreślenia projektów zorientowanych na indywidualny rozwój. W *kulturze estar* bardziej chodzi o „tu i teraz”, gdzie przeważa wymiar kolektywny nad tym, co indywidualne, perspektywa całościowa nad partykularną. Jak pisze Kusch: „Wszystko, co europejskie jest przeciwstawne temu, co *qechua* ponieważ jest dynamiczne, co nam pozwala określić to jako kulturę «ser», w sensie być kimś [...]. Kultura zachodnia jest kulturą podmiotu, który wpływa na świat i go modyfikuje oraz klasyfikuje poprzez działanie [...] albo która jest skierowana na zewnątrz, jako czysta zewnętrzność, jako inwazja świata albo sama agresja, a przede wszystkim, jako kreacja Nowego Świata”²⁰.

¹⁷ Tenże, *América Profunda*, wyd. cyt., s. 166–168.

¹⁸ Tamże, s. 7.

¹⁹ Tamże, s. 101–106.

²⁰ Tamże, s. 103.

To, co Kusch określa jako „zewnętrność” i „inwazję” odpowiada koncepcji prometejskiej człowieka Zachodu²¹. Według filozofa argentyńskiego w wyniku sekularyzacji chrześcijaństwa, które zatraciło swoją religijność, człowiek medytujący został wyparty przez człowieka kalkulującego. W tym sensie ten Nowy Świat, do którego Kusch czyni aluzję, jest zamkniętym światem miasta, które zamieniło się w „sztandar” nowoczesności zachodniej, ponieważ „oddziela całą przestrzeń ludzką od niepokojów i pierwotnych lęków”²². Podczas gdy „w mieście schroniła się cała solidna, ważna i rozumna ludzkość, w anty-mieście [na zewnątrz, w polu, w dżungli] pozostały pierwotne lęki wobec pioruna, grzmotu i błyskawicy, poczytywanych za gniew boży”²³. Dlatego trafna wydaje się opinia Kuscha, że „lęk wobec świata został zastąpiony przez kreację Nowego Świata”²⁴. Oznaczało to, że teraz miejsce „gniewu bożego” zajął „gniew człowieka”, Europejczyka, który przez swój zapał do przekształcania ziemi uosabiał tego agresywnego ducha, w szczególności handlowca i przedsiębiorcy. Stąd konsekwencje „gniewu człowieka” wydawały się znacznie poważniejsze od tych wywołanych „gniewem bożym”. Jak sugestywnie pisze Kusch: „[...] piorun zabijał tylko dwóch chłopów na środku pola, podczas gdy kredyt mógł dotknąć naród”²⁵. Miasto jawi się więc jako centrum jednoczące i ochraniające przed bogami, którzy zostali wygnani z republik²⁶. Świat człowieka, który żyje w przestrzeni otwartej (na równinie, w górach) jest zupełnie inny: Tubylec pojmuje rzeczywistość nie jako coś ustanowione i uprawomocnione przez cele, lecz jako parawan bez składu, ale z siłą ruchu, którą ów posiada, zdolną raczej do ostrzegania przed losem, pomyślnym czy zgubnym, za każdym ruchem. Kontrola rzeczywistości, którą czyni tubylec przez prostą percepcję jest obserwacją wpływu, jaki ona wywiera na niego. To wydaje się być powód, dla którego słowo poznanie w języku Ajmara nie ma znaczenia podobnego do naszego”²⁷.

Z tej perspektywy wydaje się naturalne, że tam gdzie nie ma metody koncepcyjnej dla celów, tam również nie ma poznania z wszystkimi jego konsekwen-

²¹ R. H. Esposto i S. Holas, *Rodolfo Kusch: hacia una condición postcolonial pensada desde categorías epistemológicas situadas*, „Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism”, 4/5 (2008), s. 5–6.

²² R. Kusch, *América Profunda*, wyd. cyt., s. 106.

²³ Tamże, s. 109.

²⁴ Tamże, s. 110.

²⁵ Tamże, s. 114.

²⁶ Przekonywujący opis tego procesu przedstawił Martin Heidegger w swoich wykładach na temat poezji Hölderlina. Analizując jego poemat *Ziemia i niebo* pisze o Europie, że „jej techniczno-przemysłowa dziedzina panowania pokrywa całą ziemię. Ta z kolei jako planeta jest już zaliczona do międzygwiazdnej przestrzeni kosmicznej i nastawiona jako przestrzeń planowej działalności człowieka. Opisywane w poemacie ziemia i niebo zniknęły. Kto odważyłby się powiedzieć, gdzie i dokąd? Nie-skończony związek ziemi i nieba, człowieka i Boga, wydaje się zniszczony”. M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2005, s. 181.

²⁷ R. Kusch, *América Profunda*, wyd. cyt., s. 30.

cjami, tak jak ma to miejsce w myśleniu zachodnim. Tubylec, chociaż jest zaangażowany w większej mierze w poznanie niż my, to jego wiedza o rzeczywistości nie jest wynikiem celów, tylko zwyczajnego zdarzania się. W odróżnieniu od nauki nowożytnej, gdzie celowość organizuje i ocenia całe życie człowieka, osoba tubylca pozostaje w obszarze swojej wiedzy, w tym, co Kusch nazywa myślą archaiczną. To przesądza o związku tubylca z rytualnością, gdzie podmiot i cel, pojmowane w sensie zachodnim, stapiają się w to, co my rozumiemy jako „nasze ja”²⁸: „W tym (rytuale), podmiot i cel, w sensie zachodnim, stapiają się. Co więcej, utrzymują tę jedność, która wyraża się w frazie „choruję przez lisa” albo „boli mnie góra”. Tutaj wszystko jest jednym, albo inaczej mówiąc, ja znika. Chociaż mówi się, że wszystko to ja, czy świat, wszystko okazuje się tym samym. Tylko wewnątrz tej globalności rozumie się rytuał, zespolony przez symbol”²⁹.

W ten sposób podmiot sam z siebie czyni akt, który można określić jako poświęcenie, na sposób „bycia z tym, co święte”, to, co pozwoliło mu, w jakiś sposób, złączyć się ze swoim celem³⁰. Na marginesie Kusch podnosi konieczność ponownego zainicjowania doświadczenia filozofii w odniesieniu do „kreacji celów” własnej kultury przez prosty fakt, że w swoich korzeniach Ameryka nie ukonstytuowała się w sensie kulturowym jako kreatorka celów.

W tym kontekście Kusch mówi o dwóch rodzajach myślenia, które odzwierciedlają różnicę między dwiema koncepcjami postrzegania świata³¹. Z jednej strony mamy „myślenie przyczynowe” (*pensamiento causal*), występujące w kulturze zachodniej, z drugiej „myślenie pierwotne” (*pensamiento seminal*), przejawiające się w ludzie latynoamerykańskim. Myślenie pierwotne, które jest bardziej emocjonalne niż zachodnie myślenie przyczynowe, konkretyzuje się „w negacji tego wszystkiego, co potwierdzone w miejscu potwierdzenia, jak to czyni myślenie przyczynowe”³². To ostatnie porusza się, jak to określa Kusch, „w patio celów”³³, sztucznej przestrzeni, którą również możemy spotkać w zachodnim mieście budowanym w Ameryce³⁴. Myślenie pierwotne dokonuje się „w sytuacjach kontemplacji i nadziei” i „szuka pojednania rozdzierających skrajności, które

²⁸ R. Muñoz Giadrosic, *La construcción de la persona occidental en contraste con una personalidad indígena* (<http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1306243988-La-construccióndelapersonaoccidentalcontrasteconunapersonalidadindígena.doc>) [25.03.-2012]

²⁹ R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, wyd. cyt., s. 75.

³⁰ Tamże, s. 77.

³¹ R. Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, wyd. cyt., s. 208.

³² Tamże.

³³ Termin ten Kusch zapożyczył od niemieckiego filozofa N. Hartmanna.

³⁴ „[Pojęcie] patio każe domyślać się miejsca wolnego, gdzie rozmawiamy i współżyjemy z sąsiadami, do czego możemy je umeblować, albo spraw, które możemy zdziałać, aby być 'komodami' w świecie. I miasto stwarza taką możliwość, dlatego to ono jest 'dziedzińcem celów'”. R. Kusch, *América Profunda*, wyd. cyt., s. 130.

redukują się w źródle doświadczenia samego życia³⁵. Można więc powiedzieć, że myślenie pierwotne, to które identyfikowało dziadków i przodków dzisiejszych tubylców, jednoczy świat, sytuacje, konteksty historyczne oraz niweluje antagonizmy i dwoistość. W tym sensie myślenie pierwotne jest myśleniem o globalnej wizji świata, myśleniem uczuciowym, które szuka transcendencji. Tymczasem myślenie przyczynowe odwołuje się do skrajności, do polaryzowania, do antagonizmów. Stąd człowiek nowożytny uznaje tylko jednego boga, pozostali, jak bogowie tubylców amerykańskich, zostali zanegowani i relegowani ze świata.

Oba rodzaje myślenia różni też stosunek do ekonomii, która generuje odmienne stosunki społeczne. Według Kuscha w społeczeństwie tubylczym „jednostka nie może szermować swoim ja, tylko poddaje się zwyczajowi, który z kolei regulowany jest przez wspólnotę³⁶. W systemie „irracjonalnym” jednostka nie określa wielkości swojej pracy ani produkcji i „nie tworzy jedności ekonomicznej³⁷. W przeciwieństwie do niej, ekonomia miejskiej klasy średniej „pozwala na autonomię ja, z posiadaniem przez nie zdolności do dysponowania pieniędzmi, a także do określania w kategoriach naukowej ekonomii pewnego typu relacji, jak praca, wymiana handlowa, wolność przedsięwzięć³⁸. Wszystko to nie oznacza, że tubylcy są naiwni, ani dalecy od tego, co praktyczne. Myślenie pierwotne pozwala na akceptowanie wielu technik europejskich w życiu i pracy tubylców. Jednak ta akceptacja nie jest bezkrytyczna, lecz ma charakter rozsądnego dostosowania, zgodnego z parametrami własnej kultury³⁹.

Kusch dokonuje też rozróżnienia między „małą” i „wielką” historią⁴⁰. Mała historia to historia kolonializmu i kapitalizmu europejskiego w Ameryce, która jest historią narzucania „ser” europejskiego. To historia tkana z bohaterskich czynów jednostek oraz wielkich przedsięwzięć handlowych i technicznych, która prezentuje się jako własna i jedyna. To historia kreacji miast, przedsięwzięcia „prawie boskiego⁴¹. W mieście, swoim azylu, Europejczyk szuka możliwości „bycia kimś”, bez udziału natury i bogów. Opowieść, którą snuje ta historia, to relacja „czysto ludzkich wydarzeń”, które są udziałem nowożytnej Europy⁴². Natomiast historia wielka jest historią tkaną w teatrze codziennego życia, gdzie człowiek pragnie potwierdzać swoje ja i tworzyć swoją własną historię, przeciwstawną historii narzuconej. Jest to historia nie bohaterów, lecz „wymiejscowionych”: tubylców, czarnoskórych i wyrzutków, ignorowanych „anonimowych” z miasta. Kusch tę

³⁵ Tamże, s. 482–483.

³⁶ Tamże, s. 491.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Więcej na ten temat zob. J. van Kassel, *Tecnología aymara: un enfoque cultural*, [w:] *Los cosmovisión aymara*, UCB/HISBOL, La Paz 1993, s. 187–219.

⁴⁰ R. Kusch, *América Profunda*, wyd. cyt., s. 125–177.

⁴¹ Tamże, s. 139.

⁴² Tamże, s. 152.

wielką historię uznaje za „historię prawdziwą”, ponieważ „[...] buduje wydarzenia ludzkie na planie elementarnej przestrzeni, odkrycia techniczne i ekspansję oraz władzę człowieka ogranicza do mniejszych epizodów. W prawdziwy sposób przedstawia itinerarium człowieka, gdyż ludzkość formowaną przez jednostki zastępuje ludzkością, która znajduje się na planie biologicznym przestrzeni i która nie ma jednostek, tylko wspólnoty”⁴³.

Ta wielka historia jest *historią marginalną*, w sensie wydarzenia się na marginesie miasta. Jej protagonistą jest ludzka masa uważana za „odpad” (*el residuo*), który nie integruje się z małą historią elity. Ten „odpad” i jego wielka historia nie są produktem miasta i jego małej historii, przeciwnie, to ci wszyscy, którzy są ignorowani, marginalizowani lub dyskwalifikowani przez intelektualną elitę i średnią klasę miejską⁴⁴. Takie ujęcie nawiązuje do opozycji zarysowanej na pierwszych stronach *América Profunda*, pod sugestywnym tytułem „Wprowadzenie do Ameryki”. Kusch mówi tam o dwóch archetypicznych formach wokół których buduje się historia Ameryki Łacińskiej: „Z jednej strony, głębokie warstwy Ameryki ze swoim mesjanistycznym źródłem i bożą bojaźnią na twarzy, a z drugiej, nowocześni i zokcydentalizowani obywatele. Obie są jak dwa skrajne doświadczenia bycia człowiekiem. Jedno jest zarezerwowane dla smrodu (*el hedor*) i ma na wierzchu strach przed eksterminacją, drugie natomiast jest zwycięskie i schludne (*pulcro*), i zorientowane na nieograniczone, nawet niemożliwe, triumf. Ale ta sama opozycja, zamiast wydawać się tragiczna, ma ujście w tym, że umożliwia dynamiczną interakcję, jako przestrzeń dialektyczną, którą później nazywamy »fagocitación«. Chodzi o wchłanianie schludnych spraw Zachodu przez sprawy Ameryki jako sposób zrównoważenia czy przywrócenia tego, co właściwe człowiekowi tych ziem”⁴⁵.

Antynomia: *el hedor* (smrodu) i *la pulcritud* (schludności) wyraźnie wpisuje się w sarmientowską formułę „cywilizacja-barbarzyństwo”, zgodnie z którą to, co gorsze, to Ameryka, a to, co lepsze, pochodzi z Europy⁴⁶. W innym miejscu Kusch zauważył, że „[...] cała Ameryka jest zorganizowana według kryterium tego, co lepsze i użyteczne z jednej strony, i tego, co gorsze i bezużyteczne, z drugiej”⁴⁷.

Z perspektywy dyskursu hegemonicznego *el hedor* charakteryzuje to, co amerykańskie, czyli „to wszystko, co zdarza się poza naszym ludnym i wygodnym miastem rodzinnym”⁴⁸. „Barbarzyńca” jest łączony ze złem, które produkuje bezczynność i lenistwo, czyli to wszystko, co jest przeciwstawne zapalowi, staranności i pomysłowości, które stanowią impuls rozwoju cywilizacyjnego. Forma *la*

⁴³ Tamże, s. 153–154.

⁴⁴ Tamże, s. 157.

⁴⁵ Tamże, s. 17.

⁴⁶ E. Mareque, *Lineas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch*, [w:] *Kusch y el pensar desde América*, wyd. cyt., s. 54.

⁴⁷ R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, wyd. cyt., s. 26.

⁴⁸ Tenże, *América Profunda*, wyd. cyt., s. 11.

pulcritud charakteryzuje wszystko to, czemu przypisuje się atrybut schludności, a co w Ameryce reprezentuje cywilizację przyniesioną z Zachodu. Wyraża racjonalność człowieka, który swoje życie wiąże z centrum miasta i konceptualizuje swoją przestrzeń społeczną. W konsekwencji, jak z ironią stwierdza Kusch: „Nasze osobistości [...] kontynuują mit smrodu i schludności Ameryki, kiedy kreują czyste i teoretyczne polityki, nienaganne ekonomie, głęboką i zróżnicowaną edukację, miasta przestrzenne i białe [...]. Podstawowa kategoria naszych dobrych obywateli zawiera się w myśleniu, że to, co nie jest miastem, ani nie jest wielkie i schludne, nie jest niczym innym, niż zwykłym smrodem podatnym na zlikwidowanie”⁴⁹.

W ten sposób historia Ameryki Łacińskiej od pięciu stuleci jest uwięziona w pułapce tego napięcia między wielką i małą historią, między dwiema formami życia, które wyraża relacja między *ser* i *estar*. Ale, co istotne, Amerykę można widzieć nie tylko jako scenę konkwisty, lecz również jako przestrzeń gdzie staje się możliwe równoważenie nabytych właściwości ludzkich. Kusch sugeruje, że „mała historia dźwiga ciężar wielkiej historii”⁵⁰. Ta historia, która przetrwała w „odpadzie”, ale jest prawdziwa, napiera przeciwko małej historii jako krytyczna siła, która demaskuje jej małość albo obliguje do irracjonalnej zmiany „schludnego” kursu⁵¹. Dlatego do analizy relacji między *ser* i *estar* Kusch używa języka dialektyki heglowskiej przedstawiając *ser* jako tezę, *estar* jako antytezę i *fagocitación* jako syntezę⁵².

Zauważmy, że tak *ser* jak i *estar* w bezokoliczniku są niejasne, niezdecydowane. Podczas gdy *ser* kryje w sobie to, co ostateczne albo przynajmniej to, co stałe czy zwyczajowe, wskazujące bardziej na to, co zasadnicze, *estar* nie wyraża natury czy istoty spraw, lecz bardziej stan przejściowy czy okolicznościowy, coś niepewne i przypadkowe, a więc nic istotnego. W tym kontekście intencje Kuscha są następujące: „Analizować zdarzenie się jako coś pre-bytowe oznacza szukać [...] cienia. Nie chodzi o uprawianie archeologii, aby szukać episteme, w sensie Foucault, lecz o zgłębienie całkowitej możliwości naszego *ser*, konkretnie przez zdarzenie się bez myślenia statycznego o korzeniach greckich [...]. Stąd koncepcja *estar*. Ta myśl nawiedzała mnie w czasie całej mojej pracy. Chodzi o *estar*, jako coś wcześniejszego od *ser* i o to, że zdarzenie się ma głębokie znaczenie. W *estar* zdarza się, ponieważ znajduje się [ono] w oczekiwaniu możliwości, które pojawią się w obszarze pre-bytowym, na marginesie jakiegokolwiek konieczności stworzenia wyższych struktur na tym, co się zdarza, a więc, przed powstaniem celów”⁵³.

Ser utrzymuje się w tonice męskiej, fallicznej, zorientowanej na działanie i rozwiązanie, którym towarzyszy przemoc i agresja. Natomiast *estar* utrzymuje się w tonice pasywnej, kobiecej zorientowanej na biologiczny rytm życia. Jako zwykły

⁴⁹ Tamże, s. 12–13.

⁵⁰ Tamże, s. 155.

⁵¹ Tamże, s. 155–156.

⁵² Tamże, s. 170.

⁵³ R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, wyd. cyt., s. 150–151.

sposób urządzania świata *estar* jest silniejsze niż oferta intelektualna *ser*, ale jego siła jest innego typu, niż siła *ser*. Jest z natury różnorodny, jak różnorodny jest to, co wegetuje. Ta wegetująca siła *estar* infekuje cały projekt «*ser*» na ziemi amerykańskiej⁵⁴. W ten sposób dokonuje się proces „wchłaniania *ser* przez *estar*”⁵⁵, który Kusch nazywa *fagocitación*. Za jego pomocą europejska kultura *ser* amerykanizuje się, ulega rozpuczeniu w *zwykłym estar*, które tworzy ostateczny fundament ludzkiej egzystencji. Ponieważ proces ten dzieje się „na marginesie tego, co oficjalnie myśli się o kulturze i cywilizacji”⁵⁶, nie jest to proces świadomy. Jest to proces, który rozgrywa się w bardziej głębokich warstwach kultury, tam, gdzie człowiek doświadcza tego, co telluryczne. Zdaniem Kuscha: „Prawdziwy sekret *fagocitación* jest w nas samych, w pułapce naszej intymności i jak długo jesteśmy anonimowi, albo lepiej, ludem Ameryki. Być anonimowym czy ludem opiera się zawsze na byciu poniżej obiegu handlarza, w tym punkcie skąd bierze się dawny rytm biologiczny i prehistoryczny”⁵⁷.

Fagocitación nie jest fenomenem wyłącznie latynoamerykańskim, gdyż wymiar telluryczny jest obszarem pierwotnym każdego człowieka. Także w Europie zdarzają się procesy *fagocitación*, ale są nieudane, ponieważ nowoczesność uruchomiła dynamikę, która ostatecznie zniszczyła tradycję, sens przywiązania do ziemi, do zwykłego życia na wsi, bez miast i bez towarów. W Europie nie istnieją już pierwotne formy społeczne, które mogłyby rozwiązać napięcie *ser* i przekształcić je w nowe formy życia⁵⁸. Natomiast w takich regionach jak Ameryka Łacińska zachowało się dziedzictwo tubylczej i ludowej kultury «*estar*», z całą jej siłą witalną, kolektywistyczną, pierwotną i religijną: „*Fagocitación* zdarza się na ogromnym obszarze w tym marginesie niższości tego, co nasze, jeszcze z elementów akulturowych w stosunku do tego, co europejskie, tam gdzie nabywamy naszą osobowość narodową kiedy jesteśmy czystymi Argentyńczykami, Peruwiańczykami, Chilijczykami czy Boliwijczykami i również w tym fakcie tak ewidentnym naszej złej przedsiębiorczości czy naszej gorszej edukacji publicznej. Zdarza się wtedy, kiedy mamy świadomość tego, że coś nam przeszkadza być całkowicie zachodnimi, jakkolwiek to sobie przedstawiamy”⁵⁹.

Aby precyzyjnie wyjaśnić relację między *ser* i *estar* Kusch wprowadza koncepcję „podwójnej wektorowości myśli”⁶⁰. Chodzi o wektory intelektualny i emocjonalny. Myślenie, które akcentuje wektor intelektualny widzi tylko cel uży-

⁵⁴ D. von Matuschka, *Nuevas consideraciones en torno al concepto de “estar” en R. G. Kusch*, [w:] „La Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana”, vol. 10–11, 1999–1994, s. 116–117.

⁵⁵ R. Kusch, *América Profunda*, wyd. cyt., s. 172.

⁵⁶ Tamże, s. 173.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, Barcelona 1996, s. 159.

⁵⁹ R. Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, wyd. cyt., s. 158–159.

⁶⁰ Tenze, *La negación en el pensamiento popular*, wyd. cyt., s. 45.

teczny, który został osiągnięty dzięki sile i szybko przynosi korzyść. Natomiast tubylec czy lud, których myślenie wyznacza wektor emocjonalny, są przekonani, że użyteczność zależy od bóstwa. Ponieważ *estar* jest wcześniejsze od *ser* może mu się opierać, wchłaniać je i oczyszczać. *Ser* jest obszarem napięcia, uosabia go zwłaszcza konkwistador, kolonizator i przedsiębiorca, którzy dokonują inwazji na wszystko to, co nie poddaje się ich celom. Stąd ich słabość, pomimo ich męskiej agresywności. Natomiast *estar* jest obszarem rozciągłości, zdolnym w swojej kobiecej chłonności ponownie przyjąć oczyszczone *ser* w łonie, z którego wypłynęło. W tym kontekście Haber⁶¹ zauważa, że Marks i Freud byli tymi, po których spodziewano się, iż pokażą konieczność przyswojenia dwóch centralnych elementów *estar*, tj. wspólnoty i seksualności. Jednak żaden z nich nie osiągnął tego celu, a życie wspólnotowe pozostało uwikłane w mechanicznej i materialistycznej perspektywie przedsiębiorcy.

Tak więc, pogodzeniem obu Ameryk jest to, co powstaje z mieszanki między *el hedor* i *la pulcritud*, jako odmiany kultur *estar* i *ser*, czyli prawdziwa struktura egzystencjalna Ameryki, którą jest to, co kreolskie (*lo criollo*), ponieważ „[...] pomija wszystko to, co odnosi się do spraw, albo jest w relacji podmiot/cel, aczkolwiek jest na poziomie elastyczności, w taki sposób, że jednakowo postrzega drugi wektor jako obszar pobożności, który zawsze jest dostępny, gdzie gwarancja wiary, etyki i polityki moralnej”⁶².

Jak widać, ta nowa struktura nie wyklucza wektora intelektualnego, tylko ma swój własny sposób jego przyswajania⁶³. Kusch opisuje go za pomocą formuły *estar siendo* albo *estar para ser*, która oznacza, że w horyzoncie symbolicznym podmiot latynoamerykański rozumiany jako lud, może zostać *estar* dominującym nad *ser*. Kusch tak to wyjaśnia: „Dlatego to *ser* jest wchłaniany, ponieważ jest wszystkim tym, co ma tendencję do działania absolutnego, a nie ma swoich korzeni w życiu”⁶⁴. Prawda nie zawiera się już w koncepcjach jasnych i różnych, jak rościł sobie Kartezjusz i myślenie nowożytne, lecz w innym skrajnym myśleniu, gdzie przeważają elementy sprzeczne, tj. emocjonalne i irracjonalne.

Koncepcja *fagocitación* jest rozwiązaniem dialektycznym opozycji *ser/estar*, chociaż w terminach różnych od heglowskiego *Aufhebung* postulującego asymilować, wchłaniać, nie odrzucać. W odróżnieniu od Hegla, którego filozofia dziejów absorbowała dzieje regionalne, lokalne, czyniąc je częścią dziejów wywodzących się z Europy, *fagocitación* Kuscha jest formułowana jako środek zastępczy odwróconej dialektyki heglowskiej: „Ponadto, w ścisłym planie kultury, a nie cywilizacji, tylko w Ameryce należy mówić o możliwej przewadze *estar* nad *ser*, ponieważ *estar*, jako wizja świata, pojawia się również w samej Europie, jak będzie

⁶¹ E. Mareque, *Lineas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch*, [w:] *Kusch y el pensar desde América*, wyd. cyt., s. 66.

⁶² R. Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, wyd. cyt., s. 43.

⁶³ E. Mareque, *Lineas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch*, [w:] *Kusch y el pensar desde América*, wyd. cyt., s. 61.

⁶⁴ R. Kusch, *América Profunda*, wyd. cyt. s. 178.

widoczne później. Przez wszystko to, nie należy mówić o *podwyższeniu* [elevación], ale raczej – gdy chodzi o nowe ujęcie dla zachodniego – o *naciągnięciu* [distención], albo lepiej o *wchłonięciu* [fagocitación] *ser* przez *estar*, przede wszystkim jako *ser alguien* [być kimś], wchłoniętym przez *estar aquí* [być tu]⁶⁵.

Punktem wyjścia dialektycznej analizy jest *Dasein* Heideggera, ale według Kuscha termin niemiecki *Befindlichkeit*, który równa się temu, co pre-bytowe, tylko wzmiankuje o *estar* z obszaru *ser*. Ponadto u Heideggera *estar* „nie wdziera się” w *ser*, gdyż filozofia zachodnia właśnie tu się zatrzymuje. Zdaniem Kuscha dzieje się tak, ponieważ „[...] Zachód zwyczajnie nie ma adekwatnego instrumentarium, aby myśleć na poziomie filozoficznym »estar«, które charakteryzuje nasze życie [...] [i które] obraca się z jednej strony wokół [słowa] *utcata* w języku Ajmara, którego literalne tłumaczenie oznacza »bycie w domu«, zamieszkiwanie w świecie, i z drugiej strony, zachodniego *Da-sein*, z którymi nasze realne życie się nie identyfikuje, lecz bardziej sytuuje się w połowie drogi obu”⁶⁶.

Stąd projekt „alternatywny”, w którym nie chodzi o negowanie filozofii zachodniej, tylko – jak zapewnia Kusch – „o szukanie ujęcia bardziej przyszłościowego dla naszego życia”⁶⁷. Kusch miał świadomość, że w Ameryce Łacińskiej współlistnieją dwie filozofie: z jednej strony ta, której uczy się na uniwersytetach i która sprowadza się do problematyki europejskiej przełożonej na język filozoficzny, a z drugiej myśl ukryta, żyjąca na ulicy, na wsi czy pod gołym niebem. Kusch optuje za tą myślą ukrytą, która pomimo swoich osobliwości, ma potencjał, by stać się myślą uniwersalną. Jednak zdawał sobie sprawę, że nie można rozpocząć odzyskiwania myśli inkaskiej w sytuacji, gdy na uniwersytetach dominuje nastawienie filozoficzne zakorzenione jeszcze w systemie Comta sprzed stu lat⁶⁸.

Sam termin *Dasein* Heideggera jest zwykle tłumaczony jako „bycie tu oto”, co znaczy „być przytomnym”, także „istnieć”⁶⁹, ale w interpretacji Kuscha ma sens „zwykłego bycia”. Poza tym, Kusch zwraca uwagę, że o ile w sanskrycie, grece i łacinie odróżnia się *ser* i *estar*, o tyle brakuje tego w językach francuskim, angielskim i niemieckim, ponieważ „[...] należą do zakresu, który zasymilował *estar* do *ser* albo lepiej powiedzieć, wyeliminował *estar* przez *ser* dynamicznych kultur esencjalistycznych, jak tego dowodzi jego niekwestionowane rządzenie polityką i przemysłem w tym XX wieku. Są kulturami *ser*, nieprzystosowanymi do jakiegokolwiek obszaru, gdyż tworzą swój własny świat”⁷⁰.

⁶⁵ Tamże, s. 171.

⁶⁶ Tenże, *Geocultura del hombre americano*, wyd. cyt., s. 155–156.

⁶⁷ Tenże, *El pensamiento indígena y popular en América*, wyd. cyt., s. 269.

⁶⁸ Tamże, s. 270–271.

⁶⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 188–189.

⁷⁰ R. Kusch, *América Profunda*, wyd. cyt., s. 90. „I to, że *ser* – dodaje – od Grecji aż do dzisiaj oznaczało, jak mówił Ortega y Gasset, to, co aktywne, to, co wykonawcze egzystencji. Cała filozofia, rzeczywistość była filozofią *ser*” – tamże, s. 91.

Kusch porównuje *Dasein* Heideggera z ajmarskim terminem *utcatha*, które przywodzi na myśl słowa Hegla na temat tego, jak Grecy pojmowali ognisko domowe: „Tak jak specyfika Greków polega na tym, że czują się oni u siebie w domu, tak samo filozofia polega właśnie na tym, żeby u siebie, tzn. w swoim duchu, być [niby] w domu, czuć się u [samego] siebie swojsko [...] ponieważ właśnie filozofia jest sama dla siebie domem i mamy w niej do czynienia z myślą, z tym, co mamy najbardziej własnego [...]”⁷¹. Ale Kusch widzi różnice między opisami metafor myślenia w terminach „habitar” i „myśleć” u Hegla/Heideggera, a podobnymi koncepcjami w języku Ajmara⁷². Różnice te przypisuje „władzy i świadomości”, a konkretnie konstrukcji świadomości przez instytucje kapitalistyczne w warunkach kolonialnych, chociaż wiąże analogie z podstawami minimalnej racjonalności, tj. pewną postacią samoświadomości, która pozwala zrozumieć i opisać „niebo” jako „kopułę” i swoją własną zdolność, by myśleć o „niebie” jako „kopule”. W rzeczywistości Kusch uważa, że Ameryka nie jest czystą i prostą irracjonalnością, ale raczej inną racjonalnością, pre-bytową, bardziej „głębką” z której wypływa idea «estar»⁷³. Kusch zwraca uwagę, że u samego Heideggera brakuje uprzedniego rozważenia filozoficznego «estar siendo» czy estar jako horyzontu autonomicznego⁷⁴. Z drugiej strony, *utcatha* ma związek ze słowem *utacaña*, które oznacza „siedzenie na krześle”, ale również „matkę” w sensie „macicy, gdzie zapładnia się kobiety”. W ten sposób, *Dasein* i *utcatha* w analizie Kuscha przekształcają się w punkty odniesienia dwóch stylów myślenia: europejskiego i andyjskiego. Filozof argentyński nie ma wątpliwości, że tylko w perspektywie ostatniego jest możliwe zrozumienie tego, co amerykańskie.

Kusch w swoich analizach inspirował się kulturą keczua, z którą się identyfikował. Jak sam zaznacza⁷⁵, do koncepcji *fagocitación* wykorzystał manuskrypt kroniki Juana Santa Cruz Pachacuti⁷⁶, z 1613 roku. Kronika, która przedstawia mityczne dzieje ludu inkaskiego, jest napisana w „andyjskim” języku hiszpańskim, który stanowił mieszankę hiszpańskiego, keczua i ajmara. Dzięki temu możliwa stała się próba „uwolnienia stylu myślenia” tubylców andyjskich, a nie tylko jego „naukowa ekshumacja”⁷⁷. W opinii Mignolo rewitalizację myśli zakorzenionej w kulturach tubylczych Kusch dokonuje z pozycji ruin dawnych cywilizacji, dziś

⁷¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 208.

⁷² R. Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, wyd. cyt., s. 267–268.

⁷³ Tenże, *Geocultura del hombre americano*, wyd. cyt., s. 136, 148 i 157.

⁷⁴ Tamże, s. 154.

⁷⁵ R. Kusch, *América Profunda*, wyd. cyt., s. 20, przypis 2.

⁷⁶ Jego właściwe nazwisko to Collagua. Pochodził z inkaskiej rodziny szlacheckiej. Autor kroniki *Relación de antigüedades desde Reyno del Pirú*, która po raz pierwszy została opublikowana w roku 1873 w Londynie w języku angielskim. Wydanie drugie, w języku hiszpańskim, ukazało się w Madrycie w roku 1879.

⁷⁷ R. Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, wyd. cyt., s. 11.

części kultury, pojmowanej jako *praxis*, a nie jako zbiór celów czy danych z przeszłości Ameryki oraz fragmentów cywilizacji zachodniej przeniesionej z Atlantyku⁷⁸. W ten sposób kontynuuje opór wobec procesu okcydentalizacji i tworzy własne miejsce wypowiedzi. Dlatego Mignolo wpisuje projekt Kuscha w postkolonialny *locus* wypowiedzi⁷⁹. Jego zdaniem autor *América Profunda* przedstawiając *fagocitación* jako proces uniwersalny, daleki jest od ujęcia binarnego odpowiadającego hermeneutyce „jednego miejsca” (*la hermenéutica monotópica*), która organizuje europejski dyskurs filozoficzny nowoczesności⁸⁰. Kusch swój proces formułuje jako „schematyczny problem Innego”⁸¹, ale nie operuje kategoriami binarnymi, które przeciwstawiają to, co europejskie, temu, co barbarzyńskie. Przeciwnie, chodzi o to, co Mignolo nazywa hermeneutyką „wielu miejsc” (*la hermenéutica pluritópica*), która tworzy się w strefie pośredniej, w trzeciej przestrzeni gdzie już nie jest możliwy dualizm tego, co własne i obce, między centrum a peryferium, między innością a identycznością⁸².

Interpretację kategorii *fagocitación* w perspektywie postkolonialnej kwestionuje Castro-Gómez. Jego zdaniem chodzi o kategorię mocno zakotwiczoną w figurach binarnych i ontologicznych myśli określonej przez nowożytną episteme. To, co czyni Kusch, to nie są rozważania na temat przestrzeni hybrydycznych i heterogeniczności, w których potwierdzają się złożone tożsamości subkontynentu, lecz konstruowanie podstawowych tożsamości poprzez dyskurs ontologiczny, gdzie konflikty interesów generowane są przez różnice płci, klas, czynniki etniczne czy jednorodność. Chodzi o ten porządek wiedzy, krytykowany przez Spivak i Bhabhę, który określa „Innego” jako esencję jednolitą i buduje jego „autentyczność” na bazie modelu europejskiego przez zaprzeczenie. W ten sposób Ameryka Łacińska zostaje zredukowana do bycia tym, co „Inne” od nowoczesności europejskiej. W tym sensie istota prac Kuscha polega na tym, że wskazują one „ścieżkę” ku poznaniu wymiaru wcześniejszego od *logosu* europejskiego, czyli tego, co fundamentalne i święte. To dlatego myśliciele tacy, jak J. C. Scannone⁸³, C. Cullen⁸⁴, P. Morandé⁸⁵ czy C.

⁷⁸ W. Mignolo, *Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción*, „Revista de crítica literaria latinoamericana”, R. XXI, nr 41, Lima-Berkeley, enero/junio, s. 10.

⁷⁹ Tenże, *Occidentalización, imperialismo...*, wyd. cyt., s. 32.

⁸⁰ Tenże, *La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones y néuticásticas pluritópicas*, [w:] *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, G. Stephan, Beatriz y Lucia Helan Costigan (red.), Universidad Simón Bolívar y The Ohio State University, Caracas 1992, s. 36–37.

⁸¹ Tenże, *Occidentalización, imperialismo...*, wyd. cyt., s. 35.

⁸² Tenże, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Michigan 1995, s. 13–15.

⁸³ J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1990; J. C. Scannone (red.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1985.

Parker⁸⁶ pod wpływem lektury Kuscha konstruuje tożsamość latynoamerykańską na bazie „etosu katolickiego”⁸⁷.

Najdalej idącą krytykę filozofii Kuscha formułują jego rodacy, Arturo Roig i Cerutti Guldberg. Pierwszy zarzuca koncepcji Kuscha, że redukuje tożsamość latynoamerykańską do metafizyki „ziemi” a jej istotę sprowadza do tego, co pasywne, kobiece; jednocześnie wysławia wiejskiego analfabetę, którego postrzega jako podstawę i źródło autentyczności Ameryki⁸⁸. Bez wątpienia tak ostra krytyka wynika, jeśli nie z całkowicie błędnej interpretacji myśli Kuscha, to ze zwykłej złośliwości⁸⁹. Z kolei Cerutti Guldberg w swojej znanej książce myśl autora *América Profunda* lokuje w „dziale populistycznym filozofii wyzwolenia”. W jego opinii ujęcie Kuscha jest ahistoryczne i dogmatyczne: odrzucając zachodnią racjonalność i epistemologię postuluje „punkt zero”, tj. stworzenie nowej, własnej racjonalności, która będzie w stanie oddać specyfikę Ameryki Łacińskiej; tym samym rości sobie pretensje do zajęcia miejsca krytykowanej racjonalności „imperialnej”⁹⁰.

Faktem jest, że Kusch dokonuje z perspektywy Ameryki głębokiej krytyki Zachodu. To on zainicjował kierunek refleksji filozoficznej, który przed nim inni wyczuwali instynktownie lub podejmowali pobieżnie, ale żaden z nich nie osiągnął podobnych granic radykalności. W ocenie Kuscha dotychczasowa debata na temat tożsamości latynoamerykańskiej nie spełnia oczekiwań, ponieważ jest zdominowana przez dyskurs europejski, który wykreował dwie matryce myślenia o pierwotnym mieszkańcu Ameryki: pierwsza to hiszpańska wizja tubylca jako „barbarzyńcy”, którego należy cywilizować, druga to wizja Rousseau i encyklopedystów francuskich, dla których tubylec to „dobry dzikus”, którego przeciwstawia się zepsuciu znużonej Europy. To, co proponuje Kusch, jest całkowicie różne: to filozoficzna rekonstrukcja w formie autentycznej i całościowej podmiotu amerykańskiego. Chodzi nie o zwyczajną rewindykację społeczną, z której się nie rezygnuje, lecz przede wszystkim o rekonstrukcję kulturową. Kusch uznaje, że jedynym podmiotem kultury jest lud (*pueblo*) i tylko z jego perspektywy kultura staje

⁸⁴ C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua, Ediciones Castañeda, Buenos Aires 1978.

⁸⁵ P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*, PUCC, Santiago de Chile 1984.

⁸⁶ C. Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México–Santiago de Chile 1993.

⁸⁷ S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, wyd. cyt., s. 160. Zob. też Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004, s. 703, przypis 100.

⁸⁸ A. Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza 1993, s. 82–84.

⁸⁹ W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Editorial Akal, Madrid 2003, s. 223.

⁹⁰ H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, wyd. 3, México 1996, s. 332–340, 350 oraz 366–371.

się zroszczyła. Dlatego nie patrzy na lud z zewnątrz, tylko zgłębia jego wewnętrzny świat, jego własne kategorie myślenia i sposób bycia w świecie⁹¹. Jednocześnie Kusch nie analizuje jakiejś „czystej” postaci autentycznych pozostałości z przeszłości amerykańskiej. Jeśli mamy na uwadze, że przez kulturę Kusch rozumie bardziej program dla działania, niż zbiór celów, to tym, co ciągle istnieje i pozostaje z przeszłości amerykańskiej są modele poznania, za pomocą których stawia się czoła nowym sytuacjom, i które rozwijają kreatywność, odporność oraz zdolność do przetrwania, ukształtowane w dużej mierze przez różnice kolonialne.

Tak więc formuła *estar aquí* streszcza siły pozostałe z przeszłości amerykańskiej, a formuła *estar alguien* mądrości zachodnie służące do konstruowania świata celów. Idea *fagocitación* pokazuje, że w Ameryce obie te postawy współistnieją i oddziałują na siebie⁹². Zdaniem Mignolo relację tę powinniśmy analizować według odwróconej heglowskiej dialektyki „pan – niewolnik”, na wzór tej, jaką zastosował P. Girloy do interpretacji narracji F. Douglassa o niewolnictwie. „W relacji Douglassa – pisze Girloy – to niewolnik, a nie pan jest tym, który ukazuje się jako posiadający 'świadomość tego, że istnieje dla siebie', podczas gdy pan zmienia się tutaj w przedstawiciela »świadomości, która jest w sobie tłumiona«⁹³. Nowa epistemologia, którą Mignolo nazywa „myślą graniczną”, generuje warunki do rozprzestrzeniania się „gnostyki pogranicza”, nowych wrażliwości i nowych terytoriów do działania. Wyimaginowana rekonstrukcja idei „wspólnoty” u Kuscha idzie dalej od celebrowania *estar aquí*. Nie chodzi o zwykłą linię odróżniającą przenikające się kultury, ale przeciwnie, o sposób w jaki „amerindios” praktykują filozofię życia i rozważają praktykę życia, który przedkłada interakcje z naturą ponad konstruowane cele. W tym sensie, jeśli formuła *estar aquí* jest wymiarem, jaki Ameryka narzuca cywilizacji Zachodu, jest ona również częścią szerszego procesu, w którym siły *estar aquí* walczą z hegemonią «*estar alguien*», które Kusch widzi nie tylko we fragmentach Odrodzenia i Oświecenia, ale także marksizmu i psychoanalizy. W ten sposób pojęcie *fagocitación* zmienia się w kluczowe słowo, rodzaj trampoliny polityki transformacji społecznej i kulturowej⁹⁴.

W tym kontekście Mignolo podkreśla, że dwa style myślenia, o których pisze Kusch, „w rzeczywistości od pięciu stuleci są związane przez kolonialność władzy”⁹⁵. Z tego punktu widzenia zarzut jakoby filozofia Kuscha wychodziła od zera i odrzucała całą zachodnią historię filozofii wydaje się nieuzasadniony. Z pewnością, swoim ujęciem Kusch łamie silnie zakorzenioną w dyskursie latyno-

⁹¹ G. Maturo, *Rodolfo Kusch y la flor de oro*, [w:] *Kusch y pensar desde América*, wyd. cyt., s. 82.

⁹² W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales...*, wyd. cyt., s. 225.

⁹³ P. Girloy, *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1993, s. 61, cyt. za: W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales...*, wyd. cyt., s. 229.

⁹⁴ W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales...*, wyd. cyt., s. 229–230.

⁹⁵ Tamże, s. 235.

amerykańskim barierę „lęku myślenia tego, co nasze”⁹⁶, tak jasno wyrażoną przez jego rodaka J.P. Feinmanna⁹⁷. Nie chodzi też o celebrowanie chlubnej przeszłości, lecz bardziej o to, aby móc myśleć o niej w kontekście współczesnych projektów. Intencje Kuscha doskonale wpisują się w ajmarskie przysłowie: „należy patrzeć w przyszłość, żyjąc teraźniejszością, ale bez zapominania przeszłości” (*Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañamis*)⁹⁸. Możliwe, że taka forma myślenia i działania ludów Ajmara i Keczua pozwoliła im w ciągu ponad pięciu stuleci kolonializmu zewnętrznego i wewnętrznego lepiej przeciwstawiać się różnym formom ucisku i dominacji aplikowanym w regionie andyjskim.

Z drugiej strony, przenikanie się kultur obecnych w świecie amerykańskim, które stara się wyjaśnić koncepcja *fagocitación*, podejmują też inni badacze. Już w 1928 roku Oswald de Andrade⁹⁹ w swoim *Manifiesto de antropófago*¹⁰⁰ ustanowił kategorię *antropofagia*. Chodzi o symboliczny i rytualny projekt asymilacji kultury zachodniej, metaforyczny akt inkorporacji odmienności – w tym przypadku kultury konkwistadorów – przez jedzenie, przez połknięcie form sztuki o korzeniach europejskich i przekształcenie ich, aby mogły służyć kulturze brazylijskiej. Symbolicznie odzyskuje się dawny zwyczaj Indian Tupi, którzy dosłownie zjadali konkwistadorów portugalskich. W ten sposób antropofagia proponuje historyczną i językową rewizję, która ponownie potwierdza kulturę autentycznie brazylijską. Antropofagię można więc uznać za przeciwieństwo utopii, ponieważ jest „ruchem absorpcji Europy przez Innego, sposobem konsekracji i wzmocnienia przez niego swej inności, wykorzystania nieprzyjaciela do własnych celów”¹⁰¹. Za pomocą dyskursu antropofagii przywraca się pewną praktykę, pewną tradycję poprzedzającą konkwistę europejską, ustanawiając polemikę wokół korzeni, pozostałości kultury

⁹⁶ R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, wyd. cyt., s. 9.

⁹⁷ „Jesteśmy usytuowani w Ameryce Łacińskiej – mówi Feinmann – jesteśmy filozofami z peryferii i myślimy w tej sytuacji, w Argentynie, w tym roku. Myśleć tutaj nie jest tym samym, co na Akademii Francuskiej. Filozofowie peryferii bardziej niż myślą, cytują. Filozofia rodzi się w obszarach prestiżowych, jak Niemcy i Francja i, jako odbicie tej myśli, na uniwersytetach amerykańskich”, „La Nación”, 11 de septiembre de 2006; <http://www.lanacion.com.ar/839470-el-posmodernismo-hizo-trizas-la-historia-que-debe-ser-comprendida> [25.03.2012].

⁹⁸ *Bolivia en el inicio del Pachacuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*, red. E. Ticona Alejo, Ediciones Akal, Madrid 2011, s. 5.

⁹⁹ O. de Andrade (1890–1954), poeta, pisarz, dziennikarz i dramaturg brazylijski. W 1928 r. założył w Sao Paulo czasopismo „Revista de Antropofagia”, wokół którego powstał radykalny ruch modernistyczny, który promował antropofagię jako proces asymilacji uniwersalnej kultury zachodniej z tubylczą kulturą brazylijską.

¹⁰⁰ Tenże, *Manifiesto de antropófago*, „Revista de Antropofagia”, R. 1, nr 1, São Paulo, mayo de 1928, s. 7, [w:] tenże, *Obra escogida*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1981, s. 64–72.

¹⁰¹ H. Siewierski, *Utopia i antropofagia: o Europie poza jej granicami*, „Znak”, nr 7–8 (lipiec–sierpień), 2006, s. 96.

wcześniejszej od kultury konkwistadorów, ponieważ: „Zanim Portugalczycy odkryli Brazylię, Brazylia odkryła szczęśliwość”¹⁰². Antropofagia nie pociąga za sobą jakiegoś podboju, ani wprowadzania niewolnictwa, wymaga jedynie postawy kulturowej. Według A. Cândido, antropofagia oznacza „pożarcie wartości europejskich, które należy zniszczyć, aby inkorporować je do naszej rzeczywistości, jak Indianie kanibale pożerają swoich wrogów, aby inkorporować ich moc do swojego ciała”¹⁰³. Celem podstawowym idei antropofagii jest łączenie, spajanie codziennego doświadczenia brazylijskiego z tradycją odziedziczoną. Uogólniając, antropofagia ma służyć zbudowaniu tożsamości złożonej, nowej i stale zmieniającej się. Nietrudno jednak dostrzec powinowactwo koncepcji Andrade z tezą Freuda, który w eseju *Totem i tabu*¹⁰⁴ wywodzi religię, moralność, sztukę, wreszcie całą kulturę, z kompleksu Edypa. Zdaniem Freuda, przejście ze stanu natury do kultury jest zdeterminowane zabiciem ojca-tyrana przez jego dzieci. W takim ujęciu, kultura zachodnia w koncepcji Andrade przedstawia się jako konieczna ofiara tego nowego ojcobójstwa.

Koncepcja *fagocitación* jest bliska kategoriom transkulturowości, wielokulturowości, kreolskości czy hybrydyzacji. Zwróćmy jednak uwagę, że Kusch krytycznie ocenia latynoamerykańską hybrydyczność: „Nasza hybrydyczność nie znajduje ekspresji kulturowej dla »estar siendo«, tej struktury egzystencjalnej naszego życia. Raczej dla tego, do czego zmusza nas kultura zachodnia i każe nam wymyślać tą formułę, a w niej uwidacznia się nasza nieautentyczność”¹⁰⁵.

Według Kuscha, latynoamerykańska autentyczność nie leży w tym, co Zachód uważa za autentyczne, lecz w rozwoju przeciwstawnej struktury. Chodzi o formę esencjalizacji z własnego horyzontu w postaci mieszanej koncepcji *estar siendo*, jako jedynie możliwej. Tylko jej uznanie stworzy latynoamerykańską autentyczność.

SUMMARY

The Dialectics of “Estar” and the Essence of What Is (Latin) American

The problem of identity has been one of the key issues in Latin American culture. The arrival of the European conquistadors in the New World brought an end to ethnic and cultural unity which had existed on the continent thus far. Following the conquest, the first relationship with the Other was established, characterised by military, spiritual and erotic violence. This

¹⁰² Tamże, s. 71.

¹⁰³ A. Cândido, *Introducción a la literatura del Brasil*, Editorial Casa de las Americas, La Habana 1971, s. 50. Cyt. za: R. Fernández Retamar, *Para una crítica...*, wyd. cyt., s. 225.

¹⁰⁴ Z. Freud, *Totem i tabu*, tłum. M. Poręba i R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 1997.

¹⁰⁵ R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, wyd. cyt., s. 157.

union would bring forth an illegitimate son, the *Mestizo*, the offspring of the conquistador and the Indian woman, as well as the *Criollo* (Creole), a white born in the colonial Latin America. The Latin American *Mestizo* is typified by an ambivalence of feelings: they do not consider themselves heirs to the indigenous culture, not being able to understand it any more, nor are they heirs to European culture, which they find alien. This is why a feeling of inferiority with regard to the West predominated. The Argentinean philosopher and anthropologist Rodolfo Kusch accounts for this fact in his observation that there are two *logoi* on the Latin American continent, which may be discerned in two Spanish verbs: *ser* (to be), expressing identity and nature and *estar* (to be), expressing condition or state, as well as the speaker's perception of it. According to Kusch, the verb *estar* defines the Indian universe, while the verb *ser* denotes that which an immigrant brings with them. The culture of *ser* expresses Western culture, a depository of individuality, a world of instrumental rationality and contemporaneity. In turn, the culture of *estar* is not oriented to defining, but is rather more focused on the "here and now", where the collective dimension takes ascendancy over the individual, and the holistic perspective is superior to the particularistic one. This dichotomy is characteristic of many Latin American thinkers who emphasize that Latin America is different from the Western model. The tonic of *ser* tends to be masculine, phallic, active and oriented towards problem-solving, accompanied by violence and aggression. Meanwhile the tonic of *estar* is passive, feminine and oriented towards the biological rhythm of life. As a plain method of ordering the world *estar* holds more appeal than the intellectual offer of *ser*, but its strength is of a different type than *ser*. By nature, *estar* is diverse, just as vegetation is diversified. This vegetative power of *estar* infects the entire project of *ser* across America. In this fashion, *ser* is absorbed by *estar*, a process Kusch calls „*fagocitación*„. By these means, the European culture of *ser* is Americanized and dissolved into the ordinary *estar*, creating the final fundament of human existence. Since this process takes place on the margins of what is officially considered to be culture and civilisation, it is not conscious. It is a process that occurs in the more profound layers of culture, where the human experiences the telluric. In Kusch's view, only this new structure produces what is genuinely Latin American.

Keywords: Rodolfo Kusch, identity, Latin America, coloniality, *estar*, *ser*, *fagocitación*, *utcata*.

FILIP KUBIACZYK, doctor, head of the Chair of Iberian Culture in the Department of European Culture, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland. E-mail: historiador@poczta.onet.pl.