RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Finola, Hugo Alberto

Colonización, razón colonial y construcción de identidades en el pensamiento latinoamericano : los antecedentes de la opción de-colonial en Miguel León-Portilla, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Finola, H. A. (2017). Colonización, razón colonial y construcción de identidades en el pensamiento latinoamericano : los antecedentes de la opción de-colonial en Miguel León-Portilla, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2044

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

Hugo Alberto Finola, Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto,
Julio de 2017, pp. 159,
http://ridaa.unq.edu.ar,
Universidad Nacional de Quilmes, Secretaría de Posgrado,
Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades

Colonización, razón colonial y construcción de identidades en el pensamiento latinoamericano. Los antecedentes de la opción de-colonial en Miguel León-Portilla, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch

TESIS DE MAESTRÍA

Hugo Alberto Finola

hugofinola@yahoo.com.ar

Resumen

La presente tesis se propone investigar cómo algunos autores latinoamericanos, en los albores de la segunda mitad del siglo XX, comenzaron a pensar la dimensión epistémica de la dominación colonial y sus efectos en la formación de una subjetividad subalterna. Nos concentramos en el pensamiento de tres autores interesados por las consecuencias de la colonialidad en América. Miguel León-Portilla, mexicano nacido en 1926, quien indaga especialmente la existencia de un pensamiento filosófico en los pueblos originarios y su supervivencia en la cultura mexicana actual. Leopoldo Zea (1912-2004), también mexicano, quien dará a la cuestión de los efectos de la colonización un abordaje epistemológico, ocupándose centralmente desde sus obras tempranas del tema de la filosofía desarrollada en América. Por último, Rodolfo Kusch (1922-1979), quien naciera y muriera en Buenos Aires pero desarrollara buena parte de su vida en el Altiplano centro-sur andino, y que exhibiera como una de sus mayores preocupaciones filosóficas los roles del mestizaje y la geocultura en el modo de vivir del americano. El objetivo de nuestro trabajo es explicitar y revalorizar las herramientas conceptuales y metodológicas que Miguel León-Portilla, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch desarrollaron desde y para la filosofía latinoamericana como antecedentes de lo que años más tarde generó, como espacio de reflexión para la acción, el grupo de la opción de-colonial.

Palabras clave: opción de-colonial, colonialidad, transculturalidad, pensamiento fronterizo, diferencia colonial, filosofía americana.

Universidad Nacional de Quilmes

Secretaría de Postgrado

Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades

Orientación en Filosofía Social y Política

Colonización, razón colonial y construcción de identidades en el pensamiento latinoamericano

Los antecedentes de la opción de-colonial en Miguel León-Portilla, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch

Hugo Alberto Finola

DIRECTORA: Dra. Clara Ruvituso (Universidad de Rostock, Alemania)

CODIRECTOR: Mg. Daniel Busdygan (Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Nacional de La Plata)

Enero de 2017

Agradecimientos

Salvando la injusticia de toda la gente que ha tenido que ver con este trabajo y quedará fuera de este espacio, quisiera recordar aquí a algunas personas e instituciones.

A Clara Ruvituso y Daniel Busdygan, mis directores de Tesis, por su generosidad y su tiempo ante todo, pero también por su profesionalismo para corregir y orientar cada detalle de contenido, de metodología o de forma.

A la Universidad Nacional de Quilmes, por haberme brindado la oportunidad de seguir estudiando.

De todos los excelentes profesores, un recuerdo especial para Andrés Freijomil, por su empatía con mis intereses americanistas y todo el rigor en investigación que me aportó.

A la biblioteca de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, y la biblioteca pública Santiago Severín, de la misma ciudad puerto. Refugios donde fueron escritas casi todas las páginas de esta tesis, agradezco en ellas la existencia de los espacios públicos y el esfuerzo de quienes los mantienen vivos y acogedores.

A Elizabeth Lanata de Kusch por su amistad, su ayuda y, sobre todo, su ejemplo.

Finalmente, a Paola, Rocío y Agustín, por quienes cobran sentido las cosas que hago o que dejo de hacer. Gracias por el amor y la paciencia.

INDICE

Introducción 6

Capítulo 1: Modernidad y colonialismo – Los fundamentos de la opción de-colonial..... 10

1.1. Una primera aproximación, desde la visión de-colonial 10

1.2. La colonialidad del poder 14

1.3. Transmodernidad 16

1.4. Pensamiento fronterizo y diferencia colonial 19

Capítulo 2: La modernidad europea y América Latina. Breve recorrido por la invención de un sujeto y su continente..... 26

2.1. La primera colonización y la resignificación de la barbarie..... 30

2.2. El salvaje americano y el estado de naturaleza. Encuentro con la humanidad anterior al contrato 37

2.3. Del "primitivo" a la "antropología misionera del desarrollo" 46

Capítulo 3: Miguel León-Portilla: Recuperar la antigua palabra 53

3.1. Devolver la voz y la conciencia al americano 53

3.2. Una filosofía náhuatl 58

3.3. Un pueblo con conciencia, registro y voz..... 65

3.4. ¿Hay en Miguel León-Portilla elementos que preanuncien la opción de-colonial?..... 72

Capítulo 4: Leopoldo Zea: Asumir la historia, recuperar la confianza..... 76

4.1. Un historiador de las ideas..... 77

4.2. El americano y su sentimiento de inferioridad..... 83

4.3. Historia y colonialismo 91

4.4. El mestizaje como posibilidad y la invisibilización de lo indígena 99

4.5. En la resistencia al dominio el dominado encuentra su humanidad 104

4.6. ¿Hay en Leopoldo Zea elementos que preanuncien la opción de-colonial?..... 108

Capítulo 5: Rodolfo Kusch: La necesidad de "ensayar una palabra nueva" 113

5.1. Una encarnación del pensar fronterizo..... 113

5.2. Breve encuadre de su trabajo filosófico 115

5.3. El mestizaje..... 120

5.4. La gran historia 126

5.5. La geocultura o el domicilio existencial 130

5.6. De la crítica a la creación, o una filosofía que encuentra su sujeto..... 138

5.7. ¿Hay en Rodolfo Kusch elementos que preanuncien la opción de-colonial? 142

Conclusión..... 145

I. León-Portilla, Zea y Kusch: antecedentes de la opción de-colonial 145

II. Algunas reflexiones finales sobre León-Portilla, Zea y Kusch y la revalorización de la filosofía americana..... 148

Bibliografía 152

Introducción

Desde épocas cercanas a la conquista, los pensadores modernos comenzaron a construir y conceptualizar esa otredad que se les presentaba en los pueblos "descubiertos". Con valoraciones muchas veces opuestas, filósofos políticos de los siglos XVI al XVIII concibieron a América como el lugar del *estado de naturaleza*. Puede pensarse que tal vez estas tierras recién integradas al globo –visto desde los ojos de Europa– provocaron la revitalización de ese concepto en el marco de la incipiente expansión imperial/colonial.[1] Con el telón de fondo de una idea moderna de progreso, se formó una imagen del *otro* en tanto subordinado, atrasado y por tanto colonizable y perfectible. Las carencias de ese *otro* estaban dadas –ante los ojos del colonizador– tanto a nivel epistemológico como ontológico. Estas consideraciones derivaron en la dominación, exterminio y etnocidio de pueblos indígenas americanos, bajo la idea de prescindibilidad de parte de la humanidad, precisamente, de la que no se considera (explícita o implícitamente) plenamente tal.

Siglos más tarde, al constituirse las naciones americanas, pensadores de las "nuevas tierras" adoptarán esa misma visión *ad intra*, consagrándola en dicotomías tales como civilización y barbarie, atraso y modernización, historia y prehistoria. Casi contemporáneamente, y acompañando la nueva oleada colonial –esta vez encabezada principalmente por Inglaterra y Francia– estas ideas encontraron continuidad en la construcción del *salvaje* y la *sociedad primitiva* reflejada en la antropología naciente del siglo XIX, en autores como Henry Maine (1822-1888), Edward Tylor (1832-1917) o Lewis Morgan (1818-1881)[2] y con repercusiones en la disciplina hasta la actualidad.

Siguiendo a Aníbal Quijano[3], los siglos de colonización, y la *colonialidad* constituyeron una subjetividad que terminó justificando la subordinación económica, política, pero sobre todo epistemológica, produciendo una *razón colonial* que pervive tanto en la superioridad construida y percibida por los colonizadores, como en la autopercepción que los pueblos colonizados (originarios y mestizos) tienen de sí mismos hasta el día de hoy, como inferiores. Son estas subjetividades resultantes las que abordamos desde la perspectiva de autores latinoamericanos que a mediados del siglo

[1]Sobre la díada imperialismo/colonialismo, y su matriz lógica modernidad/colonialidad, véase Mignolo, W., *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

[2]Cfr. Kuper, Adam,*The invention of primitive society Transformation of an Illusion,* Routledge, New York, 1988.

[3] Por ejemplo, en Quijano, Aníbal, *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina.* Anuario Mariateguiano. ix/9: 113-121, 1997.

XX se preocuparon por la cuestión de la identidad, y que queremos presentar como antecedentes de las actuales visiones de-coloniales.

El presente trabajo se propone abordar el pensamiento de Miguel León-Portilla (1926), Leopoldo Zea (1912-2004) y Rodolfo Kusch (1922-1979) como respuestas a la problemática de la colonialidad en América. El objetivo principal es analizar en las obras de Kusch y las tempranas (décadas de 1950 a 1970) de Miguel León-Portilla y Leopoldo Zea (contemporáneas las tres) las herramientas conceptuales y metodológicas que confluyen entre sí y constituyen antecedentes de lo que actualmente se denomina visión u opción de-colonial

Desde mediados del siglo XX, León-Portilla, Zea y Kusch abordaron la cuestión de la identidad latinoamericana a partir de diferentes perspectivas filosóficas, en diálogo con las ciencias sociales. León Portilla y Zea produjeron en México, aunque Zea mostró un gran conocimiento de la filosofía que se ha desarrollado históricamente en toda América. Nacido en Buenos Aires, gran parte del pensamiento de Kusch surgió de sus experiencias en las regiones centro-sur andinas de Bolivia, Perú y la misma Argentina. Kusch y León-Portilla tomaron en cuenta el pensamiento de los pueblos originarios como una de las fuentes centrales de sus producciones. León-Portilla asumió el pensamiento indígena como filosofía y relató los mecanismos de represión que esos pueblos originarios han sufrido en manos del poder colonial, expresado también en una epistemología impuesta a nivel planetario. La filosofía de Kusch incorporó algunas categorías del pensamiento indígena, considerando y buscando demostrar que siguen presentes en la forma de *estar siendo* (del pensar y del obrar) del americano, y que pueden ser el punto de partida de un orden epistémico alternativo. A la vez, en su obra más temprana (*La seducción de la Barbarie,* de 1953), describe al personaje que surge como resultado de la colonialidad: el mestizo, aquel que no asume lo que es porque está siempre deseando lo que no podrá ser, aquello que ha introyectado como ideal. Ese mestizo produce filosofía y literatura, que subestima o desarrolla tratando de imitar aquellos modelos que considera cultos o civilizados, malogrando cualquier posibilidad de originalidad. Zea dio a la cuestión colonial un abordaje epistemológico pero desde otro enfoque, ocupándose centralmente del tema de la filosofía que se desarrollara en América casi siempre desde un complejo de inferioridad que incitaría a preguntarnos si lo que hacemos puede considerarse filosofía, y hasta qué punto puede tener pretensiones de originalidad y universalidad al mismo tiempo. Hacia la década de 1970 comenzará a re-enfocar su pensamiento desde la perspectiva aportada por la obra de

Frantz Fanon (1925-1961) y su influencia, para revalorizar desde allí la palabra y el pensamiento propios del americano.

Algunas preguntas que iremos abordando en este trabajo son: ¿en qué medida la razón moderna eurocéntrica implicaba ya una racionalidad colonial, tanto en el dominio de la naturaleza como en la concepción del otro? ¿Cómo influyó esa racionalidad en la construcción de las subjetividades, la del *colonizador/civilizado* pero, en especial, en el colonizado, *primitivo, salvaje o bárbaro*? ¿De qué manera estas dicotomías subalternantes subsisten entre los habitantes de territorios que fueron "colonias de asentamiento"[4]? Y, finalmente, ¿puede considerarse que el abordaje de la problemática que realizan entre las décadas de 1950 y 1970 Rodolfo Kusch, Miguel León-Portilla y Leopoldo Zea sean anticipos de lo que luego será el desarrollo teórico llamado *opción de-colonial*?

Nos proponemos como método abordar reconstructivamente los textos dentro del contexto epistemológico de su producción y desde una perspectiva de-colonial. Analizaremos primero discursos en los que se oculta la dominación naturalizada en la colonialidad, y luego, en el caso de los tres autores objeto de nuestro estudio, aquellos en los que se preanuncian algunas de las herramientas conceptuales que más tarde verán su continuidad en las posiciones explícitamente de-coloniales. En este sentido, haremos una lectura analítica de los textos de Miguel León-Portilla, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch desde ese enfoque reconstructivo, pero ya con la retrospectiva de situarnos con un bagaje conceptual aportado por la visión de-colonial, lo que nos permitirá identificar aquellos elementos que constituyen, según nuestra tesis, antecedentes importantes de dicha corriente.

En el primer capítulo introduciremos la opción de-colonial a partir de la definición de algunos conceptos claves presentados de una manera diacrónica. Veremos cómo ciertas categorías que encontramos en el origen de la corriente, al ser profundizadas, fueron generando nuevas nociones, otorgando una perspectiva particular a esta visión. Desde las nociones fundantes, *colonialidad del poder* y *transmodernidad*, arribamos a categorías que podríamos considerar como los ejes actuales de la teoría y que utilizaremos en nuestros análisis: *diferencia colonial* y *pensamiento fronterizo* (o *gnosis fronteriza*).

[4] Tomamos el concepto de "colonia de asentamiento" en el sentido en que lo hace Walter Mignolo en Mignolo, W., *La Razón Postcolonial: Herencias Coloniales Y Teorías Postcoloniales,* Revista chilena de literatura, 47, noviembre 1995, Santiago de Chile: 91-114.

El segundo capítulo nos ofrece un rápido itinerario por autores, teorías y categorizaciones que, desde la temprana conquista que inaugura el primer período colonial, hasta el neodesarrollismo contemporáneo, fueron construyendo desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad la subjetividad subalterna del americano. Repararemos especialmente en filósofos para la primera oleada colonial, y antropólogos para la segunda, autores con quienes los filósofos estudiados polemizaron directa o indirectamente.

Con el tercer capítulo nos adentramos en el núcleo de la tesis, constituido por este y los dos capítulos siguientes. Aquí analizaremos la obra temprana de Miguel León-Portilla, desde la perspectiva de de-colonialidad, para descubrir aquellos elementos que operen como antecedentes de la opción de-colonial. En el cuarto haremos lo propio con Leopoldo Zea, estudiando también su obra temprana, en especial los libros y artículos que abordan temas americanos (en tanto no estrictamente mexicanos). El quinto y último será el correspondiente a la obra, completa esta vez porque su período productivo lo permite, de Rodolfo Kusch. Cada uno de estos tres capítulos culmina con una conclusión que rescata los tópicos del pensamiento del autor que lo entroncan con la opción de-colonial. Cerramos la tesis con una conclusión general que sistematiza los resultados más relevantes del estudio.

Capítulo 1: Modernidad y colonialismo – Los fundamentos de la opción de-colonial

En el primer capítulo nos proponemos analizar cómo la razón moderna implicó e implica una racionalidad colonial. En especial, nos interesa reconocer las consecuencias que esta razón moderna tuvo en la construcción de la subjetividad del colonizado. Definiremos la *opción de-colonial* a partir de algunas de sus categorías esenciales, en especial *colonialidad del poder, transmodernidad, diferencia colonial* y *pensamiento fronterizo*. Recurriremos a escritos de diferentes representantes de esta corriente de pensamiento, explorando cómo esas operaciones subalternantes de la razón colonial con respecto a los colonizados persisten en nuestros días, y se reflejan no solo en el lugar a las que las naciones que otrora fueron colonia fueron relegadas, sino también en las relaciones de poder que se plantean dentro de esas mismas naciones. Finalmente, este encuadre nos brindará la posibilidad de contrastar nuestra hipótesis de trabajo, la de afirmar que los aportes de algunos pensadores americanos que surgieron entre las décadas de 1950 y 1970, constituyen un antecedente de las visiones de-coloniales tanto por los temas como por el modo de abordarlos, de forma que podamos considerar a la opción de-colonial no solo como la versión americana de las corrientes poscoloniales (que sin dudas influyeron en ella), sino como un pensamiento con raíces propias.

1.1. Una primera aproximación, desde la visión de-colonial

La teoría u "opción de-colonial" (decolonial, descolonial)[1] podría considerarse un desprendimiento latinoamericano de las teorías "poscoloniales" que comenzaran a desarrollarse a fines de la década de 1970, por intelectuales provenientes de ex colonias europeas de Asia y África. Todos ellos aportan la novedad de analizar el fenómeno del colonialismo desde la perspectiva de la dominación epistémica como "refuerzo" de la económica y la política. Anteceden también a la visión de-colonial en el interés por rescatar la

[1] Existe cierto grado de controversia sobre cuál es el nombre más conveniente. "El empleo de de-colonial, en vez de des-colonial (con o sin guion), lo propuso Catherine Walsh como manera de distinguir entre la propuesta de-colonial del proyecto modernidad/colonialidad, por un lado, del concepto de "descolonización" en el uso que se le dio durante la Guerra Fría, y, por otro, de la variedad de usos del concepto de 'post-colonialidad'", comenta Walter Mignolo en Mignolo, W.," La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso", *Tabula rasa,* Bogotá - Colombia, No.8: 243-281, enero-junio 2008, p. 246. Sobre la controversia en sí, puede consultarse: Gómez, P., "¿Decolonialidad o descolonialidad?", en Mignolo, W. y Gómez, P., *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer,* Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015.

experiencia del subalterno, y de deconstruir el paradigma de la razón eurocéntrica.[2] Sin embargo, las principales diferencias entre la teoría poscolonial y la opción de-colonial radican en que la mayoría de los trabajos sobre poscolonialismo están enraizados en la problemática de la descolonización de África y Asia, y se remontan históricamente a lo que podríamos llamar una segunda colonización, la que llevan a cabo especialmente Inglaterra, Alemania y Francia. América Latina, fruto de una primera oleada colonizadora (la de España y Portugal) no siempre fue considerada en el pensamiento poscolonial. Además, las corrientes de-coloniales introdujeron como una de sus ideas ejes el concepto de "colonialidad", que intenta reflejar un fenómeno más profundo que el "colonialismo", fenómeno enraizado en la subalternidad racial y que es una dimensión constitutiva de la modernidad, abarcando aspectos epistemológicos y ontológicos.

Algunos de los principales exponentes de la opción de-colonial no provienen de la filosofía como disciplina de origen, pero la *universalidad situada* de las categorías que acuñan nos permite sin dudas acogerlos dentro de la tradición filosófica latinoamericana, a la que enriquecen con sus enfoques y diálogos trans e interdisciplinarios. Entre los representantes de esta corriente, también llamados "Grupo Modernidad/Colonialidad", podemos nombrar a Walter Mignolo[3] (quien realizara importantes aportes en la profundización de categorías tales como *diferencia colonial* y *pensamiento fronterizo*), Aníbal Quijano[4] (mentor del concepto de *colonialidad del poder*), Enrique Dussel[5] (quien acuñara la categoría de *transmodernidad,* la cual es junto a la de *colonialidad* uno de los pilares de la corriente, según Mignolo[6]), Santiago

[2] Cfr. Grupo de Estudios para la Liberación, *Breve introducción al pensamiento decolonial,* http://www.academia.edu/10672710/Breve_Introducci%C3%B3n_al_pensamiento_descolonial_Grupo_de_Estudios_para_la_Liberaci%C3%B3n(acceso 18 de agosto de 2015).

[3] Argentino, formado en Filosofía y Letras, dedicado a la semiótica y a la teoría literaria. Se desempeña como profesor de Literatura y Lenguas Romances la Universidad de Duke (USA). Entre sus obras más importantes señalaremos: Mignolo, W., *Historias locales/Diseños Globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003 y Mignolo, W., *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

[4] Sociólogo peruano, mencionaremos entre sus obras: Quijano, A., "*Colonialidad del poder*, cultura y conocimiento en América Latina", *Anuario Mariateguiano*. IX/9: 113-121, 1997; Quijano, A. y Wallerstein I., "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 134/Diciembre 1992. ISSN 0379-0762, pp. 583-591, artículo donde aparece por primera vez el concepto de *colonialidad del poder.*

[5] Filósofo argentino, radicado en México, ha escrito un gran número de obras, entre libros y artículos. Entre las que nos interesan por el tema que abordamos podemos mencionar: Dussel, E., "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", en: Fornet-Betancourt, R., *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, pp. 123-160. Versión digital: *www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf*(acceso 22 de abril de 2015); Dussel, E., "Sistema mundo y transmodernidad", en: Dube, S., Dube I. y Mignolo W. (coord.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004.

[6] Cfr. Mignolo, W. y Carballo F., *Una concepción descolonial del mundo: Conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2014, pp. 12-13.

Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel[7], Arturo Escobar[8], Nelson Maldonado-Torres[9], Zulma Palermo[10] y Fernando Coronil.[11]

Más allá de la indudable influencia de las corrientes poscoloniales en el decolonialismo, podemos encontrar en pensadores americanos de la posguerra verdaderos desarrollos autóctonos de un pensamiento consciente de la situación colonial que se vivía no solo a nivel político y económico (cuestiones que también abordará la teoría de la dependencia) sino también, y sobre todo, epistémico. Es lo que trataremos de demostrar en esta tesis.

Para el filósofo americano Enrique Dussel, las culturas poscoloniales deben descolonizarse, y para ello, autovalorarse. Esta afirmación, que quiso ser transformada en praxis por la opción de-colonial,[12] parte de la suposición o la constatación de una desvalorización, un sentimiento de inferioridad o, al menos, la entrega sumisa y convencida a una "hetero-valoración" que, secularmente, ha resultado negativa y que iremos abordando, desde diversas perspectivas, a lo largo de este trabajo. Mas una valoración necesita siempre un punto de referencia: la percepción de ser menos, igual o más valioso que el otro con el que se compara. Walter Mignolo ha denominado esta percepción *herida colonial*: sentimiento de inferioridad impuesto a los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos que operan como punto de referencia.[13]

Puede que aquel que se considera menos valioso lo sea al punto que minusvalore también su capacidad de hablar, o al menos de decir algo con pretensión de verdad. Que esté

[7]Grosfoguel es un sociólogo portorriqueño. Castro-Gómez un filósofo colombiano que trabaja sobre genealogías de las herencias coloniales. Podemos mencionar entre sus obras: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central y Siglo del Hombre Editores, 2007.

[8] Antropólogo colombiano. Entre sus obras más importantes: Escobar, A., *El final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea,* Santafé de Bogotá, ICAN, 1999; Escobar, A., "Mundos y Conocimientos de otro modo - El programa de investigación de *modernidad/colonialidad* latinoamericano", *Tabula Rasa,* Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003.

[9] Filósofo portorriqueño, especializado en literatura comparada. Maldonado-Torres, N., "La topología del ser y la geopolítica del saber" en *Modernidad, Imperio, Colonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.

[10] Semióloga argentina, entre sus obras destacamos la compilación: Palermo, Z. (comp.), *Pensamiento Argentino y opción decolonial,* Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 2010. Autora, además, de numerosos artículos sobre la *opción de-colonial*.

[11] Fue un destacado antropólogo venezolano. Entre sus obras puede consultarse: Coronil, F., "Naturaleza del *poscolonialismo*: del eurocentrismo al globocentrismo", en: Lander E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000 - Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/coronil.rtf

[12] *Cfr.* Palermo, Z., "Del pensamiento nacional a la opción descolonial", en Palermo, Z. (comp.), *Pensamiento Argentino y opción decolonial,* Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 2010, p. 45.

[13] Mignolo, W., *La idea…*, *op, cit*, p.21

convencido de que su palabra –y su lengua– no encuentra lugar entre otras que se consideran las realmente valiosas, o expresadas desde el lugar correcto.

Hay dos ideas centrales en este trabajo, tomadas de la visión de-colonial y de los autores que estudiamos como sus antecedentes, que quisiéramos dejar planteadas en este capítulo inicial y desarrollar a lo largo de la tesis. Primero, que la filosofía americana, como parte de su cultura, es un decir que se afirma desde un lugar de enunciación que le es propio desde siempre, antes, durante y más allá de la modernidad colonial, de la que no se sustrae sino que la integra. Segundo, que si alguna vez se ha dudado –y de hecho se sigue dudando– de lo anterior, no es más que a consecuencia de una subjetividad inventada por la modernidad eurocéntrica, con matices en sus distintas etapas –del *bárbaro* al *subdesarrollado*, pasando por el *salvaje* y el *primitivo*– y que el americano ha introyectado. Esta razón colonizada supone una subjetividad marcada por siglos de ser tildada de subhumana y que, además, deja siempre la sensación de no poder alcanzar aquello que se quiere ser. Se trata entonces de una subjetividad epistémicamente forjada y psicológicamente asumida.

La tarea que se ha propuesto la opción de-colonial es pensar la historia desde un *locus de enunciación*, reconociendo esa capacidad como *herencia* en tanto pensamos actualmente situados en ese mismo espacio. Tarea que quiere ser asumida metodológicamente por esta tesis. Desde la perspectiva del pensar como posibilidad/capacidad heredada, en este trabajo estudiamos tres pensadores que hablaron, como americanos, desde ese locus que es América, y situándose –como intentaremos mostrar– en la *frontera*. Un tal *pensamiento fronterizo* resignifica un lenguaje impuesto pero hecho propio y enriquecido, con la libertad que da el saber que se piensa y habla desde una tradición que no se puede negar, la occidental moderna, pero enraizado en la "transmodernidad" que enmarca, supera y sobrevive, desde "la marginación y la barbarie" –tomando la expresión de Zea– a la modernidad. En los años que abarcaron las obras tempranas de León-Portilla y Zea, y todas las obras de Kusch, la academia no había aún conceptualizado una tal práctica teórica como de-colonial. Por eso queremos rescatarlos desde esa perspectiva.

En la opción de-colonial, amplia, abarcadora, transdisciplinar, la concepción del sujeto –un *nosotros* americano– y su génesis es esencial. Los mecanismos de poder o de ejercicio de la autoridad, sistemas económicos e ideológicos, dejan entrever que no serían efectivos sin una construcción anterior, epistémica, de sujetos: *colonizadores* y *colonizados*. Los primeros, sujetos propiamente dichos; y aquellos otros, los segundos, convertidos en objeto, que deben ser educados, estudiados, reinsertados, capacitados, evangelizados, civilizados o exterminados cuando la razón moderna instrumental así lo indique. La modernidad y su contracara, la colonialidad, tendrá siempre al sujeto como centro, y engendrará otros sujetos y

subjetividades a partir de una alteridad negada. Así, la opción de-colonial sostendrá que solo a partir de la descolonización del conocimiento y la subjetividad será posible avanzar en la construcción de economías no capitalistas y teorías políticas no estatales, liberales o socialistas.[14] Por ello en el segundo capítulo, y antes de abordar la obra de los que consideramos algunos de los precursores, vamos a ocuparnos de la génesis de la subjetividad americana, pero desde la perspectiva que nos aporta una visión de-colonial que describiremos brevemente.

Según Walter Mignolo, uno de los autores que explícitamente se encuadra dentro de la opción, esta reconoce su origen en la aparición de dos conceptos fundamentales: el de *colonialidad* (Aníbal Quijano) y el de *transmodernidad* (Enrique Dussel), ambos a principios de la década de 1990[15]. Abordemos brevemente ambos conceptos. Finalmente nos ocuparemos de los conceptos de *pensamiento fronterizo* y *diferencia colonial*, delineando de este modo el marco teórico y metodológico de la tesis.

1.2. La colonialidad del poder

La *colonialidad* es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. "Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal."[16] Esta es una de las definiciones que el mismo Quijano propone, agregando que la colonialidad se origina a partir de América, y desde allí se mundializa. "A partir de América" debe ser entendido como un "a partir de la invención de América" que se concreta con la llegada de los europeos a estas tierras. Esto coincide con la incipiente emergencia del capitalismo como sistema hegemónico, con sus centros en la Europa Atlántica, instalándose un patrón de dominación que tiene como ejes la modernidad y la colonialidad[17]. De este modo, asistiríamos a un nacimiento no sólo contemporáneo y conjunto, sino además sinérgico, de capitalismo, modernidad y colonialidad. De carácter eurocéntrico en su origen, dicho patrón de dominación se extendería universalmente hasta nuestros días. Este sistema de poder habría

[14]*Cfr.* Mignolo, W., "Más sobre la opción descolonial", en Palermo, Z. (comp.), *Pensamiento Argentino y opción decolonial,* Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 2010, p. 26.
[15]*Cfr*. Mignolo, W. y F. Carballo, *Una concepción descolonial del mundo…, op. cit.,* pp. 12-13.
[16]Quijano, A., "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of world-systems research*, VI, 2, summer/fall 2000, 342-386, Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein – Part I, http://www.jwsr.org/wp-content/uploads/2013/05/jwsr-v6n2-quijano.pdf (acceso el 2 de julio de 2015), p. 342.
[17]*Cfr. Ídem.*

acarreado, a partir de una clasificación social, nuevos modos de relaciones intersubjetivas de dominación.

Para Quijano, el capitalismo ha necesitado y propiciado un tipo de ciencia moderna que mide, cuantifica, clasifica, predice y objetiva externalizando sus *objetos* y sujetos de estudio frente al observador. Una ciencia que permite el dominio y el control de la naturaleza así como de las relaciones humanas. En este contexto, las clasificaciones empíricas adquirieron un carácter ontológico. Así, las identidades y relaciones históricas, fruto de la colonización, se naturalizaron; como también la nueva configuración geocultural del poder del capitalismo mundial. En otras palabras, la ciencia le dio un soporte epistemológico al ejercicio histórico y material del poder. Y este conocimiento eurocéntrico, universalizado en la categoría de *racional*, va a ser propio no sólo del europeo que le dio origen, sino de todo aquel que fuese educado en el ámbito de su hegemonía. De este modo le fue revelando a cada sujeto su lugar en el mundo y en la sociedad humana.[18]

En otro de sus escritos[19], Quijano describe la génesis de la *colonialidad del poder* como un patrón de organización entre los colonizadores y los otros. Mignolo llamará a ese patrón *matriz colonial de poder,* otorgándole el estatus de una teoría de la gobernabilidad oculta bajo la retórica de la modernidad y cuyo fin es el control de las poblaciones, las regiones y sus recursos naturales.[20] Esta matriz se organizó y estableció en la temprana colonización de América, sobre la base de la idea de raza[21], naturalizando las relaciones históricas de poder como si fueran necesarias y permanentes. De este modo, los colonizadores reprimieron las identidades originarias, otorgando a los pobladores del lugar la identidad genérica de *indios*. Lo mismo harían con los esclavos afros provenientes de distintas latitudes, clasificándolos como *negros.* Los colonizadores, que al principio serían distinguidos por su procedencia nacional (hispanos, británicos, etc.), hacia finales del siglo XVIII y con el comienzo de los movimientos emancipadores caerán, por el mecanismo clasificatorio implantado por ellos mismos, bajo la denominación de *europeos* o, simplemente, *blancos*. Este sería el fundamento de toda clasificación social en América, mas se extendería por todo el mundo en las distintas oleadas de colonialismo, difundiendo el mismo patrón de poder de la mano del avance del capitalismo moderno. Los ejes de ese patrón son la existencia y la reproducción continua de las nuevas identidades, la jerarquización y dominación de parte de las identidades europeas hacia las no europeas en cada instancia de poder, y el diseño de dispositivos de dominio a nivel social,

[18] *Cfr. ibíd.,* pp. 343 ss.
[19]Quijano, A.*, Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina, op. cit.*
[20]*Cfr.* Mignolo, W., "Más sobre la opción descolonial", *op. cit.,* p. 18.
[21] Para Mignolo, la misma idea de *raza* es racista, ya que está basada en quien controla el conocimiento para hacer posible su instauración (*cfr.* Mignolo, W., "Más sobre la opción descolonial", *op. cit.,* p. 17).

político y subjetivo que preservan este nuevo fundamento histórico de clasificación social. El mismo hecho de hablar de *raza*, término que agrega a las diferencias étnicas un soporte biológico (sangre, color de piel, otros parámetros biométricos) es ya una forma de racismo, porque parte de un grupo geoculturalmente situado que se alega la prerrogativa de clasificar al resto de la humanidad.

> "Del patrón de poder configurado con esas bases, rasgos y tendencias de movimiento o desenvolvimiento histórico y de sus implicaciones en el largo plazo, es de lo que da cuenta el concepto de 'colonialidad del poder'".[22]

Los *indios* y los *negros* fueron obligados a la imitación de lo ajeno y a la vergüenza de lo propio, lo cual desató resistencias culturales y luchas. Pero los descendientes de los europeos, herederos y continuadores de su camino, eligieron casi siempre imitar, sin contar con los mismos medios materiales ni socioculturales, los modelos europeos. Los resultados, solo pudieron originar a su vez un sentimiento cada vez más arraigado de subordinación e inferioridad.

En síntesis, cuando hablamos de *colonialidad de poder* nos referimos al poder de subalternación de todo *lo otro*, o de lo que se considera "lo mismo temporalmente desfasado" (primitivo, subdesarrollado); que de algún modo se ha desvinculado de sus condiciones de origen (el período colonial) pero sigue operando en las relaciones entre las naciones y entre los miembros de una misma nación (colonialismo interno).

1.3. Transmodernidad

Enrique Dussel será quien introduzca en la filosofía la categoría de *transmodernidad*. No es de extrañar que Mignolo la señale como una de las ideas fundantes de la opción de-colonial, ya que encontramos en ella la posibilidad de acuñar otra que será sumamente importante, y en la que podríamos resumir la propuesta de la opción. Nos referimos al *pensamiento fronterizo*, sobre el que volveremos más adelante. En palabras del mismo Dussel:

> "'Trans-modernidad' indica todos los aspectos que se sitúan 'más-allá' (y también 'anterior') de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa."[23]

[22] *Ídem,* p. 123.
[23] Dussel, E., "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", en Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Editorial Trotta,

Para el autor, la hegemonía mundial de Europa no es coetánea con el proceso de colonialidad/modernidad/capitalismo, sino que tiene apenas dos siglos. Nacería con la Ilustración y la segunda etapa de colonialismo, aquella que fuera encabezada principalmente por Inglaterra y Francia. Pero es especialmente el fenómeno de la Revolución Industrial el que, en conjunto con una declinación del mercado chino y del Indostán, permite que Europa se erija como el centro del mercado mundial, extendiendo el *sistema-mundo*[24] (una economía mundo-europea, según Immanuel Wallerstein, que sí se habría originado con la invasión europea a América)[25], y con él su ideología ilustrada, por todo el planeta. En el corto plazo de dos siglos, este sistema-mundo eurocéntrico no ha podido transformar en profundidad el núcleo ético-mítico de culturas universales y milenarias como las de Oriente o la misma cultura ancestral de los pueblos americanos.[26] Estas culturas pudieron ser parcialmente colonizadas, negadas, reprimidas, pero no totalmente destruidas. Esas identidades, externas a la identidad cultural eurocéntrica occidental como una otredad, no permanecieron fosilizadas en una suerte de identidad sustancial premoderna, sino que fueron evolucionando frente y junto a la modernidad misma. Son pre-modernas, porque existían antes de la modernidad europea, pero también coetáneas a la modernidad y, finalmente, transmodernas. No hablamos de posmodernas, porque el término tiene una denotación precisa: una etapa de la misma modernidad, a la que critica pero sin abandonar el eurocentrismo. No son posmodernas, además, porque nunca fueron modernas, irrumpen o se visibilizan desde más allá de la modernidad, desde su exterioridad. Una cultura transmoderna asumiría los aspectos positivos de la modernidad, pero desde una postura crítica, sustentada en esas otras culturas milenarias pero invisibilizadas durante los siglos de eurocentrismo, y en la experiencia de la colonialidad.

Una cultura transmoderna sería una cultura esencialmente dialógica, mas no necesariamente apologética sino más bien creativa, desde los supuestos críticos que se encuentran en cada tradición cultural y con la fuerza catalizadora de la modernidad. Su función

---

Madrid, 2004, pp. 123-160. Versión digital: (acceso 22 de abril de 2015): www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf

[24] Hay que señalar que el *sistema-mundo* tiene un origen económico y geopolítico, pero además trae consigo todo un imaginario global que encontraría su inicio en el mismo hecho de concebir las tierras invadidas como *Indias Occidentales*, esto es, una prolongación de la Europa Atlántica. Esto tendrá una consecuencia doble: por un lado, se comienza a tejer un Occidentalismo, que engendrará como su obligado correlato el Orientalismo. Por otro, y dentro de esta concepción occidentalista, América es considerada como una prolongación de Europa, su margen occidental. En este sentido, la negación del amerindio como sujeto en esa primera colonización, termina siendo más radical que la del asiático o el africano, siempre que Asia y África siguieron siendo consideradas como Lo Otro.

[25] Cfr. Dussel, E., "Sistema mundo y transmodernidad", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coordinadores), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004, p. 205

[26] *Cfr. Ibíd.,* p.17.

crítica desarrollada en la frontera entre la propia cultura y la modernidad estaría portada por intelectuales y pensadores de la periferia, en un diálogo que el autor identifica como "sur-sur".[27] Por eso tiene un necesario primer momento de autovaloración de aquellos elementos culturales propios que fueron negados o despreciados, y que han quedado en la "exterioridad" de la modernidad.[28] Este concepto de *exterioridad* es tomado por Dussel de Emmanuel Lévinas, y es utilizado por él al menos desde principios de la década de 1970.[29] Según la interpretación de Dussel, es una metacategoría que señala un lugar más allá de la totalidad del mundo y del ser de la modernidad. Creada conscientemente por Lévinas[30], iniciaría una crítica a la modernidad de otra manera y desde otro punto de partida que Heidegger y sus seguidores franceses, como Lyotard o Derrida, razón por la cual el lituano nunca se identificó con el "movimiento posmoderno francés" (denominado así por Dussel).[31] Las culturas desarrolladas en un horizonte transmoderno se sitúan en un más allá de toda posibilidad interna de la pura modernidad, por lo cual sus críticas a la modernidad no solo no deben considerarse posmodernas, sino que representan desde su alteridad una novedad, la posibilidad de algo distinto, un nuevo pensamiento crítico nacido desde la biculturalidad de las fronteras.[32]

En última instancia, de este planteo que suena utópico, tanto que casi orilla lo místico en cuanto al surgimiento de una multiculturalidad dialogante y pluriversa que instaure un orden distinto al del sistema-mundo neoliberal, rescatamos la toma de consciencia –explicitada por el autor pero solo como el emergente de muchos movimientos sociales– de que la globalidad económica, política y epistemológica no ha logrado ser una globalización cultural de la vida. Que muchas manifestaciones culturales nunca fueron parte de la modernidad europea. Y que por otro lado, esas culturas que han persistido más allá de la modernidad y sus expresiones e imposiciones culturales y que hoy pueden representar la novedad, no solo han sobrevivido sino que han evolucionado, muchas veces en confrontación con la misma modernidad, a la que también han asimilado en cierta medida, *fagocitado* según la expresión de Rodolfo Kusch que analizaremos en el capítulo quinto. Los pueblos indígenas que reciben el impacto de esa primera globalización que fue la conquista, y que en aquella colonización predominantemente ibérica comienzan a padecer lo que describiéramos como

[27]*Cfr. Ibíd.,* p. 24.
[28]*Cfr. Ibíd.,* p.25.
[29] La referencia más antigua de la que tenemos noticia está en el artículo que aparece en el número de la revista *Stromata* dedicado a la Filosofía de la Liberación: Dussel, E., "Por una fundamentación dialéctica de la liberación Latinoamericana", *Stromata*, Año XXVII, Enero-Junio 1972, N° 1/2, Universidad del Salvador, San Miguel, Argentina, pp. 53-89.
[30] Cfr. Lévinas, E., *Totalidad e Infinito. Un ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1999.
[31]Cfr. Dussel, E., "Sistema mundo y transmodernidad…", *op. cit.,* p. 221.
[32] Cfr. Dussel, E., "Transmodernidad e interculturalidad…", *op. cit.,* p. 25.

colonialidad del poder (con el racismo, la prescripción cultural y la dominación que describe Quijano), siguen guardando cierta exterioridad del sistema-mundo naciente.[33] Desde hace algunas décadas tomamos conciencia de ello, cuando comenzaron a visibilizarse movimientos sociales y líderes indígenas surgidos en el seno de las mismas comunidades. Lo mismo podríamos decir de los americanos afrodescendientes, en especial en el Caribe, aunque también en el norte de Chile, por ejemplo, comienzan a hacer notar, intencionalmente, su presencia.[34]

1.4. Pensamiento fronterizo y diferencia colonial

Walter Mignolo, quien reconociera en las dos categorías recientemente descritas –colonialidad y transmodernidad– el comienzo y el origen de la opción de-colonial, profundiza a través de sus escritos en lo que pareciera ser su evolución, los conceptos de *diferencia colonial* y *pensamiento fronterizo*. Ambos están íntimamente relacionados, ya que la *diferencia colonial* es una intersección entre la racionalidad occidental, justificada en su metafísica y operativizada epistemológicamente en su ciencia; y los principios no occidentales que gobiernan las formas de pensar en las historias locales. Estas últimas fueron reprimidas, pero en su condición transmoderna subsistieron y hoy dialogan críticamente con la modernidad, dando origen a un *pensamiento fronterizo*. La principal característica de este es la de:

> "… pensar a partir de conceptos dicotómicos en lugar de ordenar el mundo en dicotomías. En otras palabras, el pensamiento fronterizo es, lógicamente, un lugar dicotómico de enunciación y se ubica históricamente, tal como ponen de manifiesto todos los ejemplos anteriores, en la frontera (interior-exterior) del sistema-mundo moderno/colonial."[35]

El marxismo de Mariátegui o de los zapatistas, los sistemas religiosos y cosmovisiones andinas podrían ser ejemplos de este tipo de pensamiento, tanto en el orden epistémico como en el práctico. Movimientos políticos como el peronismo o el chavismo también podrían ser estudiados en esta clave. Kusch tendrá alguna palabra que decirnos respecto del primero.

La *diferencia colonial* es el nombre que toma el multiculturalismo, visto desde la perspectiva de la colonialidad del poder. La diferencia cultural fue la máscara que intentó

[33]Cfr. Dussel, E., "Sistema mundo y transmodernidad…", *op. cit.,* p. 214.
[34] Véase, por ejemplo, la Minuta de la Biblioteca Nacional del Congreso Nacional (de Chile), *Los afrodescendientes en Chile y en la región de Arica Parinacota,* (https://www.camara.cl/pdf.aspx?prmTIPO...prmID=6407; acceso el 13 de julio de 2016), en la que se señala que los afrodescendientes constituyen la segunda etnia mayoritaria de la región, después de la aymara, con un 4,7% de la población.
[35] cfr. Mignolo, W., *Historias Locales/Diseños Globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p. 150.

ocultar este "lado oscuro" de la modernidad, el colonialismo y su imposición política y cultural/civilizatoria desde ese diferencial de poder.

> "Las diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando la falta y los excesos de las poblaciones no europeas, ahora no estadounidenses, que era necesario corregir."[36]

La visión de-colonial surge desde esta *diferencia colonial*, aquí radica su distancia de las críticas posmodernas a la modernidad: no se construye desde su seno sino desde sus bordes, lo cual le da una perspectiva (visión) y una crítica (opción) diferentes, aunque en tanto pensamiento fronterizo pueda utilizar alguna de las herramientas del proyecto posmoderno. El pensamiento fronterizo también se origina en la modernidad, pero es fruto de la herida colonial, su otra cara. Surge en la colonialidad de la modernidad, en la que tiene su anclaje. Podemos fechar su nacimiento en el siglo XVI, con la invasión a América, y continúa con la historia del capitalismo. Existe un pensamiento fronterizo "fuerte," el que es elaborado por las propias víctimas del despojo (Waman Puma de Ayala o Frantz Fanon) y otro "débil", el de occidentales que toman partido por los indígenas, como Las Casas. Se diferencian en cuanto al locus de enunciación, mas comparten una misma perspectiva.[37] Aunque, como veremos en Las Casas, puede terminar siendo funcional al colonialismo, al menos en un nivel epistémico.

Si el colonialismo fue y es una ideología homogeneizadora, en tanto busca integrar los distintos pueblos a las cosmovisiones de la modernidad europea y a la humanidad en una sola historia, en sus márgenes dio origen a discursos disruptivos, que llamaremos "historias otras" en tanto rompieron con la linealidad del tiempo. Sin esta ruptura, a lo sumo aparecen "otras historias" dentro del mismo paradigma lineal de progreso y evolución. Estas historias locales se hicieron escuchar más fuerte en las dos etapas de descolonización, la que va desde fines del siglo XVIII a comienzos del XIX; y la de la segunda mitad del siglo XX. Los discursos que emergieron de la primera fueron anticolonialistas en un sentido eminentemente político, mientras que en la segunda aparece un anticolonialismo epistémico. Reconocemos en Frantz Fanon a uno de sus iniciadores. Nace entonces una ideología que boga por una descolonización no solo política sino también intelectual, la descolonización como fuerza del pensamiento que quiere romper con la creencia impuesta de que no se puede pensar si no es dentro de los cánones de la tradición moderna.[38] Justamente, en la época en que se va generando esta forma de sentir la descolonización, Miguel León-Portilla lucha desde sus

[36]*Ibíd.,* p. 27.
[37]*Ibíd.,* p. 28.
[38]*Ibíd.*, p.31.

escritos para que el pensamiento náhuatl sea valorado como filosófico, aunque sus orígenes nada tuvieran que ver con la tradición europea. Leopoldo Zea, más dubitativo quizás en estas épocas tempranas, quiere demostrar que estos márgenes de occidente también han producido filosofía propia desde los tiempos de la colonia, pero especialmente desde sus identidades continentales y nacionales. Y Kusch comienza a dar un paso todavía más osado, al declarar la *inautenticidad* del pensamiento nacional que no descubra que sus raíces van (o vienen desde) más allá de lo moderno y "desarrollado", concepto que ya comienza a aparecer con fuerza en sus escritos.

Así como Europa, económica y políticamente hablando, necesitó de la invadida América primero y de Asia y África más tarde, para desarrollar su modelo capitalista; el pensamiento moderno, en tanto utopía totalizadora, avanzó sobre toda forma de pensar y ser alternativas. Un avance de la razón sobre el *estado de naturaleza*, o bien un ordenamiento de esa naturaleza (humana), en tanto fuera íntimamente conocida e interpretada por la razón. Pensemos en los escritos de Locke, Hobbes o Rousseau –sobre los que volveremos más tarde–, sin dejar de lado pensamientos fuertemente teleológicos como el de Kant, por ejemplo, en *Ideas para una historia Universal en clave cosmopolita*. [39] El cosmopolitismo, para la modernidad, siempre funcionó como idea fuerza, totalizadora. Como en la *Crítica de la Razón Pura*[40], son las categorías de conocimiento las que se imponen, construyendo la *realidad*. Podrá funcionar así en un nivel gnoseológico, pero no es el tema que nos ocupa aquí. El problema comienza cuando lo que primero se ontologiza –y se universaliza– son las categorías, despojándolas de su historia local para convertirlas en un *diseño global* (utilizando la categoría de Mignolo) del modo de conocer y clasificar. El conocimiento cumplió entonces un rol esencial en la matriz colonial del poder, no solo legitimando un tipo de economía y de autoridad, sino creando una subjetividad colonizada por una forma de pensar y ver el mundo supuestamente universal y verdadera, en tanto racional. Entonces, las definiciones surgidas de esta operación moderna, vienen a ocupar el lugar de las ideas platónicas. Un hombre: el blanco europeo, una razón: la instrumental/utilitaria, una cosmovisión: la ilustrada (más tarde positivista, desarrollista, etc.), un sistema socioeconómico: el capitalismo, neoliberalismo luego (y también el socialismo, en tanto ideología moderna occidental). Un mundo dividido a partir de todo lo anterior: Primero, Segundo y Tercero. Decimos todo esto para intentar mostrar

[39] Kant, I., *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita y Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?,* en *Filosofía de la Historia,* Buenos Aires, Caronte, 2004.
[40] Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Sopena, 1961.

desde el punto de vista de-colonial que "no hubo, no hay ni habrá modernidad sin colonialidad."[41]

Muestra de que la modernidad y la colonialidad tienen orígenes inseparables, es el hecho de que la invasión de América, y su catalogación como "Nuevo Mundo", introducirá una concepción inédita de la temporalidad. Se es *nuevo* en referencia a algo *viejo*: pronto –como veremos en el capítulo segundo– esto derivará en una lectura que podríamos llamar ontogenética, más tarde evolucionista (en tanto lo más *viejo* será lo *nuevo,* pero más evolucionado). Ese *nuevo mundo* es, para autores como Locke ("así, en los comienzos, todo el mundo era América")[42] un mundo natural, desconocido hasta el momento, que hace su irrupción frente al mundo *civilizado*. Ese mundo natural no tiene dueño, la propiedad y la soberanía están ligadas a la civilización, según el nuevo modelo jurídico de contrato liberal que emerge en las concepciones filosóficamente explicitadas por Locke y Hobbes.[43] De este modo, se abre la puerta al saqueo de recursos naturales y culturales que significó la conquista. Tempranamente también surgirán las discusiones escolásticas sobre la forma de justificar la guerra: ese salvaje/bárbaro/infiel (aún en el discurso bien intencionado de Las Casas), abrirá la puerta a la violencia. De cualquier modo, se inaugura una nueva temporalidad, y es probable que ese "descubrimiento" de un mundo "primitivo" haya reforzado la idea, balbuceante aún, de progreso. Todos estos temas, que serán tratados *in extenso* en el capítulo siguiente, son mencionados en esta suerte de *excursus* para resaltar la idea de que no es la humanidad moderna la que llega a América, sino que esa llegada y la posterior conquista y colonización representan un aporte esencial para el nacimiento de la modernidad.

Volviendo a la violencia simbólica que acompaña y sigue acompañando a la colonialidad, nos hacemos eco de Arturo Escobar, quien afirma que el extranjero aparece siempre, en la concepción de occidente, como quien necesita ayuda, más allá de las distintas etapas por la que, en esa misma concepción, ha pasado: bárbaro, pagano, infiel, salvaje, primitivo, nativo y subdesarrollado.[44] Durante siglos de historia, partiendo de la invasión, se

[41]*Mignolo, W., Historias Locales..., op. cit.,* p. 35.

[42] Son varios los lugares del *Tratado sobre el Gobierno Civil* en los que Locke identifica América y los americanos con el mundo y el hombre en estado de naturaleza, como veremos en el capítulo siguiente, pero la frase que citamos, del párrafo 49, es significativa porque está ejemplificando su idea de estado natural del mundo precisamente con América. Por otro lado, comenzamos a ver una concepción que, salvando las distancias en el tiempo y lo técnico que el término será más adelante, podríamos llamar evolucionista, en tanto señala una heterogeneidad temporal entre grupos humanos. De todos modos, la negación de la coetaneidad como parte esencial de las teorizaciones sobre lo primitivo, comenzará un siglo más tarde.

[43] Para profundizar este punto se puede consultar la importante obra de C. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2008.

[44]*Cfr*. Escobar, A., *El final del Salvaje. Cultura y Política en la Antropología Contemporánea,* Santafé de Bogotá, ICAN, 1999, p. 39.

ha construido la noción del salvaje, luego del primitivo, más tarde del Tercer Mundo subdesarrollado. Pero siempre desde una perspectiva epistémica, concibiendo lo que podríamos denominar una subjetividad del subdesarrollo, caracterizada por la impotencia (ya presente en escritos de Kant, influenciado por el abate Corneille de Pauw y a través suyo por Buffon)[45], la pobreza, la pasividad y la ignorancia. Y además, desde una visión ahistórica: esas condiciones son naturales y no fruto del dominio y el empobrecimiento. Es lo que Mohanty llama "jugada colonialista": producir el discurso en condiciones de desigualdad del poder, construyendo al sujeto colonial de manera que permita el ejercicio del poder sobre él.[46] El discurso colonial, dirá Escobar citando a Homi Bhabha, "es un aparato que pone en marcha simultáneamente el reconocimiento y la negación de las diferencias raciales, culturales e históricas. El objetivo del discurso colonial es interpretar al colonizado como una población compuesta por clases degeneradas sobre la base del origen racial, a fin de justificar la conquista y de establecer sistemas de administración e instrucción."[47]

Recapitulando los motivos por los que hemos arribado a este punto. Intentamos comprender dos problemas íntimamente ligados, según nuestro punto de vista: de qué se trata la opción de-colonial, objeto de estudio del presente trabajo; y cómo se fue construyendo –y se intenta deconstruir– el sujeto/nosotros que piensa, al tiempo que es pensado, situado en esa opción. Una visión de-colonial, como intentamos mostrar, es necesariamente contraria a toda homogeneización del mundo y de la humanidad, no puede pretender convertirse en un nuevo universal abstracto sin caer ella misma en contradicción. Hay historias locales, y de esa geolocalización cultural surgirán universos de sentido llamados a dialogar en las *fronteras*. Porque, al decir de Mignolo, no hay más que opciones en conflicto: la de-colonial busca hacer patentes los legados de la colonialidad, fundados en la clasificación racial/étnica/sexual/epistémica de los seres humanos.[48] Más allá de las polémicas con Derrida[49], y tomando el término en un sentido muy amplio, el pensar de-colonial es una forma

[45] *Cfr*. Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 302-303.
[46]*Cfr.* Escobar, A., *El final del salvaje…, op. cit.,* p. 41.
[47]*Ídem.*
[48]*Cfr*. Mignolo, Walter; Francisco Carballo, *Una concepción descolonial del mundo…*, pp. 12 y 17.
[49] Si bien Mignolo valora el aporte de Derrida, en especial como soporte teórico de importantes autores postcoloniales –como Spivak–, considera una deficiencia que el pensamiento del argelino-francés sobre el tema de modernidad y colonialidad partan del siglo XVIII y no del XVI, tan importante para las visiones de-coloniales. Una crítica más profunda, compartida con otros autores como Dussel, es la que resume en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*: "Afortunadamente los escritos de Derrida no son libros sagrados, de tal modo que poner de relieve sus límites no implica desconocer la inmensa contribución de su obra. Implica, solamente, el reconocimiento de la diferencia colonial y los límites de la universalidad de las críticas al universalismo; las huellas eurocéntricas de las críticas al eurocentrismo, y los resabios logocéntricos de las críticas al logocentrismo. El logocentrismo occidental no es, después de todo, más que el imaginario más o menos reciente (desde 1500 para Wallerstein, desde el siglo XVIII

de deconstrucción de la colonialidad y las subjetividades resultantes, por eso es abarcador y transdisciplinar. Es una toma de la palabra que, además, pretende no solo *hablar* sino también *hacer*, desde la diferencia colonial. Su primer cometido es, podríamos decir, descolonizar el pensamiento, para lo cual encuentra necesario un proceso de (des)pensar y (des)aprender la colonialidad. Esa deconstrucción descolonizadora del pensamiento es, para los autores de esta corriente, una opción política y de esa índole son los resultados que se esperan. Porque no puede haber un genuino cambio en el ejercicio de la autoridad y del poder, en la economía, en la relación entre los pueblos, las etnias, los géneros, sin un cambio epistémico. El convencimiento de los autores de-coloniales es que superando los sentimientos de inferioridad e impotencia inoculados por la modernidad a los pueblos colonizados (originarios y criollos) y la compulsión mimética que esos mismos sentimientos acarrean, algo original puede acontecer –y de hecho estaría aconteciendo– en estas antiguas colonias de asentamiento. La emancipación de las categorías de conocimiento de la historia local europea, erigida en proyecto global, no se dará a partir de una crítica desde los mismos centros de producción y reproducción de la modernidad, como ocurre con las corrientes posmodernas (a las cuales los autores de-coloniales adhieren en varios sentidos), sino más bien a partir de una producción generada desde otro lugar geocultural, con sus preocupaciones políticas y sensibilidades propias. Es lo que Zea aprende de Fanon, y expresa al final de *La Filosofía Latinoamericana como Filosofía sin más*[50], donde ensaya un nuevo enfoque epistémico despegado de la filosofía europea. Pero más que por una crítica a esta, que lo mantendría centrado en lo mismo que critica, por el convencimiento de que hay una originalidad en el pensamiento latinoamericano.[51] Profundizaremos esto en el capítulo cuarto. Mientras tanto,

---

para Derrida, en su salto de Platón a Rousseau) de la emergencia del circuito comercial y financiero del Atlántico en la vastedad planetaria de la historia humana. A veces, la crítica deconstructiva del logocentrismo arrastra el peso de la universalidad del logocentrismo que critica. Estas observaciones son posibles, como ya dije, desde la perspectiva del análisis del sistema-mundo que, en su base misma, es logocéntrico. Fuera de la crítica deconstructiva a las ciencias sociales y a la crítica histórica a la deconstrucción desde la perspectiva del análisis del sistema-mundo, queda la vastedad de la experiencia humana reprimida y subalternizada por la diferencia colonial, que tanto la deconstrucción como el análisis del sistema- mundo contribuyen a mantener. Finalmente, lo que acabo de decir sobre la doble-crítica-mutua es sólo posible desde el reconocimiento de la diferencia colonial y de la epistemología fronteriza que emerge de su reconocimiento. A esto se refería Dussel, a mi entender, cuando en la presentación observó que la crítica posmoderna es necesaria, pero no es suficiente. En el marco de lo que Dussel refería como posmodernidad sitúo yo también la deconstrucción y el análisis del sistema-mundo, que incluye la crítica eurocéntrica al eurocentrismo que se anuncia en los párrafos de Wallerstein antes citados. (Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coordinadores), *Modernidades coloniales:* Otros pasados, historias presentes, México. El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004, p. 238).

[50] *Cfr.* Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más,* México, Siglo XXI Editores, décima reimpresión de la segunda edición, 2012.

[51] Nos referimos especialmente al capítulo VI, el último de *La filosofía americana…, op. cit.*

en el siguiente, intentaremos analizar de forma concreta cómo, desde el complejo modernidad/colonialidad y algunos de sus principales referentes, se fue construyendo esta imagen subalterna del habitante de América en los distintos momentos históricos que van desde la invasión del territorio hasta el neodesarrollismo del siglo XXI, poniendo el acento siempre en el aspecto epistémico de la creación de dicha subjetividad.

Capítulo 2: La modernidad europea y América Latina. Breve recorrido por la invención de un sujeto y su continente

En este capítulo presentamos una reseña de cómo se fue forjando, desde la llegada de los europeos hasta la actualidad, una imagen de América y de los americanos. Abordamos varios autores, la mayoría de los que podrían denominarse "clásicos" de la filosofía política y la antropología moderna. El lector no encontrará aquí un estudio exhaustivo de cada uno de los autores citados y las corrientes abordadas. Nuestra intención es mostrar, desde una visión de-colonial, cómo la racionalidad colonial introyectó ontologías degradatorias de lo americano a lo largo de la historia. Abordamos el tema desde la primera colonización, la ibérica, para reseñar en la segunda parte algunas notas de los sistemas de quienes podríamos catalogar como los "clásicos" del pensamiento moderno europeo. En la tercera parte veremos cómo esas ideas están presentes en la antropología que nace en el siglo XIX, y desembocan incluso en la construcción de la noción de "Tercer Mundo". Intentaremos mostrar en esta síntesis que existe una continuidad entre aquellas ideas filosóficas, las presentes en el desarrollismo[1] (que de una u otra manera abordaron los tres autores cuyo estudio constituye el núcleo de esta tesis) y, finalmente, ciertas antropologías del desarrollo actuales. Podríamos decir, con Santiago Castro-Gómez, que:

> "Nuestra tesis es que las ciencias sociales se constituyen en este espacio de poder moderno/colonial y en los saberes ideológicos generados por él. Desde este punto de vista, las ciencias sociales no efectuaron jamás una "ruptura epistemológica" – en el sentido althusseriano – frente a la ideología, sino que el imaginario colonial impregnó desde sus orígenes a todo su sistema conceptual. Así, la mayoría de los teóricos sociales de los siglos XVII y XVIII (Hobbes, Bossuet, Turgot, Condorcet) coincidían en que la "especie humana" sale poco a poco de la ignorancia y va atravesando diferentes

[1] Cada vez que en la tesis hablamos de "desarrollismo" no nos situamos solo a nivel de la teoría económica y la historia de la economía, sino que estamos tomando el concepto en el sentido que le da Enrique Dussel: "La palabra española "desarrollismo" es intraducible al alemán o inglés. Su raíz (desarrollo: Entwicklung, development) no permite la construcción de derivado despectivo, negativo, excesivo; como por ejemplo para "ciencia": el "cientificismo (Scientifizismus)" o el "cientificista (scientifizist)". Debería ser algo así como "developmentism" (o "developmentalism"). Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el "desarrollo" (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilinealmente por toda otra cultura. Por ello, la "falacia del desarrollo" (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el "movimiento necesario" del Ser, para Hegel; su "desarrollo" inevitable. El "eurocentrismo" cae en la "falacia desarrollista" -son dos aspectos de "lo Mismo". Dussel, E., *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, UMSA - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores, 1994, p. 13.

"estadios" de perfeccionamiento hasta, finalmente, obtener la "mayoría de edad" a la que han llegado las sociedades modernas europeas." [2]

En el mismo sentido expresado por Castro-Gómez en la cita, el enfoque que queremos dar a nuestra tesis en general y al presente capítulo en particular es el de mostrar que en los cimientos de la dominación económica o política que representa el colonialismo, hay un componente epistémico. Ciertos desarrollos de las ciencias sociales y las humanidades van de la mano con el modelo colonial, siendo uno de sus principales sustentos. En este sentido, la irrupción de América y sus habitantes en ese mundo moderno en conformación, fue la oportunidad de elaborar –o reforzar en todo caso– modelos jerárquicos de humanidad, que de alguna manera justificaran la conquista y la dominación:

"El referente empírico utilizado por este modelo heurístico para definir cuál es el primer "estadio", el más bajo en la escala del desarrollo humano, es el de las sociedades indígenas americanas tal como éstas eran descritas por viajeros, cronistas y navegantes europeos. La característica de este primer estadio es el salvajismo, la barbarie, la ausencia completa de arte, ciencia y escritura. "Al comienzo todo era América", es decir, todo era superstición, primitivismo, lucha de todos contra todos, "estado de naturaleza". El último estadio del progreso humano, el alcanzado ya por las sociedades europeas, es construido, en cambio, como "lo otro" absoluto del primero y desde su contraluz. Allí reina la civilidad, el Estado de derecho, el cultivo de la ciencia y de las artes. El hombre ha llegado allí a un estado de "ilustración" en el que, al decir de Kant, puede autolegislarse y hacer uso autónomo de su razón. Europa ha marcado el camino civilizatorio por el que deberán transitar todas las naciones del planeta."[3]

Para la opción de-colonial, romper con las "naturalizaciones" que la epistemología dominante consagró es una tarea prioritaria a la hora de plantear cualquier descolonización, sea política, cultural o económica (que en realidad son inseparables).

"Cuando las lenguas y las categorías que han sido subordinadas, empiezan a ser activadas por los actores sociales que apunten a de-colonizar el saber y el ser y a desprenderse de la modernidad imperial, florecerán los esplendores de la imaginación y de la creatividad humana… El desprendimiento requiere un análisis del hacerse y de la re-hacerse de las diferencias imperiales y coloniales así como visiones y estrategias para la gestación y crecimiento del pensamiento fronterizo. Se han agotado las soluciones provenientes de occidente, desde Aristóteles y Platón hasta Maquiavelo, Hobbes y Locke; desde Marx y Gramsci hasta Carl Schmitt y Leo Strauss, y, sin pensamiento fronterizo, cualquier intento en ese campo resultaría equivalente a poner a rodar la ruleta dentro de la burbuja de la

[2] Castro-Gómez, Santiago, "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf. (acceso 8 de diciembre de 2016).
[3] Ídem.

> modernidad imperial. El desprendimiento plantea sacar el ancla del piso que ha generado el "efecto de normalidad" y en su hacer ha ocultado que el ancla puede ser movida y el edificio tumbado."[4]

El filósofo chileno Patricio Lepe-Carrión, analizando el concepto de "raza" en los escritos de Kant, afirma que uno de los mayores desafíos de la filosofía en la actualidad es escudriñar la "situacionalidad" de los autores "canonizados" por la academia, siendo que se considera casi una herejía afirmar que pensadores modernos como Hobbes, Locke, Rousseau o Kant tuvieron alguna responsabilidad en la construcción del discurso sobre la "raza". Sin embargo, considera que la mayoría de los filósofos europeos de los siglos XVII y XVIII fueron cómplices de la supremacía de la blancura en el sistema-mundo moderno colonial, por ejemplo, silenciando lo problemático de la práctica de la esclavitud al tiempo que pregonaban un ideario libertario. A partir de allí se pregunta sobre las implicaciones hermenéuticas que el concepto de "raza" tuvo en una filosofía de la historia que, como veremos, reforzó el imaginario del indígena como salvaje, domesticable y culpable de su inferioridad. En este sentido –afirma el autor–, la visión que tiene Kant del colonizado responde a una lógica de naturalización de la diferencia colonial entre señores y esclavos, como hilo conductor tejido por la Naturaleza en provecho del perfeccionamiento de la especie en la historia.[5]

Entrando ya en nuestra reseña, constatamos con las visiones poscoloniales y de-coloniales que cuando analizamos someramente la importancia a veces invisible de la expresión "Nuevo Mundo" en una concepción colonial de la historia, nos quedamos en lo *Nuevo*, sin mencionar que con la invasión a América también se completa la imagen del *Mundo*, y se ontologiza una división que asimilamos como natural hasta nuestros días. Con *natural* nos referimos a que tomamos como meramente geográfico algo que es geopolítico. Aunque las formaciones geológicas, en tanto asiento de los humanos y por ende de la cultura, pueda predisponer a determinadas formas de asentamiento y agrupamiento, el planeta no trajo consigo a los continentes etiquetados. Debemos reconocer sí, que en los albores de la modernidad (que, insistimos, no hubiera sido tal sin la irrupción-invención de América), la cosmovisión cristiana debía ser aún lo suficientemente fuerte como para imaginar que el ordenamiento geográfico también tenía un sentido teológico. En este contexto América, que va a ser considerada la parte marginal de occidente y dibujada en los mapas y en la historia europea como un nuevo continente, es una *invención*.

[4] Mignolo, W., *Desobediencia epistémica: retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad,* Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010, p. 124.
[5] Cfr. Lepe-Carrión, P., "Racismo filosófico: el concepto de 'raza' en Immanuel Kant", *Filosofia Unisinos*, 15(1), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil, 2014, pp. 67-83.

Es ya un lugar común entre los teóricos de la opción de-colonial el hablar de una *invención* de América (como será siglos más tarde la de América Latina), no de un *descubrimiento*. El historiador y filósofo mexicano Edmundo O´Gorman es señalado por Walter Mignolo como el iniciador de esa línea argumentativa. En el año 1958 escribe *La invención de América: el universalismo de la cultura occidental*, obra en la que afirma que la invención de América implicó la apropiación del continente, junto a su integración en el imaginario judeocristiano.[6] Epistémicamente considerado, hablar de invención es cambiar el punto de vista y releer la historia desde otro lugar de enunciación que no es el de la modernidad occidental. Como todo proceso de des-naturalización es crítico, permite iniciar una serie de análisis de aquello que forma parte de ese *invento* y de las argucias de esa razón imperialista, para utilizar la expresión inaugurada por Bourdieu y Wacquant.[7]

Todavía hoy se habla del descubrimiento de América, así como de una prehistoria americana. Ese *pre* indica que la historia de estos territorios comienza considerarse tal en un determinado punto. Este es, precisamente, el momento en que se incorpora al mapa y, con ello, a la historia propiamente dicha, la historia de la humanidad, la historia europea. Mas estos mismos territorios, que serán incorporados también como propiedad de sus colonizadores, no eran territorios vacíos, sino que estaban ocupados por sujetos a los cuales hubo que otorgarles una entidad tal que, o bien les negara junto con su historia el derecho de propiedad sobre las tierras y bienes, o bien justificara la conquista de esa misma tierra por la guerra. Desde una perspectiva que nos parece más realista, los discursos de construcción del

[6] Citado por Mignolo, W., en *La idea de América Latina*, *op. cit.,* p. 29. En su obra, O´Gorman busca *los orígenes de la idea del descubrimiento* de América, remontándose prácticamente hasta los discursos que rodearon la llegada de Colón a estas tierras. Pero más allá de esa intuición de la invención, que nos resulta útil para explicar luego la invención del sujeto americano, sería muy difícil situar al autor dentro de una corriente de-colonial transmoderna, ya que no abandona el modo de pensar esencialista y teleológico de la modernidad. Como muestra, copiamos el final del prólogo de la segunda edición del libro: "*Es claro, entonces, que el lector debe estar preparado para advertir sin sorpresa que los problemas que aquí se estudian desbordan por todos lados los límites concretos del tema americano, para acabar ofreciendo una idea de la marcha y progresos de la Cultura de Occidente, que así se revela como el único proyecto vital de la historia con verdadera promesa en virtud de la dialéctica interna que lo vivifica."* Por supuesto, el lugar donde se encarna este proyecto vital es, para el autor, la democracia estadounidense. Este tópico es desarrollado en el cuarto y último capítulo, cuyo título también es sugerente y no resistiría las críticas de una visión de-colonial como la que estamos estudiando: L*a estructura del ser de América y el sentido de la historia americana.* Lo que comienza con un intento de análisis de discursos, termina con una posición ontologizante: una confrontación entre el ser de América que los conquistadores inventaron descubrir, versus el verdadero ser de América. Una posición a tal punto dogmática estaría reñida con las *verdades en paréntesis* de las que habla Dussel (tomando la expresión de Maturana), características de un discurso pluriverso, o con los sentidos instaurados por las historias locales como lugares de producción de conocimiento. Cfr. O´Gorman E., *La invención de América: el universalismo de la cultura occidental*, edición electrónica para uso de los estudiantesde la Universidad Autónomade Nayarit, http://www.olimon.org/uan/o-gorman.pdf (13/05/15).

[7] Bourdieu, P. y L. Wacquant, *Las Argucias de la razón imperialista,* Barcelona, Paidós Ibérica, 1ª Edición, 2001.

sujeto habrían surgido posteriores al despojo, para justificarlo. Este es, entonces, el sentido de este preámbulo que nos introduce al núcleo del segundo capítulo de la tesis, en el cual haremos un breve recorrido histórico a través de lo que podríamos llamar "los decires" sobre América y sus habitantes, decires que a la postre, performativamente, fueron construyendo una idea de humanidad y de territorio.

2.1. La primera colonización y la resignificación de la barbarie

Podríamos afirmar, siguiendo al historiador y estudioso de las ciencias políticas Antony Pagden[8], que la categoría nodal para comprender la construcción que el europeo hace del habitante de América durante la primera oleada colonial, es la de *bárbaro*. Curiosamente, la misma que reflotará con fuerza la generación de *civilizadores* de las nuevas naciones en el siglo XIX. Y la que rescatará Rodolfo Kusch en su primera obra, comenzando la segunda mitad del siglo pasado. Pero nos situaremos ahora en las discusiones teológicas y jurídicas que se dieran en España durante el siglo XVI. La tesis que Pagden sostiene a lo largo de la obra citada es que todos los argumentos que se siguen a la conquista no son más que una búsqueda de legitimación de lo que ya era un hecho consumado (irreversible, diría Victoria en un temprano 1530).[9] Para ello se reexaminan y reformulan una serie de nociones acerca de la naturaleza del hombre, y se las confronta con los resultados de la observación de la vida real de los "indios", dando origen a una proto-etnografía que, transformada ya en etnografía, será importante tres siglos después, como veremos oportunamente. En esa confrontación entre la teoría y la evidencia, y no teniendo el observador otra posibilidad que concebir lo nuevo desde categorías conocidas, es cuando se comienzan a registrar, clasificar y describir diferencias y discontinuidades.[10] Al decir de Quijano, nos situamos en los orígenes del racismo. En el siglo XVIII, esas diferencias se leerán como una heterogeneidad en el desarrollo, en el tiempo, de una misma naturaleza; pero en la España del siglo XVI y XVII (en la que también se creía en la universalidad de las normas de comportamiento y la unidad cultural de los hombres), la explicación de las diferencias pasará por otro lado. No se tratará de estar ante el *hombre natural*, aquel que nos podría develar nuestros orígenes, sino ante una criatura asocial que se había apartado de la comunidad humana que Dios le había puesto como medio para lograr su fin.[11] En este contexto comienza a cobrar importancia la noción de *barbarie*, hasta transformarse, entre otras cosas, en excusa para la guerra.

[8]Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El Indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (trad. de Belén Urrutia Domínguez), Madrid, Alianza, 1988.
[9] Cfr. Pagdem, *op. cit.*, p. 19.
[10]*Ibíd.,* p. 21.
[11]*Ibíd.,* p. 28.

Según Pagden, a finales del siglo XV las características más distintivas que servían para clasificar a los humanos tenían que ver con su comportamiento: a partir de describir costumbres, el observador podía decidir con qué tipo de hombres se estaba tratando. Más allá de los diferentes significados que tuvo en su evolución, el término al que frecuentemente acudió el europeo para designar al no europeo fue *bárbaro*, aun cuando se refirieran a pueblos tanto o más avanzados tecnológicamente que el suyo, como en el caso de los turcos. En esencia, la función primaria del término era la de diferenciación con los miembros que no pertenecían a la propia sociedad, siendo su antónimo *civil* o *político*. Lo que siempre connotó la *barbarie*, desde su invención por los griegos (siglos VIII–VII a. C.), fue la inferioridad.[12] Para los cristianos, los bárbaros como tipo cultural defectivo carecía de las características de la comunidad civil, y esto por no tener acceso al lenguaje y a las leyes, que son en el fondo las herramientas para que los hombres puedan comunicarse y convivir. La línea de separación entre el bárbaro y el animal (el irracional), vistas las cosas de este modo, no siempre fueron bien definidas.[13] Pero hasta los mejor intencionados consideraron que estos indios/bárbaros podían ser descritos como *atrasados*, encontrándose la causa de su atraso no en la historia sino en la psicología de las facultades. El modelo al que se acudió para explicar las causas del comportamiento atrasado del indio fue la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles. Fue la primera solución al dilema político ocasionado por la invasión de un territorio del que no se tenía ningún derecho de propiedad basado en la historia.[14] Y menos el derecho de esclavizar a sus habitantes. Diremos al respecto que, hacia finales de la década de 1520, la esclavización y el tráfico de indios era la principal actividad económica de, por ejemplo, la región de la actual Nicaragua.[15] Al mismo tiempo, el desarraigo y la expropiación causarían en los originarios un deterioro que los mismos que los dominaban interpretarían como parte de su naturaleza defectiva, reforzando su posición.

No entraremos en el complicado tema jurídico de los alcances del derecho que las bulas de Alejandro VI habrían dado a la corona de Castilla sobre los territorios conquistados, cuestionados por la dudosa potestad que el Papa tendría sobre tierras que no eran cristianas ni habían pertenecido al Imperio Romano. Pero sí resulta importante mencionar aquí que la solución al problema fue más por el lado de la construcción del sujeto que poblaba los territorios, que por el del derecho de propiedad. Según los estudios de Pagden, los apologistas de la corona española encontraron argumentos en una breve afirmación de un teólogo llamado John Mair, escocés miembro del Collège de Montaigu en París. En una discusión sobre

[12] *Ibíd.,* p. 36.
[13] *Ibíd., p. 45.*
[14] *Ibíd.*, p. 51.
[15] *Ibíd.,* p. 59.

la legitimidad del dominio cristiano sobre los paganos, comentando las sentencias de Pedro Lombardo, Mair escribe:

> "Estos pueblos [los habitantes de las Antillas] viven como bestias a ambos lados del ecuador; y debajo de los polos son hombres salvajes como dice Ptolomeo en su Tetrabiblos. Y esto ha quedado demostrado ahora por la experiencia, por lo que la primera persona que los conquista les gobierna con justicia porque son esclavos por naturaleza. Como el Filósofo dice en los capítulos tercero y cuarto del primer libro de la Política, está claro que algunos hombres son esclavos por naturaleza, y otros son libres por naturaleza; y en algunos hombres está determinado que haya una cosa así y otros que se beneficien de ella. Y es justo que un hombre sea esclavo y otro libre, y es conveniente que un hombre mande y otro obedezca, porque la cualidad del mando también es inherente al señor natural. A causa de esto, el Filósofo dice en el primer capítulo del libro antes mencionado que esta es la razón por la que los griegos deben ser los dueños de los bárbaros, porque, por naturaleza, los bárbaros y los esclavos son lo mismo."[16]

Asumida la teoría aristotélica de la esclavitud natural desde el siglo XIII, en la interpretación de Tomás de Aquino; y utilizada por primera vez en una junta de Burgos del año 1512,[17] lo que se hacía necesario era corroborar que la "psique" de los indios los encasillaba en esa categoría, y que carecían de una razón que pudiera primar sobre las pasiones. Pero como esto dependía del punto de vista y el relato de los diferentes observadores, fue finalmente la identificación del esclavo natural con el bárbaro lo que zanjó la discusión por la naturaleza del americano. Al menos hasta que la escuela de Salamanca, de la mano de Francisco de Victoria, volviera a abrir la cuestión de la naturaleza del indio americano y su sociedad. La conquista avanzaba y, con ella, el descubrimiento por parte de los españoles de sociedades mucho más avanzadas que las caribeñas. El problema fue virando al ritmo de la incipiente globalización que se producía, poniéndose en el centro la cuestión de las relaciones de los distintos grupos de hombres dentro de lo que Victoria llamó *la república de todo el mundo.*[18] Pero aunque se pudiera dudar de que los indios, capaces de una vida civil, fueran esclavos naturales, su apartamiento de una ley natural que se consideraba universal los seguía haciendo incapaces de gobernarse a sí mismos. El tema del canibalismo, real o imaginario, pero presente en los relatos europeos desde los viajes de Colón, era una clara violación al orden natural, no solo porque en la mayoría de los casos suponía un homicidio, sino porque además rompía con una jerarquía natural de las cosas en la cual el ser humano no entraba en la categoría de alimento. Con Victoria asistimos, de todos modos, a un cambio de perspectiva en cuanto a la legitimidad del dominio sobre el americano. Reconocido humano con todas sus capacidades, la teoría de la

[16]Mair, 1519ª, f. clxxxviii^{r}. Citado por Pagden, *op. cit.,* p. 67.
[17] Cfr. Pagden, *op. cit.,* p. 76.
[18]*Ibíd.,* p. 98.

esclavitud natural no era la apropiada para describir los comportamientos antinaturales que frecuentemente tenía el indio. El problema estaba más bien en las influencias sufridas en su crianza. "Creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación", opinaría.[19] Como un dato accesorio, pero que refuerza lo que queremos mostrar, la palabra *indias* se convirtió en un término para describir cualquier entorno en que los hombres vivieran en la ignorancia de la fe y de las formas apropiadas de vida.[20] En muchos sentidos, lo sigue siendo.

No podemos abandonar esta brevísima consideración de una primera etapa de la formación de la imagen del americano, sin mencionar a Bartolomé de las Casas. Su pensamiento será ambiguo, más allá de su experiencia cercana a los acontecimientos que a él mismo lo hacen tomar posición a favor del nativo, porque termina reforzando la idea de la inferioridad de quien defiende. En última instancia, y cualquiera sea la posición de los apologistas, eran europeos litigando en un lenguaje universitario, jurídico, filosófico o teológico. Las Casas intentó desmantelar el concepto de *bárbaro*, al mismo tiempo clasificatorio y valorativo en su uso. Se utilizaba para denominar al que no era igual al propio grupo cultural, como categoría social pero, en el siglo XVI, también para describir a los no cristianos, ya que el cristianismo era considerado parte esencial de la civilización.[21] En última instancia, la clasificación que hace Las Casas y que vamos a exponer, es racial en tanto forma una escala que tendrá como su cenit al occidental cristiano: todos los demás grupos son defectivos en algún aspecto.

Para Las Casas, la palabra *bárbaro* puede designar a cuatro grupos distintos. [22] Lo dice en su *Apologética Historia Sumaria,* cerca del año 1552, siguiendo a su vez los libros 1 y 3 de la *Política* y el 7 de la *Ética* de Aristóteles, y "a Santo Tomás de Aquino y otros doctores."

El primer grupo conforma una categoría aparte, ya que se aplica a individuos y no a razas. Se refiere a todo hombre que por cruel o inhumano se aleja de la razón. El segundo es descrito en función del lenguaje, porque confiere un poder a quienes lo usan. El hombre civil puede conversar adecuadamente, el bárbaro en cambio no puede, por lo tanto no es social. O sea, el lenguaje auténtico solo se da en el seno de la sociedad. Mas el paso determinante es, en esta categoría, el que va de la palabra hablada a la palabra escrita: en el mundo europeo, toda la *ciencia* pasaba por el texto, los pueblos que habían accedido al alfabeto escrito podían ser considerados entonces superiores a los que no. Las Casas consideraba bárbaros, entonces,

[19] Citado por Pagden, *op. cit.*, p. 139.
[20] Cfr. Pagden, *op. cit.*, p. 139.
[21] Cfr. *Ibíd.,* p. 175.
[22] Cfr. *Ibíd.,* pp. 178 ss., también Mignolo, *La idea…, op. cit.*, pp. 43-46.

a todos los pueblos que no se dedicaran a las letras: poesía, retórica, lógica, en fin, todo lo que entra en el campo de la ciencia de la literatura. Además, y siempre para Las Casas, no todo lenguaje puede expresar adecuadamente un pensamiento científico. El latín escrito era claramente el ejemplo de un lenguaje superior. Para algunos autores como Sepúlveda, la ausencia del lenguaje y de leyes escritas era una clara señal de la barbarie de los indios.[23]

La tercera categoría correspondía al bárbaro *simpliciter*, pueblos que no son gobernados por la razón, sea por su pésimo instinto o por las malas condiciones en las que habitan. No están gobernados por leyes ni tienen idea de justicia; ni ritos ni comercio. Esta categoría es importante por cuanto adelantará lo que Hobbes y Locke llamarán el *estado natural*, esto es, vivir sin derecho ni Estado. La cuarta y última categoría es la conformada por los no cristianos: todo pueblo u hombre está expuesto a las máximas barbaries si no está instruido por la filosofía cristiana. Las comunidades paganas más virtuosas serían las que ya están preparadas para la llegada del Evangelio.

Todos los habitantes de América debían clasificarse en las segunda y cuarta categorías, pudiendo algunos además pertenecer a la tercera. La escritura era esencial, y de hecho los indios podían y deseaban aprenderla, con lo cual mostraban una capacidad intelectual innata, así como un reconocimiento de la superioridad de la civilización europea (aprender la lectoescritura como ingreso a una civilización superior). Esto reducía a la barbarie india a situaciones culturales que podrían corregirse. Al tiempo que se iba dando pie a lo que posteriormente se desarrolló como una etnología comparada, en tanto la comparación entre culturas debería tener en cuenta no solo la variable espacial sino también la temporal (una cultura era menos desarrollada, o más primitiva); se justificaba el sistema de la encomienda como la instancia en la que el europeo le podía brindar al indio la instrucción necesaria para sacarlo de la barbarie. De hecho, el número de esclavos civiles indios fue relativamente pequeño, mientras que un gran número padeció ese otro tipo de esclavitud instituida por el mismo Colón, con el pretexto de proteger a los indios, brindarles instrucción religiosa e incluso un pequeño salario. La intención de fondo, mano de obra gratis para la minería y la agricultura. Como venimos diciendo, además habría un verdadero convencimiento de que los americanos aprenderían a ser plenamente humanos si se asentaban en la proximidad de los pueblos españoles.[24]

[23] Cfr. Pagden, *op. cit.,* p. 183.

[24] Pagden transcribe en la p. 62 un párrafo de las leyes de Burgos de 1513 que insta a destruir los antiguos hogares de los indios por precaución, pues de lo contrario rechazan *"todo lo que les han enseñado y tornan a su acostumbrada ociosidad y vicios», pues su cristianismo era inconstante y «todo su fin y deseo es tener libertad para hacer de sí lo que les viene a la voluntad".*

Antes de pasar a considerar a los filósofos políticos del *estado de naturaleza*, haremos una breve mención a otro pensador, un poco anterior a aquellos (nace en medio de las controversias que acabamos de describir), y cuyo punto de vista se desmarca del modo como los autores estudiados trataban, aún con intenciones de defensa, al americano y su cultura. Nos referimos a Michel de Montaigne (1533–1592), de quien tomamos el Capítulo XXXI de sus ensayos, titulado *De los caníbales.*[25] Nos interesa porque refleja, en su crítica, las ideas que en Europa se iban divulgando acerca de los habitantes del "Nuevo Mundo". Pero por otro lado, y en su intento por defenderlos, también los sitúa en una suerte de escala evolutiva inferior en lo que a humanidad respecta, si bien para él esto los ayuda a mantenerse más cerca de un estado natural, aún no corrompido por la cultura. De Montaigne se muestra muy crítico de la cultura europea que lo rodea, y se acerca ya a posiciones que luego adoptará Rousseau, en cuanto al influjo que la cultura y la sociedad tienen en la formación de la persona. Lo más interesante tal vez, sobre todo si lo comparamos con los autores casi contemporáneos que trataron sobre la barbarie de los americanos, es su incipiente relativismo cultural, aún sin abandonar la idea de que en algún sentido los indígenas son bárbaros. Y tampoco abandonará el uso peyorativo del término, al declarar que por ciertas actitudes son los europeos quienes deberían llamarse bárbaros.

> "Y el caso es que estimo, volviendo al tema anterior, que nada bárbaro o salvaje hay en aquella nación, según lo que me han contado, sino que cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos"[26]

Irónicamente, dice descreer de las historias que le llegan de los cosmógrafos, ya que si bien estos saben mirar con agudeza las cosas, luego las glosan, alterando la historia para hacer valer su interpretación. Los contrapone, en cambio, a la persona sencilla que ha conocido, un nativo del actual Brasil, quien de algún modo provoca sus reflexiones.[27] El texto es breve, y en él ataca uno de los rasgos que más caro había resultado a los europeos para construir el salvajismo de los americanos: el canibalismo. El centro de su argumento radica en resaltar el valor que estos hombres muestran en la guerra, y que en esta sigue siendo el honor el componente más importante, dado que los habitantes de estas tierras aún no buscan nada que esté más allá de sus necesidades, es decir, en ellos todavía no existía el valor de lo superfluo. El único

[25] De Montaigne, M., "De los caníbales", *Ensayos I,* Barcelona, Altaya, 1997.
[26] *Ibíd.,* pp. 267.
[27] *Cfr*. De Montaigne, M., *op. cit.*, p. 267.

fundamento de sus guerras es el celo por el valor, y es en ese contexto en el que se lleva a cabo la antropofagia del enemigo.[28] Sin embargo dice que:

> "… bien podemos por lo tanto llamarlos bárbaros si consideramos las normas de la razón mas no si nos consideramos a nosotros mismos que los superamos en toda clase de barbarie[29] (…) Porque esas naciones parécenme por lo tanto bárbaras porque la mente humana las ha moldeado muy poco y están aún muy cerca de la inocencia original."[30]

Hay un giro peligroso en esta postura. En los últimos autores españoles que abordamos, la barbarie tenía que ver con una cuestión social, y su correctivo pasaba por la reeducación y resocialización que, finalmente, justificaba la dominación política y la encomienda. La postura de Montaigne es que Europa ha caído en esta suerte de barbarie social, si se la compara con el hombre más cercano a lo natural, ya que ciertas costumbres la hicieron caer en la superfluidad. A esto se suman las brutalidades observadas en la misma conquista, y en guerras religiosas. En este sentido habla de un nosotros que los ha superado –a ellos– en toda clase de barbarie. Pero comienza a asomar la modernidad, y su ideal de humano guiado por las normas de la razón, y aquí sí que parece no caber el relativismo. Son bárbaros porque la razón todavía no los ha moldeado, no han alcanzado el grado de humanidad que sí tiene el civilizado. Son buenos, pero no lo saben, y de hecho su ignorancia ha llevado a algunos a Europa, a conocer lo que a la larga los corromperá.[31]

Como vemos, hay en Montaigne un uso equívoco de la categoría de barbarie. De hecho, al comienzo del citado capítulo la describe como aquello que un grupo humano encuentra distinto de sí en otro ("cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres")[32], otras veces la asocia a la brutalidad de la codicia, despojada del verdadero valor; pero también se refiere a ella como una defección, o al menos un desarrollo insuficiente de la razón. Lo que sí va apareciendo con fuerza es la noción de hombre en estado de naturaleza referida al americano. La misma que será retomada por importantes autores, verdaderos padres de la razón política occidental: Hobbes, Locke y Rousseau entre otros.

[28] Cfr. *Ibíd.,* p. 273.
[29] *Ídem.*
[30] *Ibíd.,* p. 268.
[31] *Cfr. Ibíd*, p. 277.
[32] *Ídem,* p. 267.

2.2. El salvaje americano y el estado de naturaleza. Encuentro con la humanidad anterior al contrato

Leviatán, la República o Estado, recordemos, es el hombre artificial; en contraposición al *hombre natural*, mucho más débil. Esto lo dice Hobbes en la introducción, precisamente, a *Leviatán*.[33] Y cuando en el capítulo XIII, uno de los centrales de su obra, intente explicar en qué consiste la condición natural del género humano, echará mano, para ejemplificar, a la que concebía como la situación de la humanidad en América.

Fuera de ese capítulo, Hobbes hará una breve pero reveladora mención de América en el décimo. En él expone su división del poder en natural e instrumental, y explica a este último como aquel que se consigue con las argucias del primero y, en muchos casos (en la descripción de estos casos encontramos la médula del capítulo), la organización misma del Estado, cuando este exista. Uno de los reconocimientos que otorga este modo de vivir bajo contrato es el de los escudos y blasones hereditarios, costumbre germana al decir del autor, que en ocasiones otorga poder a quien los posee: la nobleza. La posesión de este símbolo distintivo necesita de cierta organización: nace como distintivo de familias, luego clanes; así hasta que se produce una agrupación mayor bajo una monarquía. De Germania, la tradición pasará a Inglaterra, Francia, España, Italia. Pero nada de eso encontramos –dice Hobbes, y entendemos que como prueba de la superioridad de las sociedades organizadas en Estados sobre las que no– en América, Asia o África. Si bien podría considerarse que la apreciación del autor es errónea, nos importa su intención de mostrar la superioridad de algunos pueblos sobre otros, simbolizados en este caso por la existencia de una nobleza.

El capítulo XXX no es muy importante para nuestro tema en su sustancia, pero sí en mostrarnos una vez más cuál es la idea del americano que se va extendiendo por Europa. Hablando de la misión del soberano, Hobbes dedica parte de su argumentación a afirmar que la soberanía absoluta se sostiene sobre principios de razón que el soberano no debe renunciar a enseñar a sus súbditos. El núcleo de esa argumentación va contra aquellos que niegan la existencia de esos principios, basando la soberanía solamente en una situación de facto: alguien la conquistó por la fuerza. Hobbes dirá que razonar así es igual a pensar que los *salvajes americanos* niegan con sus construcciones los fundamentos o principios de razón que se utilizan para construir una casa que dure tanto como sus materiales, porque nunca vieron una tan bien construida. Para aprender esos principios se necesita –nos dirá– tiempo y laboriosidad. Con esto quiere demostrar que la humanidad ha necesitado esos dos atributos para construir un Estado regido por principios. Mas lo que nos interesa aquí es, por un lado,

[33] Hobbes, Th., *Leviatán* [1651], Buenos Aires, Losada, 2003.

destacar el prejuicio y el tenor de los relatos que recibiera Hobbes sobre la arquitectura en América, cuyas concreciones aún hoy nos asombran por su calidad y complejidad; la generalización (todos los habitantes de América entran en lo que él entiende por salvaje); y la falta de tiempo (como historia, su Mundo es Nuevo) y de laboriosidad de los americanos, un prejuicio que sabemos ya era muy corriente y justificador de la conquista y los abusos.

Como mencionáramos arriba, en el capítulo XIII, uno de los más conocidos de la obra de Hobbes, se expone el fundamento de toda su teoría del Estado. La humanidad vive en un estado permanente de guerra entre iguales, causado por la competencia, la desconfianza y la búsqueda de gloria. Si esta disposición permanente del hombre no lo lleva a la destrucción, es por la existencia consentida de un poder superior que modera las relaciones, el Estado. Mas la hipótesis de un tiempo en el que verdaderamente un hombre natural se hallaba en situación de guerra total es, para el mismo Hobbes, solo eso, una hipótesis. Haciendo la salvedad de que hay algunos lugares de la tierra en los que se podía encontrar hombres viviendo de ese modo. Leemos en el capítulo XIII:

> "Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido. De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil."

Esta forma de ser *bestial* del americano debió habitar el imaginario común del europeo, de otro modo Hobbes no la tomaría de ejemplo. La última frase podría soportar dos lecturas: que de no aceptar el poder del soberano, un pueblo podría caer en el estado incivil del americano. Y que este se benefició del poder que sobre él ejercía el europeo, ya que sin esa sujeción, aún si antes vivía en forma pacífica, podría caer en el tan temido estado de guerra permanente, de todos contra todos.

Hemos hecho mención antes de que América, y los americanos, aparecen varias veces en *Segundo Tratado del Gobierno Civil*[34] de John Locke. Obra fechada unos pocos años después del *Leviatán* (data de 1689, habiendo aparecido *Leviatán* en 1651) nos servirá de referencia otra vez para acercarnos a la noción que la sociedad europea, ya en proceso de modernización, fue gestando sobre el sujeto americano. Entendemos a estos filósofos, por influyentes que sean en sí mismos, pensando a partir de las categorías que un determinado entorno social y cultural les ofreció, criticándolas, abstrayéndolas, potenciándolas o recreándolas. Mas en ese

[34] Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* [1689], Barcelona, Alianza, 2004.

proceso de creación, profundización y difusión de ideas, contribuyeron a canonizar ciertos conceptos y categorizaciones. Desde esta perspectiva, las referencias que Hobbes o Locke hacen de los americanos hablan de la construcción social y científica de una idea de sujeto que trascendió la filosofía política de estos autores.

Sabemos que tanto sociedad, propiedad privada e individuo (civilizado) se implican mutuamente en el pensamiento de Locke. En la antigüedad, según su concepción, no existía más propiedad que la de aquellos bienes poco perdurables que son esenciales para la vida, y que podían ser obtenidos mediante el trabajo. Esa situación todavía estaba presente en América:

> "La mayor parte de las cosas que verdaderamente son útiles para la vida del hombre y que la necesidad de subsistir hizo que fuesen buscadas por el género humano cuando este vivía en condición comunal, lo mismo que hoy hacen los indios americanos, son generalmente cosas de poca duración. De tal manera, que si no son utilizadas para el consumo, se deterioran y perecen pronto."[35]

La sociedad incipientemente monetarizada del Viejo Mundo ya había superado el estado descrito, pero todavía se podía encontrar esa condición entre los *indios americanos*, según lo describe en los parágrafos 46 y siguientes del *Segundo Tratado*. Lo precario de su propiedad nos recuerda la referencia a las construcciones hecha por Hobbes. Por esto mismo, en América no existe el comercio, ni la posibilidad de comerciar; así, la tierra no vale nada (más allá de proveer el sustento básico para quien la trabaja).

> "¿Qué valor daría un hombre a diez mil o a cien mil acres de tierra excelente, bien cultivada, poblada de ganados, en la parte interior de América, lugar en el que no tendría esperanza de establecer comercio con otras partes del mundo a fin de obtener dinero mediante la venta de sus productos? No merecería la pena que este hombre pusiera cercas a su terreno, y pronto lo veríamos entregarlo al común de la tierra natural, quedándose sólo con aquella parte que le permitiera abastecerse a sí mismo y a su familia con lo que necesitasen para vivir allí."[36]

Pero lo que hace interesante a América es que, con la introducción del dinero, las relaciones entre los vecinos comienzan a cambiar, lo cual ofrece una suerte de laboratorio para comprender los orígenes de la sociedad europea de su época. La primera reacción de ese hombre que descubre el dinero es tratar de aumentar sus posesiones, concluye en el parágrafo 49 de su tratado.

[35] Ibíd., §46.
[36] *Ibíd.,* §48.

> "Esta fue, en un principio, la situación en América, mucho más de lo que lo es ahora; pues en ninguna parte se conocía allí cosa parecida al dinero. Mas tan pronto como un hombre descubre que hay algo que tiene el uso y el valor del dinero, en sus relaciones con sus vecinos, veremos que ese hombre empieza a aumentar sus posesiones."[37]

Un hombre que en las selvas de América se comporta de manera insolente y ofensiva, posiblemente haría lo mismo si estuviera sentado en un trono: premisa que utiliza en el parágrafo 92, discutiendo con quienes defienden el poder absoluto.

> "Aquél que piense que el poder absoluto purifica la sangre de los hombres y corrige la bajeza de la naturaleza humana, sólo necesita leer la historia de nuestro tiempo, o de cualquier otra época, para convencerse de lo contrario. Un hombre que en las selvas de América se comporta de manera insolente y ofensiva, probablemente no se comportará mejor sentado en un trono; mas, si lo ocupa, lo más probable es que se busquen razones de sapiencia y de religión para justificar el daño que haga a sus súbditos; y la espada silenciará a todos aquéllos que se atrevan a cuestionar su conducta."[38]

El ejemplo que utiliza para representar al sujeto que no tiene elementos de educación y urbanidad es, nuevamente, el americano. Recogiendo el testimonio de José de Acosta, referido a que en muchas partes de América los habitantes vivían sin sujeción a ningún Estado o gobierno, afirma ver en ellos a personas en estado de libertad natural, es decir, precontractual, aunque algunos ya habían comenzado a consensuar sus gobernantes en México y Perú, y los iban imponiendo a otros pueblos que conquistaban.

> "Mostrará una extraña inclinación a negar hechos evidentes cuando no están de acuerdo con su hipótesis, quien no admita que los orígenes de Roma y Venecia tuvieron lugar con la unión e varios hombres libres e independientes los unos de los otros, entre los cuales no había ni superioridad ni sujeción naturales. Y si aceptamos la palabra de José Acosta, lo que este historiador nos dice es que en muchas partes de América no había gobierno en absoluto.
> "Hay grandes y evidentes indicios", nos dice refiriéndose a los nativos del Perú, "de que estos hombres carecieron por mucho tiempo de reyes y de Estados; y que vivieron en hordas, como hacen en el día de hoy los Cheriquanas en Florida, los indios del Brasil y muchos otros pueblos que no tienen reyes fijos sino que, cuando la ocasión se presenta, ya sea en tiempo de paz o en tiempo de guerra, escogen a sus capitanes según les place" (lib. i. c. 25)… En conformidad con esto, vemos cómo aquellos pueblos de América que estaban fuera del alcance de las conquistas militares y de la dominación de los dos grandes imperios de Perú y de México, disfrutaron de su propia libertad natural, si bien, *caeteris paribus*, solieron preferir al heredero de su rey difunto; pero si luego descubrían que éste era débil o incapaz,

[37] *Ibíd.,* §49.
[38] *Ibíd.,* §92.

> lo dejaban de lado y adoptaban como jefe al hombre más recio y valiente que encontraban."[39]

Así, investigando el pasado se podría acceder a información sobre la población del mundo y la historia de las naciones; y los *reyes indios* de América nos ofrecen una réplica de lo que eran anteriormente los de Asia y Europa. Comienza a concebirse al Nuevo Continente como un laboratorio natural para comprender el pasado, gracias a su atraso en un proceso civilizatorio que se piensa homogéneo.

> "Por eso vemos que los reyes de los indios de América (que continúa siendo una réplica de los que fueron los tiempos primitivos en Asia y en Europa, una época en la que los habitantes de cada país eran muy escasos y la falta de gente y de dinero eliminaba toda tentación de que los hombres aumentaran sus posesiones de terreno o disputaran para extender la amplitud de sus dominios), se limitan a ser generales de sus ejércitos. Y aunque en tiempo de guerra tienen el mando absoluto, en tiempo de paz, y ya dentro de su propio país, ejercen un dominio muy modesto y una soberanía muy moderada. Las resoluciones que allí se toman sobre la paz y la guerra provienen del pueblo o se toman en concejo, si bien la guerra misma, que no admite una pluralidad de jefes, devuelve el mando, de un modo natural, a la autoridad exclusiva del rey."[40]

Son varias las referencias que Locke hace a América en este *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Llama la atención las citas que utiliza del ya mencionado Juan de Acosta o, en otro punto, del Inca Garcilaso (parágrafo 14). Muestran una concepción del americano como hombre en estado natural, o sea, no tocado por la civilización (que en este caso pasa sobre todo por la propiedad y el contrato). Locke afirma la idea de una humanidad que va evolucionando, con la convivencia de pueblos que cohabitan el espacio de un mundo que se va unificando, pero que no son, vistos desde la perspectiva de la civilización tal como Europa la entiende, coetáneos.

Rousseau, otro de los *padres* de la filosofía política moderna, escribirá casi un siglo después que Locke, y con una concepción de hombre en estado natural que se aparta de las anteriores. "Todo está bien al salir de manos del autor de la naturaleza, todo degenera en las manos del hombre", comienza el Primer Libro de su obra *Emilio o la educación* (1762).[41] Parece que el hombre natural ya no es aquel que encarna un estado de guerra permanente, o una codicia que lo lleva a someterse voluntariamente a una instancia superior y consensuada para cuidarse de sí mismo. Al contrario, el sometimiento consentido a un poder superior proviene de la búsqueda de otros beneficios, no del miedo a una naturaleza que, contrariamente a lo

[39] *Ibíd.,* §102 y 105.
[40] *Ibíd*., §108.
[41] Rousseau, J., *Emilio o de la educación* [1762], Barcelona, Bruguera, 1979.

que opinaban sus sucesores, es más inocente antes de ser tocada por las estructuras sociales. De todos modos, estamos ya en un contexto distinto. Joseph Lafitau (1681-1746) había escrito su *Moeurs des sauvages americains compareuxaux moeurs des premiers temps* (1724), abriendo el camino para una antropología etnológica del siglo XVIII, con sus ideas de una humanidad en evolución permanente a través de estadios sucesivos (aunque la antropología como disciplina no surgiría hasta el siglo siguiente). El *salvaje* se convierte en un laboratorio útil para comprender al hombre moderno. Antoine Boulanger (1722-1759), que se quejaba de que los filósofos, metafísicos y juristas buscaran crear con su sola razón al *hombre natural*, afirma que la historia de las costumbres de los salvajes no es más que un modo de escribir la historia de la humanidad.[42] Nos encontramos ad portas del nacimiento del *primitivo*, tema que abordaremos poco más adelante.

Rousseau se muestra ya dentro de la concepción del *salvaje* como una especie de antecesor no corrompido cuando por ejemplo, en el capítulo V del libro III de *El Contrato Social* [1762][43], aborda el tema de la aristocracia como forma de gobierno de las primeras sociedades, forma que reconocía todavía vigente y exitosa entre los salvajes de la América septentrional.

> "Las primeras sociedades se gobernaron aristocráticamente. Los jefes de las familias deliberaban entre ellos acerca de los negocios públicos. Los jóvenes cedían sin trabajo a la autoridad de la experiencia. De allí los nombres de patriarcas, ancianos, senado, gerontes. Los salvajes de la América septentrional se gobiernan todavía en nuestros días así, y están muy bien gobernados.
> Pero a medida que la desigualdad de institución sobrepujó a la desigualdad natural, la riqueza o el poder fueron preferidos a la edad y la aristocracia hízose electiva."[44]

Esa primera aristocracia, no corrompida aún por la desigualdad y el poder, tenía que ver más con el respeto a la autoridad de la experiencia que con un privilegio heredado: desde su concepción, la evolución suele implicar una involución de las estructuras sociales más cercanas a la naturaleza. El paso de la aristocracia natural a hereditaria (existiendo entre ambas la electiva), la transforma en el peor de los gobiernos. Fuera de esta, solo hay una mención a América en *El Contrato Social* (Libro I, capítulo IX),[45] pero que no habla de los habitantes del

[42] Ambos autores son citados por Pagden, A., "Historia y antropología e historia de la antropología: reflexiones sobre algunas confusiones metodológicas", *Revista Anales de la Fundación Joaquín Costas,* Base de Datos ISOC, 1991, (8): 43-53, 24 Ref, texto completo en http://bddoc.csic.es:8080/detalles.html?tabla=docu&bd=ANTROPO&id=276276 (27/05/15), pp. 47-49
[43] Rousseau, J., *El contrato social* [1762], Santiago, Centro Gráfico Ltda., 2011.
[44] *Ibíd.,* p. 64.
[45] "Cuando Núñez de Balboa tomaba, desde la playa, posesión del Océano Pacífico y de toda la América Meridional en nombre de la corona de Castilla, ¿era esto razón suficiente para desposeer a todos los

territorio sino de los supuestos derechos de posesión de la corona de Castilla sobre los mismos, en el contexto de su exposición sobre el dominio real.

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres [1755]*, Rousseau despliega una tesis contraria a las ideas hobbesianas, sosteniendo que los hombres que se unen en el contrato están ya atravesados por la violencia y la desigualdad, y que cometiendo el error de someterse al estado, institucionalizan esa desigualdad. En el Prefacio de la obra escribe que para conocer los orígenes de este estado de cosas, hay que remontar la historia, ya que:

> "Este mismo estudio del hombre primitivo, de sus verdaderas necesidades y de los principios fundamentales de sus deberes, es el único buen medio que puede emplearse para vencer las mil dificultades que se presentan sobre el origen de la desigualdad moral, sobre los verdaderos fundamentos del cuerpo político sobre los derechos recíprocos de sus miembros y sobre multitud de otras cuestiones semejantes, tan importantes como mal aclaradas."[46]

Un dato no menor para nuestro análisis, es que en la Primera Parte, en la que hablará de las habilidades innatas del hombre natural –muchas de ellas superiores a las del civilizado–, hace una identificación explícita entre aquel que Hobbes llama *hombre natural* y el *salvaje*, para demostrar que en este caso el inglés tenía razón al hablar de su intrepidez y su instinto de combate[47]. Aquella figura que había sido teóricamente planteada a la hora de describir el origen de la civilización, finalmente cobra existencia material, y les permite a los pensadores modernos comprobar sus hipótesis. Una idea de evolucionismo se ha acentuado, y lo más importante para nuestro tema, el *otro* es definido como *primitivo* o *salvaje* a partir de la concepción que se tiene de *civilizado*. En tal sentido, es imposible concebir una alteridad, apenas una subalternación y una nueva *misionología laica*, en caso de que se pretenda ayudar a ese *otro* a alcanzar los ideales de la humanidad.

En su búsqueda de ese hombre natural/salvaje/primitivo, Rousseau nos ofrece algunos ejemplos extraídos de relatos sobre el hombre americano. Llama la atención la información que maneja sobre el modo de ser y las costumbres, información que más allá de ser considerada más o menos veraz, nos da una idea de lo que circulaba en Europa sobre el "Nuevo Mundo".[48] En fin, su conclusión es que quien vive fuera de la civilización está tan

---

habitantes, excluyendo igualmente a todos los príncipes del mundo? Bajo esas condiciones, las ceremonias se multiplicaban inútilmente: el rey católico no tenía más que, de golpe, tomar posesión de todo el universo, sin perjuicio de suprimir en seguida de su imperio lo que antes había sido poseído por otros príncipes." *Ibíd., p. 24.*

[46]*Cfr.* Rousseau, J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad* [1755], Porrúa, México, 1974, Prefacio.

[47]*Cfr. Ibíd.*, p. 112.

[48] Proponemos algunas citas, a modo de ejemplo:

despojado de deseos que exhibe, junto con la tranquilidad del alma, la limitación de su espíritu.[49]

Hobbes, Locke y Rousseau nos han resultado autores interesantes en tanto necesitan, por distintos motivos, de la idea de un hombre en estado de naturaleza, y para construirla apelan, entre otras cosas, a la imagen de quien les resulta un representante en vida: el americano, prototipo del salvaje y primitivo, y a la vez de la inmadurez. Esta última característica cobra fuerza en Hegel[50], para quien la división entre *Viejo* y *Nuevo* Mundo no es puramente externa, es esencial respecto a sus caracteres físicos y políticos. En su *Filosofía de la Historia Universal* [cerca de 1830] habla de América como lo inmaduro que ha de ser superado por su propio desenvolvimiento.[51] La importancia de considerar a Hegel en este relato radica en que él ya no está hablando solo de los indígenas americanos, sino que tiene ante sí los primeros intentos de independencia política llevados adelante por los criollos, algo superiores en su percepción a los indígenas porque llevan en sus venas sangre europea. De esa ligazón sanguínea les vienen las ideas libertarias, y por eso –siguiendo la lectura que Mario Casalla hace del autor– los ingleses no permiten el mestizaje en la India.[52] Los criollos encarnan

---

"Tal es el estado animal en general y tal es también, según los relatos de los viajeros, la de la mayor parte de los pueblos salvajes. Así, no se debe extrañar que los hotentotes del cabo de Buena Esperanza, descubran a la simple vista los navíos en alta mar, a la misma distancia que los holandeses con los anteojos; ni que los salvajes de la América descubriesen a los españoles por el rastro como habrían podido hacerlo los mejores perros, ni que todas esas naciones bárbaras soporten sin pena su desnudez, refinen su gusto a fuerza de pimienta y beban los licores europeos corno agua." (*Ibíd.,* p. 33).
"Habiendo sido condenado a galeras en Cádiz, el año 1746, un indio de Buenos Aires, propuso al gobernador comprar su libertad exponiendo la vida en una fiesta pública. Prometió que atacaría solo, sin otra arma en la mano que una cuerda, al toro más furioso, que lo echaría por tierra, que lo amarraría con ella por la parte del cuerpo que se le indicara, que lo ensillaría, lo embridaría, lo montaría y que montado, combatiría con otros dos toros de los más valientes que hicieran salir del toril, matándolos todos uno después de otro en el instante que le fuese ordenado y sin auxilio de nadie; lo cual le fue acordado. El indio sostuvo su palabra cumpliendo todo cuanto había prometido. Respecto a la manera como lo hizo y demás detalles del combate, puede consultarse el tomo primero de las Observaciones sobre la Historia Natural, de M. Gautier, de donde se ha copiado este hecho, pág. 262." (*Ibíd.* p. 99).
"Varias veces se han traído salvajes a París, a Londres y a otras ciudades; se les ha expuesto nuestro lujo, nuestras riquezas y todas nuestras artes, las más útiles y las más curiosas, sin que todo ello haya jamás despertado en su espíritu otra cosa que una admiración estúpida, sin el menor movimiento de codicia. Recuerdo, entre otras, la historia de un jefe de algunos americanos septentrionales que fue conducido a la corte de Inglaterra hace unos treinta años: se le mostraron mil cosas con objeto de hacerle un presente del objeto que le agradase, sin encontrar nada que pareciese interesarle. Nuestras armas le parecían pesadas e incómodas, nuestros zapatos le herían los pies, nuestros vestidos le embarazaban, todo lo rechazaba; al fin, notóse que, habiendo cogido una manta de lana, parecía experimentar placer en cubrirse las espaldas con ella: "¿Convendréis, por lo menos –se le dijo inmediatamente-, en la utilidad de este objeto? Sí -respondió-: me parece casi tan bueno como la piel de una bestia." Ni esto siquiera habría dicho si se hubiera servido de la una y de la otra en tiempo de lluvia." (*Ibíd.,* p. 127).
[49]*Cfr. Ibíd.,* nota *k*, p. 165.
[50] Cabe aclarar que tomaremos en esta breve referencia al pensamiento de Hegel, y dados los alcances y objetivos de la presente tesis, solo fuentes secundarias.
[51]*Citado por* Casalla, M., *América en el pensamiento de Hegel*, Buenos Aires, Catálogos, 1992, p. 87
[52]*Cfr. Ibíd.,* p. 90.

la América que tiene alguna potencialidad de desarrollarse. La cultura nativa habría desaparecido al entrar en contacto con la europea, esto es, con el *espíritu*. Cuando Hegel habla del indígena lo hace no solo a partir de los informes que circulan en su ambiente, sino que también inaugura un discurso que perdurará hasta el desarrollismo, caracterizado por no tomar en cuenta las circunstancias históricas. Dicho de otro modo, describe una inferioridad constitutiva como si la sumisión, el servilismo, su supuesta debilidad física, fueran naturales y no fruto de la colonización.[53]

Para no explayarnos mucho más sobre este tema, solo haremos una breve referencia a lo que Mario Casalla, en su lectura de Hegel, llama "el mito de la inmigración progresista".[54] Por razones que Hegel atribuye a la superpoblación europea y a las ventajas comparativas, América se convierte en lugar de refugio para muchos europeos.[55] No obstante, aunque lo que viene a América no es lo mejor de Europa ("las barreduras de Europa", dirá)[56], así y todo, se transforma junto al criollo en el impulso al progreso y a la civilización de estas tierras. De más está recordar la cercanía de estas ideas con las que, en la segunda mitad del siglo XIX, sostendrán intelectuales criollos como Sarmiento y Alberdi, poniendo en la inmigración europea la esperanza en el desarrollo y la institucionalización del país.

En síntesis, y para abandonar este más que sintético paso por las pocas páginas que Hegel dedica a América a partir de algunos comentaristas –hemos obviado, por ejemplo, las diferencias que hace entre los dos subcontinentes para no extendernos–, constatamos con Casalla que para este filósofo lo europeo destruye y modifica el pasado americano, al tiempo que genera lo nuevo. Pero todavía de una manera incipiente, de modo que encuentra el drama americano en la encrucijada entre un *no-ser-ya* y un *no-ser-aún*, esto es, un interludio entre el ser y la nada. Lo que era, ya no existe porque fue aniquilado por los europeos; y el potencial de futuro que encontraba en esta tierra, como "eco y reflejo" de una Europa que se lanzaba a la conquista impulsada por su propio agotamiento, todavía no se materializaba. Encrucijada que se acentuaría en América del Sur, de la que, según la lectura de Herceg, y dado que España no habría colonizado sino conquistado, no podía esperarse prácticamente nada.[57] Esta idea, de algún modo, calará hondo en la identidad del americano y en su producción intelectual, como

[53] Un resumen de los argumentos de la inferioridad constitutiva de los indígenas lo podemos encontrar en Casalla, *op. cit.*, pp. 91-94.
[54] *Cfr. Ibíd.,* pp. 94 ss., pp. 126 ss.
[55] *Cfr.* Herceg, J., "La Imagen de América en Hegel. De la caricatura a la falta de respeto", *América Latina en los pensadores occidentales*, J. Choza y M. Betancourt (comp.), Editorial Thémata y la Editorial Plaza y Valdés, Sevilla, 2009, pp.31-42, p. 37 ss.
[56] Hegel, G., *Lecciones de Filosofía de la Historia*, Jose Gaos (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 173. Citado por Herceg, J., *op. cit.,* p. 38.
[57] *Cfr.* Herceg, J., *op. cit.,* p.39-41.

nos mostrará Kusch en su descripción del *mestizaje* y, en alguna medida, nos reflejará Zea a lo largo de su reflexión sobre la conciencia americana.[58]

2.3. Del "primitivo" a la "antropología misionera del desarrollo"

El antropólogo Adam Kuper intenta demostrar, a través de sus escritos sobre la historia de la disciplina, que la teoría de las *sociedades primitivas* es una teoría sobre algo que nunca ha existido. La cuestión, según el autor, es preguntarse por qué todavía subsiste en la antropología, a pesar de que muchas corrientes consideradas ortodoxas la nieguen.[59] Encuentra dos tipos de explicación: una política y otra disciplinar. Políticamente, la invención de la sociedad primitiva fue funcional al imperio victoriano en sus inicios, al nacimiento y la caída de los nacionalismos (por su acento puesto en la consanguinidad –origen de la organización social– y en la posesión de un territorio –origen de la civilización), y a todas las corrientes que ponen en el centro el desenvolvimiento y el desarrollo, incluido el marxismo (Engels recibirá influencias de la teoría de Morgan).[60] A nivel disciplinar, sobrevive porque Henry Maine (*Ancient Law,* 1861), Lewis Morgan (*Ancient Society,* 1887) y sus contemporáneos la erigieron en el objeto central de la antropología, proveyendo además a la disciplina de una serie de herramientas para su abordaje, constituyéndose así en una especie de mito fundacional.[61] Lo que nos parece relevante para nuestra discusión es que la noción de sociedad primitiva acentúa, a través de una disciplina que va fundándose a partir del estudio del

[58] A estos aportes filosóficos a la construcción de este sujeto subalterno, se sumarán otros en la segunda colonización, aquella que tiene como objeto a Asia y África y como sujeto colonizador especialmente a Inglaterra y Francia. Al decir esto no olvidamos nuevas aventuras europeas en América, o invasiones belgas o alemanas a África, sino que señalamos los vínculos coloniales que se manifestarán más fuertes en las teorías poscoloniales del siglo XX, contemporáneas a la segunda descolonización política. Estos otros aportes provendrán esta vez, con más fuerza, de la antropología, y su perdurable construcción del primitivo. Sería tarea de una extensa monografía ahondar en los motivos que consagran a esta categoría y, junto a ella, la negación de la coetaneidad en una humanidad global que debiera regirse por un desarrollo unidireccional (es decir, el que marca la modernidad europea de la mano del capitalismo). Desde el evolucionismo de corte lamarkiano que le da inicio hasta las críticas que dentro de la misma disciplina levanta Claude Levi-Strauss (ubicado en un estructuralismo que a la postre también es hijo de la mentalidad europea moderna), tendríamos que abordar una infinidad de autores y corrientes. Por eso solo esbozaremos unas pocas ideas que nos sirvan de nexo entre aquella construcción del salvaje y la de subdesarrollado (o el eufemista "en vías de…") que portamos hoy en esta porción del planeta, refiriéndonos muy brevemente a la construcción epistemológica de la categoría de "Tercer Mundo".

[59] *Cfr.* Kuper, A., *The invention of primitive society. Transformations of an Illusion,* London, Routledge, 1996 [1988], pp. 1-75.

[60] "Si mantuvo una función ideológica persistente, es que operaba a un nivel más profundo. Proponía que las sociedades estaban basadas o bien en la sangre o bien en el territorio, y que estos principios de filiación y territorialidad debían ser igualados a raza y ciudadanía, los componentes contrastados de todo imperialismo y nacionalismo." Kuper, A., "Ascenso y caída de la sociedad primitiva", en: *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, Barcelona, Publicacions d´Antropologia Cultural, 1989, p.37.

[61] *Cfr.* Kuper, A., *The invention…, op. cit.*

derecho y, ligado a él, del parentesco, la idea de una humanidad homogénea en su esencia pero heterogénea en su desarrollo, siempre marcado por ese zenit de la cultura que representa la civilización europea. En algunos escritos de autores fundadores de esta antropología, como por ejemplo Edgard Tylor, llegamos a encontrar posiciones próximas a una identificación entre cultura y civilización. Los antropólogos victorianos, como Maine, volverán a estudiar a las sociedades por ellos llamadas primitivas para tratar de comprender los orígenes de su propia civilización. Otros, como Morgan, preocupados por la relevancia que cobrara el tema de la esclavitud en la guerra civil estadounidense, tomarán como objeto esas sociedades para intentar despejar el problema de la igualdad de los hombres en su nacimiento: las cuestiones raciales vuelven a orientar a la ciencia. Nuevamente se construye a un ser –bárbaro, salvaje, primitivo– como objeto de estudio y discusión, claro que esta vez con métodos empíricos y cuantitativos. En todos los casos, se da una comparación entre culturas diversas que supuestamente están destinadas a un fin común. Dice Antony Pagden al respecto:

> "No quiero negar que, a cierto nivel, la conmensurabilidad entre culturas disimilares sea posible –por lo menos en tanto que estamos condenados a hablar en términos de racionalidad–, sino solamente que esta conmensurabilidad solo es posible después que una de esas culturas ha sido redescrita en los términos de la otra. Los antropólogos y antropólogas tienen por objeto esta redescripción."[62]

La idea de que a cierto nivel de abstracción todas las culturas son conmensurables, nos dirá Pagden en otra parte de su artículo, parte de los presupuestos mentales que los antropólogos han heredado de la "historia de la civilización".[63]

Si bien se señala muchas veces la importancia de Charles Darwin en la concepción evolucionista de la sociedad que nos marcará hasta la actualidad, fue el lamarkismo de Spencer –según Kuper– el que más influyó en esta incipiente manera de hacer antropología. La teoría de Darwin dejaba a la evolución en gran parte librada al azar, mientras que la racionalidad occidental, en lo que a desarrollo se refiere, tiende a preferir una visión teleológica, como buena hija de la Ilustración. Otra razón por la que se prefirió a Spencer fue que el estudio de las sociedades primitivas se consideraba una rama del derecho, sin mayor contacto con la biología.[64]

Un elemento presente en estas concepciones evolucionistas de la sociedad es que, tomando siempre como patrón al modelo de civilización europeo/occidental, se elaboraron

[62]Pagden, A., "Historia y antropología…", *op. cit.*, p. 51.
[63]*Ibíd.,* p. 50.
[64]*Cfr.* Kuper, A., "Ascenso y caída de la sociedad primitiva", *op. cit.*, p.23.

escalas de desarrollo. Un pueblo ocupará uno de los gradientes, dependiendo de la lejanía o cercanía que tenga con la civilización, medida estas en indicadores preestablecidos:

> "Los australianos se sitúan por debajo de los polinesios, y mucho más abajo que los aborígenes americanos. Se encuentran por debajo de los negros africanos y muy cerca del final de la escala. Sus instituciones sociales, por ello, se deben aproximar mucho al tipo primitivo de sociedad, más que ningún otro pueblo conocido en la actualidad."[65]

En el caso de Tylor[66], para tomar otro ejemplo, hay una identidad entre los términos *cultura* y *civilización*.[67] Las consecuencias se ven en que presenta un desarrollo, una evolución en los pueblos que marca su grado de civilización. En este sentido, opera la idea fuerza de *progreso*, imprimiendo un carácter teleológico al *proceso* de civilización; y como tal debe haber un patrón común de lo que debe ser una humanidad civilizada (que evidentemente es el europeo burgués). Visión propia del Iluminismo, que a mediados del siglo XIX se manifestaba predominantemente en el positivismo. En su visión positivista, Tylor quiere que la antropología se conforme al modo de las ciencias naturales, y para ello debe construir su objeto como análogo al de la naturaleza, esto es, sometido a estrictas leyes de causa-efecto. Parece leerse a la filosofía de la historia de Kant detrás de las líneas del autor. Esas leyes son históricas, y se descubren inductivamente a través de la experiencia (con las dificultades propias de la disciplina). Para ello hay que descomponer la unidad cultural en componentes menores (el arte, las leyes, la religión, los utensilios materiales de diversa índole), delimitar el campo, clasificar y comparar. Esa comparación se hace entre grupos que ostenten un grado similar de desarrollo, lo cual llevaría a descubrir una gran homogeneidad entre los pueblos (analogía en las prácticas, en los utensilios, etc.). Hay un enfoque no solo racista sino también clasista en la gradación que hace de los grupos: el campesino no detenta el mismo grado de desarrollo que el burgués. Las *supervivencias* son otro dato, esta vez diacrónico, que nos permite afirmar una evolución de la cultura regida por cadenas causales, con residuos de salvajismo en el camino inexorable hacia la civilización. Muchos elementos culturales, en pueblos más primitivos, no tienen *razón* de ser. Desde esta perspectiva de reemplazo necesario entre usos antiguos y gradualmente más desarrollados, habrá de estudiarse el lenguaje, la religión, las leyes, en fin, todos los elementos que conforman la cultura.

[65]Morgan, L., *Systems of Cansanguínity and Affinity of the Human Family,* 1870, citado por Kuper, A., "Ascenso y caída de la sociedad primitiva", *op. cit.*, p. 32.
[66]*Cfr.*Tylor, Edward Burnett "La ciencia de la cultura", en: Kahn, J. S. (Comp.), *El concepto de cultura*, Barcelona, Anagrama, 1975 [1871], pp. 29-46.
[67]*La ciencia de la cultura* comienza con la siguiente frase: "La **cultura** o **civilización**, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad" (el resaltado es nuestro).

Ha pasado un siglo y medio desde el nacimiento de este modo de entender y hacer antropología, y con ella de clasificar a aquellos pueblos no occidentales que se convertían en objeto de la misma. Lo asombroso es que sigamos viendo cómo algunos de sus elementos persisten, disfrazados, en discursos contemporáneos. Quizás no hablen ya de sociedad primitiva, y se presenten como bienintencionados intentos por ayudar a pueblos que se encuentran lejanos a los civilizados centros de decisión, a alcanzar el tan deseado desarrollo. Traeremos aquí, como ejemplo, un escrito publicado en el año 2003 por la antropóloga belga Anne Deruyttere, Jefa de la Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario del Departamento de Desarrollo Sostenible del Banco Interamericano de Desarrollo. El texto se llama *Pueblos indígenas, recursos naturales y desarrollo con identidad: Riesgos y oportunidades en tiempos de globalización*, y es ofrecido como recurso en la página web del Banco Interamericano de Desarrollo.[68] El texto encierra en unas pocas páginas toda la historia de la construcción del sujeto colonizado. Con una impronta "misionera" (aunque el lugar de la iglesia lo ocupen ahora los organismos multilaterales como el BID), con el mandato de llevar a los habitantes de toda la tierra al paraíso del desarrollo, nos presenta la relación del buen occidental con un ser que tiene dificultades de comprensión –cual bárbaro–, que vive en condiciones y territorios que no hubiera elegido de haber tenido la posibilidad, y a quien se debe ayudar para que no destruya su patrimonio natural. Es decir, la naturaleza, que ha pasado de ser solo una realidad externa para ser explotada, a ser una fuente de valor en sí misma en la fase ecológica del capitalismo, y de la cual son dueños los pueblos originarios, siempre que acepten que sus territorios se conviertan en reserva de ese capital. Extraño modo de propiedad, un nuevo y perfeccionado paso de la racionalidad instrumental.[69] El texto presenta a las ubicaciones geográficas que habitan los pueblos originarios como poco acogedoras y accesibles (siempre desde una mirada occidental); homogeiniza la variedad de pueblos a partir de algunas pocas categorías consideradas comunes, llama "democrática" a su organización social para luego instar a los expertos a enseñarles tipos de participación social que considera ausentes entre ellos. Esto entre otras consideraciones que nos sitúan otra vez

[68] Deruyttere, Anne, "Pueblos indígenas, recursos naturales y desarrollo con identidad: Riesgos y oportunidades en tiempos de globalización", *Inter-American Development Bank Publications*, 2003 http://publications.iadb.org/handle/11319/5027?scope=123456789/1&thumbnail=false&order=desc&rpp=5&sort_by=score&page=0&query=Pueblos+ind%C3%ADgenas%2C+recursos+naturales+y+desarrollo+con+identidad&group_by=none&etal=0 (acceso 1° de junio de 2015).
[69] *Cfr.* Escobar, *op. cit.*, p. 88.

frente a la redescripción de una cultura en términos de la otra, como en las prácticas antropológicas que describiera Pagden.[70]

Cerramos este capítulo con una mención al origen del nombre que durante una buena parte del siglo XX caracterizó a la gran porción del mundo que fuera víctima de las dos colonizaciones históricas: "Tercer Mundo". Esta referencia tiene un especial interés para nosotros, ya que la utilización de dicha expresión tuvo su nacimiento y auge precisamente cuando León-Portilla, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch escribían las obras que vamos a analizar. Por eso lo hacemos desde un punto de vista epistémico, siguiendo a Carl E. Pletsch. En su artículo *The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, Circa 1950-1975*[71], nos habla del rudimentario pero exitoso sistema de clasificación que surge en la posguerra, en el contexto de la Guerra Fría, y que tuvo profundas consecuencias en las ciencias sociales. Según el autor, asistiríamos a una época en la cual hay una serie de operaciones eufemísticas, desde la política pero también desde las ciencias sociales, en la búsqueda de formas políticamente correctas de renombrar situaciones persistentes, siempre desde un lugar de enunciación dominante. Una de ellas es la de nombrar a las antiguas colonias como "naciones en proceso de desarrollo", y a los antiguos primitivos como "pueblos tradicionales".[72] En ese contexto, entre los años 1950 y 1955 surge la expresión *Tercer Mundo*, y son varios cientistas sociales de diversas naciones los que se disputan el mérito de haber sido el primero en utilizarla.[73] Pero más importante que individualizar al creador, lo que resulta significativo es el hecho de que intelectuales de distintos países y disciplinas, incluso de diversa posición política, construyen el término mientras intentan pensar el nuevo orden mundial, surgido del fin de la guerra.

En 1952 Alfred Sauvy, en un artículo titulado *Three Worlds, One Planet* y citado por Pletsch en el propio, afirma que hay dos mundos desarrollados en confrontación (la llamada Guerra Fría), y que el objeto de esa Guerra Fría es, precisamente, la conquista de un *tercer mundo*, aquel eufemísticamente nombrado *en vías de desarrollo*. A pesar de sus diferencias ideológicas, ambos mundos desarrollados tienen algo en común: la intención de integrar dentro de sí a ese tercer mundo, para lo cual se interesan mucho en el poder militar y poco en los problemas reales de esa parte de la humanidad.[74] Sauvy, como muchos de sus

[70] Se puede encontrar un análisis detallado del texto de Deruyttere en Finola, H., "Interculturalidad y lógica de Clases"*, Silabario. Revista de estudios y ensayos geoculturales,* N° 17/18, pp. 77-93, Solsona, Córdoba, 2015.
[71]Pletsch, Carl, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, Circa 1950-1975", en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 23, No. 4 (Oct., 1981), pp. 565-590, Cambridge University Press, stable URL: http://www.jstor.org/stable/178394.
[72]*Cfr. Ibíd*., *op. cit.,* p. 575.
[73]*Cfr. Ibíd.,* p. 568-569.
[74]*Cfr. Ibíd.,* p. 570.

contemporáneos, piensa que el Tercer Mundo debe modernizarse. Uno de sus problemas es la superpoblación, y según su posición es el mundo capitalista (el Primer Mundo) quien podría proveerle mejores soluciones tecnológicas. Lo que confirma la opinión de Escobar, cuando nos dice que la noción del Tercer Mundo es construida como la de un mundo *natural-técnico* que debe ser normalizado.[75]

Desde esta perspectiva, siempre occidental, no solo se divide al mundo en tres (el mundo de la racionalidad, el mundo de la ideología –ambos desarrollados– y el mundo de la cultura o tradicional), sino que se funda una división del trabajo en el seno de las ciencias sociales. El concepto de cultura queda referido a los antiguos primitivos, y será destinado a la antropología. Economistas, sociólogos y politólogos solo se ocupan del Tercer Mundo cuando consideran que ha alcanzado un cierto grado de modernización.[76] Como contrapartida, podríamos deducir legítimamente que el Tercer Mundo apenas está capacitado para desarrollar esas ciencias. La razón de esto es que el mundo tradicional, económica y tecnológicamente subdesarrollado, posee una mentalidad que le obstruye la posibilidad de un pensamiento científico. Algo que podríamos denominar como una especie de "barbarie epistémica".

El "Tercer Mundo" irá reivindicando su lugar de enunciación poco después, a partir de las teorías poscoloniales; y en la geocultura en la que nosotros nos situamos, Latinoamérica, hace consciente su originalidad de forma especial a partir de la opción de-colonial.

Los filósofos latinoamericanos se vieron –y se ven aún– confrontados con diferentes visiones del "Nuevo Mundo" construidas desde Europa. La configuración y normalización de las carreras de filosofía y ciencias sociales en las universidades latinoamericanas estuvieron y están fuertemente atravesadas por influencias europeas. Los tres autores que analizaremos se confrontaron de diferentes maneras al eurocentrismo y sus incipientes críticas. Cada uno ensayó sus rupturas con esa epistemología dominante. Quien más lo logra, indudablemente, es Rodolfo Kusch, porque sus planteos son desde el inicio muy cercanos a los que más tarde consagraría la opción de-colonial, y la cuestión epistémica se va transformando, como veremos, en el centro de sus reflexiones filosóficas. León-Portilla realiza un esfuerzo interesante por revalorizar el pensamiento americano precolombino y constatar su perdurabilidad –oculta a veces– en la cultura mexicana actual. Pero no completa su tarea porque, en su encomiable esfuerzo por demostrar que los pueblos del antiguo México ya practicaban la filosofía, muchas veces termina comparando y midiendo con el pensamiento occidental, lo que resulta en una suerte de homologación. Zea es quien quedará más rezagado

[75] Escobar, A., *op. cit.*, p. 62
[76] *Cfr.* Pletsch, C., *op. cit.*, p. 579.

en ese intento de ruptura, ya que si bien revaloriza el quehacer filosófico de América y denuncia la situación colonial que tiende a enajenarlo, siempre lo considerará dentro de una gran tradición occidental a la que debe reclamar su membresía y, desde allí, mejorar en algunos aspectos –importantes– pero nunca trascender.

En el capítulo tercero haremos un recorrido por las primeras obras de Miguel León-Portilla, aquellas que escribiera mientras en otras latitudes se configuraba la idea de Tercer Mundo que recién estudiamos. Y descubriremos en León-Portilla una concepción de los habitantes de Mesoamérica diametralmente distinta de aquella que, con cualquier tipo de intención, los describió como bárbaros. Gracias al arduo e intencional trabajo que el autor realiza sobre los materiales históricos que contrastan con lo que Europa decía sobre el americano, nos presentará la imagen de un pueblo, el nahua, que podía sentarse a discutir de igual a igual, "racionalmente", con sus colonizadores. Un pueblo que había desarrollado lo que el mismo León-Portilla quiere mostrar como una verdadera filosofía, soportada en un sistema de escritura original del cual aún tenemos testimonios.

Capítulo 3: Miguel León-Portilla: Recuperar la antigua palabra

En sus obras tempranas Miguel León-Portilla no se refirió a todos los americanos, sino que se circunscribió a uno de los pueblos que ocupan el México actual, los nahuas. El propósito del capítulo es analizar el enfoque original que desarrolló León-Portilla para narrar una historia local, contradiciendo al que fuera construido por la historia ilustrada. Nos encontraremos entonces con el esfuerzo de un autor por rescatar las voces silenciadas del antiguo pueblo, pero desde el convencimiento de que esas voces y sus contenidos persisten en el sustrato de la cultura mexicana de su tiempo. Además, que pueden constituir un aporte no solo a la comprensión de su presente en particular, sino también al saber *universal*, aportando puntos de vista propios sobre la condición humana en general. Es por eso que León-Portilla sostendrá que el pueblo náhuatl practicó una verdadera filosofía, en tanto intentó responder los mismos interrogantes y problemas humanos que en el inicio de la disciplina se plantearon, por ejemplo, los antiguos griegos. Parte de las pruebas que ofrecerá para sostener su posición son las mismas opiniones de los colonizadores, especialmente los misioneros que estuvieron en contacto y en controversia con los sabios del pueblo. Además, y como parte de esa reivindicación del sujeto silenciado, nos presentará a partir de los materiales recogidos a un pueblo con *conciencia histórica*, incluso registrada con singulares métodos gráficos equivalentes de algún modo a la escritura. Esa conciencia histórica les permitió interpretar y dialogar con los conquistadores sobre la conquista y dominación a la que estaban siendo sometidos.

El propósito de León-Portilla no será proponer un modelo epistémico diferente al occidental, aunque vislumbre posibilidades de abrirlo a partir de las "ventanas conceptuales" que nos ofrecen la cosmovisión y las prácticas reflexivas nahuas, sino más bien mostrar cómo la filosofía y la historia construidas por el antiguo pueblo, pero *transmodernamente*[1] presentes en la cultura mexicana actual, están a la altura de lo que occidente ha denominado filosofía, literatura e historia.

3.1. Devolver la voz y la conciencia al americano

¿En qué sentido hablar de *devolver* la voz? No podemos pensar que los cinco siglos que nos separan de la invención de América por parte de los europeos hayan sido siglos de silencio absoluto para los habitantes originarios y más tarde para los mestizos. Mucho menos que el pensamiento y la creación cultural se hubieran ausentado de la vida de los pueblos. Pero sí es cierto que en la medida en que la voz les fuera negada (incluso con la prohibición de las

[1] Sobre el concepto de *transmodernidad*, véase el punto 1.3 del capítulo 1 de la presente tesis.

lenguas originarias y la imposición de los idiomas imperiales primero, y los nacionales más tarde), se fue generando la noción, en los centros de poder y entre los mismos colonizados, de no tener una voz propia y, desde otra perspectiva, un locus de enunciación. Con inteligencia y pasión, el mexicano Miguel León-Portilla comenzó a través de su obra a dar historia, voz y pensamiento a los considerados sin historia, en el momento en que se iba consolidando epistémicamente la noción de Tercer Mundo. Y lo hizo no por un mero interés etnohistórico o indigenista, sino por el convencimiento de que no podía llegar a entenderse el presente mexicano, sin asumir que su historia se remontaba mucho más allá de la llegada de los españoles, a la existencia de una cultura cuyos agentes incluso podían identificarse e individualizarse y que no eran una mera producción anónima y folclórica. Esa cultura poseía una conciencia histórica (en el sentido de ser muy consciente no solo de su pasado, e incluso de la manipulación que de él se podía hacer; sino también de los efectos de lo que le acontecía) y los medios para conservarla y trasmitirla más allá de la oralidad. Y el punto que tal vez menos menciona el autor en las obras que abordamos, pero que más nos interesa en nuestro trabajo: cultura que no ha muerto, sino que pervive allí donde muchas veces se la quiere negar pero cuya negación acarrea, como describirá Kusch, el permanente sentimiento de frustración, inautenticidad e inferioridad presente en los pueblos colonizados.

Consideramos para esta tesis cuatro escritos del autor que van desde mediados de los años ´50 a mediados de los ´60: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956)[2], *Visión de los vencidos* (1959)[3]; *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (1961)[4] y *Trece poetas del mundo azteca* (1967)[5]. De la primera hemos tenido acceso a la séptima edición (1993), que incluye un interesante apéndice tercero en el que el autor recoge e intenta responder a críticas, sobre todo de tipo historiográfico, que el libro recibiera a lo largo de más de treinta años.[6] El apéndice tiene un sugerente título: *¿Nos hemos acercado a la antigua*

[2] León-Portilla, M., *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Cultura Náhuatl Monografías / 10, Séptima Edición, 1993.

[3] León-Portilla, M., *Visión de los vencidos*, Universidad Nacional Autónoma de México, DGCA, Coordinación de Publicaciones Digitales, Ciudad Universitaria, México D.F. 04510, 2003. URL: www.academia.edu/8118601/MIGUEL_LEÓN_PORTILLA_-_La_vision_de_los_vencidos, (acceso 30 de junio de 2015).

[4] León-Portilla, M., *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición en Lecturas Mexicanas, 1983.

[5] León-Portilla, M., *Trece poetas del mundo Azteca,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Cultura Náhuatl Monografías / 11, Segunda Edición, Tercera reimpresión, 1984.

[6] En palabras del autor: "Ahora bien, en tiempos recientes ha habido quienes han cuestionado la validez si no de todas por lo menos de algunas de las fuentes indígenas en lengua náhuatl a las que otros y yo acudimos en nuestras respectivas investigaciones… Se ha argumentado así que dichos textos, en el mejor de los casos, constituyen tardías transposiciones o reducciones al alfabeto latino de palabras que

palabra? Consideraciones críticas en torno a la filosofía náhuatl, y si bien su contenido y su finalidad escapan a nuestro cometido, es muy rico en cuanto a los métodos hermenéuticos que ensaya al comparar los testimonios y las ideas transcritos en las relaciones y cantos, con los símbolos guardados en los monumentos arqueológicos y códices.

> "He recordado esto con cierto detenimiento porque lo considero indispensable al entrar en un proceso de valoración crítica de textos nahuas que se presentan expresa o implícitamente como 'anclados', en última instancia, en lo que se consigna en los libros pictoglíficos y también en inscripciones en monumentos y objetos arqueológicos. Esto mismo explica por qué, al reeditar este libro sobre el pensamiento y cosmovisión nahuas, me interesa poner en relación mucho más estrecha que en trabajos anteriores, los textos nahuas que se presentan como fuentes, con este otro género de testimonios inobjetablemente prehispánicos: los códices y las inscripciones descubiertas por la arqueología. En pocas palabras, el propósito es detectar, en confrontación con dicho género de testimonios, cuáles de las fuentes textuales que he aducido pueden tenerse o no como hilos que pertenecen a la trama y la urdimbre del rico tejido cultural indígena y en particular de su pensamiento que he calificado de filosófico. Tres son los temas principales a los que atenderé, de los que puede afirmarse que constituyen el núcleo de este pensamiento: los testimonios acerca de la concepción del tiempo y el espacio; las ideas acerca de la dualidad en el ámbito divino y terrenal, y la significación de los destinos humanos, en lo que concierne al origen, existencia, muerte y vida en un más allá, de los hombres."[7]

Además, realiza un esfuerzo por probar que realmente existía la escritura entre los nahuas, y que los testimonios con los que contamos ahora no son una mera transcripción de relatos orales, sino que tienen un respaldo gráfico. En ese sentido interpreta la expresión "seguir el camino del libro" ("amoxohloca"), utilizada por los mesoamericanos para significar que preservaban y trasmitían oralmente sus conocimientos acudiendo al contenido de libros.

> "Si damos fe a los testimonios de Olmos, Motolinía, Durán, Sahagún, Landa, Burgoa —y no hay razón para negársela, al menos en esto— los mesoamericanos preservaban y trasmitían oralmente sus conocimientos acudiendo al contenido de sus libros. *Amoxohloca,* 'seguir el camino del libro', era la forma de proceder en la descodificación. No fue, por tanto, un mero transvasar la oralidad en escritura lineal alfabética. Existían libros e inscripciones en Mesoamérica. La comparación que aquí he realizado, en forma más específica, entre algunos

---

se entonaban o pronunciaban solemnemente en determinadas circunstancias… El cuestionamiento crítico señala asimismo el hecho de que al ser recogidos y transcritos tales testimonios en su gran mayoría por misioneros españoles o por indígenas ya catequizados, se vuelven aún más sospechosos de alteraciones, derivadas de manipulaciones con manifiesto enfoque europeo-cristiano. Estos y otros planteamientos afines conllevan diversas posibles consecuencias. La más grave sería la de tener que aceptar que quienes en nuestras investigaciones hemos tenido como fuentes genuinas los tales textos transcritos alfabéticamente en náhuatl hemos estado trabajando con 'materiales profundamente contaminados'. Según esto, creyendo que nos habíamos acercado a 'la antigua palabra indígena', para esclarecer su significación, nuestro trabajo habría sido un mero bordar en el aire." León-Portilla, M., *La filosofía…, op. cit.,* p. 397.

[7] *Ibíd.*, pp. 400-401.

> textos que versan sobre los temas enunciados, con el contenido de varios códices y otras inscripciones y elementos iconográficos, revela que es posible afirmar en buena crítica que esos testimonios en náhuatl provienen de una oralidad derivada siempre del *amoxohloca,* 'seguir el camino del libro', enunciar el contenido del códice. Y conviene no olvidar que en el caso de los mayas –cuyos monumentos con inscripciones así como sus códices que también se han aducido– existió una escritura en toda la acepción de la palabra." [8]

Es así que a lo largo de las casi cuarenta páginas que abarca este extenso apéndice, y valiéndose incluso de imágenes y fotografías, León-Portilla va relacionando con minuciosidad testimonios trascritos por los cronistas españoles, con la simbología presente en distintos monumentos y códices de la cultura nahua, anteriores a la llegada de los europeos. Si bien, tal como decíamos arriba, el detalle del contenido del apéndice escapa a los alcances de nuestro trabajo, lo traemos a colación porque ayuda a situar al libro en un nivel que sí nos compete.[9] El interés de esta obra, más que de las otras citadas, es epistémico. León-Portilla quiere probar, tal vez preso todavía de una concepción evolutiva, que la cultura de los antiguos nahuas, a la llegada del invasor, había arribado a un grado tal de desarrollo que poseía verdadera filosofía, producida por un grupo especializado, a cuyos integrantes los mismos cronistas españoles habían catalogado como "philosophos". Para ello sostendrá una concepción de filosofía que, más que en proposiciones lógicas, se apoya en la poesía y la metáfora; pero que a su vez va más allá del mito, por lo abstracto y universal de sus planteos. La referencia constante a expresiones filosóficas de occidente para establecer comparaciones, paralelismos y contrastes, pero desde una actitud asertiva que para nada denota inferioridad o duda en su posición, lo sitúa conscientemente en una frontera cultural.

El interés de las otras tres obras estudiadas[10] pasará por mostrar que existe, más allá de la historia eurocéntrica que hemos recibido, una visión de los que resultaron vencidos, "una

[8] *Ibíd.*, p. 435.

[9] No está de más aclarar que, desde nuestra perspectiva, no es importante si lo que nos llega a través de los cronistas que transliteraron y/o tradujeron los relatos de los antiguos mexicanos lo hace en forma "incontaminada", o si contamos con materiales que nos permitan en el análisis una "objetividad" a todas luces imposible para comprender la cultura nahua (sería como pretender que la lectura e interpretación que Heidegger hace, por ejemplo, de Parménides, coincidiera perfectamente con la que del mismo autor hiciera un griego contemporáneo, canonizándola en tal sentido). Ese será trabajo de etnohistoriadores o filólogos. Tampoco queremos caer en una posición esencialista que pretendiera rescatar un discurso "indígenamente puro". Del trabajo de León-Portilla nos interesan dos aspectos, ambos relevantes para el enfoque de nuestra investigación: primero, que nos ofrece el punto de vista silenciado, indígena, de un discurso que hoy probablemente encuadraríamos dentro de un *pensamiento fronterizo*, y lo hace buscando más allá de la fuente europea que, aun valorizándolo (como en el caso de Sahagún) lo puso apenas en el lugar de objeto de estudio. Segundo, y estrechamente ligado a esto último, que él mismo se reconoce, en tanto mexicano, como un fruto de esa tradición, y situado desde allí, desde dentro, intenta abordarla hermenéuticamente, no solo para estudiar el pasado, sino también para comprender el presente.

[10] Nos referimos a *Visión de los vencidos*, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares y Trece poetas del mundo Azteca.*

perspectiva cultural autóctona de lo propio y lo ajeno en torno a cuestiones centrales como tradición, saber y valores."[11] Un relato de la historia de la conquista basado esta vez no en las crónicas de los españoles (a las cuales toma también como fuente, pero haciendo un notable rescate de la voces de los mexicanos que aparecen en ellas), sino en los relatos y, sobre todo, los cantares de los nahuas.

Son precisamente los cantares (llamados "flor y canto"[12] según un modo de expresión en sí mismo poético y metafórico llamado *difrasismo*[13], propio de la expresión de los nahuas) el elemento más característico, según León-Portilla, del pensamiento de los antiguos mexicanos. Por eso ocupan un lugar central en su obra, al menos en esta primera etapa. En ellos encontrará la filosofía y también el medio de contar la historia del pueblo. Pero el trabajo del autor no se detiene exclusivamente en los cantares sino que se mueve dentro de una suerte de círculo hermenéutico que va de los cantares a la monumentalidad, a la pictografía, a los relatos recogidos por algunos españoles en su idioma original o transliterados del náhuatl por indígenas o mestizos. Así, se vale de una pluralidad de fuentes nunca aisladas sino vinculadas de modo de ir, entre todas, armando unas veces una narración "histórica", y un pensamiento filosófico otras.

En la introducción de *La filosofía náhuatl*, León-Portilla nos ofrece un inmenso elenco de fuentes, tanto escritas como pictóricas o monumentales; acompañado de, en la segunda parte, una lista de estudiosos del idioma y el mundo náhuatl en general. Al final de la primera enumeración aclara que de todas, las fuentes más importantes son los textos en náhuatl recogidos por Fray Bernardino de Sahagún en lo que ha sobrevivido de su *Historia General de las Cosas de Nueva España* (censurada en su momento por sus posiciones "indigenistas") y en el libro de *Los Colloquios*[14]; la colección de *Cantares Mexicanos* y el original en náhuatl de los

[11]Vieyra, J., "Miguel León-Portilla y el legado cultural indígena", en *DEVENIRES, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Facultad de Filosofía e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, III, 6 (2002): 75-109, URL: http://devenires.umich.mx/wp-content/uploads/2014/09/71-109.pdf , p. 25.

[12] "La expresión idiomática, in xóchitl, in cuicatl, que literalmente significa "flor y canto", tiene como sentido metafórico el de poema, poesía, expresión artística, y, en una palabra, simbolismo. La poesía y el arte en general, "flores y cantos", son para los tlamatinime, expresión oculta y velada que con las alas del símbolo y la metáfora puede llevar al hombre a balbucir, proyectándolo más allá de sí mismo, lo que en forma misteriosa, lo acerca tal vez a su raíz." León-Portilla, M., *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición en Lecturas Mexicanas, 1983, p. 126.

[13] Siguiendo a Ángel María Garibay, caracteriza el difrasismo como "un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se complementan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacente". *Cfr.* León-Porrilla, *La filosofía…*, *op. cit.,* p. 143.

[14] Sahagún, Fray Bernardino de, *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española* [1524], Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del

Anales de Cuauhtitlán. Todos ellos, nos dice, comparten la suerte de haber sido los menos tenidos en cuenta por los investigadores, precisamente por encontrarse en náhuatl. Irónicamente, son los que narran en primera persona, los que presentan "más objetivamente" el punto de vista del mexicano, "las opiniones de los mismos contadas por ellos mismos", en fin, los que nos hacen presente su voz.[15] Al hablar de "más objetivamente" nos puede resonar un tanto ingenuo, y seguramente muchos se lo habrán hecho notar oportunamente, razón por la cual en la séptima edición, de 1993, incorpora el ya citado apéndice tercero en el que contrasta críticamente los relatos y cantares con otras fuentes contemporáneas, como monumentos, objetos arqueológicos y en forma especial los *códices*, cuyas pinturas y glifos eran, según el autor, no solo nemotécnicas sino un verdadero sistema de escritura –en el caso de algunos códices mayas logosilábica, estadio al que no habrían llegado los glifos ideográficos y silábicos de los nahuas– del que se valían los antiguos para conservar sus relatos, ideas y tradiciones.

> "Sahagún y otros, como fray Andrés de Olmos y los ya citados Motolinía y Durán, sostienen que, acudiendo a tal género de libros, hicieron el transvase de numerosos textos en náhuatl, pasándolos a escritura lineal alfabética. Se conservan algunos textos – como la Leyenda de los Soles y los Andes de Cuauhtitlán–, en los que, según veremos, es patente que fueron obtenidos a través de la "lectura" o amoxohloca de uno o varios códices."[16]

No está de más comentar aquí que el apéndice segundo reúne todas las fuentes nahuas citadas por el autor pero ahora no traducidas al español sino en su idioma original, transliteradas, tal como aparecen en los antiguos relatos.

3.2. Una filosofía náhuatl

El título *La filosofía náhuatl* resulta en sí mismo provocador, porque expresa desde el comienzo una posición del autor que todavía hoy es discutida, al punto de ponerse en dudas el mismo ejercicio de la filosofía en Latinoamérica, pero que León-Portilla asume sin complejos.[17]

---

náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México, Fundación de Investigaciones Sociales A.C., México, 1986.

[15] *Cfr.* León-Portilla, M., *La filosofía…, op. cit.,* p. 26-27.

[16] *Cfr. Ibíd.,* p. 400.

[17] En el capítulo siguiente tendremos oportunidad de conocer un ejemplo paradigmático de esta discusión, a partir de la polémica entre Augusto Salazar Bondy, para quien no existe propiamente una filosofía latinoamericana, sino que lo que se ha producido como tal es nada más que una imitación de la filosofía propia de otras latitudes, calificándola así de "inauténtica"; y Leopoldo Zea, quien sostiene, por el contrario, que hay una filosofía original en Latinoamérica, que cuenta con una tradición propia. Se puede encontrar esta polémica desarrollada en el capítulo IV de Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más,* México, Siglo XXI Editores, décima reimpresión de la segunda edición, 2012.

Hablando desde una perspectiva de ampliación de fronteras propia del pensamiento filosófico contemporáneo, considera que el abordaje racional que realizaron los *tlamatinime* o sabios nahuas para responder preguntas o resolver problemas relacionados con la existencia propiamente humana, no tiene por qué renunciar a ser considerado filosofía. De hecho, rescata verdaderas reuniones de tlamatinime destinadas a elucidar cuestiones en forma colectiva, análogas a las casi contemporáneas quaestiones disputatae medievales. En *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* recoge uno de estos encuentros, como muestra del nivel de reflexión que los mismos nahuas tenían sobre su producción intelectual y artística (aspectos, según nuestro autor, inseparables para aquella cultura). "Hacia 1490, el señor Tecayehuatzin, rey de Huexotzinco, organizó en su palacio un diálogo de poetas y sabios para tratar de esclarecer qué cosa era la poesía."[18] Enumerados con sus nombres propios,[19] los sabios confrontan cantares con el fin de dilucidar, junto al significado de la poesía, el sentido de la vida.

> "Estos sabios que pronto mostraron su hondo sentido poético, compusieron cantares y poemas para expresar lo más hondo de su pensamiento. Se trata de pequeños textos en los que van apareciendo preguntas de hondo sentido filosófico. Las cuestiones que el hombre de todos los tiempos se ha ido proponiendo en las más distintas formas."[20]

A modo de ejemplo, tanto del proceder de los tlamatinime como del autor, ofrecemos un breve poema sobre la veracidad del hombre y su expresión profunda, flor y canto, más el comentario de León-Portilla sobre el mismo:

"¿Acaso son verdad los hombres?
Porque si no, ya no es verdadero nuestro canto.
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?

> Para comprender mejor este poema, diremos sólo que verdad, en náhuatl, neltiliztli, es término derivado del mismo radical que tla-nélhuatl: raíz, del que a su vez directamente se deriva: neihuá-yotl: cimiento, fundamento. No es, por tanto, mera hipótesis el afirmar que la sílaba temática nel- connota originalmente la idea de "fijación sólida, o enraizamiento profundo". En relación con esto, puede, pues, decirse que etimológicamente verdad, entre los nahuas, era en su forma abstracta (neltiliztli) la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. Así se comprenderá mejor la pregunta del texto citado: ¿Acaso son verdad los hombres?, que debe entenderse como: ¿acaso poseen los hombres la cualidad de ser algo firme, bien enraizado? Y esto mismo puede corroborarse con la interrogación que aparece dos líneas después, en la que expresamente se pregunta, ¿qué está por ventura en pie?, lo

[18]León-Portilla, M., *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición en Lecturas Mexicanas, 1983, p. 114.
[19] Entre ellos, el autor rescata los nombres de Nezahualcóyotl, el sabio rey de Texcoco, Tecayehuatzin y Ayocuan de Huexotzinco, Tochihuitzin de Tlatelolco y Totoquihuatzin de Tacuba. *Cfr. Ibíd.,*p. 118.
[20]*Ídem.*

> cual puesto en relación con las afirmaciones hechas sobre la transitoriedad de las cosas, adquiere su más completo sentido."[21]

Basado en su conocimiento tanto del idioma original como de la filosofía occidental, León-Portilla plantea una suerte de exégesis dialogante que acaso pueda parecer forzada, o al menos arriesgada, ya que se desplazan a categorías occidentales/abstractas significados simbólicos de expresiones poéticas. Nada diferente, en todo caso, a lo que una importante tradición de la filosofía occidental hiciera con los mitos y el lenguaje poético de la Biblia, o con poemas helénicos con los que se expresaran los que actualmente la tradición reconoce como "protofilósofos". Precisamente, el autor se apoya en la lectura que occidente ha hecho de las sentencias de Heráclito o los poemas de Parménides, para afirmar que los cantares y otras expresiones nahuas deben ser consideradas reflexiones filosóficas.

> "O, aquella otra serie de preguntas sobre el más allá, del que implícitamente se confiesa no saber nada con certeza:
>
> > '¿Son llevadas las flores al reino de la muerte?
> > ¡Es verdad que nos vamos, es verdad que nos vamos!
> > ¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?
> > ¿Estamos allá muertos o vivimos aún?
> > ¿Otra vez viene allí el existir?'
>
> Y así como esto, nos salen al paso en incontables ocasiones discursos y poemas, que con igual derecho que las sentencias de Heráclito, el poema de Parménides o los himnos védicos, merecen ser tenidos por reflexiones filosóficas." [22]

Mas no es de extrañar que, en ese contexto, el filósofo a quien recurre para justificar su posición sea Martín Heidegger, citado dos veces en *La filosofía náhuatl…*, para sostener que la poesía es una forma de expresión metafísica en base a la metáfora. En la primera cita, el pensar de Heidegger es traído a través del aporte del filósofo español Juan David García Bacca. Comentando el libro de Heidegger *Hölderlin y la Esencia de la Poesía*[23], García Bacca expresa que: "Meta-fora y Meta-física son en el fondo y raíz una sola función: poner las cosas más allá, (meta), plus ultra...".[24] La segunda referencia que hace de Heidegger es más interesante, ya que traza un paralelo entre la búsqueda de un fundamento que realizan los sabios nahuas a través de la poesía, y la que hace el filósofo alemán con el mismo recurso. León-Portilla parte

[21]*Ibíd.,* p. 122.
[22]*Cfr.* León-Portilla, M., *La filosofía…op. cit. p. 50.*
[23] Heidegger M., "Hölderlin y la esencia de la poesía", *Arte y Poesía*, Buenos Aires, F.C.E, 1992.
[24] García Bacca, J., "Comentarios a *La Esencia de la Poesía* de Heidegger*",* Revista *Nacional de Cultura,* Caracas, n° 112-113, p. 226. Citado por Portilla, L., *La filosofía…, op. cit.,* p. 146.

de lo que para él ha sido una de las experiencias originales de los *tlamatinime*, la transitoriedad y la fragilidad de lo que existe:

> "Semejante experiencia suscitó bien pronto en la mente náhuatl una doble pregunta, la primera de sentido práctico y especulativa la segunda: "¿Sobre la tierra, vale la pena ir en pos de algo?" y "¿acaso hablamos algo *verdadero* aquí?". Y como *la verdad* es lo que da cimiento a las cosas, la última pregunta pronto se desdobló en otras dos más precisas y apremiantes aún: "¿Que está por ventura en pie?", y "¿son acaso *verdad* los hombres?". O sea, en otras palabras, ¿tienen cimiento y verdad cosas y hombres o sólo son como un sueño: como lo que se piensa mientras uno despierta?"[25]

De ese aparente sinsentido, y según la interpretación de nuestro autor, los tlamatinime encontraron una respuesta en el conocimiento metafísico, elaborando a partir de la experiencia poética de *flor y canto* la metáfora suprema de Ometéotl, "el dios de la dualidad, el inventor de sí mismo, generación-concepción cósmica, dueño del cerca y del junto, invisible como la noche e impalpable como el viento, origen, sostén y meta de cosas y hombres."[26] Así, "en base de metáforas, concebidas en lo más hondo del ser, o tal vez 'provenientes del interior del cielo', con flores y cantos, es como puede apuntarse de algún modo a la verdad."[27] Es en este punto donde establece un paralelo con el trabajo de Heidegger de 1954 (contemporáneo al suyo) *Aus der Erfahrung des Denkens*[28], libro en el cual el pensamiento filosófico se expresa a través de poesía y aforismos, de entre los cuales cita textualmente:

> "Tres peligros amenazan el pensar.
> El peligro bueno, y por ello salvador, es la vecindad del poeta que canta.
> El peligro protervo, y por ello más agudo, es el mismo pensar. Debe pensar contra sí mismo, de lo que rara vez es capaz.
> El peligro malo, y por ello confuso, es el filosofar."[29]

Así, León-Portilla quiere mostrar, en la figura de uno de los filósofos occidentales más reconocidos de su época, que no es antojadizo pensar que verdaderamente los caminos que los sabios nahuas abrieron en búsqueda de la verdad y el fundamento de la existencia, podía ser considerado, con toda propiedad, filosofía.

Como vemos, si bien es difícil encontrar en la obra una definición de filosofía, está llena de pistas de lo que el autor considera como tal a la hora de hablar de una *filosofía*

[25] Portilla, L., *La filosofía…, op. cit.,* p. 318.
[26] *Ibíd.,* p. 319.
[27] *Ídem.*
[28] Heidegger, M., Desde la experiencia del pensar: debajo y a través de los altos abetos –1ª ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Vórtice, 2014 (E-Book).
[29] *Ibíd.,* p. 13. Citado por León-Portilla, *La filosofía…*, p. 319.

náhuatl. En primer lugar, más que una disciplina es una práctica reflexiva hecha por un grupo especializado pero transmitida a través de la educación, que en el caso de los nahuas y según León-Portilla, era universal y obligatoria.[30] Además, era una práctica en evolución, no solo transmisión de tradiciones, como vimos en el encuentro de los sabios-poetas en Huexotzinco. Trasciende la religión poli y enoteísta, planteándose problemas del más allá (un mundo trascendente) desde la razón y expresándolos en forma poética.[31] Su principal inquietud es la búsqueda de un fundamento. Como la metafísica de todas las civilizaciones, la náhuatl será una exigencia lógica de fundamentación del mundo: qué es lo que hace estar a las cosas *en* pie, aquello *con* raíz, esto es, según la hermenéutica del autor, "lo verdadero"[32]. Arribando a la conclusión de que lo único verdadero, en una vida que se muestra siempre cambiante sobre esta tierra, son los poemas, *flor y canto*[33]. Seguramente la forma más correcta de entender esta sentencia es considerando todo el proceso de interrogación, búsqueda y composición/respuesta que se engloba con el nombre del resultado final (*flor y canto*). A la vez, esta búsqueda de fundamento tiene un sentido de filosofía práctica, guiar el comportamiento de las personas. Por eso el conocimiento alcanzado es transmitido, educar es un arte que consiste en la incorporación de las jóvenes generaciones a la comunidad.[34]

El Profesor Ángel María Garibay, director de la tesis de León-Portilla cuyo producto final fue esta obra y autor del prólogo de la misma, reafirma la posición de León-Portilla cuando dice que la filosofía es un conato de explicar los problemas de la existencia humana que no tiene por qué ajustarse a moldes. Los hombres de todos los tiempos y culturas tuvieron necesidad de la filosofía, y una expresión de la misma es la que nos ofrecen, en su idioma, quienes formaron parte de la cultura náhuatl y que buscaban por sus vías comprender y resolver los problemas humanos.[35] Esta es la que aborda la obra, sin buscar la comparación, porque ya no se cree en la existencia de una filosofía única para toda la humanidad. Se comparten normas, pero la libertad en el pensar y la originalidad en el ver no tienen límites, y el valor de cada filosofía radica en su propia construcción.[36]

Quisiéramos destacar otro punto que nos resulta de suma importancia. Y es el esfuerzo por rescatar a los autores concretos de este pensamiento poético filosófico. Hay una intención consciente de sacarlos del anonimato, que finalmente tiene para nosotros dos efectos: que las palabras y los pensamientos, si bien inseparables de su cultura –como lo

[30]*Cfr.* León-Portilla, L., *La filosofía…,* p. 225.
[31]*Cfr. Ibíd.,* p. 138 y 147.
[32]*Cfr. Ibíd.,* p. 110.
[33]*Cfr. Ibíd.,* p. 143.
[34]*Cfr. Ibíd.,* p. 222.
[35]*Cfr. Ibíd.,* p. VIII.
[36]*Cfr. Ibíd.,* p. X.

muestra continuamente el autor–, son obra de personas concretas, como dirían los nahuas, de "rostros que tuvieron carne y color".[37] Así, *Trece Poetas del Mundo Azteca* es una antología de poemas con autores identificados, y en *La filosofía náhuatl* aparecen también algunos tlamatinime portando, junto a sus palabras, su nombre. De este modo, con esta identificación, entendemos que se persigue un ingreso a la historia: no hablamos solo de tradiciones ancestrales que surgen de un fondo anónimo e inmemorial, casi folclórico. Si bien eso existe como en toda cultura, León-Portilla muestra a personas concretas obrando colegiadamente, cuya función dentro de la comunidad es la producción poético/intelectual y que, como no se trata de un pueblo prehistórico (en el sentido que la historiografía occidental dio al término) sino de uno que lleva registro consciente y material de su andar, podemos individualizar. Un segundo efecto es romper con esa esencialización abstracta impuesta por la visión moderna, y que generalizó bajo el concepto de "indio" a la humanidad que habitaba este lado del mundo. Evidentemente, en la época en que León-Portilla escribió esta obra ya no tenía vigencia el nivel de generalización que observáramos en nuestro recorrido por los primeros siglos de la invención, pero sí pudimos observar la tendencia a seguir esencializando y homogeneizando toda alteridad. Vemos en el autor un esfuerzo porque lo náhuatl no sea solo una esencialización, en el hecho de este rescate de nombres propios. Esto podría ser visto de otra manera, incluso criticado, considerando que este tipo de individuación subjetiva tiene más que ver con dispositivos occidentales. Del mismo modo, podríamos criticar cierta tendencia evolucionista en la concepción de cultura del autor, y el hecho de seguir poniendo a la razón como el ápice de la cultura. No es del todo cierto lo que dice Garibay en el prólogo, en cuanto a una supuesta ausencia de comparaciones con otras producciones intelectuales: el medir la estatura de la producción filosófico/cultural comparándola con occidente es una tentación latente en muchas partes de la obra. Pero si nos situamos en el contexto histórico de la misma, y en las intenciones del autor, no podemos dejar de valorar su esfuerzo, encontrar una línea de continuidad con lo que hoy llamaríamos una opción de-colonial. El hecho de rescatar las fuentes prehispánicas, de volver a dar volumen a esas voces silenciadas, e ingresarlas a la discusión académica pero no como objeto de estudio arqueológico sino como productoras de un saber, de una búsqueda, de una visión que todavía pervive, en nuestra opinión, es una tarea descolonizadora en lo que tiene de revalorización de lo americano. Aun cuando recurra a los testimonios de los vencedores, lo hará poniendo a la luz aquellas opiniones que, contemporáneas a la conquista, no hacen más que reforzar desde la perspectiva del invasor la rescatada visión de los vencidos, operando como el fondo propicio para que sobresalgan tanto

[37] León-Portilla, M., *Trece poetas…, op. cit.*, p. 27.

esta como la valoración que de la misma hace el autor. Con ello resalta, tal como el Francisco de Victoria presentado por Pagden, que toda discusión jurídica y teológica en torno a los derechos de conquista y sometimiento, fue solo un intento por justificar una situación que existía de hecho. Los indios, nos dice un texto de fray Toribio de Benavente (Motolinía) extractado por León-Portilla, llevaban un registro del momento exacto en que esa poca gente (los conquistadores) entró por todas las provincias, exhibiendo una autoridad y osadía tal como si todos los habitantes de estas tierras fueran sus vasallos. Esta última actitud había causado el asombro de los mexicanos, según el fraile.[38]

Frente a un modo de educar a los jóvenes que se derivaba de las necesidades comunitarias y que generaba un modo de vivir regido por la filosofía natural y moral, la nueva "manera de policía" introducida por los españoles, echando por tierra la manera de vivir de los indios para compelerlos al modo de vida español, solo les acarreó vicios, malas inclinaciones y malas obras: esta fue la visión de Bernardino de Sahagún, expuesta en sus crónicas y citada por León-Portilla en su obra.[39] Páginas más adelante, Alonso de Zurita recoge el testimonio de un indígena consultado por las causas del aumento del desorden, los pleitos y los vicios:

> "Porque ni vosotros nos entendéis, ni nosotros os entendemos, ni sabemos qué queréis. Habéisnos quitado nuestra buena orden y manera de gobierno; y la que nos habéis puesto no la entendemos, e ansí anda todo confuso y sin orden y concierto. Los indios hanse dado a pleitos porque los habéis vosotros impuesto en ellos, y siguen»: por lo que les decís, e ansí nunca alcanzan lo que pretenden, porque vosotros sois la ley y los jueces y las partes y cortáis en nosotros por donde queréis, y cuándo y cómo se os antoja".[40]

Los testimonios de colonizadores son puestos por León-Portilla en el contexto de una valoración de la ética, la educación, la producción intelectual y estética de un pueblo cuyas raíces sobrevivieron *transmodernamente* a la conquista, y que es necesario reconocer y revalorizar para comprender al México actual. Y, por supuesto, del esfuerzo histórico y filosófico del autor para mostrar que los españoles no invadieron un territorio salvaje y

[38] "Mucho notaron estos naturales indios, entre las cuentas de sus años, el año que vinieron y entraron en esta tierra los españoles, como cosa muy notable y que al principio les puso muy grande espanto y admiración. Ver una gente venida por el agua (lo que ellos nunca habían visto, ni oído que se pudiese hacer), de traje tan extraño del suyo, tan denodados y animosos, tan pocos entrar por todas las provincias de esta tierra con tanta autoridad y osadía, como si todos los naturales fueran sus vasallos. Así mismo se admiraban y espantaban de ver los caballos y lo que hacían los españoles encima de ellos...A los españoles llamaron teteuh, que quiere decir dioses y los españoles, corrompiendo el vocablo decían teules... Asimismo los indios notaron y señalaron para tener cuenta con el año que vinieron los doce frailes juntos. . ." Benavente, Fray Toribio de, (Motilinía), *Historia de los de la Nueva España, México,* Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, pp. 161-162. Citado por León-Portilla, M., *Visión de los vencidos, op. cit.,* p. 9.

[39] *Cfr.* León-Portilla, M., *La filosofía…, op. cit.,* p. 232.

[40] *Ibíd.,* p. 239.

prehistórico, sino que destruyeron una civilización que en muchos aspectos superaba a la propia.

3.3. Un pueblo con conciencia, registro y voz

El pueblo indígena sometido a la destrucción en América fue absoluta y dolorosamente consciente de su situación. En *La filosofía náhuatl* aparece, por primera vez traducido al castellano, el diálogo sobre cuestiones religiosas que sostienen los sabios nahuas con los primeros doce frailes que arribaron a México en Tlatelolco, y que fuera recogido en idioma original por Sahagún en el libro de *Los Colloquios.*[41] Más allá del tema abordado en el diálogo, León-Portilla nos quiere hacer notar el nivel de conciencia que los tlamatinime tenían de su condición de vencidos y, por ella, de su posición subalterna a la hora de la discusión. Así y todo, y poniendo ellos mismos esta situación como contexto, se animan a defender sus creencias e ideas en contra de los religiosos españoles.

> "872. —'Señores nuestros, muy estimados señores: /Habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra.
> 875. —Aquí, ante vosotros, /os contemplamos, nosotros gente ignorante...
> 902. —Y ahora ¿qué es lo que diremos? ¿qué es lo que debemos dirigir a vuestros oídos? /¿Somos acaso algo? Somos tan sólo gente vulgar.
> 920. —Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción, /es sólo a donde seremos llevados. / (Mas) ¿a dónde deberemos ir aún? /Somos gente vulgar,
> somos perecederos, somos mortales, / 925. —déjennos pues ya morir,
> déjennos ya perecer, / puesto que ya nuestros dioses han muerto.
> (Pero) Tranquilícese vuestro corazón y vuestra carne, / ¡Señores nuestros!"[42]

Eligen morir, ya que sus dioses han muerto, pero no sin antes exponer las razones que tienen para aferrarse a las tradiciones que les transmitieron sus ancestros.

> "930. —porque romperemos un poco, / ahora un poquito abriremos
> el secreto, el arca del Señor, nuestro (dios). /
> Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos /
> 925. —Al Señor del cerca y del junto, / aquel de quien son los cielos y la tierra
> Dijisteis nueva palabra es esta,
> 940. —la que habláis, /por ella estamos perturbados, /por ella estamos molestos.
> Porque nuestros progenitores, /los que han sido, los que han vivido sobre la tierra,
> 945. —no solían hablar así. / Ellos nos dieron / sus normas de vida,
> ellos tenían por verdaderos, /daban culto,
> 950. —honraban a los dioses. / Ellos nos estuvieron enseñando /todas sus formas de culto, / todos sus modos de honrar (a los dioses).

[41] Sahagún, Fray Bernardino de, *Los Colloquios, op. cit.*
[42] Citado por León-Portilla, M.*, La filosofía…, op. cit.,* pp. 129 ss.

1001. —Y ahora nosotros /¿destruiremos la antigua regla de vida?...
Nosotros sabemos a quién se debe la vida, /a quién se debe el nacer,
1015. — a quién se debe el ser engendrado, / a quién se le debe el crecer,
cómo hay que invocar, cómo hay que rogar. /Aquí están
1045. —los señores, los que gobiernan, / los que llevan, tienen a su cargo
el mundo entero. / Es ya bastante que hayamos perdido, /que se nos haya quitado,
1050. —que se nos haya impedido / nuestro gobierno. / Si en el mismo lugar permanecemos,
/sólo seremos prisioneros.
Haced con nosotros
1055. —lo que queráis. /Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos, a vuestro aliento, a vuestra palabra.
1060. — ¡oh, Señores Nuestros!"[43]

Porque según interpreta León-Portilla de la larga exposición que traduce y trascribe (de la cual hemos seleccionado algunos pasajes), los tlamatinime no solo ofrecen en ella una elevada elaboración teológica, sino que además dan muestras de una consciente continuidad cultural de los pueblos nahuas:

> "La conclusión, reforzada todavía con un nuevo argumento implícito, se impone: "¿cómo vamos a destruir nosotros unas normas de vida tan antiguas, aceptadas ya por los toltecas, los chichimecas, los acolhuas, los tecpanecas…?" No es posible suprimir un sistema de vida y de pensamiento que tiene hundidas sus raíces en la tradición más antigua de la vieja estirpe náhuatl."[44]

Otra prueba de la existencia de lo que el autor llama "conciencia histórica entre los nahuas", son los *Xiuhárnatl* o "libros de los años", donde "figuraban por su orden las cosas que acaecían en cada un año, con día, mes y hora."[45] La casi totalidad de esos códices fue destruida por la conquista, pero se conservan algunos, además de los testimonios de cronistas de la época que, como Sahagún, dan fe de su existencia. Tal vez el dato más curioso que León-Portilla presenta como argumento es la quema de antiguos códices ordenada por Izcoatl, rey de Tenochtitlán, hacia el año 1427. Es el período de consolidación azteca, y con esto buscaba borrar las tradiciones anteriores y establecer una versión oficial de la historia mexícatl, una suerte de refundación desde cero, con los aztecas como protagonistas centrales. Esto, según el autor, muestra de manera negativa la importancia que se daba a las tradiciones para fundar una identidad de grupo, y es fruto de la conciencia histórica del pueblo.[46] Es testimonio, además, de que este poseía técnicas de almacenamiento gráfico –por símbolos, pinturas, idiogramas,

[43] *Ídem.*
[44] *Ibíd.,* p. 135.
[45] *Ibíd.*, p. 243.
[46] En *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, narrará este mismo hecho para afirmar que implícitamente se estaba reconociendo a la historia como elemento de dominación (*cfr.* León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares, op. cit.,* pp. 90-91).

etc. – de sus memorias, y que recurría a ellas para la exposición de su historia, tal como aparece también en las crónicas de los invasores. Y no solo eso, existía también un grupo especializado en conservar las memorias, según el testimonio recogido en la misma obra:

> "Tenían para cada género sus escritores, unos que trataban de los Anales (Xiuhámatl), poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada un año, con día, mes y hora. Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los Reyes y Señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían y borraban los que morían con la misma cuenta. Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares, y de las suertes y repartimientos de tierras, cuyos eran y a quién pertenecían."[47]

Todos estos hechos, sumado el que muchos de los cantos conservados hablen de antiguas hazañas de los héroes del pueblo, tienen para el autor un significado irrefutable: en el terreno social el pueblo náhuatl se había descubierto como un grupo con una fisonomía y una trayectoria particulares en el tiempo. Un descubrimiento de ese tenor es, para León-Portilla, filosofía con resonancias sociales.[48]

Con este convencimiento, León-Portilla escribe dos obras que de algún modo se complementan: *Visión de los vencidos* (1959)[49] y *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (1961)[50]. Esta última, si bien posterior, ofrece un marco de reflexión sobre la historia que se quiere escribir, que la diferencia de los trabajos sobre fuentes indígenas que según el propio autor se comenzaron a hacer recién en el siglo XX. El interés que persigue el libro, expresado desde la introducción, es acercarse al México Antiguo desde los relatos de los propios antiguos mexicanos, ya que: "… poseedores… de conciencia histórica, como lo prueban sus códices y tradiciones, serán fundamentalmente sus propios testimonios los que guiarán este acercamiento a su pasado cultural."[51] Así es que, luego de un breve recuento de las fuentes españolas de los primeros años de la conquista (la visión de los vencedores), y algunos relatos más tardíos (como los de nuestro conocido de Pauw o del Barón von Humboldt), menciona a quienes en el siglo XX comenzaran a trabajar sobre fuentes propiamente indígenas, pero solo para rescatarlas y mostrarlas en sí mismas. Lo que, según el autor, diferencia esos trabajos del suyo, es que basado en esas fuentes intentará ofrecer, *representar*

[47] Cita del cronista mestizo Fernando de Alba, Ixtlilxóchitl, en *Ídem.*, p. 247.
[48] *Ibíd.,* p. 248.
[49] León-Portilla, M., *Visión de los vencidos*, *op. cit.*
[50] León-Portilla, M., *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares, op. cit.*
[51] León-Portilla M., *Los antiguos mexicanos…*, pp. 7-8.

podríamos decir nosotros asignándole al término el doble significado que le da Spivak[52], la visión indígena de su propia cultura.[53] Es una obra más filosófica, a nuestro entender, que su precursora (*Visión de los vencidos*), en la cual nos ofreció, a partir de las mismas fuentes, la visión indígena de los hechos que marcaron su propia desgracia. Así, en el estudio de las crónicas y cantares, se buscará reconstruir la cultura a partir de algunos rasgos fundamentales: la conciencia indígena de su evolución cultural y su concepción de tradición y de historia, entre los más importantes. Pero además con un convencimiento: se abordará la cuestión desde la perspectiva de un *legado cultural*, esto es, valores que pueden seguir encontrando resonancia en todo ser humano que se interese por los problemas de la humanidad.[54] Legado que de ser real, sostenemos, nos hablará de un sustrato profundo, algo que preexistente a ella, pudo sobrevivir a la modernidad colonial. Al comienzo del primer capítulo aparece esta idea sin tapujos: el período de los largos siglos del México prehispánico, comparado con los cinco siglos más recientes, puede ser llamado con propiedad "subsuelo y raíz del México actual".[55] Es decir, ese sustrato abre a la posibilidad de pensar una continuidad cultural que, a lo largo de la obra, rastreará desde tiempos anteriores a los propios aztecas, a la vez que proyectará hasta el presente.

El núcleo fuerte de la obra, desde nuestra perspectiva de abordaje, está sin dudas en el capítulo quinto, titulado *Legado espiritual del México Antiguo.* En él, León-Portilla afirma que los antiguos mexicanos han legado algunos bienes a la humanidad, como ser plantas alimenticias o medicinales, y animales domésticos. Pero mucho más valioso es su poco conocido legado espiritual, las "ventanas conceptuales" abiertas por los nahuas para contemplar de un modo desconocido para occidente los misterios de la existencia.

> "Pero, valiosas como son estas aportaciones del México Antiguo a la cultura universal, parece aún más interesante su herencia espiritual, hasta ahora tan poco conocida. Nos referimos principalmente a esas 'ventanas conceptuales', abiertas por los sabios nahuas para contemplar a su manera —nueva para el mundo occidental— los misterios del hombre, del universo y de Dios.
> Gracias a sus libros de pinturas y sobre todo a los numerosos textos en idioma indígena, lo que antes pareciera tan sólo osamenta de una cultura —pirámides, restos de palacios, esculturas y cerámica— puede recobrar 'su rostro y corazón', para dejar oír una vez más el antiguo mensaje.

[52]Spivak, G., *¿Puede hablar el subalterno?,* Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, pp. 297-364, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia, enero-diciembre, 2003, p. 308.
[53]*Cfr.* León-Portilla M., *Los antiguos mexicanos…, op. cit.,* p. 11.
[54]*Cfr. Ibíd.,* p. 12.
[55] *"*Los especialistas afirman que, juntos, los tiempos prehistóricos y la historia antigua del México central abarcan por lo menos diez mil años. Comparado este largo periodo con los trescientos años de vida colonial y el siglo y medio de moderna nación independiente, se verá que resulta apropiado llamar a los milenios prehispánicos 'subsuelo y raíz del México actual'". *Ibíd.*, p. 13.

> Los textos prehispánicos son llave maestra, que ayudará a 'abrir un poco el arca, el secreto' de la Huehuetlamatiliztli, 'sabiduría antigua del mundo náhuatl'. Existen en ella no pocos temas y preocupaciones de los tlamatinime o sabios, que podrán hallar resonancia en el pensamiento y en la vida del hombre universal y contemporáneo. [56]

Ese aparente mundo muerto, representado durante décadas por los restos arqueológicos, cobra nueva vida si se lo encarna a partir de los libros, las pinturas y los relatos que nos llegan en su idioma original. En este sentido, el autor vuelve a tomar posición y, sin decirlo, se está considerando un aporte para este rescate de la cultura que no es solo un esfuerzo curioso por comprender el pasado sino, y ante todo, un paso necesario para entender el presente. Pero para aproximarse con fruto a esas *ventanas conceptuales*, es imprescindible despojarse de los parámetros occidentales que terminan siempre ocultando la novedad, intentando transformar lo otro en una versión más o menos lograda de lo mismo. En el capítulo cuarto ya lo había expresado, al hablar de la historia y la tradición como un tópico importante en la cultura náhuatl, pero que no pueden ser entendidas del mismo modo como las entiende occidente. En el capítulo quinto pondrá énfasis en el arte, recogiendo incluso el testimonio de artistas occidentales reconocidos, como Alberto Durero, quienes se manifiestan asombrados por la estética de los objetos provenientes del *Nuevo Mundo*. Aunque los comentarios hubiesen sido de admiración, muchas de estas expresiones artísticas les resultan incomprensibles, precisamente porque no pueden despojarse, a la hora de juzgarlas, de las categorías occidentales dentro de las cuales se mueven y que definen, para ellos, la esencia de lo estético.

> "Y sin embargo, todas esas esculturas y objetos tan diversos eran creación de una misma cultura. Dentro de ella obviamente tenían un sentido. Para lograr descubrirlo, para poder leer su mensaje, sería necesario despojarse de la mentalidad y el antiguo criterio artístico occidental, hasta descubrir los módulos propios de ese género de creaciones indígenas. Por fortuna, quienes han intentado con profundo sentido humano captar el mensaje de esas creaciones antiguas, han sido conscientes de la existencia de textos en idioma náhuatl, en los que precisamente se ofrece una reflexión indígena acerca del origen y contenido simbólico de ellas."[57]

Esta actitud es la que predominó, según el autor, durante mucho tiempo, en los medios cultos europeos que expresaban sus juicios sobre lo que él mismo llama arte prehispánico.[58] Pero tanto lo considerado hermoso como lo feo o incomprensible, tenía sin dudas un sentido dentro de la cultura que lo había creado. Para lograr descubrir el sentido sería necesario despojarse de la mentalidad y el criterio artístico occidentales hasta descubrir los módulos propios de ese

[56]*Ibíd.,* p. 146.
[57] *Ibíd.,* p. 157.
[58]*Cfr. Ídem*.

género de creaciones indígenas. Uno de los caminos que ayudarían a esto, según el autor, es un trabajo hermenéutico que vincule la expresión artística con los textos indígenas.[59]

> "Ejemplo extraordinario de esta forma de acercamiento al arte náhuatl lo ofrece Justino Fernández en sus excelentes estudios acerca de la colosal Coatlicue y la escultura del dios de las flores, Xochipilli. 'Leyendo' el simbolismo incorporado a la piedra en esas esculturas, con apoyo en los textos indígenas, Justino Fernández se acercó a su antiguo mensaje y sentido. Descubrió así en esos 'enjambres de símbolos' la cosmovisión místico-guerrera de Tlacaélel en la estructura humana y dramática de Coatlicue, y en la figura graciosa de Xochipilli, el Sol naciente, sentado en la tierra como un príncipe de la bondad, vio no pocos rasgos de esa otra forma de pensamiento náhuatl que hemos llamado de 'flor y canto'."[60]

No es este un trabajo de estética ni de antropología para analizar si el método propuesto por León-Portilla es el indicado, ni vamos a entrar en la discusión que él mismo quiso zanjar sobre la autenticidad de las voces que encontramos en esos textos (tema que hemos abordado en el punto 3.1 de este capítulo, al comentar el apéndice tercero de *La filosofía náhuatl…*). Para nuestra indagación nos basta con rescatar el espíritu que motiva al autor: hacer lo posible por "devolver la voz", es decir, que sea el propio vencido quien, recuperando el habla, nos enseñe, sin creer que el discurso occidental moderno tenga la capacidad de categorizarlo todo, de develar lo que cada acontecimiento presenta y oculta. Esa misma perspectiva es la que nos ofrece *Visión de los vencidos*[61] que, como leemos en su presentación, inaugura una nueva forma de historiografía.

> "Visión de los Vencidos ha marcado el inicio de una nueva forma de historiografía cuyo propósito central es mostrar 'la perspectiva y la imagen del otro'. No es extraño, por tanto, que este libro concebido y estructurado por Miguel León Portilla, haya sido inspiración de otros. Esta obra en la que hablan quienes contemplaron el enfrentamiento con los hombres de Castilla, ha sido traducida ya en muchas otras lenguas como el inglés, francés, alemán, italiano, polaco, sueco, húngaro, serbo–croata, hebreo, japonés, catalán y portugués. Además de las numerosas reimpresiones que de ella ha hecho la Universidad Nacional, otras más han aparecido en castellano, Cuba y España." [62]

Refiriéndose a su obra, el autor la trata como una "especie de antología de las relaciones indígenas de la conquista"[63], sin pretender ser una edición crítica de las mismas sino más bien un intento de abrirlas tanto a un público poco iniciado como a nuevas investigaciones de interés histórico, en especial aquellas cuyo motor sea valorar la raíz más honda del propio

[59] *Ídem.*
[60] *Ídem.*
[61] León-Portilla, M., *Visión de los vencidos, op. cit.*
[62] *Ibíd,* p. 4 (presentación a cargo de Roberto Moreno de los Arcos).
[63] *Ibíd., p. 19.*

"rostro y corazón" de México, esto es, la fisonomía cultural y étnica que surgió de la "dramática unión" entre los pueblos originarios y el mundo hispánico.[64] No le resultó difícil, según lo que venimos viendo, ya que estos pueblos mesoamericanos presentaron un gran interés en registrar los acontecimientos. Así, en la introducción, León-Portilla hará un elenco de las principales fuentes a las que acude, a todas ellas las hemos mencionado en alguna parte de este capítulo. Lo que sí ha resultado más difícil es encontrar en occidente una lectura con cierto espíritu de reciprocidad. El "descubrimiento" representó una revitalización de la historiografía, la ibérica en primer lugar, y luego la del resto de los países centrales de Europa. Pero la disciplina nunca intentó enfocarse desde la otra perspectiva, la impresión que la invasión causó en los habitantes de estas tierras. Dentro de estos, al menos dos culturas mesoamericanas (mayas y nahuas) pudieron dejarnos registro de esa vivencia, y es la que León-Portilla, desde una diferencia colonial consciente y explícita– podríamos agregar, recordando a *Los Colloquios*, consciente hasta para los mismos sabios nahuas de entonces– quiere rescatar. Los registros de los que echa mano serán las relaciones y las pinturas (que aparecen reproducidas en la edición de la obra). De todos modos, y fiel a sí mismo, dedicará el último capítulo a los cantares, los *cantos tristes de la conquista*. Toda la obra le deja al lector un sabor amargo, una tristeza lúgubre que dista de los relatos épicos narrados desde la otra orilla. Y para ello no hace falta que el autor explicite demasiados puntos de vista propios, sencillamente deja hablar a los textos, que nos asombran por su profundidad y por el nivel de conciencia del pueblo que los produjo. El resultado buscado (y logrado, agregaríamos), en palabras del autor:

> "…más que constatar diferencias y posibles contradicciones entre las fuentes indígenas y las españolas, nos interesan aquí los textos que van a aducirse en cuanto testimonio profundamente humano, de subido valor literario, dejado por quienes sufrieron la máxima tragedia: la de ver destruidos no ya sólo sus ciudades y pueblos, sino los cimientos de su cultura."[65]

Para redondear este breve recorrido por las obras que podríamos llamar clásicas pero que responden a un período relativamente corto de la extensa vida de Miguel León-Portilla, diremos que percibimos en él un interés que se repite en todos los libros, más allá del tema, y es el de rescatar el pasado pero desde otras perspectivas, dos al menos. La primera, desde la de quienes fueron considerados y consideradas como la parte pasiva, atrasada, de esta

[64]*Cfr. Ibíd..,* pp. 19-20.
[65]*Ibíd.*, p. 15.

relación colonial –los vencidos–, intentando devolverle sus voces originales, si bien mediadas hoy por otra lengua y otras formas de representación.

> "Y todo esto pasó con nosotros. /Nosotros lo vimos, /nosotros lo admiramos.
> Con esta lamentosa y triste suerte / nos vimos angustiados.
> En los caminos yacen dardos rotos, /los cabellos están esparcidos.
> Destechadas están las casas, /enrojecidos tienen sus muros.
> Gusanos pululan por calles y plazas, / y en las paredes están salpicados los sesos.
> Rojas están las aguas, están como teñidas, /y cuando las bebimos, /
> es como si bebiéramos agua de salitre.
> Se nos puso precio. /Precio del joven, del sacerdote, / del niño y de la doncella.
> Basta: de un pobre era el precio /sólo dos puñados de maíz, /sólo diez tortas de mosco;
> sólo era nuestro precio veinte tortas de grama salitrosa.
> Oro, jades, mantas ricas, /plumajes de quetzal, /todo eso que es precioso, / en nada fue estimado . . ."[66]

La segunda perspectiva, desde quienes no son pieza de museo sino sustrato vivo de una cultura que no se puede comprender sino abordando su lado negado, o al menos rechazado, y en la que el autor se incluye. En este sentido, y pensando en la época en la que comenzaba a escribir, si bien él mismo se reconoce como parte de un incipiente movimiento que buscaba rescatar el valor transmoderno, diríamos hoy, de los sustratos culturales prehispánicos de estas tierras,[67] también exhibe la conciencia y la intención de abrir caminos para futuros trabajos de investigación.

> "Al presentar a este primer grupo de forjadores de cantos, testimonio de un arte y un pensamiento con raíces milenarias, repetimos que son ellos tan sólo una muestra. El campo queda abierto a mejores formas de investigación. Lo merecen ciertamente los maestros de la palabra, prenuncio indígena de la serie sin fin de nuestros vates. La voluta florida del canto, símbolo potencialmente universal de la poesía, adquirirá así cabal sentido, religada para siempre con los rostros definidos de quienes la pensaron y supieron expresarla." [68]

3.4. ¿Hay en Miguel León-Portilla elementos que preanuncien la opción de-colonial?

Recordemos aquí la afirmación de Enrique Dussel citada por Walter Mignolo y que mencionáramos en el segundo punto del primer capítulo, en la que se instaba a las culturas

[66] *Ms. Anónimo de Tlatelolco*, 1528. (Biblioteca Nacional de México.), citado por León-Portilla en *Ibíd.,* p. 179.
[67] "Hoy en día la literatura náhuatl ha traspuesto ya los límites de un interés meramente científico y comienza a ser valorada, al lado de otras creaciones indígenas en el campo del arte, desde un punto de vista estético que busca la comprensión de las vivencias e ideas de hombres que, básicamente aislados de contado con el Viejo Mundo, fueron también a su modo creadores extraordinarios de cultura." León-Portilla, M., *Trece poetas…, op. cit.,* p. 12.
[68] *Ibíd.*, p. 23.

poscoloniales a descolonizarse, y se les proponía como paso necesario, el autovalorarse.[69] Todo el trabajo de León-Portilla es un esfuerzo de autovaloración, apoyado en dos argumentos: el primero, que las producciones culturales de los antiguos mexicanos estaban a la altura de la del europeo invasor, aunque el desarrollo tecnológico dispar –sobre todo en lo que concierne a la guerra– hubiera sentenciado su derrota. El otro, que esa cultura derrotada no fue destruida, y que solo se puede entender el presente de ese pueblo americano (el mexicano) si se asume el pasado que opera como sustrato. Habría que añadir un tercer aspecto, muy importante para nuestra perspectiva de análisis, que son los elementos que esa cultura derrotada pero viva puede aportar a otras culturas, y en especial a la gran tradición de occidente.

En este sentido, hay muchos aspectos centrales de lo que hoy llamaríamos la visión u opción de-colonial que están fuertemente presentes en, al menos, estos primeros quince años de producción del autor mexicano. Pensemos, por ejemplo, en la idea de *transmodernidad* propuesta por Enrique Dussel[70] y que, según el análisis de Mignolo, es una de las categorías fundantes de la visión de-colonial. Está latente en el pensamiento de León-Portilla, tanto en el contenido de sus investigaciones como en su actitud no confrontativa sino, más bien, dialogante y pluriversa, en especial a la hora de situarse como un intelectual que quiere aportar a la comprensión y a la construcción de la cultura de su pueblo. Así, y con una gran autovaloración, considera sin complejos a la cultura náhuatl como una de las grandes culturas universales que, si bien fue parcialmente colonizada, negada y reprimida, continuó viva y evolucionó frente y junto a la modernidad mexicana, de la que en algún modo formó parte. Decíamos arriba que una de las cosas que connota el trabajo de León-Portilla es que aborda el estudio de las culturas prehispánicas no como un arqueólogo que trabaja con vestigios de algo que ya no vive, sino como quien describe y analiza culturas que son pre-modernas porque existían antes de la colonización y la modernidad, pero que siguieron vivas, aunque en muchos aspectos epistémicamente invisibilizadas durante la modernidad. El trabajo académico de re-visibilización –porque seguramente siguió siendo visible, aunque en ocasiones con una vergüenza de origen exógeno, por parte del pueblo– es parte del trabajo de descolonización. Podríamos decir que León-Portilla se ha valido para tal fin de una metodología hermenéutica (como él mismo lo declara en el Prefacio de *La filosofía náhuatl…*)[71], sobre todo en el sentido de historia efectual que le da Hans-Georg Gadamer.[72] Eso mismo es lo que refuerza su opción

[69] *Cfr.* Palermo, Z., "Del pensamiento nacional a la opción descolonial", en Palermo, Z. (comp.), *Pensamiento Argentino y opción decolonial,* Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 2010, p. 45.
[70] *Cfr.* el punto 1.3 del capítulo primero de esta tesis.
[71] *Cfr.* León-Portilla, M., *La filosofía náhuatl…,* p. V.
[72] Gadamer, G., *Verdad y Método,* T I, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 331 ss.

de-colonial, el autor se siente deudor y partícipe, como mexicano, de la antigua tradición que está mostrando a la vez que analizando y, de alguna manera, incorporando a la gran tradición de lo que llamamos filosofía.

León-Portilla realiza así un develamiento de la historia local, descubriendo riquezas culturales y filosóficas de los antiguos habitantes de esa porción de América despreciadas por prehistóricas o primitivas, o directamente consideradas como parte de un pasado muerto. Al mismo tiempo, propone que se las redescubra todavía vivas, como sustrato de la cultura mexicana contemporánea. Y lo hace consciente de la diferencia colonial que relegó epistémicamente a las formas de pensamiento no occidentales en América (así como en otros territorios que fueron colonizados). Mas en el convencimiento de su subsistencia transmoderna, busca traducirlas a categorías metafísicas, literarias, éticas, pedagógicas, estéticas –entre otras– que puedan dialogar críticamente con, por ejemplo, la filosofía occidental, suscitando él mismo formas de pensamiento fronterizo *fuerte*, al tiempo que rescata como tal otros de corte *débil*, como el del tan citado fray Bernardino de Sahagún.

Hay una expresión que pasa casi desapercibida, pero que entendemos que no solo es muy lúcida sino que está llena de potencialidad en el campo de-colonial: *ventana conceptual*. La hemos definido más arriba como una perspectiva que una cultura ofrece a otra, para la cual es novedosa, y que amplía sus posibilidades de pensar. Es una categoría productiva, en tanto –y siguiendo la misma línea metafórica– permite concebir una puerta a la alteridad en cuanto tal, una visión no sesgada por la propia perspectiva si se es capaz de acogerla en el pensamiento. Una ventana abierta en la superficie cerrada de la mismidad y que invita a la creatividad más que a la confrontación: es una noción que resume los contenidos más profundos de los conceptos de transmodernidad y de pensamiento fronterizo.[73] Un verdadero aporte que ha pasado desapercibido por los autores de-coloniales, al menos explícitamente.

Mientras revaloriza la historia local de su pueblo, León-Portilla es muy consciente de que el discurso que produce es disruptivo, escribe –como diría Mignolo– una "historia otra", en tanto ha dado intencionalmente un giro total en la perspectiva, escribiendo desde y por los vencidos. Es el último punto que queremos abordar. El americano que él nos ofrece dista mucho de ser el Calibán que aprendió el idioma del invasor para maldecirlo. No es el sujeto

[73] Decíamos en la nota 7 de la introducción, que "entendemos por *pensamiento fronterizo* aquel que se fuera desarrollando desde el momento mismo de la invasión europea y, hundiendo sus raíces en las culturas pre-modernas, sobrevive a los siglos de modernidad y aflora en la actualidad, presentándose como alternativa a un pensamiento moderno/occidental que, detrás del discurso del desarrollo, pretende imponerse como global." En este sentido, León-Portilla no solo rescata el pensamiento fronterizo que comenzara a desarrollarse con la invasión (ejemplo del cual es el diálogo de los Sabios con los misioneros encabezados por Sahagún que presentamos arriba), sino que genera el propio, vinculando aquel con la filosofía contemporánea.

construido por la modernidad colonial, bárbaro y primitivo; es una persona muchas veces identificada con su nombre, capaz de afirmarse frente a su vencedor y de discutir, consciente de su derrota, en su idioma o en el impuesto, dando razón de sus ideas y sus creencias. Pero además, y si comprendimos bien el sentido de la obra, quiere ser un mensaje para el americano contemporáneo, animándolo a sentirse capaz de pensar, de filosofar y no solamente por lo que tiene de europeo, sino precisamente por el mestizaje que le permite ofrecer perspectivas novedosas. Aquí ni siquiera se discute si por historia o capacidad es posible hablar de una filosofía latinoamericana, se asume que ella existe desde antes de la conquista, y sigue brindando nuevas perspectivas a la elucidación de los problemas humanos desde el sustrato de las culturas resultantes de tan dolorosa como insalvable fusión.

En el capítulo siguiente emprenderemos el estudio de otro autor mexicano, también interesado por la historia, pero cuyas concepciones son, a primera vista, muy distintas a las de León-Portilla. La *historia de las ideas* que ensayará Leopoldo Zea de y desde Latinoamérica transitará un camino, en sus obras de las décadas de 1950 a 1970, prácticamente inverso, afirmado desde el principio en la perspectiva de occidente. Comienza preguntándose por la existencia de la filosofía original de América, reconstruye la historia de los pensadores y sus ideas pero partiendo desde la época colonial, sin tener en cuenta el componente prehispánico de nuestras culturas, y midiendo las influencias que las distintas corrientes del pensamiento moderno europeo fueron teniendo en las tierras americanas. Pero este camino lo llevará, en las obras finales del período, a considerar no solo la originalidad presente en la filosofía producida en estos márgenes de occidente, sino también las perspectivas que puedan abrirse desde allí a la filosofía en general.

Capítulo 4: Leopoldo Zea: Asumir la historia, recuperar la confianza

En el presente capítulo estudiaremos el pensamiento del filósofo mexicano Leopoldo Zea (1912–2004), dentro del período que abarca las décadas de 1950 a 1970, aunque haremos referencia a un artículo temprano, que se adelanta casi una década al resto de las obras. Hemos elegido especialmente aquellas obras que no refieren solo a la realidad mexicana, sino las que intentan construir una visión sobre el desarrollo de la filosofía en América.

El eje interno de toda la obra de Zea es la identidad latinoamericana. De allí extraeremos los aportes sustantivos al tema que venimos considerando como horizonte de nuestra investigación, la construcción de una subjetividad americana. Para ello, de esa búsqueda de la identidad plantearemos, sucesivamente, tres aspectos: el sentimiento de inferioridad, la situación de coloniaje (no llega a plantear claramente el concepto de colonialidad, aunque por momentos lo sugiera) y el mestizaje como posibilidad de aportar una novedad. En contraste con León-Portilla, sus búsquedas se remontan al período hispánico, sin tener prácticamente en cuenta –más allá de alguna mención– el componente indígena de América.

La perspectiva central de nuestro recorrido será el mostrar la evolución del pensamiento del Zea y su acercamiento hacia los años setenta a posiciones que pueden ser consideradas como precursoras de la opción de-colonial. De hecho, constataremos que autores como Dussel y Mignolo, encuadrados en la corriente, lo toman como referencia. Esta evolución es tan notable que hasta se puede verificar en las distintas ediciones de un mismo libro. En cuanto a su sentido, debiéramos decir que si consideráramos solo las primeras obras de los años que abarcamos, difícilmente podríamos conectar a Zea con la opción de-colonial, por su perfil marcadamente desarrollista. No tomamos aquí el concepto de "desarrollismo" solo en su aspecto económico, sino que consideramos las ideas filosóficas y políticas que lo sustentan y que, como vimos en el capítulo segundo y volveremos a estudiar cuando analicemos la obra de Rodolfo Kusch, son la prolongación lógica del pensamiento europeo y su idea de progreso.

En segundo momento, prestaremos especial atención al acercamiento de Zea a las teorías de la dependencia y de la liberación, así como la influencia de Frantz Fanon, como algunas de las claves para comprender la evolución de su pensamiento.

De este modo, y considerando siempre el pensamiento de Zea entre las décadas de 1950 y 1970, podríamos identificar dos períodos suficientemente diferenciados. El primero, que incluye las obras de las décadas de 1950 y 1960, en el que el autor lucha por demostrar

que la filosofía latinoamericana es parte de la tradición filosófica occidental moderna, y debiera ser reconocida como tal. En esta primera etapa, Zea se muestra muy poco crítico frente a la tradición occidental, considerando que también la filosofía latinoamericana tendría en sí el destino de convertirse en una suerte de filosofía universal (como considera a aquella), representando los valores hacia los que todos los pueblos del orbe debieran orientarse en la medida en que progresen. En el segundo período, correspondiente a las obras de la década de 1970, Zea se muestra mucho más crítico del legado occidental y los efectos de enajenación que ha producido en los pueblos colonizados, cuyas respectivas culturas deberían aportar los valores de los cuales occidente adolece.

4.1. Un historiador de las ideas

El trabajo filosófico de Leopoldo Zea se fue incubando desde la primera mitad del siglo XX y se concretó en la segunda, extendiéndose hasta el final del mismo. De su extensa obra, y por los objetivos de nuestro trabajo, abordaremos una serie de artículos y libros que van desde 1942 hasta 1976. En concreto, partimos con la lectura de su temprano "En torno a la filosofía americana"[1], artículo de 1942 y verdaderamente programático, ya que en él esboza lo que serán las líneas principales de pensamiento a lo largo de su producción: la existencia de una cultura americana y la posibilidad de una filosofía propia pero con valor universal, la relación de "dependencia" e imitación con la cultura europea y la crisis de esta última, el sentimiento de "inferioridad" y su necesaria mutación a uno de "responsabilidad". Utilizaremos también el libro que en 1949 publica con el nombre de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*[2], obra que completará en 1965 con el agregado de dos capítulos en la Introducción más un Epílogo (en los cuales se incorpora el pensamiento brasileño y a los autores de la primera mitad del siglo XX), apareciendo bajo el título de *El pensamiento latinoamericano*.[3] Finalmente, en la edición de 1974, incorpora a los autores que marcaron la reflexión continental hasta el momento de esa tercera edición, agrupando el Epílogo de la segunda más estos agregados en una Tercera Etapa, más cercana a la opción de-colonial por la influencia de autores de las Antillas francesas, como la que ejercerá Frantz Fanon, especialmente central. Nosotros hemos

[1] Zea, L., "En torno a una filosofía americana", *Cuadernos Americanos 3* (mayo-junio 1942), pp. 63-78, http://www.cialc.unam.mx/ca/CuadernosAmericanos.1942.3/CuadernosAmericanos.1942.3.pdf (acceso 10 de agosto de 2015).
[2] Zea, L., *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo,* México, El Colegio de México, 1949.
[3] Zea, L., *El pensamiento Latinoamericano,* México, Ariel, 1969. Edición electrónica para los estudiantes de la Universidad Autónoma de Nayarit, http://www.olimon.org/uan/pensamiento.pdf (acceso 20 de octubre de 2015).

accedido a la tercera edición, de 1974, es la que utilizamos en esta tesis y que nos posibilitó –además de la comparación con los otros libros del autor– percibir sus cambios. La diferencia entre las dos primeras partes y la tercera es notable, hay una evolución en su pensamiento aunque sin dejar de lado ni sus líneas principales de investigación –en especial aquellas que mencionamos al hacer referencia al artículo "En torno a la filosofía americana"– ni su método, que es el de reconstruir la historia de las ideas. Volveremos sobre este punto.

Tomamos además, en orden cronológico, *América como conciencia*[4], de 1953; *América en la historia*[5], de 1957. Con *La filosofía americana como filosofía sin más*[6], de 1969, y en discusión con Augusto Salazar Bondy[7], Zea intenta poner fin a la polémica que él mismo había alimentado en sus obras anteriores, sobre la existencia de una filosofía americana. Consideramos a esta una obra central en la segunda etapa de su pensamiento. Concluimos la investigación con la lectura de *Filosofía de la Historia Americana*[8], cuyo prólogo está fechado en 1977 aunque se edite al año siguiente; y un pequeño artículo aparecido un año antes de su muerte, "Filosofar desde Latinoamérica, filosofar de excelencia". [9] Este último aparece en el 2003, y como podrá apreciar el lector, escapa al período que nos propusimos estudiar. La razón por la cual lo consideramos es que representa una suerte de autobiografía, y contiene una genealogía de sus ideas principales, de modo que nos resultó una interesante retrospectiva realizada por el mismo autor.

Más allá de la valoración crítica que se haga de la obra de Zea o de algunos momentos de su producción filosófica, su trabajo de recopilación de fuentes lo convierte en un verdadero archivo de la memoria intelectual de América.[10] De hecho, Zea puede ser considerado como el iniciador de la historia de las ideas en América Latina.[11] En este sentido, y tal como lo reconoce

[4] Zea, L., *América como conciencia*, México: UNAM, 1972 (Primera edición: México: Cuadernos Americanos, 1953), http://es.scribd.com/doc/37206093/Zea-Leopoldo-America-como-Conciencia-Paginadura#scribd (acceso 5 de octubre de 2015).

[5] Zea, L., *América en la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

[6] Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más,* México, Siglo XXI Editores, décima reimpresión de la segunda edición, 2012.

[7] En especial con su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, que apareciera un año antes, y que aborda críticamente la obra de Zea. Se podría decir que ambos autores arribaron a conclusiones casi opuestas, ya que mientras Zea responde afirmativamente a la pregunta de Salazar Bondy, este se muestra mucho más escéptico.

[8] Zea, L., *Filosofía de la Historia Americana,* México, FCE, 1978. Versión electrónica para los estudiantes de la Universidad Autónoma de Nayarit, http://www.olimon.org/uan/americana.pdf (acceso 22 de octubre de 2015).

[9] Zea, L., "Filosofar desde Latinoamérica, filosofar de excelencia", *Signos filosóficos*, núm. 9, enero-julio, México, 2003, 293-298.

[10] Sobre la idea de la obra de Zea como archivo de memoria, *cfr.* Weinberg, L., "Leopoldo Zea y América Latina", *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, nº 21/22, Cuyo, años 2004-2005, p. 21 a 32.

[11] *Cfr.* Pinedo, J., "Tres tendencias metodológicas en el pensamiento en Hispanoamérica: examen y propuestas", *Cuadernos Americanos* 136, México, 2011/2, pp. 117-141. También: Margarit Mitja, R. M.,

Enrique Dussel,[12] es un autor transdisciplinar en sus fuentes, lo que sin dudas se debe a su concepción amplia de filosofía, dándole gran importancia en su historia de las ideas al pensamiento político y social. La filosofía en Latinoamérica es política, según Zea, porque la historia de nuestras ideas transita el camino político, y esto la hace particular, no inferior a la producida en Europa. No aborda cuestiones metafísicas, sino del orden social y político, pero no por eso es menos filosofía: responde a las circunstancias concretas que le tocan al hombre americano.[13] Por eso en Zea se desdibujan las fronteras entre la historia de las ideas y la historia de la filosofía. El pensamiento latinoamericano, que posee su historia y que puede ser recorrida en un ejercicio de toma de conciencia, también puede ser considerado filosofía, aunque no siga los contornos de las expresiones de la filosofía occidental.[14] Mas como describe Dussel en el artículo citado, Zea no solo hace una historia de la filosofía, sino que ensaya una interpretación de esa historia; una hermenéutica histórica que consiste en un trabajo de autoconciencia de la propia historia.

> "Preguntémonos ahora: ¿en qué consiste esa *filosofía de la historia americana*? Pienso que es una *hermenéutica histórica*, una interpretación como autoconciencia de la propia historia (historia en su sentido de 'acontecimiento' [*Geschichte* de Heidegger], o del nivel del 'mundo de la vida cotidiana' [*Lebenswelt* de Husserl o de Habermas], en el de historia como el relato de la 'ciencia histórica' [Historie], y, en un tercer sentido, como historia ya reflexionada por los pensadores [no necesariamente estrictamente filósofos] latinoamericanos, que Zea estudia positivamente como incansable lector para sus obras de 'historia de las ideas). Debe retenerse como teóricamente central el concepto de 'conciencia' (con un contenido específico y crecientemente hegeliano: como 'auto-conciencia' histórica), y esto se efectúa en cuatro círculos concéntricos: 'nuestra historia como mexicanos, como latinoamericanos, como americanos y como hombres sin más. Preocupación que se encuentra en todos mis trabajos' (*Dialéctica de la conciencia americana,* p. 10, citada por Dussel)."[15]

Dina Picotti, en un artículo homónimo al libro de Zea, "América en la historia", analiza la obra del filósofo desde la perspectiva ricoeuriana de la *identidad narrativa*: [16] el autor narra la

---

"La Historia de las Ideas en José Gaos y en Leopoldo Zea", Revista Praxis, Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica, n° 57, 2004, pp. 157-176.

[12]*Cfr.* Dussel, E., *El Proyecto de una Filosofía de la Historia Latinoamericana,* UNAM, http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/227.1992.pdf (acceso 15 de octubre de 2015).

[13]*Cfr.* Zea, L., *La filosofía americana…, op. cit.,* p. 31.

[14]*Ibíd.,* p. 69.

[15] Dussel, E., *El proyecto de una filosofía…, op. cit.,* p. 208.

[16] "Si la identidad de todo ser en tanto acaece reposa sobre la unidad espacio-temporal de su diversidad interna y de su diferencia con respecto a otros, en el caso humano se añade el protagonismo consiente de tal construcción identitaria, que permite hablar, como sugiere P. Ricoeur, de 'identidad narrativa'; cual ocurre en la caracterización agustiniana del tiempo y en la aristotélica del relato, una reunión de momentos y aspectos diferentes que suponen un esenciarse y no una esencia ya para siempre jugada."

historia buscando reconstruir una identidad particular. Para la autora, en Zea se da desde el comienzo un replanteo de la imagen de América y de la historia que desde siglos recibimos de afuera, y que nos situaría, a partir de la propia construcción del relato, en un lugar "periférico". Zea es un americano que como tal visualiza a América desde sí misma:

> "Tal obra significó un planteo trascendente, al visualizar y valorizar América desde ella misma, rompiendo con la visión eurocéntrica de las así llamadas historias universales y correspondiendo de este modo al sentido más propio de la historia humana, en tanto constituida por todos los pueblos."[17]

Zea no solo hace historia de la filosofía, sino que desarrolla una filosofía de la historia. Influenciado por el historicismo de Ortega y Gasset, a la vez que imbuido de la visión hegeliana de la historia, se mueve desde el nivel concreto de las *circunstancias* que llevan a producir un pensamiento como respuesta a una situación particular (mexicana primero, americana después), hasta el universal "sin más". Afirma la existencia de una cultura universal, cuyas raíces se encuentran en las adquisiciones filosófico-humanistas de occidente y a la cual los americanos, que formamos parte de ella, reclamamos reconocimiento y participación. Zea considera que el historicismo animó a la filosofía latinoamericana a dar una vuelta sobre sí misma, reflexión que le permitió reconocer en sí una temática particular, diversa a la de la filosofía occidental. Esta particularidad la podemos remontar al nacimiento de los pensamientos nacionales, encontrándola ya en Juan Bautista Alberdi.[18] En este punto debemos señalar su fuerte convencimiento de que la dialéctica hegeliana es la que explica el avance de la historia, y la que debería llevarnos a "corregir" los errores que nos mantienen en el sentimiento de inferioridad frente al resto de occidente. En esta primera etapa, Zea no sale de la visión hegeliana, considerando a la cultura occidental como una totalidad que inexorablemente, y para su bien, llenará al mundo con sus valores. El llamado es a "renovar", desde Latinoamérica y otros pueblos que comparten ciertas características de marginación, los elementos vetustos que la cultura occidental tiene en su versión europea y, en la segunda mitad del siglo XX, norteamericana. Zea recurre constantemente a herramientas de la concepción hegeliana para interpretar la historia, categorías tales como conciencia y autoconciencia, negación como asunción y no como destrucción y dialéctica. El concepto de "desarrollo", caro a los tiempos en los que comenzaba a escribir, también es central en su

---

Picotti, D., "América en la Historia", Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Cuyo, nº 21/22, años 2004-2005, p. 45 a 57, p. 54.

[17]*Cfr.,* Picotti, D., "América en la Historia", *op. cit.*, p. 46.

[18]*Cfr.* Zea L., *La filosofía americana…, op. cit.*, p. 69.

filosofía de la historia americana.[19] Zea no llegó, a pesar de su evolución, a identificarse totalmente con posiciones que hoy llamaríamos de-coloniales. Por lo que se desprende de sus escritos, fue un convencido desarrollista. Afirmó que el "error" de la generación de los "emancipadores mentales"[20] fue querer imitar los "frutos" y no el "espíritu" de la cultura europea, pero no cuestionó si es posible separar esos frutos de la cultura que los origina. Si bien fue enfático al denunciar el colonialismo que no permite a los pueblos desarrollarse, no planteó la vinculación entre la práctica del colonialismo occidental y la imposición de su noción de desarrollo, ambas hijas de la misma modernidad. Cierto que apela a un "desarrollo" dentro de las propias "circunstancias", al menos lo dice negativamente cuando denuncia el riesgo de pensar que para tener una filosofía auténtica (siempre en el sentido amplio del que habláramos) debemos asemejarnos al hombre occidental supradesarrollado.[21] Pero no por eso deja de moverse dentro de una totalidad que se presenta como irrebasable, la de una cultura occidental que incluso fue capaz de mostrarle a los pueblos compulsivamente subordinados a ella, a partir de sus valores humanistas, que debían revelarse ante tal subordinación. Los pueblos colonizados hoy les reclaman a sus maestros, dirá, los derechos que ellos mismos le inculcaron.[22] Un mundo occidental humanizado, en especial por los aportes de los occidentales de las periferias, sería un mundo ideal, auténticamente occidental. Para encaminase hacia ese ideal es que América deberá reivindicar su rol como co-creadora, de ahora en más, de la cultura occidental.

No es de extrañar, frente a esta concepción, que los esfuerzos por reconstruir la historia de las ideas de Latinoamérica tengan en Zea su punto de partida en Hispanoamérica y en la época de las independencias; y recorra los intentos del americano por adaptar y adoptar las grandes corrientes de filosofía occidental. No parece concebible que intente buscar la originalidad del pensamiento americano al estilo de León-Portilla, aunque en *Filosofía de la historia americana* lo cite para ejemplificar el cambio de la perspectiva de la historia a partir de la conciencia de su dependencia que van tomando los pueblos dominados. Entonces, la expresión *visión de los vencidos*, que como sabemos es el título de una de las obras de León-Portilla, resultará para Zea ilustrativa de esta nueva visión de la historia, contada ahora desde la situación de quien ha soportado y sigue soportando la dominación. [23] De todos modos la

[19] Sobre la vinculación de Zea con la noción y la política de desarrollo, véase Kozel, A., "Ethos y Desarrollo en Leopoldo Zea", *Andamios. Revista de Investigación Social*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 9, núm. 20, septiembre-diciembre, 2012, pp. 13-34.
[20] Se refiere a los románticos americanos del siglo XIX.
[21] *Cfr.* Zea L., *La filosofía americana…, op. cit.*, p. 69., p. 113.
[22] Zea, L.*, El pensamiento latinoamericano, op. cit.,* p. 17.
[23] "La interpretación filosófico-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa u Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece

mención es interesante, porque en el contexto habla de la recuperación de la voz por parte del colonizado, que comienza a expresar su propia interpretación y a contar él la historia de su dominador, desde una perspectiva situada. Y también porque esto implica un cambio epistémico, ya que es el colonizado quien comienza a interpretar su historia y en quien se reconoce una autoridad hermenéutica válida para darle un sentido propio y autóctono. Pero si la filosofía puede tomar diversas formas, como decíamos, lo hará siempre dentro de una tradición.

La cuestión étnica no toca al pensamiento de Zea, como afirma Mignolo.[24] No podemos rastrear la originalidad del pensamiento filosófico americano en las raíces precolombinas, la tradición comienza con la escolástica de los colonizadores. Es más, podríamos decir que hasta la irrupción de Fanon, marcando cierto grado de inflexión en su pensamiento, todo lo escrito por Zea refiere a la tradición de pensamiento de criollos y blancos. Incluso concebirá, como veremos luego, que a diferencia del "negro", los pueblos originarios no tienen en América voz propia, sino que siempre necesitan alguien que hable de y por ellos.

Más allá de esto, intentaremos mostrar muchos elementos que llaman, en la filosofía de Leopoldo Zea, a un despertar de la situación de colonialismo (español o sajón, externo o interno) que él mismo describe. Esa misma preocupación lo acercará a las *teorías de la dependencia* planteada por las ciencias sociales en las décadas de 1960 y 1970, con su visión de una *periferia* subordinada económica, política y culturalmente a los países *centrales*; y a la *filosofía de la liberación*, que consolidada en la década de 1970 propone –entre otras cosas– comenzar a pensar precisamente desde esa periferia subordinada y oprimida. Este acercamiento se hace más patente a partir de *La filosofía americana como filosofía sin más*, de 1969. Además de las dependencias económicas y políticas, su foco estará puesto en las dependencias epistemológicas. Su esfuerzo por defender la existencia de una filosofía americana con elementos originales, las herramientas que ofrece para una necesaria toma de conciencia que al mismo tiempo sea autovaloración (lo cual será una acción imprescindible para los pensadores de-coloniales), su trabajo de archivo y su prédica constante por una

---

ser la propia de esta nuestra América, al decir de Gaos. El punto de vista propio sobre la más propia realidad, incluyendo, la conciencia de la relación de dependencia. Conciencia de la relación de dependencia que, dentro de esta interpretación, va a permitir ofrecer el punto de vista de los dominados sobre sus dominadores, cambiando así el enfoque del conocimiento de la historia y su interpretación, la visión de los vencidos, que diría Miguel León Portilla. Ya no será Europa, o el mundo occidental, el que dé sentido a la historia de la relación de este mundo con los pueblos de la periferia, sino serán éstos los que partiendo de un enfoque propio den su sentido a esta misma historia." Zea, L., *Filosofía de la historia americana, op, cit.,* p. 9.

[24]*Cfr.* Mignolo, *Historias locales…, op. cit.,* p. 178.

unidad latinoamericana, así como su propia evolución; lo hacen uno de los autores imprescindibles, precursores de esa generación de pensadores de la posguerra que buscó, desde distintos caminos, filosofar sobre la identidad latinoamericana.

4.2. El americano y su sentimiento de inferioridad

*"*En torno a una filosofía americana*"*[25]*,* publicado en *Cuadernos Americanos* el año 1942, es el segundo artículo de Leopoldo Zea sobre este tema del que tenemos noticias[26], y en él esboza una de las grandes preocupaciones –si no la central– que lo acompañará durante toda su obra: la búsqueda de la identidad latinoamericana. Esta búsqueda se desarrollará a partir de tres ejes centrales, intrínsecamente unidos: la posibilidad de una cultura americana (es el gentilicio que usa en este artículo), la de una filosofía americana y, por fin, el sentimiento de inferioridad que parece embargar al americano cada vez que se enfrenta a esos dos temas. Debemos decir que, a pesar de que posteriormente haya una evolución en sus planteos, las nociones de cultura y de identidad que asume Zea son sumamente esencialistas y abstractas. Hoy no tendría sentido preguntarnos, como lo hace el autor, si existe una cultura mexicana o americana, o cualquier otra en particular, como si fuera algo fijo y objetivable, o si parte de la humanidad ostenta o no una cultura propia. Por otro lado, pensar en una *cultura americana* suena a una generalización inmensa, si consideramos todos los matices que tiene Latinoamérica. Zea pensó América como "en espejo" y desde una concepción moderna y eurocéntrica influenciada por el hegelianismo. Consideró una supuesta unidad cultural en Europa (ligada a la modernidad), que en la década de 1940 había entrado en crisis por la guerra finalizada y la que se estaba desarrollando. Frente a eso, Zea, como americano que se pregunta por su *identidad*, no se reconoce en las culturas precolombinas sino en la europea, impuesta en la conquista y posterior colonización.[27] En este reconocimiento se siente un *imitador*, e incluso un mal imitador de esa cultura, por la imposibilidad que nace del intento de adaptar la circunstancia americana a la concepción del mundo europea.

> "América se siente inclinada hacia Europa como el hijo hacia el padre; pero al mismo tiempo se resiste a ser su propio padre. Esta resistencia se nota en que a pesar de que se siente

[25]Zea, L., "En torno a una filosofía americana", *op. cit.*

[26] Sabemos de uno anterior, «América y su posible filosofía», *Letras de México,* México, 1941; del cual *En torno a una filosofía americana* es una ampliación, *cfr.* Margarit Mitja, R. M., "La Historia de las Ideas en José Gaos y en Leopoldo Zea", *Revista Praxis*, Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica, n° 57, 2004, p. 164.

[27] Para el americano, la cultura precolombina carece de sentido vital, a pesar de ser mestizos la parte indígena de la cultura quedó absolutamente subsumida, según Zea, por la europea. *Cfr.* Zea, L., *América como…, op. cit.,* p. 27.

> inclinada hacia la Cultura Europea al realizar lo que ella realiza se siente imitadora, no siente que realice lo que le es propio, sino lo que sólo puede realizar Europa. De aquí este sentirnos cohibidos, inferiores al europeo. El mal está en que sentimos lo americano, lo propio como algo inferior. La resistencia de lo americano hacia lo europeo es sentida como incapacidad. Pensamos como europeos, pero no nos basta esto, queremos además realizar lo mismo que realiza Europa. El mal está en que queremos adaptar la circunstancia americana a una concepción del mundo que heredamos de Europa, y no adaptar esta concepción del mundo a la circunstancia americana. De aquí que nunca se adapten las ideas y la realidad. Necesitamos de las ideas de la Cultura Europea pero cuando las ponemos en nuestra circunstancia las sentimos grandes porque no nos atrevemos a adaptarlas a esta circunstancia. Las sentimos grandes y no nos atrevemos a recortarlas, preferimos el ridículo de quien se pone un traje que no le acomoda. Y es que hasta hace muy poco el americano quería olvidar que lo era para sentirse un europeo más. Lo que equivale a que un hijo olvidase que es hijo y quisiese ser su propio padre, el resultado tenía que ser una burda imitación. Y esto es lo que siente el americano, que ha tratado de imitar y no de realizar su personalidad."[28]

En esa imposibilidad de ser lo que se pretende se origina su sentimiento de inferioridad.

> "El americano se siente europeo por su origen, pero inferior a éste por su circunstancia. Se transforma en un inadaptado, se considera superior a su circunstancia e inferior a la cultura de la cual es origen." [29]

Para Zea el americano, quien vivió intentando copiar una cultura que se encuentra desencantada de sí misma, se siente "huérfano" (tema que reaparecerá explícitamente en obras posteriores en las que creemos ver la influencia de Héctor Murena, con quien en cierto sentido se identifica como "desterrado"[30], así como con los planteos de todo el *grupo parricida*).[31] Esa cultura europeo/universal, tal como la concibe el autor, vio interrumpido su desarrollo por las catástrofes bélicas del siglo, y frente a eso el americano tendría que reconocerse a sí mismo como adulto, y colaborar en la tarea del "rescate". Para ello debería dejar de lado la autoimagen de no haber podido desarrollar en su historia más que una mala copia de la cultura y la filosofía europeas, y reconocer que su copia no fue mala sino distinta, a partir de las circunstancias propias.[32] Esta idea de que la *mala copia* puede representar en realidad una riqueza, una reinterpretación desde un punto de vista diferente y particular, venía siendo desarrollada por Zea desde principios de la década de 1950. Aparece ya en *América como Conciencia*, del año 1953[33]. Tiene la intención de salvar la originalidad del pensamiento latinoamericano, se va repitiendo aunque tomando expresiones más profundas y concretas a lo largo de toda la etapa que estamos analizando. Por ejemplo, en la tercera parte de *El*

[28] Zea, L., "En torno a una filosofía americana", *op. cit.,* p. 67-68.
[29] *Ibíd.,* p. 69.
[30] *Cfr.* Zea, L., *La filosofía americana…, op. cit.*, p. 105.
[31] *Cfr.* Zea, L., *América en la historia, op. cit.*, pp. 20 ss.
[32] *Cfr.* Zea, L., *La filosofía americana…, op, cit.,* p. 74.
[33] *Cfr.* Zea, L., *América como…*, *op. cit.,* pp. 5 ss.

pensamiento americano (que, recordemos, es escrito veinticinco años después de la aparición de la primera versión del libro, titulada *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*), afirma que el aporte del pensamiento latinoamericano al universal tiene sus raíces en que es una expresión concreta de lo humano situado en América, y por ende porta experiencias que no son captadas por el europeo. Esta conciencia que el americano va tomando de sí es un paso más de la conciencia que el "hombre" en general (siempre engloba a la *humanidad* bajo el concepto de *hombre*) va tomando de sí mismo. Así, la irrupción del pensamiento latinoamericano está llamada a romper con el concepto hegemónico de humanidad, que proviene de occidente.[34] En el final de *América como conciencia* ya expresaba la confianza de que América debía jugar su papel como generadora de una cultura superadora de la crisis de posguerra, ofreciendo otros valores a la antigua cultura europea, a partir de su propia experiencia. Para ello, tendría que superar tanto su complejo de inferioridad como todo resentimiento, y expresar su verdad auténtica y sinceramente.[35] Unos pocos años más tarde, en *América en la historia*, insiste en la originalidad de la cultura americana, pero siempre dentro de aquella cultura más general de la que América formaba parte: la europeo/occidental. O sea, la riqueza radica en la diversidad, pero siempre dentro de un todo del que se es parte.[36] Más allá de que el planteo todavía se sitúa en un plano abstracto, en especial por su concepción un tanto esencialista de *cultura*, observamos que Zea se fue aproximando, con el correr de los años, a posiciones cercanas a las de-coloniales. Por ejemplo, no podemos sino encontrar una relación entre el texto al que acabamos de referirnos y el de Fanon que utilizará como epígrafe del último capítulo de *La filosofía americana como filosofía sin más:*

> "Si queremos transformar a África en una nueva Europa, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los mejor dotados de nosotros. Pero si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir. Si queremos responder a la esperanza de nuestros pueblos, no hay que fijarse sólo en Europa."[37]

Ha sucedido un cambio profundo en el pensamiento de Zea durante los dieciséis años que separan a las dos obras. En *La filosofía americana como filosofía sin más*, precisamente en el capítulo que estamos citando, comienza a hablar de la existencia de un mundo no-occidental

[34]*Cfr.* Zea, L.*, El pensamiento latinoamericano, op, cit.*, p. 175.*Cfr.* también Zea, L., *América como…, op. cit.*, p. 193.
[35]*Cfr.* Zea L., *América como…*, *op. cit.,* p. 105.
[36]*Cfr.* Zea, L., *América en la historia*, *op. cit.,* p. 11.
[37]Zea, L., *La filosofía americana…, op. cit.,* p. 100.

que en su resistencia a la enajenación le mostraría a occidente su propia autoenajenación (viene influido, como se ve a lo largo del libro, por Herbert Marcuse y Jean-Paul Sartre). América ya no es la parte marginada de occidente que reclama su inclusión, ni su cultura apenas una variante de la europea. Hay un pensamiento que presiona desde afuera a la cultura occidental en crisis, y ese lugar donde se genera, el de las colonias, es el que representa la esperanza de generar un mundo distinto. Pero esto no será posible si el americano no renuncia a ese sentimiento, de algún modo impuesto por el colono que creó al colonizado (esto también lo toma de Fanon), de ser un occidental desterrado por una culpa que no ha cometido pero que lo mantiene en la subordinación. Desterrado de un mundo occidental creado por los occidentales, acorde al orden de valores por ellos establecido, pero que no le permite gozar de ellos en plenitud.[38]

En esa misma época, entrando en lo que consideramos la segunda etapa de su pensamiento, comienza a tener una tibia mención en algunas de sus obras de la cuestión indígena, pero casi siempre como algo del pasado y ajeno a la búsqueda intelectual y política del latinoamericano (que vendría a representar al habitante occidental de América, no reconociendo en él por lo tanto demasiado vínculo con los pueblos originarios). Volveremos más adelante sobre el tema, pero diremos aquí que esa visión un poco más ampliada de la historia, que incluye al indígena, le permite abordar ciertas raíces del sentimiento de inferioridad más arcaicas que la compulsión a la imitación de algo que nunca se alcanzará (tema que veremos, aparece con fuerza en la primera obra de Rodolfo Kusch, *La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo*).[39] Esas raíces son las que se hunden en el origen de la dominación, aquel mecanismo tan estudiado por las corrientes pos y de-coloniales que consiste en la justificación de la dominación por la postulada sub-humanidad del dominado, y la consiguiente destrucción epistémica (y a menudo física) de aquel hombre que no se asemeje al modelo.[40] Los europeos que llegaron a América no vieron más que primitivismo.[41] El planteo de Zea sigue siendo en este punto abstracto, ya que no se respalda en la cantidad de documentos que estaban disponibles y que más tarde fueron utilizados por ejemplo por Pagden o Quijano (desde posiciones y disciplinas distintas). Sin embargo, Zea comienza a esbozar lo que podríamos llamar intuiciones sobre la cuestión colonial y el indígena

[38]*Cfr. Ibíd.,* p. 111.
[39] Kusch, R., *La Seducción de la Barbarie: análisis herético de un continente mestizo,* Obras Completas, Tomo I, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1997.
[40]*Cfr.* Zea, L.*, El pensamiento latinoamericano, op. cit.,* p. 188.
[41]*Cfr. Ibíd.,* p. 19.

que serán retomadas con fuerza por autores latinoamericanos que lo sucedieron.[42] Como veremos cuando analicemos el modo en que aborda la cuestión del colonialismo y el neocolonialismo, Zea no llegará al concepto de *colonialidad del poder*[43], creemos que en parte por soslayar el componente racial. Pero de todos modos las conclusiones a las que ha arribado en esta etapa, en la que se acerca a las teorías de la dependencia, le son necesarias para el desarrollo de sus propias tesis, dentro de las cuales la toma de conciencia de las situaciones de dominación y sus consecuencias son un primer paso, imprescindible, para la emancipación.

La emancipación mental/epistemológica precede y hará posible la liberación política y económica. En este punto va ganando peso una categoría central en las últimas obras del período que estamos estudiando, culminación de la segunda etapa: *enajenación*[44] Podríamos decir que a partir de la Tercera Parte de *El pensamiento latinoamericano*, influenciado ya por la teoría de la dependencia y la naciente filosofía de la liberación, el concepto de *enajenación/alienación* reemplaza al de *emancipación mental*, central en las dos primeras partes (correspondientes a la primera etapa de su pensamiento), así como en sus primeras obras. Esto se da, como intentaremos mostrar, porque Zea ha profundizado en la raíz epistémica de esta supuesta falta de identidad o, en el caso de la alienación, de la falsa identidad. Si durante la historia de sus ideas, América Latina no había podido alcanzar una verdadera emancipación mental por sufrir una yuxtaposición de culturas impuestas y superpuestas (la hispánica a la indígena primero, la iluminista y la positivista después), había llegado el momento de la desalienación, que procedía de la mano de la crítica. La yuxtaposición de culturas y filosofías, sin verdadera asunción de las que se pretendía abandonar como vetustas, tiene para Zea una estrecha relación con el colonialismo primero; y con el neocolonialismo que surge casi como una opción de las burguesías americanas, (auto)sometidas ideológica y económicamente a las europeas. El filósofo debe ser quien primero tome conciencia crítica de las causas del subdesarrollo de América latina: el colonialismo y el neocolonialismo, que se expresan en la cultura y en la filosofía como enajenación. Tomar conciencia de la alienación será la forma de cancelar el subdesarrollo. Si se pretende alcanzar el desarrollo al estilo occidental, pero sin tener en cuenta la propia historia y la propia realidad, es decir, aplicando criterios políticos y económicos foráneos de manera

[42] Por supuesto que no es el único, muchos en esa generación de intelectuales de la posguerra van reparando en estas mismas cuestiones. Pero de entre ellos elegimos tres, para profundizar un poco más en su influencia en los desarrollos posteriores.
[43] *Cfr.* el capítulo primero de esta tesis, punto 1.2.
[44] Varias veces utiliza *alienación* en lugar de *enajenación*, pero en el mismo sentido: el de estar compelido a vivir la vida que le corresponde a otro, sin poder desarrollar la propia, lo que termina en una simple y devaluada imitación que en el fondo siempre deja insatisfecho a quien imita y le origina el sentimiento de inferioridad ligado a la imposibilidad.

acrítica, nunca podrá romperse la dependencia. Por eso, se necesita primero esa toma de conciencia que lleve a romper con un modo de ser y de vivir impuesto como universal por la colonización de occidente.

> "«No hay alienación sin mistificación y sin mistificación *aceptada»,* dice el sociólogo Joseph Gabel. Esto es, no es el estado de dominación o colonización el que origina la alienación, sino la aceptación y utilización, por los propios dominados, de la lógica en que se apoya esta dominación. Se mantiene la alienación, cuando el colonizado, por una u otra razón como el de así convenir a sus intereses (los que ha logrado dentro del estrecho ámbito de la colonización), se niega a tomar conciencia crítica de la realidad y acepta sin objeción la lógica del dominador. Si, por el contrario, el colonizado niega esta aceptación -tomando conciencia crítica de la falsa conciencia en que se apoyaba- y decide participar activamente en la producción de la historia del mundo, se da inicio a la etapa de des alienación con la que podría ponerse fin a la colonización, esto es, cancelar el subdesarrollo." [45]

Esto era posible recién a esas alturas del siglo XX, cuando confluían en el pensamiento latinoamericano los dos componentes que constituyen a la filosofía: la actitud crítica frente a la realidad y la conciencia de la historicidad. Zea toma esta idea de Gramsci.[46]

Durante la época de los "emancipadores mentales" –aquellos intelectuales que quisieron sacudirse la herencia hispánica en el siglo XIX– existió el primer componente (la actitud crítica), pero la falta de conciencia de historicidad les impidió la asunción del pasado como constituyente de esa realidad criticada. Los "emancipadores mentales" se equivocaron, porque en su afán desesperado por desterrar de los pueblos cualquier herencia hispana negaron el pasado sin asumirlo, y así se entregaron a la tarea de arrancarse parte de su propio ser. [47] Veían claro que no puede haber emancipación política sin emancipación mental, pero apostaron esta vez por el predominio absoluto de los nuevos ideales (tempranamente los de la Ilustración, un poco más adelante los positivistas), también provenientes de la nueva etapa de la modernidad que en Europa se vivía desde la segunda mitad del siglo XIX. Esto dio como resultado una yuxtaposición acrítica de ideas, que aunque representara un incipiente ejercicio filosófico, no lo era plenamente.[48] En concreto, se tomaban las ideas (políticas, sociales, científicas, estéticas) y se las pretendía aplicar sin más a la realidad americana. Este proceso, en forma concomitante, generaba un nuevo colonialismo. En este punto, y tal vez

[45] Zea, L., *El pensamiento latinoamericano, op. cit.,* p. 211.
[46] "Gramsci, criticando a una filosofía que se jacta como tal por separar lo histórico de lo filosófico, dice: *«No* se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía ni la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato no se puede tener una concepción de mundo críticamente coherente sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo que representa y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones»." *Ibíd.,* p. 210.
[47] *Cfr.* Zea, L., *América como…*, *op. cit.,* p. 71.
[48] *Cfr. Ibíd.,* p. 210.

apartándonos un poco de lo que venimos desarrollando, quisiéramos advertir sobre el carácter "despolitizado" del pensamiento de Zea, algo que consideramos como una de sus más serias falencias, al menos en su primera etapa. Suena contradictorio, porque el pensamiento político y social es para Zea la característica de la filosofía en Latinoamérica. Pero para él todo se desarrolla al nivel de las ideas, como si ese fuera el motor de la historia y no las luchas concretas por el poder. No se tiene en cuenta, por ejemplo, que junto con el deseo de desterrar el pasado se dio, en las nuevas naciones, un exterminio real, tal como había ocurrido en la conquista. Mas resumiendo ahora el problema de la filosofía, frente al sentimiento de imposibilidad de filosofar desde América, Zea afirma que al menos desde la época de la emancipación política los americanos han filosofado, en tanto tuvieron una actitud crítica frente a su realidad. Pero el ejercicio pleno de la filosofía estaba madurando para él recién en esa segunda mitad del siglo XX, con la conciencia de la historicidad. En las páginas finales de *El pensamiento latinoamericano* intentará sostener esta idea presentando el desarrollo de la filosofía de la liberación de autores contemporáneos como Augusto Salazar Bondy o Enrique Dussel, como una especie de deconstrucción de la situación de dominación.[49] Sin dudas, podemos ver aquí una concepción muy cercana a la de los autores de-coloniales, en tanto resaltar la necesidad de una descolonización del ámbito epistemológico, como requisito necesario para la emancipación política, social y económica.[50] Zea habla de llevar a cabo una destrucción crítica de la lógica con la que racionalmente se justifica el colonizador y su aceptación acrítica de parte del colonizado.

> "Pero éste no es sólo un problema latinoamericano, sino problema de todos los pueblos que han sufrido y sufren la dominación colonial; y la solución no está sólo en la desaparición física de la misma, sino en la destrucción crítica de la lógica con la que racionalmente se justifica el colonizador y la aceptación acrítica de tal justificación por el colonizado. Destruir esta lógica y absorber las contradicciones que la yuxtaposición colonial ha originado, tiene que ser obra del pensamiento latinoamericano en Latinoamérica, como lo está siendo el pensamiento que sobre realidades parecidas hacen otros hombres, en otras regiones de nuestro planeta sometidas a formas de dependencia semejantes, expresión ya de un solo y poderoso centro de poder. Concientismo, como lo llama el líder africano N'Krumah, conciencia crítica, toma de conciencia, como lo venimos llamando nosotros, ha de ser la expresión de la filosofía sobre la que venimos interrogando. No ya una posibilidad, sino una realidad expresa ya en la misma interrogación."[51]

[49] *Cfr. Ibíd.*, pp. 205 ss.
[50] *Cfr.,* por ejemplo, Mignolo, W., "Más sobre la opción descolonial", en Palermo, Z. (comp.), *Pensamiento Argentino y opción decolonial, op. cit.*, pp. 7-29.
[51] Zea, L., *El pensamiento latinoamericano, op. cit.,* p. 212.

En este sentido, considera que la filosofía de la liberación es un instrumento de *des-enajenación*, y dentro de ella especialmente una línea desarrollada en Argentina, que incluía como camino la asimilación de la historia. Dentro de esta corriente menciona a Arturo Andrés Roig, Mario Cassalla, Hugo Assmann, Horacio Cerutti, Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Daniel E., Guillot, Rodolfo Kusch, Julio de Zan, Amelia Podetti, Ricardo Pichtar, Hugo Biagini, Andrés Mercado y Carlos Duek. La circunstancia histórica del peronismo es la que según Zea habría posibilitado el surgimiento de estos pensadores.[52]

En síntesis, para Zea al americano lo habita un sentimiento de inferioridad frente a Europa, en lo que hace a su filosofía y a su cultura. Este sentimiento lo llevó a pensar que no ha producido ni una filosofía ni una cultura propias, porque en la comparación, considera que no llega a dar la talla de lo que pueda ser llamado con propiedad un verdadero sistema filosófico, o una cultura original. Además, ha introyectado a lo largo de una historia, que aún no ha asumido, una racionalidad colonial que hundiendo sus raíces en la justificación de la conquista, lo lleva a permanecer en el lugar de inferioridad que el dominador le ha asignado. Frente a esto, la posición de Zea es que, por un lado, siempre ha existido el ejercicio de la filosofía en América, porque:

> "la filosofía latinoamericana del pasado histórico de esta América ha sido el resultado de una actitud crítica frente a su realidad (como se ha visto ya la tuvo la generación de los emancipadores mentales), por ello es auténticamente filosofía, como lo es ahora la de los críticos que se enfrentan a ella con conciencia crítica."[53]

Y además, que tanto la filosofía como la cultura no son inferiores sino diferentes a la europea porque cada una de ellas hunde sus raíces en las circunstancias en las que han sido producidas, lo que les otorga originalidad. Esas diferencias, radicadas en su circunstancia, son una riqueza y un aporte a la cultura universal, en especial en la época de crisis que se estaba transitando. Por último, había ahora sí llegado el momento de una filosofía americana en plenitud, de la mano de la naciente conciencia de la enajenación que se sufriera durante siglos. Es la hora, dice con Fanon, de que los pueblos colonizados alcancen la lógica, la cultura y el tipo de humanidad que occidente no pudo alcanzar.[54]

[52]*Cfr.* Zea, L., *El pensamiento latinoamericano, op. cit.,* p. 212.
[53] *Ibíd.,* p. 210.
[54]*Cfr. Ibíd.,* p. 213.

4.3. Historia y colonialismo

En *América en la historia* (1957)[55] puede verse el núcleo de la evolución del pensamiento de Zea a lo largo de las tres décadas que estamos estudiando, como desarrollaremos a continuación. Iremos profundizando la concepción de historia del autor, muy ligada al hegelianismo, en la cual la historia no es crónica sino hermenéutica, es la conciencia histórica que un pueblo adquiere al tomar conciencia de los hechos y comprenderlos desde su presente.

Leído desde nuestro presente, y después de las experiencias pos y de-coloniales, la primera impresión que causa es de un autor que está transitando aún por una noción abstracta y acrítica de cultura– la misma que mostráramos en el punto 4.2, demasiado ligada a generalizaciones y esencialismos[56]– y todavía cautivado por los ideales políticos de la modernidad europea, de la que quedaría excluida la península ibérica. De hecho, llama la atención el cambio del gentilicio: en esta obra no se habla de América o de Latinoamérica, sino de Iberoamérica. No es casual, si tenemos en cuenta que una de las preocupaciones centrales del libro es intentar comprender las diferencias entre la América sajona y la ibérica, frutos de la modernidad y de la cristiandad, respectivamente; y encarnación de un ideal de sociedad la primera y de comunidad, la segunda. Zea se mantiene en el plano por el que ha optado teórica y metodológicamente desde los inicios de su trayectoria intelectual: la historia de las ideas. Sin embargo, en algunos pasajes de esta etapa parece abandonar el plano predominantemente abstracto y descubrir que detrás de la exclusión y la dependencia hay una imagen de mundo construida no sin violencia por occidente. Aparece una noción de la historia como impuesta a los demás pueblos, situados por esa misma construcción en la periferia; y con un rol asignado a cada pueblo para el servicio del bienestar de cierta parte de la humanidad en detrimento de la otra. Allí cobrará fuerza la idea de colonialismo, que por el momento es considerado como una suerte de desviación no deseada de una cultura occidental destinada a ser universal y a elevar a la humanidad entera desde sus valores de libertad, soberanía y derechos para todos. Retomaremos esta idea a lo largo de este apartado. La obra tiene en sí misma el valor de representar el esfuerzo por releer la historia moderna desde la perspectiva americana, y visualizar a América no ya desde la historia europea, sino desde sí misma, tal como señalara Dina Picotti.[57] Sin embargo, el autor se choca con los límites que le imponen su marco teórico y su método (aquellos que venimos abordando desde el comienzo del capítulo, básicamente el

[55] Zea, L., *América en…, op. cit.*

[56] Véase como ejemplo la siguiente cita: "La muerte de la cultura occidental no solo es la muerte de la cultura occidental, como en el pasado fue la muerte de otras muchas culturas, sino algo más grave, algo que no había sucedido con esas otras culturas, es la muerte de la *cultura*." Zea, L., *América en la historia, op. cit., p. 111.*

[57] *Cfr.,* Picotti, D., "América en la Historia", *op. cit.*

hegelianismo con su dialéctica), que se encuadran dentro de lo que Michel Foucault llamaría *la tradición de las grandes filosofías del siglo XIX*, a las que contrapone el *historicismo*.[58] Una disciplina histórica la primera, que se maneja en forma precisa y ordenada al nivel de las ideas, pero que soslaya las fuerzas sociales y políticas reales, con sus relaciones y sus enfrentamientos. Frente a esta, el *historicismo* como la consideración de los acontecimientos en los cuales se deciden de una manera siempre provisoria las relaciones de las fuerzas. En última instancia, según Foucault, la *guerra* operaría como eje fundamental del historicismo. Esta última mirada de los acontecimientos históricos es la que se echa de menos en la historia de las ideas de Zea, en la cual parece que alguna entelequia, o una suerte de operador cultural, de pronto decide que el positivismo –por poner un ejemplo– será el encargado de erradicar al antiguo orden mental (el ibérico colonial), o que el paso de una situación política o económica a otra tiene que ver con el imperio de ciertas ideas. Su misma noción de cultura como entidad abstracta en estas primeras obras y más cercana a un cierto funcionalismo a partir de la década de 1960 (en tanto la liga a la solución de los problemas que se le presentan a la humanidad en determinadas y particulares circunstancias), es dependiente de esa visión de la historia.

Analicemos en concreto algunos puntos del libro que, si bien parece haber sido concebido como inserto en una tradición occidental y occidentalizante, se sitúa en América y busca desde allí un "occidente autóctono", ofreciendo herramientas para comenzar a pensar la colonialidad, que se manifiesta al menos como sentimiento de inferioridad.

Retomando los planteos de su obra anterior, *América como conciencia* (1953), la preocupación de *América en la historia* es la posibilidad de participar, como americanos, en la creación o recreación de la cultura occidental, abandonando el rol imitativo que considera habríamos tenido hasta el momento.[59] América solo debe imitar a Europa en su originalidad, definida como la "capacidad para enfrentarse a la propia realidad para tomar conciencia de sus problemas y buscar las soluciones adecuadas."[60] El problema del continente, argumentará en distintos tramos de la obra que iremos analizando, es que en lugar de imitar el espíritu de la cultura europea, esto es, su originalidad, se comenzó por imitar e imponer los frutos de ese espíritu: los sistemas políticos, las constituciones, la filosofía, la legislación, el arte, etc.[61] La imposición de esos frutos –que es vista por Zea como una cuestión interna, llevada a cabo por

[58]*Cfr.* Foucault, M., *Defender la Sociedad,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, clase del 25 de febrero de 1976, pp. 157 ss.
[59]Zea, L., *América en…*, *op. cit.,* p. 12.
[60]*Ibíd.*, p. 13.
[61]*Cfr. Ibíd.*, p. 14.

los dirigentes de las nuevas naciones–, trajo como resultado la situación de subordinación[62] y la negación absoluta de la realidad propia. Esta idea es muy importante, como hemos visto, el mal de América radica para Zea en no asumir su pasado, mientras que la verdadera negación dialéctica, la que reclama, consiste en una superación "asuntiva" del pasado, no en su amputación.

Ahora bien, reparemos en esta operación que realiza el autor de separar el *espíritu* de los *frutos*. ¿Es acaso posible? Dicho de otro modo: los *frutos* de la Europa moderna (sus sistemas legales, sus ciencias, sus organizaciones políticas) ¿no son acaso un producto necesario de su *espíritu* moderno? Hemos visto en la primera parte de esta tesis cómo la colonialidad, que nace con la invasión/invención de América, no es separable de la modernidad: ambas se fundan y sostienen mutuamente. Unas páginas más adelante, Zea narrará con gran lucidez cómo el capitalismo liberal llevará a Inglaterra al expansionismo, precisamente para dejar de generar la pauperización que ese modo de producción acarreaba al interior de su propio país.

> "La expansión del capitalismo sobre el resto del mundo había frenado el peligro que se hizo patente en las primeras etapas de su crecimiento en Inglaterra. Este crecimiento iba a continuar, pero no ya a costa de la miseria de los propios nacionales; otros pueblos pagarían el costo del mismo… la diferencia entre los centros capitalistas metropolitanos y sus dependencias coloniales y semicoloniales aumentó de manera considerable."[63]

Este movimiento neocolonial de expansión era justificado con el racismo, y sustentado mediante alianzas con las fuerzas conservadoras de los pueblos neocolonizados, para mantener la estratificación social dentro de los mismos.

> "Tratando de justificar esa desigualdad, se recurrió a diversas teorías, tales como la de la inferioridad de las razas que formaban los pueblos coloniales… Para evitar que los pueblos no occidentales alcanzasen otro plano que no fuese el de subordinados, los representantes del capitalismo occidental en esos pueblos, los representantes del progreso, no tuvieron impedimentos morales para establecer alianzas con los representantes de las fuerzas retroactivas en esos pueblos, con las fuerzas que equivalían al feudalismo en Occidente."[64]

Finalmente, el positivismo racista de corte darwinista y sobre todo spenceriano, que enmascara la lucha por la vida detrás de la libre competencia, termina negando el carácter de humano a la parte de la humanidad sometida.[65] ¿No alcanza a ver Zea, siguiendo su misma

[62] *Cfr. Ibíd.,* p. 18.
[63] *Ibíd.,* p. 80.
[64] *Ibíd.,* pp. 80-81.
[65] *Cfr. Ibíd.,* pp. 79-85.

línea argumental, aquella que aquí hemos resumido (desde el moderno mandato del progreso hasta la pauperización de parte de la humanidad que acarreó como consecuencia), que *espíritu* y *frutos* se compenetran en una unidad inescindible, tal como el liberalismo y la pobreza? En este punto, debemos decirlo, se comporta de una manera acrítica con la "cultura" occidental, muy cercana a la de los emancipadores mentales que tanto critica. El liderazgo del mundo que pretende que occidente ejerza en la defensa de los valores democráticos y humanos, en una supuesta cultura universal, es la contracara del liderazgo que occidente impuso con su expansionismo mediante el comercio, el modo de producción y la guerra. Visto de este modo, el colonialismo que critica en esta y otras de sus obras es concebido –aunque nunca se lo diga tan explícitamente– como una desviación, un defecto dentro de un espíritu moderno cuyo principal valor es la emancipación de la humanidad. En otras palabras, un efecto no deseado de la cultura occidental. De hecho, afirma que los pueblos van descubriendo lo injusto del colonialismo en la medida en que se occidentalizan,[66] y que en este sentido occidente se ha convertido en el maestro del mundo, enseñándole a otros pueblos valores que no tenían, entre ellos el derecho a manejar sus destinos.

> "Este mundo, el occidente, al expandirse, ha enseñado a otros pueblos valores que ahora estos reclaman para sí. El occidente, acaso sin desearlo, se ha convertido en el maestro del mundo."[67]

El problema de occidente, en todo caso, radica para Zea en su *exclusivismo*, que tiene dos caras: la negación del carácter plenamente humano para otros grupos y, como consecuencia, el no dejarlos participar plena y activamente de su cultura. Más allá de esto, está confiado en que si occidente corrige esos aspectos, pueda darse un orden internacional, universal, acorde a sus valores. Adelantamos ya que Zea no se quedó en esta etapa de su pensamiento, en la cual pareciera considerar que los pueblos no han luchado por su libertad antes del advenimiento del liberalismo; y que instalados en una pasividad que recuerda antiguas teorías sobre los americanos, debieran solicitar y esperar el permiso que ahora occidente les niega para devenir sujetos de cultura. Es una etapa que parte de las mismas inquietudes pero que lleva a conclusiones muy disímiles a las que ya hemos mencionado aparecerán en sus libros de la década siguiente, y que abordaremos más adelante. Podríamos llamar esta actitud falta de reciprocidad cultural, en la que aunque intenta explicar el colonialismo como una desviación

[66] "¿Es este un movimiento antioccidental? No; ya se ha dicho, es simplemente un movimiento tendiente a cambiar la situación que el mundo occidental había asignado a los pueblos no occidentales. Esto es, un movimiento contra el colonialismo por lo que el mismo tiene de injusto en un orden que habla de libertad, democracia, soberanía y dignidad de la persona humana." *Ibíd.,* p. 96.
[67] *Ibíd.,* p. 99.

cultural de occidente, la salida del mismo solo podría provenir de los valores que occidente ha sustentado. Siguiendo sus conclusiones, a las "culturas" de los pueblos subordinados solo les quedaría "progresar" en el sentido que la cultura occidental/universal les marca, mientras que no tienen mucho que aportar, o sus aportes son más bien variantes situacionales.

> "…Europa es y será el centro de la auténtica cultura, la cultura universal por excelencia, la cultura europea, y de la cual la cultura occidental, ahora representada por Norteamérica, es sólo una de sus expresiones. Europa ayer, hoy y siempre, aunque ya no posea el control político y económico del mundo, será la que señale el derrotero de la auténtica cultura. Una cultura que no se limita a la técnica y al dominio de la naturaleza [*frutos*], sino una cultura que tiene como eje el espíritu creador del hombre."[68]

No hay aquí, por supuesto, una vinculación necesaria de la cultura con la tierra, en el sentido inescindible que encierra la geocultura que concebirá Kusch pocos años más tarde, y que estudiaremos en el último capítulo de la tesis. Pero además estamos muy lejos del citado texto de Fanon que utiliza como epígrafe del último capítulo de *La filosofía americana como filosofía sin más*, casi contemporáneo a los escritos de Kusch[69]. Es importante valorar entonces lo que va sucediendo en el Leopoldo Zea de esos años de posguerra, cómo su "latinoamericanismo ilustrado" se va acercando a una opción por lo americano, como él mismo diría en el título de uno de sus libros, "sin más"[70]. En esas obras, correspondientes a la que señaláramos como segunda etapa en su pensamiento, la edición definitiva (1974) de *El pensamiento latinoamericano*, y *La filosofía americana como filosofía sin más*, se irá dando el cambio de perspectiva del que habla Picotti y que, debemos decirlo, aquí apenas aparece enunciado.

En general, cuando Zea habla de historia, pareciera que se desdibujan los límites entre ese concepto y el de cultura. Sin embargo, ya en *América en la historia* (1956) tiene una visión más clara de lo que ha significado la operación historiográfica occidental como invención de una historia universal. Al punto que afirma que la historia que hacen los occidentales con pretensión de universalidad, no es más que la historia occidental, una parte de la historia universal.[71] Existió una operación, diríamos nosotros, epistémica, que buscó imponer esa historia, *La Historia*, por parte de occidente, no sin la resistencia de otros pueblos que reaccionaron de manera mancomunada, de modo que las historias particulares terminaron formando parte de una historia común, la historia del hombre.[72] El reconstruir la historia particular de "nuestra América, la América íbera" fue, precisamente, el objetivo declarado de

[68]*Ibíd.,* p. 159.
[69] *Cfr.* la nota 37 de este mismo capítulo.
[70] Zea, L., *La filosofía americana…*, *op, cit.*
[71]*Cfr. Ibíd.,* p. 114.
[72]*Cfr. Ibíd.,* p. 10.

la obra. Historia donde tuvieran sentido nuestras experiencias, que acaso pudieran resultar válidas para otros pueblos en situaciones semejantes.[73] Como se aprecia, en este propósito inicial del libro hay un tratamiento de la historia local que en principio diverge del que se le diera a la cultura local. No está de más recordar que cuando Zea habla de historia (la referencia a América íbera lo corrobora), está invocando implícitamente un comienzo: el de la llegada del europeo.

Volviendo a su crítica de la concepción occidental de la historia, dice que el filósofo y el historiador europeo interpretaron su historia siempre en relación con los otros pueblos, siendo no solo el protagonista central, [74] sino llegando incluso al extremo de negar la historicidad de los pueblos no occidentales, como hiciera Hegel. El mundo occidental moderno que nació en el siglo XVI buscó desplazar su pasado de cristiandad, pero también a todo otro mundo con el que se encontrara, poniéndolo fuera de una historia que progresa necesariamente, una única historia fuera de la cual todo lo demás tendría que desaparecer. Esto se ve claramente, como lo hemos analizado en otro punto de esta tesis pero presente ahora en los escritos de Zea, en la filosofía de la historia planteada por Hegel (una historia eurocéntrica y teleológica) y su relación con los considerados pueblos sin historia.[75] América es un producto de la cultura occidental, Europa le otorga un sentido incorporándola a la historia, su historia, al tiempo que con su invención del *Nuevo Mundo* es la primera en negarle la propia.[76] Con una apoyatura adicional en las ciencias de la naturaleza, la modernidad así concebida divide a los hombres según capacidades supuestamente naturales. Los privilegios existentes, entonces, no tienen un origen en la historia (como por ejemplo en el caso de la nobleza premoderna) sino en la naturaleza.[77] Filosofía de la historia y ciencias se conjugan en la idea del progreso, según el autor, para imaginar un hombre occidental que se ve como predestinado a un triunfo permanente sobre los demás pueblos, en orden al progreso –cuyo único protagonista es él mismo[78]– y la acumulación.[79]

Todo esto lo traemos a colación para demostrar que, más allá de permanecer en muchos tópicos fuertemente ligado a una filosofía y una cultura eurocéntrica, dentro de las cuales y apenas como variante se reconoce, comenzamos a encontrar en Leopoldo Zea una

[73]*Cfr. Ídem.*
[74]*Cfr. Ibíd.,* p. 28.
[75]*Cfr. Ibíd.,* pp. 56-58.
[76]*Cfr.* Zea, L., *América como…, op. cit.,* p. 29.
[77] "En la sociedad moderna, como en la antigua y la medieval, siguen existiendo privilegiados; solo que, en esta ocasión, los privilegios tienen un origen natural, no histórico. Los privilegios no se heredan, se adquieren; representan esfuerzos concretos realizados por hombres igualmente concretos, cuya capacidad se hace patente en los mismos." Zea, L., *América en la historia, op. cit.,* p. 47.
[78]*Cfr. Ibíd.,* p. 44.
[79]*Cfr. Ibíd.,* pp. 54-55.

crítica a la modernidad, originada en la propia situación de dependencia política, económica y epistémica americana, que apunta a los mismos núcleos que serán luego abordados por la visión de-colonial, entre ellos la subordinación del otro, la negación de la humanidad plena, el eurocentrismo; en fin, todo lo que configura la colonialidad del poder. Sin pretender enarbolarlo como un antecedente necesario, sí podemos afirmar que en el espíritu de su búsqueda histórico-filosófica se podrán afirmar pensadores cuyos planteos serán más radicales con respecto a la identidad colonial americana y sus causas, pero que están partiendo de presupuestos similares y del mismo humus, una sensibilidad nacida de visualizar los elementos no solo económicos y políticos de la dependencia sino, en un plano más profundo y si se quiere, antropológico, fundamentos epistémicos de un sentimiento de inferioridad e impotencia del que el americano, especialmente el intelectual y el político que vive mirando a Europa, no se puede desmarcar ni puede comprender sin repensar la historia. Y lo que es más importante, no se comprende si no se comparte con el pueblo que es fruto de esa situación de colonialidad, más allá de la misma segregación interna que se da en estas ex colonias y que también es pensada por muchos intelectuales poscoloniales como Spivak[80]. Diríamos, desde una posición de-colonial, si no se la piensa desde la diferencia colonial. En este sentido, Zea está proponiendo un pensamiento situado y no solo enuncia una originalidad posible, sino que la actualiza en su obra. Desde ese mismo poner en acto que nace, como lo destacamos ya en varias oportunidades, de no sentirse inferior sino diferente, aborda a su modo el proceso de decolonización, cuyo origen está en la conciencia.[81] Al iberoamericano le falta conciencia de la historia, esa que construye día a día como todos los hombres, que es parte de la historia occidental pero vivida desde circunstancias concretas. Le falta tomar conciencia de su histórica lucha, junto a la de otros pueblos, para que se le reconozca su humanidad.[82] Esa falta de conciencia es la que lo llevó a aceptar una situación marginal, pero con respecto a una historia que no es totalmente suya sino en la forma de una añoranza o de un futuro poder ser (aquí habla del latinoamericano como el hijo del europeo desterrado). En ese olvido cayó la originalidad, la capacidad de hacer de lo propio algo universal;[83] y de él nació el rechazo del pasado y el sentimiento de imposibilidad: el americano "ha hecho de su presente la

[80]*Cfr.* Spivak, G., "Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía", en: Rivera Cusicanqui S. y Barragán R. (comp.), *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, SEPHIS; Ediciones Aruwiyiri, La Paz, Bolivia, 1997. http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/spivak.pdf (acceso 26 de julio de 2015).
[81]*Cfr.* Zea, L., *América en…, op. cit.,* p. 93.
[82]*Cfr.* Zea, L., *América como…*, *op. cit.,* p. 51.
[83]*Cfr.* Zea, L., *América en… op. cit.,* pp. 31-32.

imposibilidad de su futuro".[84] Pero había llegado, plantea como otros representantes de su generación, el momento de la historia en el que se impone una toma de conciencia.

> "Antes de aceptar la responsabilidad que nos corresponde dentro de los pueblos del mundo, es menester que tomemos la de nuestras concretas situaciones. Por ello es necesario que tomemos conciencia de nuestra situación, pues sólo así podremos hacernos responsables de ella. Hasta ahora parece ser que lo hemos evitado. Acaso llevados de un complejo de inferioridad o, simple y puramente, por irresponsabilidad. Cualquiera que sea la causa, es menester que también la conozcamos. Porque de otra manera, si eludimos el conocimiento de nuestra situación concreta, eludimos también nuestra responsabilidad. Pues, ¿quién va a responder por nosotros, por nuestros compromisos, por los actos que hemos realizado como pueblos?" [85]

Después de un largo recorrido histórico, el americano tomaba verdadera conciencia de sí mismo y de su valor, en plena crisis cultural desatada por la Segunda Guerra Mundial y en coincidencia con una supuesta toma de conciencia, aunque en sentido inverso, del europeo.[86] Porque para Zea, la historia no es crónica sino hermenéutica, la conciencia histórica de un pueblo, y esta se adquiere al tomar conciencia de los hechos y comprenderlos, colocándolos en el lugar que les corresponde en el presente.[87] En este punto vuelve a tributar a Hegel, de cuya dialéctica toma la idea de la *Aufhebung,* el momento de negación que es propiamente supresión, asunción y sublimación. América aún no ha asumido su pasado, y en ese sentido es que no tiene historia propiamente tal. Esta carencia se origina en el enmascaramiento de su primera realidad no asimilada: la colonia.[88] ¿Por qué ese pasado colonial sigue siendo un presente que no se decide a ser historia, tomando la forma de la dependencia y la enajenación? Aquí es donde le faltan instrumentos de análisis, para poder responder esa pregunta hay que mirarla desde fuera del sistema. Siguiendo a la visión de-colonial, lo que no permite asumir el pasado colonial como tal es, precisamente, la colonialidad del poder. Mas, de todos modos, Zea fue capaz de proponer a la filosofía americana una tarea importante: el tomar conciencia de que toda situación de subordinación y dependencia económica y política parte desde un nivel epistémico. Esta tarea, que es la que define a la historia de las ideas según el autor, es difícil pero imprescindible. Y es en alguna medida adoptada por las corrientes de-coloniales, en su esfuerzo de asumir la colonialidad histórica desde sus raíces, para poder desarticular una episteme de colonizado. Es lo que se propone también Zea, aunque como hemos visto con ciertas ambigüedades, sobre todo cuando se mantiene en el terreno de las

[84]*Ibíd.,* p. 27.
[85] Zea, L., *América como…, op. cit.,* p. 93.
[86]*Cfr.* Zea, L., *El pensamiento…, op. cit.,* p. 179.
[87]*Cfr.*Zea, L., *América como…*, *op. cit.,* p. 10.
[88]*Cfr.* Zea, L., *El pensamiento…*, *op. cit.,* p. 20.

puras ideas, sin tener en cuenta los condicionamientos del poder sobre esas mismas ideas. Pero también hemos encontrado momentos en su pensamiento en los que esos condicionamientos aparecen con fuerza, y son precisamente los momentos en los que su crítica a la cultura moderna, de la que no deja de sentirse parte, se hace más aguda.

4.4. El mestizaje como posibilidad y la invisibilización de lo indígena

Una buena parte de *América en la historia*, lo hemos dicho, trata de las diferencias que existen entre la América del Norte, sajona; y la América ibérica. Los dos últimos capítulos de la obra se dedican a describir y analizar estas diferencias, desde la perspectiva de la influencia del puritanismo en la conciencia norteamericana y del catolicismo y el modernismo en la íbera. A medida que avanza en la comparación, se vislumbra el cometido profundo del autor. Se trata de una revalorización de la cultura ibérica, que en medio de lo que entonces se leía como la crisis de una cultura occidental que se había vuelto extremadamente individualista y materialista, podía aportar elementos comunitarios y espirituales. De pronto –y recordemos que en esta obra considera a la península ibérica como ajena a occidente propiamente dicho– el iberoamericano descubre que su historia será occidental, pero sin dejar de ser no occidental.

> "Así, por lo que a la América íbera respecta, va surgiendo una nueva actitud de la cual es fruto este mismo trabajo: la toma de conciencia de la propia realidad. Se va abandonando ese inútil empeño de hacer a la América íbera una América occidental ciento por ciento, y se va aceptando, como elementos positivos, raíces culturales no occidentales que forman su mestizaje cultural."[89]

Y este no ser totalmente occidental debía ser considerado como una riqueza cultural. Aparece entonces el tema del *mestizaje* como una capacidad de asimilación de la diversidad cultural, que constituye una verdadera originalidad del americano del sur del río Bravo.

> "Los pensadores iberoamericanos empiezan a no dolerse ya de no ser ciento por ciento occidentales y ven, por el contrario, en ese tanto por ciento que tiene sus pueblos de no occidentales, la base para la participación de Iberoamérica en la creación de una cultura más amplia y auténticamente universal."[90]

Claro que aquí debemos hacer una salvedad. La historia del latinoamericano parte, para Zea, en lo ibérico. El componente indígena es un "complemento ontológico" del latinoamericano,

[89]*Cfr.* Zea, L., *América en…, op. cit.,* p. 191.
[90]*Cfr. Ibíd.,* pp. 224-225.

como titula uno de los apartados de *El pensamiento latinoamericano*. Un complemento, o sea que cuando hablamos de latinoamericano, no incluimos en ese concepto a los pueblos originarios. Volveremos sobre este tema para profundizarlo, digamos aquí que para el autor, esas peculiaridades del latinoamericano que positivizan su diferencia provienen de su herencia ibérica, no de su pasado indígena.[91] La colonización que llevaron a cabo los íberos se extendió sobre tres campos: el cultural (con la instauración de la cristiandad)[92], el político y el económico. En cambio, la colonización de la Europa occidental –inglesa y francesa principalmente– abarcó solo los aspectos políticos y económicos. Por eso la primera originó el mestizaje, se entiende que cultural (aunque también el biológico), porque:

> "La expansión íbera llevaba, además de la intención política y económica, una intención cultural: la de incorporar a los pueblos conquistados a la comunicad cristiana. La expansión occidental, por el contrario, solo aspiraba a mantener su predominio económico y político y, solo en forma secundaria, el cultural, lo cual como ya expusimos antes, se ha realizado a pesar suyo en muchos casos."[93]

Mientras que en la cultura mestiza iberoamericana predomina un sentido humano de la comunidad, que inclina sus sistemas políticos hacia el caudillismo; en la cultura moderna occidental predomina el individualismo, y su sistema político prevalente es la democracia. La primera funda comunidad, la segunda, sociedad. En la primera, los vínculos son naturales y necesarios, en la segunda, civiles.[94] No sería del todo aventurado encontrar en estas distinciones un eco de las *Ideas para una historia Universal en clave cosmopolita*[95] de Kant, con una referencia implícita a la *insociable sociabilidad* del hombre más cercano a lo natural, que se inclina al caudillismo antes que a la sociedad civil. Después de todo, detrás de la teoría kantiana hay una concepción de progreso a la que Zea adhiere. Pero de todos modos, en este punto está más interesado en resaltar elementos de un humanismo ibérico que permitiera al americano revalorizar su cultura, al tiempo de reivindicar su originalidad.[96]

[91] *Cfr. Ibíd.,* p. 226.
[92] "Pero antes, poco antes de que esto último sucediese [la expansión occidental], hubo un momento en que el mundo ibérico pareció el llamado a imponer su visión del mundo a todo el orbe: la Cristiandad, o el catolicismo en su expresión nata de universalidad… El orbe cristiano debería ser el orbe de todos los pueblos del mundo, tal es la misión de Europa y, dentro de ella, la de los pueblos íberos". *Ibíd.,* pp. 236-237.
[93] *Cfr. Ibíd.,* p. 243.
[94] *Cfr. Ibíd.,* p. 273.
[95] *Cfr.* KANT, I., *Idea de una historia universal…, op. cit.*
[96] En el primer capítulo de la Introducción de *El pensamiento…,* titulado *Dialéctica del pensamiento latinoamericano*, Zea escribe todo un apartado, *La herencia íbera*, en la que retomará este tema. *Cfr.* Zea, L., *El pensamiento…*, *op. cit.,* Introducción.

En síntesis, lo importante en el momento cultural y político que se transitaba era, según el autor, que Latinoamérica podría oficiar de puente entre los pueblos conquistadores y conquistados, esto es, entre el mundo occidental y el resto del mundo, gracias a su condición de mestiza.

> "Iberoamérica sabe ya que la historia es algo que hacen todos los hombres, y con ellos todos los pueblos. Sabe, también, que en esta Historia tiene una parte, sin importar nada que sea o no la principal. Sabe que su mestizaje, no tanto etnológico como cultural, puede ser el punto de partida que la coloque dentro de esta historia en una situación, posiblemente, especial. Algo que muchos pensadores occidentales han previsto ya para esta América. Una América puente entre dos mundos, que parecían contradictorios. Puente entre pueblos conquistadores y pueblos conquistados. Puente entre Oriente y Occidente, entre el mundo occidental y el resto del mundo. Por ello, en la historia de la humanidad, en la que hacen todos los hombres, acaso esta historia iberoamericana de mestizaje cultural y racial tenga una gran importancia."[97]

Tomar conciencia de esta realidad debería ayudarnos a rescatar nuestro espíritu, y ya no sentirnos inferiores sino diferentes.[98] Volveremos a encontrar ideas similares en las últimas obras de Kusch.

Como señaláramos en otras ocasiones, y más allá de las intenciones, esta obra de Zea está cruzada por ambigüedades, que seguramente serían reflejo de perplejidades de un autor que, por un lado quiere reivindicar el valor de la cultura y la filosofía occidental y reclama su reconocimiento como parte de la misma, y por otro tiene ante sus ojos el rol subalterno que el mundo occidental, productor y producto de esa cultura y esa filosofía, asignó a Latinoamérica y a otras partes del mundo. Aboga por una asunción del pasado y de la condición mestiza que fuera despreciada especialmente por la influencia del positivismo del siglo XIX[99], pero extiende ese pasado que debe ser asumido solo al momento de la llegada del europeo, y define el elemento mestizo a ser considerado solo con el componente íbero.

Curiosamente, en la misma ciudad y casi el mismo año en que León-Portilla publicaba que en la base de la cultura mexicana estaba el náhuatl, y lo erigía como autor de una verdadera filosofía, Zea dejaba entrever en *América en la historia* que el punto de partida de la cultura y la filosofía latinoamericana estaba en España. ¿Qué lugar ocupa en el pensamiento

[97] Zea, L., *América en…, op. cit.,* p. 191.
[98] *Cfr. Ibíd.,* p. 191.
[99] En la Segunda Parte de *El pensamiento latinoamericano*, muestra con crudeza el racismo que se justificó en el positivismo y el spencerianismo adoptado por autores importantes como González Prada, Sarmiento, o René-Moreno en Perú, Argentina y Bolivia respectivamente. En general, se iba pasando de la idea de regenerar al indio, a la de la necesaria extinción del indio y el mestizo en favor de las razas "superiores". *Cfr.* Zea, L., *El pensamiento…*, *op. cit.,* pp. 110-122.

de Leopoldo Zea la presencia en América de los pueblos originarios, tan valorada por la opción de-colonial y autores anteriores a esta, como León-Portilla y Rodolfo Kusch?

A pesar de que el autor presenta de una manera crítica las afirmaciones surgidas desde el spencerianismo sobre la necesidad de la desaparición del indio y del mestizo, ya que lo toma como una pretensión de borrar el pasado, tiene en el fondo el convencimiento de que si bien al mestizo hay que incorporarlo a la historia como un elemento original y positivo, el indígena está destinado a la desaparición. De hecho, cuando habla del latinoamericano no lo incluye dentro de esta categoría: latinoamericano es el criollo, y dentro del territorio que a él le pertenece hay todavía vestigios de una humanidad que tiene dos caminos: desaparecer por asimilación, o desaparecer lisa y llanamente por extinción. Suena duro a nuestra sensibilidad actual, y es bien contrario a posiciones pos o de-coloniales, ya que da no solo como un hecho sino casi como una situación de derecho el despojo de los pueblos originarios de las tierras que habitaron durante siglos.

El indio es *el otro* de la realidad latinoamericana, "el complemento ontológico del americano" decíamos arriba, usando sus palabras. Está allí. Es un pasado, explica en la tercera parte de *El pensamiento latinoamericano* (esa parte que señala una inflexión en la filosofía de Zea), que infructuosamente ha tratado de erradicar la generación de los emancipadores mentales. Porque su presencia fue económica y políticamente necesaria, al ser el secularmente explotado:

> "El pasado cuya permanencia se hizo posible al ser mantenidas las estructuras sociales en que descansaba: la explotación del hombre por el hombre, la explotación que inició el colonizador sobre el colonizado y continuó el democrático y liberal hombre de la civilización de los siglos XIX y XX."[100]

Es decir, el indígena fue la primera víctima de la colonización, y luego de la subcolonización promovida ya por los centros de poder locales. De la mano de autores como Luis Villoro (México) o Francisco Miró Quesada (Perú), aparece por primera vez el indígena como preocupación en la obra de Zea, pero esa preocupación se reduce a cómo salvar el abismo que separa al latinoamericano de ese otro con quien comparte el continente y que, además, comienza a despertar en él – en el latinoamericano– una cierta fascinación.[101] El hecho de reconocer al indígena como el extraño, desplazado y explotado, despierta en el espíritu humanista de Zea una reflexión en favor de la toma de conciencia de su presencia, y de la integración de esas poblaciones marginadas, a las naciones. Un verdadero humanismo es el

[100] Zea, L., *El pensamiento…, op. cit.,* p. 183.
[101] *Cfr. Ídem.*

que posibilitará salvar la brecha: esta postura *asimilacionista* es la más avanzada que hemos encontrado en el autor con respecto a las culturas indígenas de América y es, a pesar de mantenerse en el espíritu del etnocentrismo occidental, un cambio con respecto a las posiciones que sustentara con anterioridad, y que directamente invisibilizaban a los pueblos originarios como una realidad presente.

Ya hemos señalado cómo en *América como conciencia* afirma que para el latinoamericano, la cultura precolombina carece de sentido.[102] En estricto rigor, esa carencia de sentido puede ser cierta, siempre que se considere –como de hecho lo hace Zea– que el latinoamericano es solo el criollo o el mestizo. En este último caso, el del mestizo, es discutible que la cultura precolombina carezca de sentido. Pero en el mismo libro encontramos el sustento de la afirmación: desde la época de la Conquista la cultura indígena fue condenada a su desaparición, bajo la justificación de ser catalogada como demoníaca. La ciudad de Cusco, en su materialidad de construcciones superpuestas, es ofrecida como ejemplo y metáfora de lo que supuso la superposición de una cultura foránea sobre la autóctona. Pero desde ese entonces, y como consecuencia de ese juicio de demonización, el indígena no tiene voz, o esta es parcialmente interpretada. El europeo cubre la realidad, sobreinterpretándola, pero en algunos casos esa cultura enterrada va surgiendo en devociones, fiestas o en expresiones como el barroco americano.[103] Luego, las generaciones liberales y positivistas de las nuevas naciones, tuvieron dentro de sus programas de occidentalización el objetivo de erradicar al indígena de los territorios. Estas generaciones de americanos también intentaron cubrir toda realidad que no pudieran erradicar.

Zea planteará más tarde otro camino que ayudaría a salvar la brecha: la unión hacia una misma meta, la descolonización, entendida en esta etapa como liberación*, del latinoamericano con el indígena*.[104] Este camino sería compartido además por el *negro*, que en Aimé Césaire y Frantz Fanon encontrara su voz. Sin embargo, el indígena para Zea no ha recuperado su voz, sobre él hablan otros. Y si el indígena asimila la cultura no indígena, deja de serlo, se expresa como latinoamericano.[105] Esto no sucede con el negro, que no quiere ser como el blanco: Zea supone que el indígena sí. Y tiene razón en gran medida: políticas que podríamos llamar de nacionalización, en los distintos países latinoamericanos, sumadas a la discriminación, llevaron a muchos indígenas a buscar occidentalizarse. Así fue como se olvidaron lenguas originarias en manos del idioma nacional impuesto en la escuela, o se perdieron modos de propiedad no solo en manos de la legislación civil sino también por

[102]*Cfr.* Zea, L., *América como…, op. cit.,* p. 27.
[103]*Cfr. Ibíd.,* pp. 55-58.
[104]*Cfr.* Zea, L., *El pensamiento…, op. cit.,* p. 184.
[105]*Cfr. Ibíd.,* p. 187.

cambio de hábitos culturales. Pero precisamente este es el punto que no se analiza, el por qué el indígena quiere, en una etapa histórica al menos, dejar de serlo. ¿Se trata de la atracción que ejerce una cultura considerada superior? De algún modo Zea así lo considera. ¿O se trata de una estrategia de supervivencia? Desde el momento histórico que estamos transitando, y más allá que las motivaciones siempre son complejas, la hipótesis de las estrategias de supervivencia (que tanto desarrollaría Kusch, como veremos en el próximo capítulo) parece ser una de las explicaciones más plausibles. Nos referimos a que hoy cada vez más nos encontramos con grupos de pueblos originarios que no solo no quieren ser blancos, sino que viven como una riqueza la diferencia cultural. Además, parecen haber recuperado la voz. Y este es un componente esencial de las opciones de-coloniales, componente que de seguro por los condicionamientos de época, Zea no pudo ver dentro de sus pronósticos más bien fatalistas sobre los pueblos originarios.

4.5. En la resistencia al dominio el dominado encuentra su humanidad

Hacia el final de nuestro recorrido por la obra de Zea, comprobamos una vez más que su pensamiento es insistentemente dialéctico. En *La filosofía americana como filosofía sin más*, una respuesta ya consolidada a la inquietud inaugural de itinerario intelectual sobre la posibilidad de una filosofía original, doblemente afirmada en su propio título (recordemos que *sin más* en Zea equivale a *universal*), aborda de lleno el tema de la desalienación del pensamiento y, desde una postura que se manifiesta mucho más política, de la vida misma del americano. Desde esa dialéctica que mencionábamos, la dominación occidental habría traído en sí su propia antítesis, se universalizó (globalizó, diríamos hoy), pero le enseño a toda la humanidad sus derechos como tal, y en ese período de posguerra, la humanidad se los estaba reclamando. Mas de la mano de esa emancipación, surge en esa misma época otra búsqueda que, según Zea, se hace central: la de la palabra propia, original. A él, como filósofo, le toca encarnar esa búsqueda desde su disciplina, que no es cualquier disciplina. Porque la filosofía es palabra, hacer y tener filosofía es tener *logos, verbo, palabra*.

> "Verbo, Logos, Palabra, diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar. Mediante el Verbo deja de ser un ente entre entes, para transformarse en su habitante."[106]

Es la primera frase del libro, para seguir unas líneas después:

[106] Zea, L., *La filosofía americana…, op. cit.,* p. 9.

> "El poseedor de este Verbo, Logos o Palabra lo es el hombre, insistimos. Y es, entre los hombres, el filósofo el que hace de este instrumento la virtud de su existencia. El filósofo es el hombre que quiere saber del ser en la nada, del orden en el caos. Y quiere saber porque en ello le va su propio ser, su existencia."[107]

Y por eso, poseer y practicar la filosofía es signo de humanidad. Retoma así una idea que ya aparecía esbozada en *El pensamiento latinoamericano*[108]. Allí decía que negar el verbo a nuestro pueblo (negar la filosofía americana) era aceptar el sentido de la primera forma de discriminación racial que conocemos. Ahora profundizaba esa idea, la pregunta por la existencia de esa palabra filosófica original nos remonta a la discusión entre Sepúlveda y Las Casas, sobre la humanidad del americano[109]. Y entonces aparece el Zea más cercano a una opción de-colonial, el que advierte que seguir preguntándose si hay filosofía latinoamericana es insistir en auto-probarse la propia humanidad.

> "Cuando nos preguntamos por la existencia de una filosofía americana, lo hacemos partiendo del sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos o sentimos distintos. ¿Distintos del resto de los hombres? ¿No sería esto una monstruosidad? ¿Un Verbo, un Logos, una Palabra, distintos de lo que hasta ahora han sido? ¿De dónde nos viene esta extraña preocupación? ¿Por qué llevamos a la historia de la filosofía una interrogante que nunca antes se había planteado y, de hecho, hacemos una extraña filosofía?... En último término preguntar por la posibilidad de una filosofía es preguntar por el Verbo, el Logos o la Palabra que hacen, precisamente, del hombre un Hombre. Y este preguntar, decía, nos ha sido impuesto, nos fue planteado y los hombres de esta América, porque también lo son, no hacen sino replantear el problema. Fue la Europa que se inicia en la historia de la llamada modernidad -una modernidad que implica un nuevo redescubrimiento del hombre, pero, al mismo tiempo, la aparición de un hombre que hace de su redescubierta libertad un instrumento o justificación para imponerla a otros, negándoles este derecho- la que impuso el problema."[110]

Siguiendo a Zea, cuando se pregunta para auto-probarse la propia humanidad, sin correrse al mismo tiempo del modelo impuesto, el de la civilización como supuesta única forma de ser humano, siempre se sale perdiendo, al no valorar la diferencia, no asumir la propia historia y no reconocer el aporte del hombre americano a la humanidad. En fin, lo que hoy podríamos llamar, a la construcción de un pensamiento fronterizo que sea capaz de romper la interpretación monolítica y monocorde de la realidad, ofreciendo otros modelos sin pretender imponerlo a su vez como el único. Insistir en la imitación, por el contrario, lleva al fracaso por

[107] *Ídem.*
[108] *Cfr.* Zea, L., *El pensamiento…,* p. 209.
[109] *Cfr.* Zea. L., *La filosofía americana…*, *op. cit.,* pp. 12-13.
[110] *Ibíd.,* pp. 10-11.

el absurdo: reafirma la supuesta incapacidad.[111] En esa misma época de posguerra, en la cual la búsqueda de la palabra original se hacía central,[112] Rodolfo Kusch arribaría, como veremos en el próximo capítulo, a conclusiones similares. Curiosamente, como preparando el terreno a las corrientes que aparecerían años más tarde en Latinoamérica y como originalidad frente otras que surgieron de forma similar y con las mismas motivaciones en otras ex colonias, Zea abarca aquí un ciclo de colonialidad (aunque no lo llame así) que, con la cuestión de la humanidad de la raza colonizada en el centro, recorre desde la conquista hispano lusitana hasta la aparición de voces descolonizadoras (como la de Fanon, muy importante en esta obra) y emancipadoras, como las de la filosofía de la liberación, en estas latitudes periféricas. Deberíamos también rescatar el espíritu de búsqueda de un espacio que, con diferencias incluidas, Zea llama a construir en común: sin polemizar abiertamente, pero con firmeza, *La filosofía americana como filosofía sin más* parece ser una respuesta a los planteos de quien fuera uno de los iniciadores de las corrientes anti-dependencia en Latinoamérica, Augusto Salazar Bondy. Y bien, como afirmando la dialéctica de la cual ambos autores (y muchos cultores de la filosofía de la liberación) hicieran su método de análisis, del conflicto surgieron algunas de las mejores herramientas de las que se valieron filósofos posteriores que reflexionaron en la misma línea. Esta necesidad de politizar la epistemología, o desde otra perspectiva, romper la episteme dominante como condición necesaria para el cambio en las relaciones de poder, es uno de los legados con los que, más allá de las ambigüedades que le hemos criticado en esta etapa de su pensamiento, Leopoldo Zea funda bases para el desarrollo posterior de la visión de-colonial, al punto que autores como Mignolo o Dussel lo citan como fuente, con aprecio y respeto. A esto debiéramos agregar que, de la mano de planteos como el de los autores afroamericanos, el pensamiento de Zea comienza, hacia el final de la etapa que hemos abordado, a flexibilizar la dialéctica que lo mantenía ligado a esa suerte de monismo que él mismo reafirmaba en obras anteriores. Es así que comenzó a considerar que el hombre no occidental estaba ayudando al occidental a *desenajenarse* de lo que él mismo había creado como cultura y técnica. La libertad de *los otros*, su rebeldía y su violencia, hizo patente en la historia el rebajamiento del occidental en la posguerra, así como la resistencia a la enajenación del no occidental le hizo patente su autoenajenación.[113] Ya no es occidente el maestro de los enajenados al mostrarles sus derechos, sino que las víctimas de la dominación colonial son las que pueden, desde su propia experiencia, romper la suficiencia occidental. Este es el fenómeno que intentan mostrar las visiones de-coloniales, a un nivel epistémico hay rupturas que surgen desde fuera del

[111]*Cfr. Ibíd.,* p. 24.
[112]*Cfr. Ibíd.,* p. 23.
[113]*Cfr. Ibíd.,* pp. 96 ss.

pensamiento occidental, como la cuestión étnica, la negritud; formas de pensar desde otras lógicas o fuera de lo utilitario como *el buen vivir*, *los derechos de la tierra*, etc. El proceso que va generando el pensamiento fronterizo es, al menos, más complejo que la dialéctica, porque las diferencias no se dan solo a nivel de *lo mismo*, como negación, sino que irrumpen desde fuera: hay *otro*. En la resistencia al dominio el dominado encuentra su humanidad y reclama los valores que el dominador le enseñó como universales, decía Zea; [114] pero avanzando en su pensamiento se va descubriendo, tal vez más allá de los propósitos que el autor se planteó, que reclama valores que le son propios, porque "el hombre occidental y la cultura occidental no son sino una expresión del hombre enmarcada en una absurda pretensión de universalidad".[115] Diseños globales, diríamos hoy. Paradójicamente inspirado en Sartre, un europeo que prologa *Los condenados de la Tierra*[116] de Fanon, Zea pone en evidencia que no había manera de justificar el despojo, el sometimiento y el asesinato del colonizado, todos actos definidos como crímenes por el propio occidente, sin despojarlo antes de su humanidad.[117] Esta misma relación se replicó en lo que podríamos llamar el colonialismo interno, y que Quijano describe como colonialidad del poder: el criollo latinoamericano planteó con el indígena la misma relación que el colonizador con el no occidental, mirándolo como un instrumento o una cosa. El hijo del inmigrante europeo hizo lo propio con el criollo, observamos en el siglo XX. Históricamente, no hubo en Latinoamérica una praxis política encaminada a la afirmación de la condición humana, que pudiera subsanar ese desgarramiento interno.[118] Pero se comenzaba a operar una descolonización de la conciencia (Fanon), como vía de *des-enajenación*, en la cual muchos ya no aceptaban la idea de hombre del occidental sino que proclamaban otras, las propias,[119] al tiempo que luchaban por dejar de ser un instrumento de otros fines. El colono había creado al colonizado, y la "cosa" colonizada se convertía en hombre en el proceso mismo en que se liberaba, escribe siguiendo a Fanon.[120] En esa hora, la tarea consistía en construir un mundo nuevo, no destruyendo el del victimario sino rompiendo la subordinación. Y para ello había que abandonar la existencia inauténtica, ese pretender ser lo que no somos, esto es, ser occidental en un mundo creado por occidente, donde la colonia es parte necesaria del imperio. Esto solo llevaría a seguir aceptando la subordinación, como parte del orden que el occidente había establecido. Un colonizado en un imperio creado por los colonizadores.

[114]*Cfr. Ibíd.,* p. 38.
[115]*Ibíd.,* p. 79.
[116] Cfr. Fanon, F., *Los condenados…, op. cit.,* Prólogo.
[117]*Cfr. Ibíd.,* p. 85.
[118]*Cfr. Ibíd.,* p. 87.
[119]*Cfr. Ibíd..,*p. 102.
[120]*Cfr. Ibíd.,* p. 108.

> "No siendo lo que libremente debería ser, como hombre entre hombres, sino lo que ha sido impuesto como complemento ineludible del imperio de quienes se consideran a sí mismos como la expresión del hombre por excelencia. La expresión ante la que los otros hombres han de justificarse para ser tales. Lo que, pura y simplemente, Augusto Salazar Bondy llama conciencia mistificada."[121]

Hemos encontrado algo que quizás no estaba en nuestro propósito inicial: la evolución del pensamiento de Zea, desde una especie de liberalismo occidental convencido en su primera etapa, a una posición que, sin dejar de tributar a la tradición occidental, termina en una filosofía de la liberación pero con elementos muy cercanos a la opción de-colonial en la segunda. *La filosofía americana como filosofía sin más*, libro que junto al última parte de *El pensamiento latinoamericano* más se aproxima a estas últimas posiciones, cierra con la misma cuestión con la que se inició el itinerario, la de la posibilidad de una filosofía *de nuestra América*. Con un cuarto de siglo de camino, la respuesta de Zea es ahora mucho más concluyente:

> "… no solo es posible sino que lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad. En esta filosofía, en lo que ha sido posible realizar, está la base de lo que se quiere seguir realizando."[122]

Aquello que se quiere seguir realizando, o al menos lo que él y otros autores de su generación, a veces desde diferentes perspectivas, pretendieron seguir realizando, era una filosofía que no solo tuviera como función el hacer consciente una realidad de subordinación, sino ofrecer formas de superar esa condición, "[una] filosofía de la acción encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada".[123]

4.6. ¿Hay en Leopoldo Zea elementos que preanuncien la opción de-colonial?

El estudio de Leopoldo Zea desde una perspectiva de-colonial ha resultado tan complejo como asombroso y enriquecedor, precisamente por la evolución de un pensamiento que, partiendo de un iluminismo desarrollista convencido de los beneficios de occidente, termina prácticamente proponiendo una ruptura epistemológica en nombre de la autenticidad de un filosofar emancipatorio.

[121] *Ibíd.,* p. 111.
[122] *Ibíd.,* p. 117.
[123] *Ibíd.,* p. 119.

La respuesta a la pregunta que hemos elegido como título de este punto es compleja, bastante más, diríamos, que en el caso ya analizado de León-Portilla. Tal vez en la raíz de esa complejidad encontramos el por qué los autores de la opción lo citan y a León-Portilla no. Lo de este último es mucho más original, se aparta de los cánones de lo que normalmente se considera filosofía, y consciente de ello defiende la producción intelectual náhuatl, recogida por él mismo como fuente, como verdadera filosofía.[124] En cambio Zea, a pesar de manejar un concepto muy amplio de filosofía y de optar él mismo por trabajar en la línea de la historia de las ideas, se mueve dentro de un pensamiento filosófico que podríamos denominar normalizado y, por supuesto, canónicamente occidental, aunque no totalmente disciplinado en sus contenidos. Pero al comienzo de este párrafo ya tenemos una primera respuesta: los mismos autores de la opción de-colonial lo reconocen como un filósofo importante, que ha abierto caminos. Y esto se debe en primer lugar, sin dudas, a que al igual que León-Portilla piensa desde la frontera y la subalternidad.

> "Zea y O 'Gorman se sitúan como historiadores y filósofos al margen de la disciplina, a pesar de que la cuestión étnica no alcanzó su propio pensamiento […] Zea y O 'Gorman contribuyeron, no obstante, en la valoración del pensamiento "desde la marginalización y el barbarismo" o, como diría Kusch, desde la "ubicación filosófica", donde *ubicación* no se refiere solamente a ubicación geográfica sino también histórica, política y epistemológica. En otras palabras, contribuyeron a poner de manifiesto los límites de la civilización y la ascensión de la teorización "bárbara" (judía, poscolonial marginalizada, femenina, afroeuropea o afroamericana, amerindia, homosexual, etc.)"[125]

Para Mignolo, la filosofía de Zea puede considerarse como formando parte de la "razón subalterna", una práctica teórica que si bien coexiste con la colonia, fue reimpulsada por los movimientos de descolonización de posguerra, precisamente el período que estamos considerando. Surge de la necesidad de repensar y desconceptualizar las historias contadas, y que generaron divisiones conceptuales como *cristiano y pagano, civilizado y bárbaro, moderno y premoderno* y, más acá, *desarrollado y subdesarrollado*. Todas estas divisiones cartografiaron la diferencia colonial. Las teorizaciones que surgen de esta *gnosis fronteriza* que es la "razón subalterna" no son más que un proceso de pensamiento que la gente que vive bajo una

[124] Podría haber influido también el hecho de que se le haya criticado que, en la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Colón a las Antillas, León-Portilla haya asumido una postura conciliatoria del tipo "encuentro entre dos culturas", que así como no cayó bien en medios intelectuales mexicanos, pudo haber causado un efecto refractario entre los autores de la aún menos que incipiente opción de-colonial. Como esos hechos están fuera del período que investigamos, no profundizaremos en ellos. Pueden leerse algunas críticas a la postura de León-Portilla en O 'Gorman, E., "La falacia histórica de Miguel León Portilla sobre el «encuentro del Viejo y Nuevo Mundos»", *Quinto Centenario*, vol. 12, Universidad Complutense de Madrid, 1987, pp. 17-31.
[125] Mignolo, W., *Historias locales…*, *op. cit.* p. 178.

situación colonial desarrolló para negociar su vida y su condición subalterna. *América en la historia,* por ejemplo, con su preocupación por la relación entre los americanos y el occidentalismo, hoy sería identificada como un discurso poscolonial en tanto respuesta a la situación de colonialidad desde los márgenes externos de occidente.[126]

Como hemos dicho en reiteradas ocasiones, Zea estaba consciente y preocupado por la situación de colonialidad, aunque no la vinculó explícitamente al componente racial. Pero tan consciente estaba que consideraba que América Latina se enfrentaba, en ese entonces y en el contexto teórico de las filosofías de la liberación, a dos luchas: la de clases y la de descolonización. En esto hemos visto una verdadera evolución, desde los análisis que criticáramos por demasiado despojados de contextos políticos e históricos, como si todo se resolviera a partir de los movimientos del espíritu; hasta sus posiciones de principios de la década de 1970. Pero tal vez aquel punto de partida tan idealista le haya permitido arribar a una suerte de anticolonialismo epistémico, del cual debe ser uno de los precursores dentro del pensamiento latinoamericano. Esta es, como sabemos, una de las ideas centrales de la visión de-colonial. Junto a esta descolonización del pensamiento, Zea propuso desde sus primeros escritos la autovaloración del americano, al tiempo que expuso las consecuencias –y no siempre con la misma claridad, las raíces– del sentimiento de inferioridad, que al parecer se puso rotundamente en evidencia en la posguerra. Evidentemente, esto estuvo ligado a la construcción del Tercer Mundo, fruto de la división geopolítica planteada por políticos y cientistas sociales de la misma época y que hemos estudiado en el capítulo segundo.

Junto a la autovaloración, y explorando motivos que la fundamenten, su filosofía siempre buscó hacer pie en la historia, dejando planteada una verdadera filosofía de la historia, como ya hemos dicho.[127] Este intentar ver y comprender los hechos desde el presente fue planteado por Zea como un verdadero trabajo de la autoconciencia, que debe ser completa. Esto es, no puede dejar afuera por una negación simple a ninguno de los componentes ni momentos de la historia, sino asumirlos, único camino hacia una existencia auténtica como pueblo. Y aquí cobra sentido la denuncia que resuena fuerte en todos sus escritos, ese afán por la imitación que coloca al americano siempre en desventaja. Pero volviendo a la pregunta inicial, en esa tarea de comprensión de la historia podemos ver

[126]*Cfr. Ibíd.,* pp. 165 ss.

[127] Para Enrique Dussel, la filosofía de la historia americana es el aporte central de Zea, y tiene carácter definitivo en tanto lo sitúa como uno de los grandes autores latinoamericanos del siglo XX. Proyecto en el que el filósofo se ha mantenido durante más de cincuenta años, desarrollándolo de una manera ejemplar e inimitable, aun leyéndolo en forma positiva y situacional. *Cfr.* Dussel, E., *El Proyecto de una Filosofía de la Historia Latinoamericana*, *op. cit.,* p. 207.

también un antecedente del modo de proceder de los autores de-coloniales, que con su historización buscan desnaturalizar las situaciones dadas.

Para construir esa filosofía de la historia americana que lo sitúa como un autor destacado y original, y en este afán de no dejar nada sin ser asumido, Zea se valió de una cantidad de materiales notable, textos de los más variados autores, lugares y épocas de estos siglos de historia americana. Lo decíamos al comienzo del capítulo, y lo resaltamos en sus conclusiones: el autor es un verdadero archivo de la memoria intelectual americana. En su afán por demostrar que la actividad filosófica en sus variadas formas, pero especialmente en lo que toca a la filosofía política, ha estado presente en América desde sus inicios, sobre todo desde la época de las naciones independientes, recogió, analizó y confrontó una gran cantidad de textos y autores, situándolos siempre en la problemática a partir de las cuales surgieron y se desplegaron.

Finalmente, y a pesar de reconocerse hijo de la misma, Zea fue siendo cada vez más crítico de la cultura occidental moderna, sus dispositivos de cosificación, su racionalidad instrumental y su espíritu racista y expansionista. En este punto, y más allá de esos elementos de crítica, nos aporta la cuota de realismo que invita a no perder de vista que, cualquiera sea nuestra postura frente al fenómeno de la colonialidad, no podemos sino pensarla desde nuestra situación. Así como también es cierto que no podemos ir más allá de ciertas fronteras, aunque nada nos impida quedarnos a pensar precisamente desde ese suelo fronterizo. Somos hijos de la filosofía occidental, y no podemos sino pensar desde sus categorías, que son algo así como la matriz básica de nuestros propios desarrollos filosóficos, un lado de la frontera. Zea está entre los autores latinoamericanos que se mueven dentro de una epistemología occidental, pero proponiendo un lugar de enunciación deferencial como una afirmación de la diferencia, aunque permanezcan dentro de la fundación epistemológica cuyo contenido objetan.[128] La pretensión de Zea, esa que consideramos la motivación de todo su trabajo, fue que los filósofos que podríamos llamar *centrales* (desde la perspectiva periférica que se nos ha asignado), los representantes de la comunidad filosófica hegemónica, consientan en aceptarnos en primer lugar como interlocutores, y en segundo lugar (y este orden se refleja en la evolución del pensamiento de Zea), como quienes, llegando desde donde llegan, portan una diferencia que enriquece a toda la filosofía. Mas para ello, hace falta un primer paso dentro de la propia psicología del americano: autoafirmarse.

En el siguiente y último capítulo profundizaremos en la obra de un filósofo que tensionó hasta el extremo esta *gnosis fronteriza*. Porque en la práctica filosófica de Rodolfo

[128]*Cfr.* Mignolo, W., *Historias locales…*, *op. cit.,* p. 194.

Kusch percibiremos una unidad poco común entre la teoría que elabora y su metodología de trabajo. A diferencia de Zea, su punto de partida (sobre todo desde su segundo libro, *América profunda*)[129] es el pensamiento indígena y popular, no entendiendo esto último como lo mestizo, ya que a esta categoría le dará otro significado. Pero ese pensamiento indígena y popular no será solo su objeto de estudio, sino que todo su esfuerzo de encaminará a asumirlo como su herramienta para comprender la realidad americana y, más allá de ella, a lo humano en general. Claro que no fue ingenuo de pensar que sería una tarea fácil, sino crítico y reflexivo sobre su proceder como intelectual formado en una tradición que no se puede y no se debe negar o dejar de lado sino que, a imagen de lo que hiciera el pueblo como forma de resistencia, habrá que "fagocitar" para, desde allí, plantear una nueva epistemología y una nueva subjetividad, americanas ambas.

[129] Kusch, R., *América profunda*, Buenos Aires, Biblos, 1999.

Capítulo 5: Rodolfo Kusch: La necesidad de "ensayar una palabra nueva"

La vida académicamente productiva de Rodolfo Kusch fue mucho más corta que la de los autores considerados en los capítulos anteriores. Por eso vamos a recorrerla íntegramente, siempre desde la perspectiva que nos hemos planteado: encontrar en ella elementos que preanuncien a la opción de-colonial. En especial, seguiremos prestando atención a la constitución de las subjetividades y los enfoques epistémicos que son, precisamente, dos de los elementos más destacables de la filosofía de Kusch.

Rodolfo Kusch nació en Buenos Aires, el 25 de junio de 1922, y murió en la misma ciudad, adonde se había trasladado desde su hogar en Maimará para intentar un tratamiento contra el cáncer, en 1979, apenas un año después de editado *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Este, su último libro, representa una síntesis de su pensamiento que, a la vez de reflejar los avances en un cuarto de siglo de vivencias y reflexiones, muestra una sólida coherencia entre el comienzo y el final de su obra.

Si bien hay una evolución en su pensamiento, de la cual haremos referencias importantes a lo largo del capítulo, no encararemos el análisis de su obra de una manera cronológica, sino que iremos entretejiendo referencias a distintos libros, de épocas diversas, a lo largo de nuestra argumentación. Esto es posible porque, más allá de la mencionada evolución, la obra exhibe una fuerte coherencia.

Luego de una pequeña introducción sobre la profunda vinculación entre su obra y sus elecciones de vida, nos sumergiremos en el análisis de su pensamiento, según una secuencia que partirá de un encuadre de su trabajo filosófico, sus consideraciones sobre la identidad mestiza del americano y su concepción de la historia. Llegaremos así a los dos tópicos que consideramos centrales para nuestro trabajo –y para el desarrollo de la visión de-colonial–, la noción de "geocultura" y la propuesta de un nuevo orden epistémico a partir de ella. Finalmente, y como en los autores anteriores, una conclusión sobre los elementos que emparentan al trabajo de Kusch con la opción de-colonial.

5.1. Una encarnación del pensar fronterizo

Analizar el pensamiento de Rodolfo Gunter Kusch es adentrarse en el mundo de uno de los pensadores americanos que consideramos más originales y profundos del siglo XX. Kusch

encarnó eso que Mignolo llamara *pensamiento fronterizo*[1] y que hemos descrito en el primer capítulo. Integró en su pensamiento conceptos de la filosofía, la psicología y la antropología europeas, de los que tenía profundos conocimientos y desde una posición cada vez más crítica, con elementos que extrajo de, como titula en uno de sus libros, el pensamiento indígena y popular. Kusch también conoció con profunda empatía el pensamiento indígena y popular, dejándose interpelar por quienes eligió, en un momento de su vida, como compañeros de "suelo". Entendemos esto desde su propia percepción de la cultura, que no solo es una tradición, sino también una opción, la de uno mismo en plena libertad para plantar una acción, encontrando el fundamento y fijando desde allí el itinerario.[2] Así, su opción por pensar desde una *geocultura*[3] americana lo llevó a vivir en las entrañas mismas de la América indígena y campesina, la que consideraba América profunda, para nutrir desde ese suelo y en compañía de los otros su filosofía.[4] Pero también fue él mismo encarnación de ese pensamiento fronterizo, ya que nunca dejó de ser porteño, y abordaba con más facilidad el lenguaje del café de Buenos Aires que los escritos de Santa Cruz Pachacuti, los símbolos del ritual andino o los relatos de una pastora de la Puna. Mas la opción por pensar desde las categorías indígenas y populares, y la empatía que generó con sus interlocutores en el campo, lo llevó a encontrar ese elemento humano profundo y común que hermana, en un suelo que se va ampliando en distintos planos de su obra desde lo local a lo subcontinental pasando por lo nacional, al campesino con el citadino.[5] Hermandad conscientemente negada por este último, pero inconscientemente pujante en su vida, como él mismo lo fue experimentando y, a partir de allí, reflexionando. Se podría decir que Kusch es un fenomenólogo, en tanto va reflexionando sobre los propios contenidos de la conciencia, y los que le van revelando los otros, a partir de sus palabras, sus productos o sus acciones. Muestra acabada de esto es su obra *Indios, porteños y*

[1] Decíamos en la nota 7 del primer capítulo que entendemos por "pensamiento fronterizo" aquel que se fuera desarrollando desde el momento mismo de la invasión europea y, hundiendo sus raíces en las culturas pre-modernas, sobrevive a los siglos de modernidad y aflora en la actualidad, presentándose como alternativa a un pensamiento moderno/occidental que, detrás del discurso del desarrollo, pretende imponerse como global. Profundizaremos este tema en el capítulo primero.

[2] *Cfr.* Kusch, R., *Esbozo de una antropología filosófica americana,* Obras completas, Tomo III, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2000, p. 419.

[3] Abordaremos ampliamente este concepto en el punto 5.5 de este capítulo.

[4] Rodolfo Kusch pasó los últimos años de su vida en una pequeña localidad de la Quebrada de Humahuaca, llamada Maimará, junto a su familia.

[5] "En Kusch parece anidar la confianza utópica en que los elementos residuales de la cosmovisión indígena se expandan entre los sectores populares nacionales, produciendo una "fagocitosis" (una transculturación desde abajo) que genere nuevas bases para la futura cohesión social y cultural de la nación." Mailhe, A., "La cultura popular como objeto de debate. Notas para una lectura comparativa de las obras de Ezequiel Martínez Estrada y Rodolfo Kusch a la luz de otras reflexiones en América Latina (1939-1960)", Paola, María Cristina Liendo (comps), *Artilugios de la tradición. Historia e ideas en América Latina*, Córdoba, Universidad nacional de Córdoba - Horacio Elías, 2009, p. 100.

dioses[6], compilación de reflexiones radiales en las cuales jugó dialécticamente con las diferencias y las similitudes entre el capitalino de clase media y el habitante del interior del país, portador de la cultura popular. Escogimos estudiar en este trabajo, por el tenor de los temas, varias obras que abarcan todo el itinerario intelectual del autor, comenzando por *La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo*[7], su primer libro, de 1953; hasta el *Esbozo de una antropología filosófica americana*[8], su último libro, de 1978.[9] De ese mismo año estudiamos también un artículo, que fuera impreso post mortem en 1981, "Aportes a una filosofía nacional".[10] Asimismo, tomamos elementos de *América Profunda* (1962)[11], *El pensamiento indígena y popular en América*[12] (editado por primera vez en México, en 1970, como *El pensamiento indígena americano*, y a la vez primer y único libro del autor traducido al inglés y publicado en Estados Unidos), el artículo "Una lógica de la negación para comprender América"[13] (1973), adelanto del libro *La negación en el pensamiento popular*[14] (1975), y *Geocultura del hombre americano*[15] (1976).

5.2. Breve encuadre de su trabajo filosófico

A pesar de la constante presencia de lo indígena en sus escritos, coincidimos con Graciela Maturo en su artículo "Rodolfo Kusch: La búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el

[6]Kusch, R., *Indios, porteños y dioses* [1966], Obras completas, Tomo III, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1997.
[7] Kusch, R., *La Seducción de la Barbarie: análisis herético de un continente mestizo,* Obras Completas, Tomo I, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1997.
[8] Kusch, R., *Esbozo de una antropología filosófica americana,* Obras completas, Tomo III, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2000.
[9] En 1987, y a instancias de su esposa Elizabeth Lanata, que recopila material escrito y grabado, aparece en Buenos Aires un libro póstumo, *Las religiones nativas,* editado por Impresos Artes SRL. No sabemos de cuanto constó la tirada, pero conservamos uno de los ejemplares originales que nos fuera cedido por la misma Elizabeth. Años después la obra apareció en el cuarto y último tomo de las Obras Completas que estamos utilizando en esta tesis.
[10] Kusch, R., *Aportes a una filosofía nacional,* Obras Completas, Tomo IV, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2003.
[11] Para *América profunda* utilizaremos en general la edición de Biblos, Buenos Aires, 1999, por ser la única edición crítica de la obra de Kusch que conocemos.
[12] Kusch, R., *El pensamiento indígena y popular en América*, Obras Completas, Tomo II, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1999.
[13] Kusch, R., *Una lógica de la negación para comprender América,* Obras Completas, Tomo III, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2000.
[14] Kusch, R., *La negación en el pensamiento popular,* Obras Completas, Tomo III, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2000.
[15] Kusch, R., *Geocultura del Hombre Americano,* Obras completas, Tomo III, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2000.

otro" [16] en que Kusch no fue un indigenista.[17] Su trabajo es filosófico, y aunque totalmente atravesado por lo político, no habla de una reivindicación social y política del indígena. En una lectura atenta de su filosofía podemos atisbar que comprendió que en esta América mestiza tanto el indígena como el hombre moderno son abstracciones: el hombre real del que Kusch habló es el que encontró en el pueblo, ni totalmente moderno ni totalmente indígena.[18] Dependiendo de la situación geocultural tendrá más negada la dimensión originaria, o desde ella resistirá, reafirmando su *estar siendo,* las imposiciones de la sociedad racional y científica que clasifica desde una lógica del ser. Kusch quiere rescatar, haciendo visible, una forma de estar en el mundo que sobrevivió a la modernidad colonial, para replantear desde allí una epistemología alternativa. Pero no teoriza sobre las formas de ser en el mundo sobrevivientes a la modernidad, sino que se afirma, piensa y habla desde una forma concreta de estar en el mundo, la americana. Es consciente, en consonancia con lo que más tarde fueron las visiones de-coloniales, de que un camino de descolonización deberá partir desde allí, pues las corrientes civilizatorias solo trajeron nuevas formas de colonialismo. Pero su planteo, siendo localmente situado, no es "localista" porque no renuncia al universalismo, ya que desde esa epistemología alternativa intenta acceder a dimensiones profundas de lo humano. El punto de vista geocultural de Kusch, dice Dina Picotti[19], supone al *suelo* en tanto fundante, por una parte, y lo deformante y corrupto con respecto a cualquier pretensión de universalidad, por otro; pero también la posibilidad de una universalidad paradójicamente propia. "La misma imperfección del filosofar hace a la filosofía americana, en tanto nuestra verdad siempre deforma lo que se pretende instituir formalmente."[20] Ese planteo es a la vez muy radical. No dirá, como Ricoeur en *Finitud y Culpabilidad*[21] –y en gran parte de su inmensa obra–, que el símbolo "da que pensar" y "da *qué* pensar", sino que símbolo y pensamiento (al menos como lo considera occidente, racionalidad) pertenecen a vectores distintos, uno emocional y otro

[16] Maturo, G., "Rodolfo Kusch: La búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro", *Utopía y Praxis Latinoamericana,* Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela, año 15. Nº 48 (enero-marzo, 2010).

[17] "Sin negar desde luego su sensibilidad social, tan aplicable al indígena como a todo hombre postergado por las inequidades políticas, su interés por la visión del indígena americano no es curiosidad antropológica ni vindicación de derechos sociales, sino el progresivo descubrimiento de un otro que revela en sí los estratos más ocultos de lo humano." Maturo, G., *op. cit.,* p. 44.

[18]*Cfr.* Pérez, A. J., "El pensamiento de Rodolfo Kusch: una manera de entender lo americano", *Mitológicas*, vol. XVIII, núm. 1, 2003, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, pp. 59-66.

[19]*Cfr. Picotti, D.,* "Rodolfo Kusch, aportes de una antropología americana", Pablo Guadarrama González (coord.), *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana.* Coordinador General para Argentina, Hugo Biagini. Versión digital, iniciada en junio de 2004, a cargo de José Luis Gómez-Martínez. *http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/kusch.htm#_ftn1 (acceso el 25 de noviembre de 2015).*

[20] *Ídem.*

[21] Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad,* Madrid, Trotta, 2004.

intelectual. El primero, que quiere ser negado en América pero que presiona desde la cultura popular, carga al mundo de signos; mientras el segundo, que es afirmado como el único camino conducente a una verdad estable por la epistemología occidental, no ve más que objetos y decide cosas prácticas. Hay pueblos que solo creen en dioses, dirá el autor, y otros solo en la economía.[22] En América los encontramos a ambos, y no siempre conviviendo en armonía.[23] En general, por los procesos coloniales y las corrientes civilizatorias que vinieron con ellos pero perduraron en la época independiente, el mundo de la economía y de los objetos ha intentado desterrar al simbólico, siguiendo un patrón al principio impuesto desde fuera, pero luego interiorizado por las elites políticas e intelectuales locales. Sin embargo, ambos conviven no solo en América como territorio, sino también introyectados en sus habitantes –tema que abordaremos en el punto 5.3 de este capítulo, al analizar el *mestizaje*, categoría central de *La seducción de la barbarie*–. El plan filosófico de Kusch es resumido por María Rosa Lojo como un esfuerzo por traer a la consciencia la barbarie que permanece en el sustrato, en la *gran historia* agregaríamos (concepto que analizaremos en el punto 5.4), porque eso equilibraría las fuerzas, permitiendo salir del sentimiento de frustración permanente que habita el mestizo.[24] La creación de un sistema filosófico, que es en definitiva la cuestión que va ganando espacio en los escritos de Kusch a través del tiempo, depende de cuál es el vector que se carga de significado, y esto está condicionado por una preferencia cultural.[25]

Kusch plantea una epistemología que se formula desde la *negación*, tomada esta como indeterminación, indefinición e inestabilidad, frente a la *afirmación* característica del conocimiento y la ciencia occidental, tomada como definición, esencialización, determinación y, en última instancia, instrumentalización. En este sentido hay una inversión de los términos: no hay un dominio de la naturaleza por parte del hombre (progreso), sino una intemperie, una naturaleza que tiene un carácter teológico porque hace sentir al hombre a merced de la *ira de Dios*[26] y a la larga lo domina. El pueblo reconoce esta situación, y sabe vivir en ella. Es el "estar siendo" que reemplaza, como categoría central de una filosofía situada en América, al *ser*.

[22]*Cfr. Kusch, R., La negación en el pensamiento popular,* Obras Completas, Tomo III, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2000, p. 617 ss.

[23] Para Mailhe, en la obra anteriormente citada, tanto en Kusch como en Martínez Estrada (aunque en distintas perspectivas) se agudiza la percepción de la nación como fracturada en dos áreas geoculturales enfrentadas, y la historia nacional y continental revela la perduración del conflicto entre masas rurales y elites urbanas que impide la integración. *Cfr.* Mailhe, *op. cit.,* p. 98.

[24]*Cfr.* Lojo, M. R, "H A. "Murena y Rodolfo Kusch: «Barbarie» como seducción o pecado", *Anales de la literatura hispanoamericana,* n° 21, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 418.

[25]*Cfr.* Kusch, R., *La negación…*, *op. cit.,* p. 626.

[26] Título del libro I de *América Profunda*, en el que realiza una hermenéutica del escrito del indio Santa Cruz Pachacuti y desde allí a la cosmovisión americana a partir del sustrato metafísico-religioso indígena.

Como si viviéramos en estado de "ahora e*stoy siendo* esto", gerundio que rompe con lo estático de las clasificaciones y las esencializaciones para dar lugar a lo móvil e inestable, al juego de opuestos, al vuelco (*pachacuti*).[27] El americano aprende a vivir en esa inestabilidad, recurriendo a un horizonte simbólico como lo único "estable" (pero fuera del mundo de las cosas y los objetos). El resto es *estar* como exposición al destino[28], y de allí algo que podría ser leído como inacción e interpretado como *pereza*, que junto al *caudillismo* constituyen dos rasgos distintivos de la inmensa "inconsciencia social" de América, y de los cuales nace una consciencia específica y novedosa.[29]

Kusch estaba convencido de que había un estancamiento en el filosofar de Latinoamérica, debido al empecinamiento en utilizar categorías europeas que no pueden expresar la experiencia local; al tiempo que los intelectuales latinoamericanos, cómodos dentro de las disciplinas, no pudieron encontrar la metodología propia. El desafío que propuso es olvidarse de las categorías europeas, que menosprecian la experiencia propia, y dar un salto hacia atrás, hacia lo popular, como un salto hacia el "embrionario filosófico" ("geocultural").[30] El discurso filosófico es el de una cultura que ha encontrado su sujeto, como veremos más adelante; el de una filosofía arraigada en el *suelo* que en Kusch tiene como punto de partida una experiencia en terreno, y a veces un estudio documental.[31] Pero en este intento de inversión de la epistemología occidental, en sus trabajos en terreno, Kusch no enfrenta al *otro* como un objeto, sino que intenta ver, sentir y pensar con él y sobre lo que él causa en su propio pensamiento. En este encuentro con el otro que se manifiesta personalmente o desde su documento o monumento, tiene sin dudas una centralidad el lenguaje, o más bien lo que Mignolo llama *lenguajeo*, "ese momento intermedio entre el habla y la escritura, antes y después de la lengua, que las lenguas hacen posible".[32] Porque fruto del diálogo con sus "informantes", Kusch bucea en el *bilenguaje* producido por la inserción de estructuras y conceptos amerindios en el español impuesto,[33] buscando esos "operadores seminales" que son fuente de significados que a su vez sirven para clarificar, desde un punto de vista

[27] El abordaje de la noción quechua de *pachacuti* será un eje central de la obra *El pensamiento indígena y popular*.
[28]*Cfr.* Maturo G., *op. cit,* p. 46.
[29]*Cfr. Cfr. Kusch, R., La Seducción…, op. cit.,* p. 69.
[30]*Cfr.* Pérez, A. J., "Rodolfo Kusch y su crítica a la Razón Occidental", *Mitológicas,* Vol. XXV, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, p. 29. Pérez a su vez está haciendo referencia a una expresión de Kusch en *Geocultura del hombre americano.*
[31]Como en el abordaje que en el libro I de *América Profunda* hace del escrito del indio Santa Cruz Pachacuti, *cfr.* Kusch, R., *América profunda*, *op, cit.,* pp. 31 ss.
[32]Mignolo, W., *Historias locales…*, *op. cit.,* p. 327.
[33]*Cfr. Ibíd.,* p. 305.

cualitativo, lo que está ocurriendo, dentro del horizonte simbólico que enmarca la cultura.[34] Y desde allí intenta escribir su filosofía y proponer un nuevo punto de partida para la filosofía americana que, rompiendo con los principios disciplinarios y el monolingüismo de las lenguas hegemónicas del conocimiento,[35] comience a dar cuenta de lo que ocurre en América. Pero también de lo que ocurre con la humanidad toda, desde una perspectiva dada por la resistencia (los "operadores seminales" legitiman la conservación de las costumbres propias y, por lo tanto, de la cultura) y, evidentemente, desde la *diferencia colonial*, como ese pensar desde la exterioridad del diseño global occidental del que hablan los autores de-coloniales y que describiéramos en el primer capítulo. Este modo de considerar el lenguaje es un punto que debemos destacar, porque si bien es innegable la influencia de Heidegger en la filosofía de Kusch, también lo son las fuertes discrepancias que existen entre ambos[36], y el modo de abordar el lenguaje (tanto lo que se habla como quién es el que habla) es una de ellas. El lenguaje es el hablar de un pueblo, pero este es para Kusch un sujeto histórico concreto, un sujeto que *está* en este caso en América y que es el sujeto del filosofar americano. Es más, tampoco es el lenguaje abstracto de un pueblo en abstracto, es el que se expresa por un sujeto concreto, que tiene nombre, apellido y una historia de vida, como lo muestran los numerosos testimonios de informantes casi nunca anónimos. En la introducción de la voz concreta del otro radica la principal diferencia entre Heidegger y Kusch.[37] "Será preciso escuchar realmente a los otros, el simple hombre, cara a cara, incluso en términos de interculturalidad, para que digan en qué términos sobreviven pese a la inmadurez del país o de la patria, en suma, para aprehender su simple modo de ser, o sea su estar."[38]

[34]*Cfr.* Kusch, R., *La negación…, op. cit.,* p. 582

[35]*Cfr. Mignolo, W., Historias locales…, op. cit.,* p. 319.

[36] "Cuando Kusch habla de *ser*, se escuchan ecos de la filosofía existencialista de Martín Heidegger y su crítica del pensamiento tecnológico. Cuando Kusch habla de *estar* comenzamos a desplazarnos a un terreno no dicho, no nombrado, un pensamiento de América aprehendido desde categorías americanas en diálogo crítico con las categorías occidentales". Esposto, R. y Holas S., "Rodolfo Kusch: hacia una condición postcolonial pensada desde categorías epistemológicas situadas", *Dessidences – Hispanic Journal of Theory and Criticism,* Queensland, 4/5 (2008). http://digitalcommons.bowdoin.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1083&context=dissidences (acceso 31 de julio de 2015), p. 7.

[37] Cfr. Rogna, J., "La filosofía antropológica americana de Rodolfo Kusch como alternativa real frente al mandato cultural de la tecnocracia", *Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía*, ISSN 1850-3578, 2013 – Vol. 8 – Número VIII – Resistencia, Chaco, Argentina. Pp. 197 – 209. http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/revista8/articulo11.pdf (acceso 16 de marzo de 2016), p. 202. Coincidimos con Rogna en que si bien gran parte del andamiaje conceptual de Kusch proviene en gran medida del de Heidegger, cede ante la presión ejercida por la cultura propia.

[38]Kusch, R., *Apuntes a una filosofía…, op. cit.*, p. 30.

5.3. El mestizaje

Uno de los ejes de nuestra propuesta de investigación fue estudiar la construcción del sujeto americano a partir de la visión y la acción de la filosofía moderna europea y sus críticos. Para comprender entonces la introyección de esa construcción tanto por parte del colonizador como del colonizado, y el análisis crítico que las visiones de-coloniales y sus antecesores hacen de esta suerte de *razón colonial* es imprescindible aludir a las reflexiones de Kusch sobre el mestizaje. Estas, como veremos, abren y cierran su obra, ya que aparecen como el tema central en *La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo* (1953) y cierran el último de sus libros, *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978). Todo el tratamiento que el autor da al tema del mestizaje como categoría central para la formación de la identidad nacional[39] está atravesado por la idea de *colonialidad* que años más tarde acuñara Aníbal Quijano para describir las relaciones de poder que se dan en las naciones que fueran otrora colonia y sus consecuencias en las subjetividades. Lo hemos analizado en el primer capítulo. Pero el elemento racial que predomina en la visión de Quijano se potencia aquí por otro que podríamos llamar cultural, y que tiene que ver con la división ciudad-interior (en tanto campiña, para nombrarlo de algún modo) que se hará presente en toda la obra de Kusch, y que en el primer libro, con especial énfasis, se identificará con la dicotomía civilización-barbarie o europeo-no europeo, categorías consolidadas en el pensamiento latinoamericano pero que serán resemantizadas por el autor.[40] *La seducción de la barbarie* fue publicado en los últimos años del primer gobierno peronista, movimiento que lo fascinó en tanto volvió a poner en descubierto, en la movilización social, el sustrato *bárbaro* de la sociedad mestiza americana. Kusch, influenciado en alguna medida por la lectura de Heidegger (de quien se diferenciará explícitamente) aborda la cuestión de la existencia "auténtica" en América, recurriendo a la dicotomía largamente consagrada en la literatura y el pensamiento argentino: civilización y barbarie. El primer término, civilización, representará para el autor la ciudad, lo europeo, el desarrollo; en fin, la ficción. La barbarie, el paisaje, el crecimiento y su principal característica: la vegetalidad, que le da una verdad profunda aunque negada al hombre americano.

> "En la dicotomía de Kusch, la barbarie, que corresponde a lo no europeo, es lo vital, irracional, natural, oscuro que se califica también como lo auténtico, lo real, lo propio, frente a la ajenidad, o sea, la "ficción" ciudadana. Esta "barbarie" ejercería -apunta Kusch- un hechizo secreto aun sobre sus más estentóreos enemigos, impediría nuestra identificación

[39] *Cfr.* Mailhe, *op. cit.,* p. 97.
[40] *Ídem.*

> plena con la "civilización occidental", y representaría, en tanto rostro oculto de nuestra verdad, un elemento redentor."[41]

Una mentalidad colonizada persistente de un modo aún más radical en la época de la independencia lleva al hombre americano a intentar reprimir, negar ese sustrato profundo, en un intento de imitación de lo europeo. Esto lo frustra, sume a sus expresiones literarias e intelectuales en general en una especie de neurastenia; lo somete a una existencia inauténtica:

> "Escribir, en América, es una manera de bucear en el vacío la falsa personalidad que somos en la ciudad. La negatividad de la neurastenia literaria estriba en que todo el talento se alimenta de un futuro perpetuamente negado porque sabe que el país no puede ser pensado en función de los elementos de diagnóstico de que se sirve Europa."[42]

La seducción de la barbarie no busca describir ni denunciar mecanismos de colonización impuestos desde un norte imperialista, no mira hacia afuera buscando culpables, sino que estudia al *mestizo* que ha surgido de la colonización, personaje que se empecina en ser lo que no es, es más, lo que no puede llegar a ser, por estar situado en otro *suelo* y ser fruto de otra *historia*. A este mestizo le falta el coraje de mirar de frente ese sustrato *bárbaro* que, sin embargo, vuelve tenaz en los exabruptos, en el sentimiento de frustración y neurastenia y, periódicamente, en el surgimiento de caudillos y movimientos sociales que desafían el pulcro orden de la legalidad política, social y económica de la civilización. Esas fuerzas *vegetales* o *demoníacas* no pueden ser reprimidas porque ese hombre que se encuentra fundido en la urbe, indeciso entre la verdad y la ficción, en el fondo no cree en el colonialismo cultural, y termina actuando desde el inconsciente.[43] El americano presiente que un futuro de ficción (el desarrollo) no es apetecible ni creíble, solo es un objeto de interés, pero nunca de fe.[44]

Kusch intenta explicar el origen histórico de este mestizaje. Cuando España llega a América su cultura estaba, según postula el autor, a punto de concluir el ciclo de su vitalidad. Una integridad envejecida invade y conquista un continente demoníaco, prevital y selvático. El mundo anglosajón, en cambio, se hallaba todavía en proceso de integración y en busca de su ser cultural. Por eso en la conquista de la América anglosajona todo lo autóctono fue directamente suprimido, mientras que la América Latina pudo liberar parte de sus fuerzas autóctonas, ya que su conquistador adolecía de vitalidad, y solo pudo refugiar su mentira final en las ciudades, creando la escisión entre realidad y ficción, interior y ciudad, que marca al

[41]Lojo, M. R., "La seducción estética de la barbarie en el Facundo", Estudios Filológicos, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile, n° 27, 1992, p. 141.
[42] Kusch, R, *La seducción…*, *op. cit.,* p. 127.
[43]*Cfr. Ibíd.,* p. 95.
[44]*Cfr. Ibíd.,* p, 74.

mestizaje americano hasta la actualidad.[45] Es decir, el encuentro del europeo (latino en nuestro caso) con el americano generó un nuevo modo de ser, en el que se mezclan la *civilización* como ideal y la *barbarie* como vitalidad. Y esto nos obliga a vivir un divorcio entre lo que querríamos ser (una ciudad europeamente ordenada) y lo que somos.

Hablábamos de fuerzas *vegetales* o *demoníacas*, y es que la razón profunda de esta escisión se encuentra en el paisaje americano, y en este sentido el mestizaje espiritual de sus habitantes es anterior a la conquista. Kusch plantea la existencia en América de una *metafísica vegetal,* en la cual el paisaje es previo al Logos, y de algún modo lo condiciona (en este punto el Kusch todavía muy influenciado por Heidegger parece tomar una posición diversa). Su realidad radica en el *demonismo* que esconde, y que se manifiesta en el árbol que lleva en sí la magia demoníaca de poder haber sido otra cosa, o estar en otro lado. El paisaje americano –selva o pampa– alberga infinitas posibilidades de existencia.[46] La persona que, más allá de su deseo, ha nacido y hunde sus raíces en este paisaje, tiene un destino vegetal (vitalidad y pereza al mismo tiempo, esta última en tanto dificultad de centrarse en un punto, propia de una consciencia arborescente, a la vez que tendencia a la contemplación antes que a la acción), y lo intenta superar mediante la ciudad.

El tema de la ciudad, como símbolo del orden y la seguridad buscada por el hombre occidental, es extensamente tratado en el libro II de *América Profunda.* En cuanto tal, la ciudad es anterior a occidente en sus orígenes, pero es en occidente donde adquiere la dimensión de polis, de recinto amurallado en el que se refugia el hombre para poner en vigencia su humanidad, sustrayéndose de la *ira de dios*, esto es, de lo imprevisible e inmanejable de la naturaleza. A partir de este encierro, la historia de la humanidad comenzará a reducirse a la de ese grupo que se sustrajo de la ira para encerrarse entre murallas.[47] Por ello la ciudad estará estrechamente ligada a la aparición y el desarrollo de la modernidad y su racionalidad objetivadora, científica e instrumental.

> "Lo importante y lo más evidente de la ciudad eran las murallas. Ellas separaban a la especie humana de todo un pasado de miedos y espantos originales. En cierto modo separaba a la ciudad de la anti-ciudad. En la ciudad se refugiaba una humanidad cabal, vigente y racional."[48]

[45]*Cfr. Ibíd.*, p. 81.
[46]"La idea del destino es la versión humana de la vegetalidad, el primer intento de expresar su participación del demonismo vegetal del paisaje y la primera confesión, también, de que el vegetal se perpetúa en toda forma de su existencia. Representa el primer fracaso de su conciencia de poderío… El vegetal se trueca, en el mundo humano, en divinidad, en destino, con el carácter de vegetal hipostasiado. Es la primera forma que participa de la fijeza del espíritu, aunque no llegue a él. Y porque no llega al espíritu, el americano se mantiene en el demonismo, en la vegetalidad." *Ibíd.,* p. 29.
[47]*Cfr.* Kusch, R., *América profunda*, *op. cit.,* p. 131.
[48]*Ibíd.,* p. 130.

En contraste, lo vegetal es la posibilidad pura, in-definida, i-limitada, in-forme. De esta oposición entre posibilidad pura y realización concreta se derivan las dicotomías por las que transitan *La seducción de la barbarie* y las otras obras de Kusch: *América/Europa, Vegetal/Estructura, Crecimiento/Desarrollo, Seminal/Conceptual, Inconsciente/Consciente, Estar/Ser, Pereza (*como inacción*) /Acción*. En este sentido podemos reconocer que, a pesar de su evolución, la obra completa tiene una gran coherencia, como si en el primer libro se preanunciaran casi todos los temas que iría desarrollando en los que vinieron después.

El mestizaje adquiere su *verdad carnal* durante la conquista. Pero la tesis del autor es que hay ya un mestizaje anterior a la conquista, representado entre otros símbolos por Quetzalcóatl, propio de la América precolombina. Quetzalcóatl es el símbolo de la ambivalencia humana, desarmada ante la exuberancia abrumadora de la tierra, de la que el hombre parece emerger como un accidente. El habitante de este paisaje apunta a un desarrollo espiritual, pero no puede lograrlo completamente. Esta ambigüedad, que es insatisfacción, se expresa en el Quetzalcóatl, que une sin fundir la verdad de la tierra (serpiente) con la del cielo (quetzal). De esta yuxtaposición serpiente-ave no pudo surgir un tercer símbolo que lo reemplazara.[49] Mas:

> "Este mestizaje se perpetúa porque la escisión entre lo perfecto, lo armonioso, lo invasor, por un lado; y lo demoníaco, la amenaza de destrucción agazapada en la tierra que espera siempre el momento de destruir la veracidad de lo afirmado, por el otro, toman con la invasión europea una oposición similar a la que existe entre lo blanco y lo negro, lo consciente y lo inconsciente, lo social y lo insocial, lo luminoso y lo oscuro. A causa de Europa la oposición se perfecciona y toda forma de vida se bifurca entre lo estable y lo inestable, entre lo que es y lo que no es: se mantienen lejanamente en oposición los extremos en que ya latiera el continente en la época precolombina."[50]

El mestizo, finalmente, es el que fundó a las naciones americanas. El indio, con la conquista, se había vuelto un "paria" en su propio suelo, pero gracias a ello se había reconciliado con el paisaje, creando lo autóctono. La ciudad, en tanto, generaba una nación estructurada en ficción, mientras a pocos kilómetros campeaba el malón. Es el mestizo carnal quien opera como puente entre los opuestos, llevando a la ciudad un trozo del inconsciente social, la vegetalidad, aunque no logre participar del todo de él. Pero tampoco puede participar del todo de la ciudad, ya que porta la insociabilidad conectada a lo autóctono, por su pasado enraizado

[49]*Cfr.* Kusch, R. *La seducción…, op. cit.,* p. 38 ss.
[50]*Ibíd.,* p, 43.

en el demonismo. El mestizo ha construido la ficción ciudadana, pero también la aleja del *suelo*. Él mismo representa una fuerza esencialmente antagónica.[51]

En la ciudad, la inteligencia sirve para alcanzar fines. Así, vivir en ella es medir permanentemente la inteligibilidad de nuestro fin, mientras que nuestras fuerzas vitales intentan ser reprimidas. La inteligencia de la ciudad es llevada a la conciencia, dejando el resto de la vida psíquica en el inconsciente. Se vive así una dicotomía entre la legalidad social y el sin-razón vital. En tierra mestiza, la fe en el absurdo desaparece bajo la consciencia aplastante del orden y la inteligibilidad.[52] Pero la distancia que separa a la verdad y la ficción es infinita y dramática. La superación exasperada de nuestra realidad auténtica, mediante la conquista de la ciudad, escinde la actividad cotidiana, la histórica, la política y la legal.[53] La vida del mestizo está escindida, y esa escisión se presenta con más crudeza en el intelectual. Entre este y la cultura popular hay un abismo, pero ese abismo está dentro del propio intelectual, es la distancia entre su quehacer consciente y su vida cotidiana. "Este es uno de los problemas fundamentales de nuestra colonización: no podemos llevar nuestra cotidianidad a nuestro quehacer consciente."[54] "La inautenticidad radica en no poder ejercer el pensamiento real con valentía, sin tener que desviar la intuición porque alguna cita bibliográfica nos bloquee el camino."[55] Algo similar ocurre en la política. La vegetalidad invade todas las esferas de la existencia, y los individuos, desde esa vegetalidad inconsciente, crean las masas vegetales americanas, en forma de una totalidad incomprensible, evasiva, ajena a la clasificación. Para la conciencia foránea del político ciudadano, su indefinibilidad es peligrosa, entonces la condena esquemáticamente: representa el atraso, el "lumpen", el migrante.[56] Es "el margen desechado de nuestra verdad, que una civilización de objetos margina en sus cotizaciones y su colonialismo."[57]

Esta situación de escisión acarrea como consecuencia dos sentimientos en el mestizo: el resentimiento y el sentimiento de inferioridad. El primero tiene que ver, según el autor, con que en América se nos afirman verdades impuestas. Es un continente de afirmaciones (según la lógica que rige en la epistemología occidental), pero son todas formas afirmadas por otros e introducidas entre nosotros sin que hayamos participado en su creación.[58] El mestizo quiere participar conscientemente de esas afirmaciones, pero la escisión interna hace que en secreto

[51]*Cfr. Ibíd.,* p. 44.
[52]*Cfr. Ibíd.,* p. 50.
[53]*Cfr. Ibíd.,* p. 58.
[54] Kusch, R., *Geocultura…*, *op. cit.,* p. 219.
[55] Kusch, R., *Aportes a una filosofía…*, *op. cit.,* p. 28.
[56]*Cfr.* Kusch, R.*, La seducción…, op. cit.,* p. 60.
[57] Kusch, R., *Apuntes a una filosofía…, op. cit.,* p. 27.
[58]*Cfr.* Kusch, R., *La negación…*, *op. cit.,* p. 651.

las niegue: esa es la raíz del resentimiento.[59] Estar resentido es una forma de negarse a una afirmación que se quiere imponer desde afuera. Existe una lógica del resentimiento, que consiste en decir siempre *no* al *sí* de los otros, porque se quiere afirmar algo, pero no se sabe cómo hacerlo.[60] Por eso América no pudo, por ejemplo, participar del desarrollo al que la invitaban las políticas desarrollistas de los años en que Kusch escribía. El tema es ampliamente desarrollado en *Geocultura del hombre americano*, donde entre otras cosas afirma que "América ha sido creada para perjudicar los intereses de los economistas, porque la economía no es pensada en términos americanos".[61] Es decir, es una afirmación impuesta en cuya formulación no participó el americano, que aunque aspire conscientemente al desarrollo, ejercerá una especie de oposición inconsciente nacida de su resentimiento. Por otro lado, el problema del desarrollo no es del campesino o del indígena, sino del ciudadano, que a la vez siente que ese campesino o ese indígena está obligado a contribuir con el progreso como él lo entiende, que en el fondo es el modo que descansa en uno de los mitos que funcionan como fundamento de la cultura occidental: la oposición entre el hombre y la naturaleza, base de la idea del desarrollo.[62] Lo mismo diría, en todo caso, de la idea de liberación planteada en la misma época por la izquierda. Lo veíamos más arriba, es una idea afirmada sin tener en cuenta si el pueblo se quiere liberar y de qué se quiere liberar, por lo cual estaría destinada al fracaso.

Finalmente, ese resentimiento representaría tal vez, en la interpretación del autor, una advertencia de nuestra psique en el sentido de que lo que nos quieren imponer no está bien, y que los "enfermos" no somos nosotros. Pero también que tenemos una profunda cobardía para enfrentar nuestra verdadera concepción de las cosas, llevarla a la conciencia e imponerla.[63]

Emparentado con el resentimiento, el sentimiento de inferioridad surge de la impresión general de que América siempre ha dado productos catalogados como inferiores, en todos los ámbitos. Y es que hemos sido estructurados desde el criterio que distingue lo superior o útil de lo inferior o inútil, que además retroalimenta y es retroalimentado por la propia experiencia de frustración ante lo que aspiramos y no podemos llegar a ser.[64] Nuevamente, y siempre según el autor, este sentimiento es más fuerte entre los intelectuales (podríamos agregar, aquellos que se preguntan constantemente si América tiene o puede tener una filosofía). Acostumbrados a

[59]*Cfr. Ibíd.,* p. 652.
[60]*Cfr. Ibíd.,* p. 659-660.
[61] Kusch, R., *Geocultura…*, *op. cit.,* p. 93.
[62]*Cfr. Ibíd.,* p. 119. Recuérdese en este punto los comentarios que se hacen en el capítulo segundo de esta tesis al texto de Anne Deruyttere, "Pueblos indígenas, recursos naturales y desarrollo con identidad: Riesgos y oportunidades en tiempos de globalización". La idea de un desarrollo que debe ser concientizado e impuesto a los pueblos "indígenas" sigue vigente, varias décadas después de lo escrito por Kusch.
[63]*Cfr. Ibíd.,* p. 43.
[64]*Cfr. Ibíd.,* p. 34-35.

un saber acumulativo, el exceso de conocimiento incrementa el sentimiento de inferioridad y de mutilación frente al saber de los otros. En realidad, el verdadero problema debería ser qué es lo que tenemos que saber.[65] "Nuestra solución no está en la conservación de lo que nos han dado sino en su pérdida. Así, habrá que asumir la responsabilidad de empezar todo de nuevo".[66] Y en este punto podría abrirse una perspectiva distinta, positiva, en tanto el mestizaje nos proporciona una experiencia original, capaz de cuestionar el modo de pensar y de conocer impuesto (esta idea, si recordamos, está también presente en Zea). Por ejemplo, el mestizaje nos permite intuir que la filosofía no es estrictamente enseñanza, y que no tendría por qué invertir todas sus energías en mantener minuciosamente un corpus establecido.[67] Pensar también que aquí se abre la perspectiva de que se dé una nueva sociedad, de índole imprevisible, que planteará la posibilidad de yuxtaponer los dos vectores, el emocional simbólico y el intelectual objetivo, en reemplazo de la evolución unilateral de este último propuesta por los esquemas prefijados.[68]

Esperando aún el advenimiento del *pensamiento fronterizo y* en una muestra de la coherencia de su obra, Kusch cerraba su último libro lamentando la mezquindad del colonizado, que quiere ganar por pulgadas su ubicación en el juego de los otros, pero es incapaz de asumir por impotencia su propio juego, generando así disciplinas y saberes que señala como estériles.[69]

5.4. La gran historia

La historia es otro de los temas abordados por Kusch a lo largo de toda su obra. Siempre corriendo el riesgo de una simplificación en la interpretación de los hechos, su finalidad no es tanto realizar una especie de genealogía del estado de situación, al estilo de la historia de las ideas en Zea. Más bien, su preocupación es desentrañar la noción misma de historia con la que intenta construir su presente el mestizo americano. Nos parece importante abordar este tema, porque es otro de los que emparenta, según nuestro punto de vista, la obra de Kusch con las visiones de-coloniales, que en general y como hemos visto, realizan análisis más bien diacrónicos del estado actual de cosas. Hemos visto, por otra parte, que es uno de los puntos que Zea considera relevante en cierta corriente de pensamiento de la época que estamos estudiando, dentro de la que incluye a Kusch. El tratamiento de la cuestión es temprano,

[65] *Cfr. Ibíd.,* p. 19-21.
[66] Kusch, R., *La negación…, op. cit., p.* 640.
[67] *Cfr.* Kusch, R., *Aportes a una filosofía…*, *op. cit.,* p. 29.
[68] *Cfr.* Kusch, R., *La negación…*, *op. cit.,* p. 629.
[69] *Cfr.* Kusch, R., *Esbozo…*, *op. cit.,* p. 428.

aparece en la segunda parte de *La seducción de la barbarie*, que comienza con una reflexión sobre la historia en tanto relato. Hacer historia, nos dice allí, es poner en juego la verdad del presente. Por eso cuando un pueblo comienza a hacer su historia, crea una primera autoconciencia de comunidad.[70] Pero, ¿qué historia ha elegido hacer la América mestiza? Una historia lineal y progresiva, que refleja el devenir ciudadano (civilizatorio) y que, en la práctica, reconoce su origen en la conquista, relegando todo otro pasado a la prehistoria.

> "El trazado lineal que hace el americano de su pasado deja en segundo término la posibilidad de una conquista de la libertad en el límite en que se pierde la palabra escrita, en la probabilidad de un reverso de esa palabra y de los hechos. La mentalidad mestiza presiente la dualidad de su historia y opta por la linealidad de la historia ciudadana, remarcando en el pasado una autoctonía también ficticia, que, no obstante- por aquella gravitación telúrica que pide, al fin y al cabo, su naturaleza humana- ejerce sobre él un peso que no logra entender."[71]

Es en *América profunda* donde Kusch desarrolla una concepción que buscará ser superadora de la idea de historia lineal y progresiva instaurada por la modernidad. Según Kusch, hay una manera más profunda de ver la historia que la heredada del positivismo, y es la que nos permite dividirla en *gran historia* y *pequeña historia*, no sucesivas sino contemporáneas.

> "Kusch vislumbra dos historias: la "pequeña" y la "gran" historia. La pequeña historia es la historia del colonialismo y el capitalismo europeo en América, que busca imponer el ser europeo, frente a un ser americano que resiste y lo niega, y se resiente, porque quiere afirmar su propio ser; es la historia positiva, afirmativa de la modernidad científica, mercantil, que quiere extenderse al resto del mundo. La gran historia, en tanto, que involucra y absorbe a la pequeña historia, es la historia del hombre en el gran teatro de la vida, en su dimensión biológica, donde el hombre busca afirmar su yo y crear su propia historia a partir de la negación de la historia presente. Kusch concibe el yo y la historia, así como el ser, como continuo hacerse. En el momento en que se pretende imponer lo hecho, o forzar un modelo, se le está quitando su libertad al hombre."[72]

La *gran historia* es la que, utilizando el mismo término que Kusch, *palpita* detrás de la aparición de los primeros utensilios, llega hasta hoy y durará lo que dure la especie: simplemente *está ahí*. La *pequeña historia* relata el acontecer puramente humano ocurrido en los últimos quinientos años europeos, y desde esa perspectiva describe un pasado que va más allá, considerándolo su origen (ya que está atravesada por la idea de progreso). Es la historia de los que quieren *ser alguien*, podríamos decir, del sujeto occidental. Es la historia de los

[70]*Cfr.* Kusch, R., *La seducción…*, *op. cit.,* p. 71.
[71]*Ibíd.,* p. 74.
[72]Pérez, A. J., "El pensamiento de Rodolfo Kusch: una manera de entender lo americano", *Mitológicas*, vol. XVIII, núm. 1, 2003, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, p. 64.

próceres y los descubrimientos, y resalta al individuo por sobre la especie (cuyo sujeto en la realidad no es el individuo sino las comunidades). Esa pequeña historia, en definitiva: "Surge de la complicación adquirida por el hombre detrás del utensilio grande, que es, ante todo, la ciudad, y que data de las primeras ciudades griegas hasta ahora, claro está, salteando la 'oscura' Edad Media."[73]

La gran historia supone la simple sobrevivencia de la especie, la lucha cotidiana por subsistir, allí donde no se da el progreso (o el desarrollo, según la terminología economicista actual) sino el crecimiento. Es el escenario de la obsesión por conservar la vida. "Por eso hay prehistoria o gran historia en los suburbios de París –como dijo Frazer– y también en nuestra Plaza de Mayo cuando había actos políticos."[74]

Desde esa perspectiva Kusch combate la noción occidental de *tiempo* aplicada a la historia, asociada a la evolución antropológica. La *anterioridad* que aquellos que niegan la coetaneidad asignan a la cultura indígena es falsa, porque indígena y campesino cohabitan en la cultura urbana.[75] Parte de la tarea que emprende, y se percibe con claridad en *Indios, porteños y dioses*, es presencializar esta coexistencia de culturas que la antropología ha dejado atrás, y que tiene como fundamento esa *gran historia* que se inscribe en el vivir cotidiano y que por lo tanto es el sustrato profundo de la vida de la humanidad. Adelantando una conclusión, podríamos asociar esta noción de la historia con la de *transmodernidad* acuñada por Dussel y estudiada en el primer capítulo. Una historia profunda de los pueblos que no solo es preexistente a la historia moderna, sino que la sobrevive y ofrece ámbitos de diálogo y encuentro, desde una perspectiva más abarcadora que las puras historias locales pero desde las formas que ha tomado en cada situación concreta, en cada *suelo* diría Kusch. Nociones como la del *buen vivir,* o la de la tierra como sujeto de derecho, podrían responder a este tipo de lógica.

Junto con la evolución y el progreso, la idea de tiempo introdujo, con la colonización, la de rendimiento. Es el modo de valorar al tiempo desde una tecnología ajena, que habría nacido para paliar otras necesidades que las del americano, porque lo tecnológico depende de lo cultural, de eso que tiene raíces en la vida cotidiana y que alberga desde los gestos y las actitudes más cotidianas hasta las pautas para nuestro quehacer superior.[76] Es el tiempo de los sistemas políticos importados, de una historia montada en el extranjero y enseñada aquí como si fuera nuestra (la historia universal). Y como es un tiempo falso para él, y desde la lógica de la negación arriba descrita, el americano se sitúa en un sentido inverso y simétrico, y por eso no

[73] Kusch, R., *América profunda*, *op. cit.,* p. 119.
[74] *Ídem*.
[75] *Cfr.* Kusch, R., *La negación…*, *op. cit.,* p. 629.
[76] *Cfr.* Kusch, R., *Geocultura…, op. cit.,* p. 89.

rinde,[77] según el juicio de una moral utilitaria montada para rendir y que tironea al punto de hacerle perder al hombre su dignidad. América, con sus necesidades no satisfechas, solo tiene historia en cuanto fue alienada.[78] Por eso no tiene otro camino que reconocer las propias indigencias, cosa que hicieron las grandes nacionalidades. El solo vivir es ya indigencia, y una autenticidad cultural no puede darse sino asumiendo esa indigencia humana, el motor de la "gran historia", afirmar la mendicidad y partir de allí. Es una forma de crear el mundo, afirma en este punto Kusch, convencido de que había llegado ya la hora de la autenticidad.[79]

En *Geocultura del hombre americano* Kusch volvió a abordar el tema de la historia, remarcando dos ideas. La primera, la del "verdadero" sentido de la historia, que siguiendo la misma línea de razonamiento de sus libros anteriores, es identificado con la historia que irrumpe en la vida cotidiana, aquella que sentimos propiamente como vida. En definitiva, otra forma de llamar a la *gran historia* de la que habló en las obras precedentes. Y en esta cotidianeidad, el americano podría preguntarse si la historia, tal como fue contada, ha pasado realmente, cuando comprueba que América es un mundo de contrastes donde convive la ciudadanía civilizada junto al campesinado, con sus antiguas costumbres. "Saludar a un campesino es como saludar a una parte de nosotros mismos que aún no superamos."[80] La segunda idea tiene que ver, nuevamente, con el sentimiento de inferioridad. "Uno de los factores que ponen a nuestra supuesta inferioridad en el tapete es la historia. La historia lineal con su abajo y su arriba, así concebida y reiterada por la enseñanza, nos convence de que no podemos ser ajenos a ella."[81] No podemos ser ajenos pero seríamos invitados siempre en rol de espectadores, destinados a acompañar las decisiones y los emprendimientos ajenos desde un margen. El americano tiene así el sentimiento de que son otros los que hacen la historia, entendida esta como el progreso, la toma de decisiones, el marcar los rumbos del mundo, mientras él permanece pasivo,[82] rapiñando alguno de sus logros. La historia como un cúmulo de palabras, con hechos científicamente estudiados que lo sobrepasan y pesan, confirmando constantemente su inferioridad; la historia de un mundo moderno lleno de cosas que sobrelleva como residuos y en el cual no cuenta la participación de su vida. Y por eso, en la vida colectiva, restituye constantemente el mito, para mantener a cada instante el lugar que se le ha asignado "casi por milagro."[83]

[77]*Cfr.* Kusch, R., *La negación…, op. cit.,* p. 681.
[78]*Cfr. Ibíd.,* p. 682.
[79]*Cfr. Ibíd.,* p. 697-698.
[80] Kusch, R., *Geocultura…, op. cit.,* p. 75.
[81]*Ibíd.,* p. 49.
[82]*Cfr. Ibíd.,* p. 54.
[83]*Cfr. Ibíd.,* pp. 56-58.

5.5. La geocultura o el domicilio existencial

Kusch construyó una original figura del mestizo para tratar de pensar, desde una perspectiva americana y marcadamente argentina, la particularidad de este sujeto americano que no termina de encontrar su lugar en el mundo. Por un lado, ese mestizo se identifica con un ideal de humanidad construido por la modernidad europea de la que se siente participe, aunque desde el margen y el atraso; pero por otro experimenta la imposibilidad de alcanzar dicho ideal, lo que ocasiona un sentimiento constante de inferioridad y frustración. Frente a esta constatación, el autor no se queda con simples interpretaciones basadas en cuestiones de raza, de un mestizaje meramente carnal o del progreso de historias idénticas que avanzan a diferentes ritmos. Va descubriendo, en un nivel más profundo, que hay un resentimiento, una insatisfacción o al menos la sospecha de que ese ideal no es auténtico, que hay algo que tiene que ver con el simple hecho de ser (o mejor dicho de estar) en América. Ese resentimiento lo lleva a la lógica de la negación que rechaza, en lo concreto de la vida cotidiana, lo que se le ha afirmado como verdadero, como camino de desarrollo, como progreso humano. Ese rechazo tiene que ver con una participación forzada en una historia que al tiempo que se le impone, se le presenta como la obra de otro. En el fondo, una historia que le muestra constantemente que ha llegado tarde al reparto de roles protagónicos, y que solo puede aspirar a un papel secundario. Y allí es donde Kusch quiere llevar a la conciencia del americano la idea de que esa historia es apenas un relato, el de una historia local con pretensión de diseño global que oculta otra que a la vez la fundamenta y la trasciende. Aquella que no es una historia de individuos sino de comunidades, en definitiva, de la especie humana sin distinciones que ha buscado formas de sobrevivir acordes al suelo que le tocó habitar y de lo que se le fue presentando como necesidad. Así, desde una especie de funcionalismo cultural sui generis, que pone más el acento en los entramados simbólicos que en los instrumentos y estructuras, Kusch va acuñando el concepto de *geocultura*, esto es, una conjunción de la *cultura*, como el "baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia"; [84] con el *suelo*, la geografía donde se ha instalado esa vida contenida en el molde simbólico.[85] Esta unidad estructural que "apelmaza la geografía y la cultura"[86] constituye una totalidad difícil de penetrar para quien quiera interpretarla, a no ser que la misma unidad proporcione los medios para hacerlo. Recorrer la obra de Kusch es ser testigo de ese esfuerzo por pensar y sentir con y desde las categorías del otro sin objetivar, sin juzgar, intentando participar de una geocultura

[84] Kusch, R., *Esbozo…*, *op. cit.,* p. 252.
[85] *Cfr. Ibíd.,* p. 257.
[86] *Ibíd.*, p. 254.

que sabe distante, abismalmente distante. Un pasaje de *Geocultura del hombre americano* refleja este sentimiento de impotencia que, habiéndolo descrito en la figura del mestizo, siente descarnadamente dentro de él mismo como pensador. En dicho pasaje describe como, con su decisión, el sujeto cultural puede integrar los dos límites dentro de los cuales decide: el inferior o *suelo* y el superior u horizonte simbólico. Pero el intelectual (con quien se identifica tácitamente a partir del uso de la primera persona del plural) no puede lograr esa síntesis, porque "en Latinoamérica no somos el sujeto de la cultura, sino solo sujetos pensantes."[87] Y esta es la consecuencia de haber asumido una cultura que no es la propia, creyendo en su universalidad.

> "Si hay un abismo entre nosotros y la cultura popular es porque ese abismo se da en nosotros. Se trata de la distancia que especialmente aquí en América se marca entre nuestro quehacer consciente, en el así llamado patio de los objetos (Hartmann), y nuestra vida cotidiana. No hemos logrado el suficiente grado de autenticidad para trasladar eso que es cotidiano a nuestro quehacer cotidiano."[88]

Sin embargo el otro, el pueblo, presiona.[89] Tal es así que el concepto de unidad geocultural acuñado por él le dará pie para cuestionar filosóficamente la posibilidad de un saber absoluto al modo como lo propone el pensamiento occidental.[90] Y finalmente, y en eso radica su mayor originalidad, para proponer un nuevo enfoque epistémico, la palabra nueva, tema que abordaremos en el siguiente punto.

Mientras tanto, intentaremos mostrar qué entiende Kusch por los dos componentes que se conjugan en su concepción de *geocultura*: *cultura* y *suelo*. No es fácil encontrar en Kusch definiciones, los conceptos no se dejan acorralar, cuando aparece una categoría relevante se la va rodeando, como mostrándola desde diferentes perspectivas, pero nunca se termina de objetivar. Esto tiene que ver con el esfuerzo de Kusch por tratar de pensar desde categorías distintas a las propuestas por una epistemología que tiende a definir y objetivar, amparada en una metafísica del ser. Kusch intenta hacerlo desde el *estar*, allí donde la movilidad de lo circunstancial se impone. Rastrear los significados que el autor ha asignado a un significante dado es un arduo trabajo, hay que recorrer toda la obra. Y sin embargo, es notable cómo los diferentes matices guardan una coherencia, sin dejar de percibirse una evolución: lo que en *La seducción de la barbarie* aparece casi como intuición, en *Esbozo de una antropología filosófica americana* se afirma desde los fundamentos que, podríamos decir, la

[87] Kusch, R., *Geocultura…, op. cit.,* p. 284.
[88] *Ídem*, p. 219.
[89] *Cfr. Ibíd.,* p. 285.
[90] *Cfr.* Kusch R., *Esbozo…, op. cit.,* p. 254.

palabra y la acción de lo indígena y popular le han prestado. Y esto se debe a la escucha atenta y es consecuencia también de poner además, del entendimiento, el cuerpo, en aquel terreno que se quiere abordar: compartir la vida con su habitante. Pero entre el principio de la obra y la madurez ha sucedido algo. El paisaje, tan potente en el primer libro, comenzó a ser habitado.[91] Verdaderamente, para quien comienza a leer la obra de Kusch a partir de *El pensamiento indígena y popular*, y tardíamente aborda *La seducción de la barbarie,* es difícil que pase desapercibida la ausencia de las voces concretas del otro en este último. *América profunda* es una transición en este sentido, porque la voz del otro aparece en el escrito de Santa Cruz Pachacuti y, si se quiere, en la monumentalidad del Tawantinsuyo. Pero a partir de allí comienza a ser muy importante el trabajo de campo, y los diálogos con los distintos habitantes de la geocultura. Y por eso también terminará siendo la etnografía una de las preocupaciones centrales en el final de su producción. No entraremos aquí en ese tema, escapa a los alcances que nos hemos propuesto. Mas para ilustrar nuestra afirmación, señalaremos que de los cuatro capítulos de *Geocultura del hombre americano*, el último está enteramente dedicado a una filosofía del trabajo de campo, y es a la vez una especie de síntesis teórica de todo lo que venía describiendo en el libro, fuertemente entroncado con el resto de la obra.

En un mundo signado por la inestabilidad que pone al humano en un sentimiento constante de intemperie y sometimiento al destino, como el americano, la *cultura* constituye un refugio, el *baluarte simbólico* citábamos arriba, dentro del cual la persona puede encontrar un significado tanto al acontecimiento como a su existencia. Esa es la razón de ser de una cultura, brindar un horizonte simbólico que posibilite la realización de un proyecto existencial.[92] Porque existir implica, para el autor, ser posible, proyectarse; siempre enfrentando el riesgo de las circunstancias que se oponen al proyecto, la intemperie de la que hablábamos. La cultura ejerce esa función de refugio a través de los ya mencionados *operadores seminales*, que a nuestra mirada se presentan como conceptos, pero que en realidad no lo son estrictamente. Más que delimitar un objeto, ellos dan un sentido al existir. Como surgen del existir mismo, constituyen una fuente de significados, pero significados no denotables, porque están en un plano de indefinición. Son *seminales* en tanto fuente de significado, y *operadores* porque sirven para clasificar desde un punto de vista cualitativo lo que está ocurriendo, legitimando además esa valoración.[93] Son *operadores seminales*

[91] Hay una lectura de este hecho, en especial desde la perspectiva de las distintas interpretaciones que tuvo la obra de Kusch, a veces considerada parcialmente, en Mignolo, W., *Historias locales…*, *op. cit.,* pp. 230 ss.
[92] *Cfr.* Kusch, R., *Una lógica…*, *op. cit.,* p. 552.
[93] *Cfr.* Kusch, R., *La negación…*, *op. cit.,* p. 582.

"conceptos" tales como Dios, la naturaleza (en tanto norma), el demonio, la Pachamama, la suerte y sus conjuros, etc. En última instancia su función es advertir lo fasto y lo nefasto en la vida cotidiana, y corresponden a un área de intuición emocional. A partir de estos operadores, la forma propia del pensar popular no tiende a ver solo cosas, sino más bien significados.[94] Es más, las cosas mismas dejan de serlo para transformarse en símbolos. Basta con llevar un poco nuestra cotidianeidad a la conciencia, para darnos cuenta de que esto no ocurre solo con el indígena o el campesino, la vida del citadino suele estar llena de cosas y acontecimientos que se vuelven símbolos y, dependiendo de su valencia, rituales de conjuro. Kusch describió muchas de estas situaciones en *Indios, porteños y dioses.*

Con las nuevas herramientas conceptuales que Kusch fue adquiriendo a lo largo de sus reflexiones, puede ahora ofrecer otra perspectiva sobre el *estar* con el que viene insistiendo, como contrapartida del *ser*, desde *América profunda*. La intuición ya estaba presente, cuando describía el *estar* del quechua como el aferrarse a aquello que podía brindarle alguna seguridad en medio de la inmanejable ira de dios. La concreción sociocultural de ese *estar* se encontraba en el *ayllu*, una estructura comunitaria que brindaba cobijo y que representaba, sin dudas, una respuesta cultural al sentimiento de desamparo.[95] En *El pensamiento indígena y popular* en cambio, intenta defender la diferencia entre el *ser* y el *estar* desde un punto de vista semántico, distinguiendo el *stare*, inquieto estar de pie y raíz del término *estar*, del *sedere*, permanecer fijo y quieto, que estaría en la raíz de *ser.*[96] Ahora, con el instrumental acuñado a partir de sus indagaciones, nos brinda una definición más clara del *estar*, precisamente desde la perspectiva de la cultura. *Estar* es el vivir sin más que rodea una cultura, entendida esta como universo simbólico que sirve para encontrar amparo. Dice dónde se hace lo fasto y se evita lo nefasto, pero no dice qué es un objeto, porque opera en el terreno de la ética, no de lo gnoseológico (como el ser).[97]

La cultura es un código que brinda coherencia al sentido de existir. Desde ella hay que concebir las necesidades del individuo. Kusch señala que el desarrollismo había partido de un criterio erróneo, porque exigió una mutación en el modo de vivir y miró solo al hombre y no a la cultura que él ha concebido. Entonces intentó obrar suspendiendo al sujeto a desarrollar, que es cultural. El resultado de esta acción desarrollista fue generar poblaciones marginadas, incluso la retracción de poblaciones indígenas que preferirían permanecer en la miseria antes que perder el sentido de sus vidas.[98] A pesar de que las condiciones socioeconómicas de las

[94]*Cfr. Ibíd.,* p. 588.
[95]*Cfr.* Kusch, R., *América Profunda, op. cit.,* p. 89.
[96]*Cfr*. Kusch, R., *El pensamiento…, op. cit.,* p. 529.
[97]*Cfr.* Kusch, R., *Geocultura…, op. cit.,* p. 227.
[98]*Cfr. Ibíd.*, pp. 125 y 133.

poblaciones en general han cambiado mucho en los últimos cincuenta años, podemos comprobar la vigencia de estas afirmaciones. Recordemos por ejemplo los casos de resistencia a tratamientos médicos, como trasplantes, porque chocan con la cosmovisión de una determinada cultura; o la negativa a abandonar los territorios que quieren ser destinados a actividades extractivas, incluso cuando se ofrecen a cambio otros supuestamente de mejor calidad o diversas compensaciones.

Este tema es retomado por Kusch en *Esbozo de una antropología filosófica americana*, cuando analiza la economía de poblaciones aymara a partir de las experiencias recogidas por Luis Rojas Aspiazu en Cochabamba.[99] Allí observó que en zonas aún no deformadas por el impacto occidental, en las transacciones entre campesinos, el interés comercial tenía una vigencia menor que las exigencias totales de lo humano.[100] Cuestión que no pudo comprender el desarrollismo, por su incapacidad de ampliar el concepto de necesidad desde el hambre hasta la caída metafísica: la intemperie o, como analiza en ese libro, la invalidez como el equivalente concreto, en el lenguaje popular, de la finitud de la metafísica occidental.[101] Así el desarrollismo, que constituía "una de las plagas que asuelan América",[102] fracasó al querer imponer, junto a un modelo económico, una hegemonía cultural, por carecer de categorías para comprender la alteridad, por la carga política que le impidió ver qué pasaba con el otro y, en el caso americano, por la timidez en cambiar los criterios científicos.[103]

> "A nivel etnológico se prueba que el problema no es el comer, sino el de recobrar la dignidad del comer. Y este es el problema de nuestra área sudamericana. La dignidad se enreda en la ética de una cultura. Y para conocer esa ética habrá que recuperar las pautas o, mejor, tomar conciencia de las pautas culturales de esa cultura. Y hacer esto siempre con el cuidado de que no se resquebraje la coherencia cultural en la cual se mantiene el necesitado. Si no se hace así se corre el riesgo paradójico de que se destruye una cultura, o sea se comete un etnocidio por el hecho de dar de comer."[104]

El caso es que la cultura en América resistió, y aquello que desde fuera o desde una visión mestiza se lee como atraso y fracaso, Kusch lo leyó como resistencia. Una de las formas de

[99] *Cfr.* Kusch, R., *Esbozo…*, *op. cit.,* p. 10.
[100] Fuimos testigos, en estos últimos años, de ferias de trueque que se llevaban a cabo en Hito Cajón, puesto fronterizo entre Chile y Bolivia. Las mismas eran periódicas y resultaban en una ocasión de encuentro entre las poblaciones atacameñas de ambos lados de la frontera y, eventualmente, de Argentina. En la ritualidad que envolvía la feria, así como en la asignación del valor –que no tiene mucho que ver con el precio- de los elementos que se trocaban, comprobamos la vigencia de las observaciones de Kusch, casi medio siglo después.
[101] *Cfr.* Kusch, R., *Esbozo…, op. cit.,* p. 311.
[102] *Ibíd.,* p. 316.
[103] *Cfr. Ídem.*
[104] Kusch, R., *Geocultura…, op. cit.,* p. 176.

resistencia, mecanismo vigente desde la época de la colonización, es la que él llama *fagocitación.*

Las condiciones de aparición de este mecanismo se dan en el ámbito de este *estar*, ligado a la *seminalidad* del acontecer y al devenir de la *gran historia*.

> "De la conjunción del ser y del estar durante el Descubrimiento surge la *fagocitación* que constituye el concepto resultante de aquellos dos y que explica el proceso negativo de nuestra actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados. Como es natural, todo esto deriva finalmente en una sabiduría, como saber de vida, que alienta en el subsuelo social y en el subconsciente nuestro y que se opone a todo nuestro quehacer intelectual y político."[105]

Kusch opone el concepto de *fagocitación* al de *aculturación*, que hoy ha perdido algo de la vigencia que entonces tenía en el ámbito de la antropología. Describía los efectos del contacto entre culturas, en especial aquellas dispares en capacidades técnicas, produciéndose una suerte de imposición de usos, costumbres, valores e instituciones. Invirtiendo la mirada, se descubre un mecanismo de incorporación que no es sojuzgamiento. La *fagocitación* es la absorción del *ser* por el *estar* propia del pensar popular. El hombre, integrado en su estar como su ámbito de pertenencia, posee una fuerza capaz de ser proyectada hacia aquello con lo que entra en contacto, y en ese encuentro se da la *fagocitación*: reabsorberlo y volverlo propio en coherencia con su sí mismo.[106] Mientras la aculturación se produjo en el plano material, en otros órdenes – en especial en el simbólico– se dio el proceso inverso, la *fagocitación* de lo blanco por lo indígena. Sugestivamente, este proceso no se restringe a lo rural o al pasado, sino que seguiría operando, según el autor, en lo profundo de nuestras idiosincrasias mestizas.

> "La *fagocitación* se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos aculturados, respecto de lo europeo... Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales, aunque nos lo propongamos."[107]

Para Kusch, el proceso de *fagocitación* procede de forma dialéctica, surgiendo siempre una síntesis superadora de la mera imposición o pérdida, según el punto de vista. Síntesis que tampoco es un sincretismo, si entendemos este como una suma de elementos yuxtapuestos. Aquí se trata de una verdadera incorporación en un universo simbólico que, dada la unidad

[105] Kusch, R., *América profunda, op. cit.,* p. 21.
[106] Bordas, N., *Filosofía a la intemperie,* Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 46.
[107] Kusch, R., *América profunda, op. cit.,* p. 135.

profunda que aún existe en la cultura popular entre lo sagrado y lo profano, tiene consecuencias en todos los ámbitos de la vida.

> "Indudablemente, la *fagocitación* así tomada, como hecho universal, se produce en un terreno invisible, en aquella zona que Simmel coloca por debajo del umbral de la conciencia histórica, ahí donde se disuelve la historia consciente, diríamos, la pequeña historia, y donde reaparece la gran historia, en ese puro plano del instinto. La *fagocitación* no es consciente sino que opera más bien en la inconsciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización."[108]

Madura su distinción entre *ser* y *estar*, y la característica del americano como *estar-siendo* o *estar para ser* de la que hemos hablado, Kusch esboza una explicación desde esa forma de resistencia que denominara *fagocitación*: *estar siendo* significa e implica que lo habitual (el *estar*) se fagocite al *ser*.[109]

Sin embargo, no es la *fagocitación*, en tanto inconsciente, la única resistencia que ejerce el habitante de estas tierras. Hay otra resistencia cultural basada en criterios conscientes y críticos, pero regidos por otro tipo de apreciación, por ese vector emocional al que nos hemos referido anteriormente y que en realidad no es irracional, sino que opera desde una racionalidad otra. Mas en última instancia, si se da una resistencia es porque existe un organismo cultural de respaldo.[110] "América resiste por motivos culturales a la presión de otras culturas porque tiene cultura propia."[111] A estas alturas de nuestro trabajo se puede percibir ya el peso inmenso de esa afirmación, en un ambiente intelectual e ilustrado que todavía seguía interpretando, desde una visión demasiado apegada a una imposición colonial, que el problema de América residía en el hecho de carecer de una cultura propia. La respuesta dada por Kusch es la inversa: América no se desarrolla según los patrones occidentales, precisamente, porque tiene una cultura propia y original, su habitante tiene una *geocultura*, y eso no representa un problema. El problema más bien está en intentar copiar modelos de desarrollo originados y útiles en otra u otras culturas. Aquí no cabe el sentimiento de inferioridad, sino que la diferencia colonial, percibida y experimentada, se presenta como una riqueza, como la posibilidad de abrirse, incluso, a una dimensión epistémica distinta. Es el pueblo, desde esa capacidad de resistencia, quien debe proporcionar al intelectual la base energética para sus especulaciones.[112] Y el aporte de una lógica y unas concepciones prekantianas, que ponen el ritual por sobre el objeto, inversas a las que elaboran espacio y tiempo para colocar los objetos. Porque lo central de una cultura que no es de consumo es el

[108]*Ibíd.,* p. 146.
[109]*Cfr.* Kusch, R., *La negación…*, *op. cit.,* p. 658.
[110]*Cfr.* Kusch, R., *Geocultura…*, *op. cit.,* p. 118.
[111]*Ibíd.,* p. 142.
[112]*Cfr. Ibíd.,* p 96.

ritual, como había percibido en los intercambios entre campesinos. Y todo otro quehacer económico no representa aquí sino una forma de coloniaje.[113]

La cultura real no es universal. Pero sin embargo tiene una dimensión de universalidad: el *suelo*, ese "margen de arraigo que toda cultura debe tener"[114] y sin el cual no tiene sentido la vida. No hay otra universalidad que la de estar caído en un *suelo,*[115] punto de apoyo espiritual, símbolo del arraigo cultural que fija a la cultura en el lugar en que está. El *suelo* es el que a la vez fundamenta y, por su gravidez, deforma. Ninguna idea universal resiste esa deformación local, y sin embargo es en esa deformación donde podemos encontrar la verdad: desde esa deformación una filosofía, americana en nuestro caso, adquiere valor.[116] El *suelo*, como sostén y molde de la cultura, tiene en esta América de lo móvil y lo imprevisto, en fin, del estar, la propiedad de deformar y corromper la intuición de lo absoluto, que es tal para otro suelo, no para el nuestro.[117] Lo mismo sucede con el *contrato*. El suelo, como gravidez del pensamiento que no concibe el absoluto porque no logra desprenderse del *estar*, esto es, de lo circunstancial, de aquello que se nos oculta como fundamento, provoca el fenómeno de la comunicación. Porque nadie *es* realmente, sino que todos *estamos,* y necesitamos reunirnos para buscar, en el diálogo, la palabra que brinde el sentido a la existencia. Por eso para Kusch la comunidad, en América, no es contractual, sino que surge de una instalación dialogante a partir de la conciencia del estar.[118] Sin embargo, a medida que el mestizo asciende socialmente, se cree individuo de una sociedad contractual, perdiendo de vista la comunidad en busca de disponer "lo que yo quiero", propio de una posición individualista.[119] Si se recuerda, Zea llega a afirmar algo muy parecido, aunque no recorra el mismo camino y más que poner el acento en la cultura popular lo ponga en la iberoamericana, con su sentido de comunidad frente al de sociedad propio de la cultura anglosajona. Incluso sus conclusiones son similares en cuanto al rol que le tocaba representar a América en el momento histórico. Para Kusch, el camino político de América debe consistir en recuperar sus símbolos, afirmados en su suelo y su pensar deformado. Mas como este es en realidad el problema de todo hombre, desde el *estar siendo* americano se puede inferir que la posibilidad de salvación está en el Tercer Mundo, ya que el exceso de ontologización de occidente lo aleja de lograr una

[113]*Cfr. Ibíd.,* p. 94-96.
[114]*Cfr. Ibíd.,* p. 106.
[115]*Cfr. Ídem*.
[116]*Cfr.* Kusch, *Esbozo…, op. cit.,* pp. 258-259.
[117]*Cfr. Ídem.*
[118]*Cfr.* Kusch, R., *Esbozo…*, *op. cit.,* p. 366.
[119]*Cfr.* Kusch, R., *Geocultura…, op. cit.,* p. 43.

seguridad simbólica.[120] Hace falta un nuevo pensar, cuyo suelo debería ser encontrado en la frontera.

5.6. De la crítica a la creación, o una filosofía que encuentra su sujeto

Acorde con cierto optimismo que todavía imperaba en la época y que hemos visto en los autores estudiados, Kusch pensó que frente al fracaso de las políticas desarrollistas (que tan certeramente había vinculado con el pensamiento moderno que dominara los últimos cinco siglos de historia occidental), el terreno estaba preparado para un verdadero "pachacuti filosófico".

> "Todo esto lleva a pensar que conviene superar ya el período crítico en el que nos hallamos embarcados. La crítica de lo ya dado no hace más que consolidar al enemigo. Todos estamos ya de acuerdo y por eso mismo debemos ensayar la palabra nueva. Ahora bien, la experiencia de campo me ha hecho notar que lo nuevo que tenemos que decir, está en lo popular y en lo indígena. Estos nos orientan en el planteo de un nuevo verbo."[121]

Además, es un convencimiento no menor, ya que el optimismo se profundiza cuando vemos que para el autor, la capacidad de generar una filosofía nueva, propia, habiendo descubierto su sujeto auténtico, era un paso que podría abrir la puerta a los cambios políticos. Dato importante para nuestra búsqueda, porque lo acerca a uno de los planteos más relevantes de la opción de-colonial, y que hemos venido estudiando a lo largo del trabajo. Nos referimos a aquel que afirma que de los cuatro pilares en los que se sostiene la matriz colonial de poder, a saber: la economía, la autoridad, el racismo (más género y sexualidad) y el conocimiento (más la subjetividad), este último es el fundamental y, por lo tanto, aquel que hay que transformar primero para poder superar la situación de colonialidad. Si aceptamos que en el presente, con un capitalismo globalizado y consolidado, la lucha se ha trasladado especialmente al control del conocimiento y la enunciación, [122] la visión de Kusch tiene aún más vigencia y lo conecta más con los planteos de-coloniales.

A lo largo de todo este extenso capítulo nos hemos encontrado con definiciones y reflexiones sobre lo que el autor pensó acerca de la filosofía y la epistemología que en última instancia la fundamenta. En este punto, entonces, intentaremos sintetizar algunos de los tópicos más importantes.

[120] *Cfr.* Kusch, R., *Esbozo…, op. cit.,* pp. 370-371.
[121] Kusch, R., *Geocultura…, op. cit.,* p. 221.
[122] Esto está explicado con claridad en el prefacio escrito por Mignolo a la obra de Zulma P. (comp.), Pensamiento *argentino y opción descolonial, op. cit.*

En primer lugar, aunque sea afirmado en uno de sus últimos ensayos, debemos consignar que para Kusch los americanos hacemos una diferencia notoria entre el filosofar, como puro pensamiento, y la filosofía, en tanto disciplina. El pensar es autónomo, toma la forma del "pa' mí", siempre constreñido por las instituciones pero que finalmente surge de un sujeto geoculturalmente situado. La filosofía, en cambio, en tanto actividad disciplinar, tiene que ver con esas instituciones importadas que presionan al pensar. Es lo que llamaríamos el "pensar culto". A los intelectuales americanos, hijos de la ideología reinante en el nacimiento de las naciones y su ideal civilizatorio, algo les imposibilita sondear lo que Kusch llama la "pre-patria", esa mera estancia donde quedó enterrada la verdad de este pueblo y que el afán de pulcritud impide escarbar.[123] Allí radica el margen desechado del que hemos hablado antes. Y de ahí resulta que la distancia entre occidente y América es la que media entre el pensar culto y el popular. El primero es abstracto, y termina pensando sin realidad, o sin ver la realidad: monta el pensar sobre una parte del mismo, pero pierde la totalidad. [124] En el caso americano, se ha impuesto una lógica que bloquea la decisión seminal, para evitar que el *operador seminal* sea fuente de decisiones (lo cual no sería civilizado). En esto se define el colonialismo mental, en la negación intencional de pensar la totalidad de lo que somos.[125] "En esto radica el problema de la colonización. Esta consiste en transferir el **es** del modelo científico al propio ser, el de la posibilidad de uno, y se **es** al modo de la ciencia pero no como se debería ser."[126]

El desafío del americano, entonces, no es el de una filosofía que le diga todo lo que se tiene que hacer, sino de una que, a medida que se va realizando, vaya descubriendo las áreas que la colonización ha suprimido. Y un punto de partida es reconocer que la ciencia no dice más que una parte de la verdad, ya que rechaza lo *plurívoco* por una simple razón de comodidad.[127] Como hemos visto, este punto es profusamente desarrollado en *Esbozo de una antropología filosófica americana,* libro en el que Kusch prácticamente desarrolla una teoría de la alteridad mientras reflexiona cómo se resuelve la oposición entre el intelectual –americano– y aquel sobre el que se pretende pensar, cuando ambos pertenecen a una realidad pluricultural. Qué pasa con el hombre cuando se desgarra entre dos culturas, si intenta no provocar respuestas sino recibir la humanidad del "informante". Reconocer que allí hay un inconveniente sería ya superar el modelo del imperio, porque comunicarse con el otro implicaría una reflexión a partir de la propia falta, sobre aquella parte que permanece

[123]*Cfr.* Kusch, R., *Aporte a una filosofía…, op. cit.,* 23-26.
[124]*Cfr.* Kusch, R., *La negación…, op. cit.,* p. 599.
[125]*Cfr. Ibíd.,* p. 602.
[126]*Ibíd,* p. 667. El resaltado está en el original.
[127]*Cfr. Ibíd,* p. 570.

negada.[128] Pero es difícil pensar cuando la reflexión queda siempre en sus comienzos, porque algún esquema importado le impide llegar hasta las últimas consecuencias.[129] Mientras que como contrapartida, es muy dudosa la contribución que un filósofo pueda hacer a una filosofía que fuera pensada, en sus orígenes, en otro ámbito geocultural[130], lo cual vendría siempre a reforzar el sentimiento de inferioridad, y de que en América no se hace filosofía.

Planteada esta situación, el autor se muestra optimista. Recuperar lo negado es recuperar la potencialidad del pensamiento americano, y esto es una apuesta al futuro. Mientras se redescubre lo popular, asoman formas inéditas que surgen de la "amplitud milagrosa de ser hombre", al tiempo que se descubre que el diálogo es, ante todo, un problema de interculturalidad.[131] Una interculturalidad dialógica, así fundamentada, es uno de los aspectos de la transmodernidad de la que nos hablan las visiones de-coloniales. Mas, ¿qué es lo que lo popular puede mostrarnos, que nos permita construir una epistemología no solo descolonizada, sino también de frontera? En primer lugar, el vector emocional del pensamiento del que hemos hablado antes, aquel que más cargado de ética que de gnoseología, colma al mundo de signos y es capaz de convertir lo estático de los objetos en símbolos del devenir nunca totalmente controlado de la vida. Desde ese vector, se planteará la capacidad de recuperar para el pensamiento una conciencia mítica que, como vislumbrara Cassirer, es constitutiva de la conciencia en general.[132] En segundo lugar, estrechamente ligado a esto, comprender la colonización –y la modernidad en general– en tanto fenómeno que ha privado al hombre de advertir lo natural del mundo, al tiempo que lo poblaba de entes. Para Kusch, todo el quehacer histórico de la invasión española y la implantación liberal criolla posterior consistió en la instalación de entes (cuestión que analiza y que sostiene desde *América profunda* en adelante). Frente a esto, lo que propone no es una arqueología como la que realizara Foucault para buscar una episteme, sino profundizar en nuestra capacidad total de ser a través del acontecer (en otras palabras, del *estar siendo*), sin permanecer atados al pensar estático de origen helénico.[133] Para lograr esto, el pueblo que ha sido custodio de ese vector emocional del pensamiento debe ser la base energética de las especulaciones intelectuales.[134] Como hemos podido percibir en este recorrido por su obra, lo que Kusch sostiene no es plantear un panorama analítico de lo que piensa el pueblo, sino asumir desde un principio el pensamiento popular como propuesta para un pensar: desarrollar un

[128]*Cfr.* Kusch, R., *Esbozo…, op. cit.*, pp. 213-214.
[129]*Cfr.* Kusch, R., *Geocultura…, op. cit.,* p. 106.
[130]*Cfr.* Kusch, R., *Aportes a una filosofía…, op. cit.,* p. 23.
[131]*Cfr.* Kusch, R., *Esbozo…, op. cit.*, pp. 246-251.
[132]*Cfr.* Kusch, R., *Geocultura…, op. cit.,* p. 222.
[133]*Cfr. Ibíd.,* p. 226.
[134]*Cfr. Ibíd.,* p. 19.

pensamiento filosófico a partir de lo popular. Confiaba en que se estarían dando en ese momento histórico y por primera vez, una analítica real de lo que como pueblo le ocurre al americano. Para lograrla había que sortear las contradicciones planteadas desde afuera, pero asumiendo la condición de ser pueblo, y pueblo afectado por esa percepción de ser una deformación del modelo impuesto por la filosofía imperial. De esa distorsión asumida es de donde surgiría la necesidad de un sentido.[135] Sumirse en el pensamiento popular, dirá, supone asumir una tradición elaborada por una masa anónima en medio de la cual el intelectual anda cotidianamente. Significa compartir no solo gestos y lenguaje, sino también el sentido que hace a todos, y por eso contiene también una potencialidad filosófica, como un principio ordenador de sentido. Solo desde allí surgiría una filosofía dinámica que buscaría constantemente el sentido de lo que nos rodea. Esto da inseguridad, porque resquebraja lo que occidente nos ha dicho del hombre, pero sería asumir el lugar filosófico, constituido como punto de arranque y a la vez camino que orienta a la indagación, donde se filtra la alteridad a través de la reflexión, haciendo vislumbrar un sentido que en general se le escapa a lo pensable.[136] Un pensar no colonial debería partir desde allí, desde lo deformante hacia lo absoluto y no al revés, de lo absoluto a lo deformado (el humano y la sociedad de la colonia, considerados así por la antropología que elabora el modelo desde la ciudad imperial).[137] De ahí la importancia de la geocultura para una filosofía que suponga lo fundante, lo deformante y lo corrupto (el *suelo*), respecto a cualquier pretensión de totalidad.[138]

La filosofía para Kusch es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto, recogíamos antes. Y el problema en América consistía en saber quién es ese sujeto del filosofar. A lo largo de su obra, y como cerrando el itinerario, Kusch afirmaría que el verdadero sujeto de la cultura es el pueblo americano. Pero como hemos visto, esta afirmación no es exclusiva, sino que el filósofo puede optar por pensar con y como el pueblo, aunque no sin dificultad. Depende de su decisión cultural, esa que integra el suelo con el horizonte simbólico.[139] Para ello, tendrá que dejar de resistir a la presión que ejerce el pueblo no solo desde afuera, sino también desde su interior, liberándose del peso de haber asumido una cultura que no era la propia como la única posibilidad de humanizarse. Y esto tendría, para Kusch, consecuencias a nivel político, porque: "Filosofar es programar el amanecer al cabo de la noche. Plantearse la liberación que ocurrirá seguramente al día siguiente."[140]

[135]*Cfr.* Kusch, R., *Esbozo…, op. cit.,* pp. 373-375.
[136]*Cfr. Ibíd.,* pp. 379 ss.
[137]*Cfr. Ibíd.,* p. 372.
[138]*Cfr. Ibíd.,* p. 258.
[139]*Cfr.* Kusch, R., *Geocultura…*, *op. cit.,* p. 284.
[140]*Cfr.* Kusch, R., *La negación…, op. cit.*, p. 662.

5.7. ¿Hay en Rodolfo Kusch elementos que preanuncien la opción de-colonial?

A pesar de las notables influencias que pudimos encontrar de filósofos y pensadores europeos, especialmente de Heidegger, que sin dudas lo inspira en sus planteos iniciales, la originalidad del pensamiento de Kusch es tal que incluso lo apartará durante mucho tiempo de los circuitos de la filosofía normalizada. Pero por otro lado, mientras los trabajos de León-Portilla y de Zea los podrían acercar al ámbito de la historia e incluso de la literatura en el caso del primero, los de Kusch lo ponen eminentemente en la tradición de una filosofía especulativa, con la particularidad de que sus especulaciones están fuertemente arraigadas en su trabajo y en su vida en terreno. Esto lo ha acercado mucho a la antropología, es cierto, pero hay que hacer una lectura muy parcial de su obra –lectura que muchos han hecho– para considerar a Kusch un (mal) antropólogo. Cierto es que, como nosotros mismos destacáramos, hace una profunda reflexión sobre la etnografía y su dificultad para no convertir al otro en un objeto, según la tendencia de la epistemología occidental en la que la mayoría de los intelectuales americanos se forman. Pero eso es parte de su propia problematización sobre el abordaje que tanto la filosofía como otras disciplinas han venido haciendo de la realidad americana, a partir de instrumentos que no le sirven por no ser propios. Y también de su preocupación porque su especulación filosófica no se transforme en una pura abstracción sin el *otro* concreto como un contrapeso deformante. En ese sentido, descubrimos una gran coherencia entre lo que Kusch propone y lo que hace, entre su teoría y su método. Y si lo que la opción de-colonial señala como esencial para la descolonización es el cambio radical de la perspectiva epistemológica, sin dudas Kusch es un referente. Lo es desde un pensamiento a todas luces fronterizo concebido, de manera consciente y adrede, desde la diferencia colonial. Podemos encontrar este concepto implícito en toda su obra. Pero además nos atreveríamos a decir que su coherencia radica también en que es muy difícil de comprender en toda su profundidad si no se tiene la experiencia de terreno, y no como mero observador "objetivo"; si no se tiene al menos una aproximación empática al pueblo tomado no como un otro, sino como un cohabitante de una geocultura compartida. O, yendo más allá, de la que uno también forma parte.

Si algo nos ha llamado la atención del pensamiento de-colonial, y lo destacamos en el primer capítulo, es el hecho de que no se queda en la mera crítica, sino que intenta mostrar una potencialidad en el pensar desde la diferencia colonial, la posibilidad de una nueva perspectiva en el mundo, desde las fronteras de occidente. En este sentido, Kusch parte de

una descripción bastante negativa de un habitante desgarrado, coincidentemente con un momento social en Argentina –tal vez más fuerte en las grandes ciudades– en que este desgarramiento se iba haciendo cada vez más palpable a nivel colectivo. Otra vez la dicotomía de civilización o barbarie estaba en el tapete. Pero a pesar de los acontecimientos históricos que se fueron desencadenando (desde la caída del peronismo hasta la seguidilla de golpes de estado cada vez más sangrientos), su pesimismo va mutando en el optimismo de pensar que realmente un pensamiento y un existir auténtico era posible, aunque no fácil. En el medio se encontró con el habitante de un paisaje transformado ahora en *suelo*, el pueblo, que le aportaba a la naturaleza vegetal su cultura hecha de resistencia y vitalidad. Desde allí, consideró que el habla de ese pueblo no se había perdido, y se podía pensar originalmente, desde ella. En la diferencia colonial, que es la que internamente media entre la civilización y la barbarie, la filosofía y el pensar en general podrían nutrirse de elementos antiguos pero nuevos a la vez, transmodernos y plurívocos. En esa nueva valoración de lo propio, no ya por oposición sino por recuperación, radicaría la descolonización del pensamiento.[141]

"La fuerza de los argumentos de Kusch, además de su escritura, proviene de reflexionar en la doble frontera del Sur Americano racializado en Europa y el Sur Americano racista con respecto al Indígena y al Negro, que Kusch sólo menciona unas pocas veces, pero que sabe que está," decía Walter Mignolo en un homenaje a Kusch en el 2012, para agregar que:

> "La reflexión de Kusch, entrenado en el pensar filosófico, parte y se aleja de él. Sin duda que sus reflexiones se deben a su entrenamiento filosófico, a sus lecturas de Heidegger, Hartman, Nietzsche, Hegel, Marx, etc. Pero son reflexiones que sólo se pudieron dar como se dieron en el momento en que Kusch desobedece, vuelca en una total desobediencia epistémica y ontológica y reflexiona a partir de la experiencia en vez de sujetar la experiencia a los dictados de las disciplinas."[142]

Es por eso que Mignolo lo rescata en varias de sus obras, así como otros pensadores que se encuadran en la visión de-colonial, al menos en Argentina, como Domingo Ighina o Jorge Torres Roggero. En la Segunda Parte de su libro *Historias Locales/Diseños Globales*, titulada *Soy de donde pienso: la geopolítica del conocimiento y las diferencias epistémicas coloniales*,

[141] "En particular, Kusch construye un mito auratizador del universo andino precolombino como matriz de una cultura popular (más aún: de una concepción del mundo popular, que atraviesa transversalmente la sociedad americana, perviviendo residualmente también en los sectores populares urbanos, aun en los descendientes del aluvión inmigratorio europeo) En esa dirección, intenta realizar el gesto político evidente de rescate de la cosmovisión de los subalternos como sujetos plenos." Mailhe, *op. cit.,* p. 99.

[142] Mignolo, W., *Hedor y desarrollo. Homenaje a Rodolfo Kusch* (15 de diciembre de 2012), en http://otrosbicentenarios.blogspot.com/2012/12/el-hedor-y-el-desarollowalter-d.html (acceso 13 de abril de 2016).

Mignolo dedicará un extenso punto al pensamiento de Kusch.[143] Señalaremos algunos tópicos que sinteticen lo que venimos considerando fue el aporte del autor a esta corriente. Para Mignolo, la obra desarrollada por Kusch a partir de *América profunda*, constituye una contribución para la construcción de un nuevo paisaje epistemológico que incorpore categorías indígenas hasta el momento ignoradas o tomadas apenas como objeto de estudio, pero nunca como la *energía* para pensar.[144] Esto en parte se debió, según Mignolo (aunque reafirmando cosas que hemos constatado y dicho) al encuentro de su humanidad de inmigrante formado en la periferia colonial, con las comunidades amerindias. A partir de ese encuentro, dirigió su vida intelectual a la comprensión de América como un lugar de enunciación que él concebía como una política conflictiva de la diferencia.[145] *América profunda* concibe, en la figura de la *fagocitación*, el mecanismo por el cual la razón del civilizado es absorbida por la del bárbaro, la razón subalterna fagocita otra razón incorporándola a la propia, dando lugar así a una *gnosis fronteriza*.[146] Más adelante, avanzando en su reflexión, comienza a abordar la preocupación por el avance del desarrollismo, pero en lugar de encaminarse hacia las teorías de la dependencia que emergían en la misma época, su pensamiento se dirige hacia la comprensión de la subalternidad epistemológica, contribuyendo a la descolonización del conocimiento.[147]

Al comenzar a considerar la cosmología andina –y agregaríamos, el habla de los suburbios bonaerenses– no solo como un objeto de estudio sino, y sobre todo, desde su potencial epistémico, Kusch pone su atención en el lugar de enunciación del americano, y en las prácticas filosóficas en los márgenes de la civilización occidental. Como él mismo las realizó, filosofando desde los márgenes de la disciplina (lo cual le costó la marginación de su trabajo), terminó encarnando el desplazamiento del filosofar hacia el exterior del mundo moderno/colonial.[148] Finalmente, Kusch mostró que *pensar* desde el seno de la colonialidad epistemológica del saber no puede ser otra cosa que pensamiento fronterizo, sea este practicado por un amerindio o por un criollo de ascendencia alemana como él; pues la otra alternativa posible es la reproducción de un pensamiento colonizador.[149]

[143]*Cfr.* Mignolo, W., *Historias Locales…*, *op. cit.,* Capítulo III (Entendimiento humano e intereses locales: el occidentalismo y la discusión (latino)americana), punto 5 (Pensando desde las ruinas de las categorías amerindias), pp. 220-236.
[144]*Cfr. Ibíd.,* p, 221.
[145]*Cfr. Ibíd.,* p. 223.
[146]*Cfr. Ibíd.,* p. 229.
[147]*Cfr. Ibíd.,* p. 231.
[148]*Cfr. Ibíd.,* p. 135.
[149]*Cfr. Ibíd,* p. 136.

Conclusión

I. León-Portilla, Zea y Kusch: antecedentes de la opción de-colonial

Esta tesis se propuso abordar el pensamiento de Miguel León-Portilla, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch como respuestas a la problemática de la colonialidad en América, planteándonos como objetivo principal analizar en las obras de Kusch y las tempranas de Miguel León-Portilla y Leopoldo Zea (correspondientes a las décadas de 1950 a 1970), las herramientas conceptuales y metodológicas que pudieran constituirse en antecedentes de lo que actualmente se denomina visión u opción de-colonial. Contemporánea a las corrientes poscoloniales, la opción de-colonial no se reduce a ser la versión americana del poscolonialismo sino que, más allá de los valiosos aportes recibidos, tiene raíces propias. El trabajo se concentró en rastrear estas raíces en tres autores quienes, coincidiendo en una época y en una serie de temáticas, pueden considerarse antecedentes representativos.

Emprendimos nuestro itinerario a partir de las siguientes preguntas: ¿En qué medida la razón moderna eurocéntrica implicaba ya una racionalidad colonial, tanto en el dominio de la naturaleza como en la concepción del otro? ¿Cómo influyó esa racionalidad en la construcción de las subjetividades, la del *colonizador/civilizado* pero, en especial, en el colonizado, *primitivo, salvaje o bárbaro*? ¿De qué manera estas dicotomías subalternantes subsisten entre los habitantes de territorios que fueron "colonias de asentamiento"? Y, finalmente, ¿puede considerarse que el abordaje de la problemática que realizaron entre las décadas de 1950 y 1970 Rodolfo Kusch, Miguel León-Portilla y Leopoldo Zea haya sido anticipo de lo que sería luego el desarrollo teórico llamado *opción de-colonial*?

En el primer capítulo, dedicado a delinear el encuadre teórico-epistemológico, introdujimos lo que entendemos por opción de-colonial a partir de la definición de algunos de sus conceptos claves, presentados de una manera diacrónica: *colonialidad, transmodernidad, diferencia colonial, pensamiento fronterizo*. Esos conceptos nos proporcionaron elementos críticos desde los cuales comprender cómo la razón moderna, eurocéntrica, pretendió desde sus enfoques epistémicos no solo al sojuzgamiento y dominio de pueblos sino, sobre todo, la construcción de subjetividades como condición de posibilidad de asentar un sistema colonial. En el segundo capítulo realizamos, desde esa perspectiva, un itinerario por autores, teorías y categorizaciones

que, desde el primer período colonial hasta el neodesarrollismo contemporáneo, fueron construyendo y naturalizando desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad una subjetividad subalterna para los pueblos colonizados en general, y el americano en particular. El núcleo de la tesis se desarrolló en los capítulos tercero, cuarto y quinto, dedicados a interpelar las preguntas centrales de nuestra investigación en las obras de León-Portilla, Zea y Kusch y a analizar si pueden ser considerados anticipos de la opción de-colonial. Dimos relevancia al análisis de los elementos que ofrecen un enfoque epistémico novedoso. Cada capítulo referido a un autor estudiado concluyó destacando las herramientas conceptuales y las inquietudes filosóficas que pueden considerarse antecedentes del desarrollo ulterior de las visiones de-coloniales. Ofrecemos aquí una síntesis.

El trabajo de León-Portilla que hemos analizado representa un esfuerzo de autovaloración del americano, apoyado en dos argumentos: el primero, que las producciones culturales de los antiguos mexicanos estaban a la altura de la del europeo invasor, más allá de haber sido derrotados en la guerra. El segundo, que esa cultura derrotada no fue destruida, al punto que solo se puede entender el presente del pueblo mexicano si se asume el pasado que opera como su sustrato. Además, el autor destaca elementos que esa cultura derrotada pero viva puede aportar a otras culturas, y en especial a la "gran tradición" de occidente.

La consideración de la cultura mexicana como *transmoderna*, categoría tan cara a la opción de-colonial, está latente en el pensamiento de León-Portilla, tanto en el contenido de sus investigaciones como en su actitud no confrontativa sino, más bien, dialogante y pluriversa. Una cultura que ha preexistido, resistido y que se ha recreado junto a la moderna; y que en el presente ofrece perspectivas originales al pensamiento. Hemos resaltado la importancia que para nosotros tiene la noción de *ventana conceptual* como posibilidad de ampliar los límites del pensar en y desde una alteridad real, especialmente fructífera en lo que podría ser una gnosis fronteriza. En este sentido, su obra ofrece un mensaje para el americano contemporáneo, animándolo a sentirse capaz de pensar y de filosofar desde su mestizaje, que le permite ofrecer perspectivas novedosas.

Finalmente, León Portilla realiza desde el punto de vista de los vencidos un develamiento de la historia local, consciente de la diferencia colonial que relegó epistémicamente a las formas de pensamiento no occidentales, que muestra y denuncia. Al mismo tiempo, intenta traducir esas formas de pensamiento a categorías que puedan

dialogar críticamente con, por ejemplo, la filosofía occidental, suscitando él mismo formas de *pensamiento fronterizo*.

Leopoldo Zea propuso desde sus primeros escritos la necesaria autovaloración del americano, al tiempo que expuso las consecuencias del "sentimiento de inferioridad", pero sin profundizar en la cuestión de la *colonialidad*. Más allá de reconocerse "hijo" de la cultura occidental y de identificarse en gran medida con esta, en los últimos escritos de Zea puede leerse una creciente crítica a occidente, sus dispositivos de cosificación, su racionalidad instrumental y su espíritu racista y expansionista. Creemos ver en su lectura de Frantz Fanon, en lo que hemos llamado la segunda etapa de su pensamiento, un elemento esencial en esta evolución de su posición frente a occidente. Zea propone en esta etapa un lugar de "enunciación diferencial", aun permaneciendo dentro de una epistemología occidental cuyo contenido, en alguna medida, objeta. Zea es considerado por los mismos autores de la opción de-colonial como un filósofo importante para el desarrollo de su teoría. Esto se debe, sin dudas, a que piensa desde la "frontera" y la "subalternidad". Pudimos constatar que, sobre todo hacia el final de la segunda etapa de su pensamiento (según la división que propusimos), Zea estaba consciente y preocupado por la situación de coloniaje, aunque no la vinculara explícitamente al componente racial (esencial para un análisis de la *colonialidad*, tal como lo propone Quijano). Como mencionáramos en el trabajo, consideraba que América Latina se enfrentaba, en su contexto histórico, a dos luchas: la de clases y la de descolonización. Esto en el marco de su preocupación constante por la relación entre los americanos y el occidentalismo, que hoy sería identificada como un discurso poscolonial en tanto respuesta a la situación de colonialidad desde los márgenes de occidente.

Por último, en su tarea de comprensión de la historia podemos ver también un antecedente del modo de proceder de los autores de-coloniales, que con la historización buscan desnaturalizar las situaciones dadas o impuestas.

Rodolfo Kusch propone una filosofía original en muchos sentidos, con una especulación fuertemente arraigada en el trabajo en terreno y el diálogo con los sectores indígenas y populares. Convencido de que ni la filosofía ni las ciencias sociales en general poseen un instrumental adecuado para comprender lo que acontece en América, pero que a pesar de ello imponen desde hace siglos sus propias interpretaciones y soluciones, propone un cambio radical de la perspectiva epistemológica, convirtiéndose en un verdadero referente para la opción de-colonial.

Kusch ha elaborado, sin dudas, un pensamiento conscientemente *fronterizo*, planteado desde una *diferencia colonial* considerada, desde su presente histórico, como un valor.

De los autores que hemos estudiado, es Kusch quien plantea con más claridad que el factor esencial para la descolonización es la transformación de la perspectiva epistémica. Pero su propuesta es no quedarse en la crítica, sino desarrollar un nuevo punto de partida del pensar desde las "fronteras" de occidente y, como dijéramos ya, la diferencia colonial. Esta es la que media entre la civilización y la barbarie, entre la filosofía normalizada y el filosofar situado geoculturalmente, y es la que ofrece a esta última los elementos a la vez antiguos y novedosos, convirtiéndola en lo que los de-colonialistas llamaron gnosis fronteriza, transmoderna y plurívoca.

II. Algunas reflexiones finales sobre León-Portilla, Zea y Kusch y la revalorización de la filosofía americana

Hay elementos que unen, así como otros que separan a los tres autores que hemos estudiado como precursores del de-colonialismo. En todo caso, hemos destacado varias preocupaciones o temas nodulares que, más allá de la perspectiva de cada uno, señalan que al menos compartían cierto "ambiente filosófico" que tal vez tuviera más que ver con la época que con afinidades mutuas, pero que de un modo u otro los imbricaba. Sabemos además que, al menos por la lectura de sus libros o algunas menciones que aparecen en ellos, tuvieron contacto. Encontramos libros de León-Portilla y de Zea en la biblioteca de Kusch. De hecho, descubrimos a León-Portilla a partir de dos citas de *América Profunda*, de Rodolfo Kusch: la primera corresponde al capítulo *Los cinco signos de Viracocha*,[1] en ella describe un paralelo entre la dualidad de Viracocha (deducida por él mismo a partir del análisis de la relación de Joan de Santa Cruz Pachacuti, de comienzos del siglo XVII) y la de Ometéotl, símbolo de la deidad náhuatl analizado por León-Portilla en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*[2], citando la primera edición de 1956. La siguiente es una nota del mismo capítulo,[3] en la que respalda una interpretación de la noción de necesidad del mundo para los quechuas, mostrando que León-Portilla encuentra el mismo concepto entre los nahuas. Refiere a la misma obra. Dejamos para estudios posteriores la posibilidad de hablar de una influencia de Miguel León-Portilla en Rodolfo Kusch, mas lo preciso de las referencias –no del modo de citar, que en Kusch solía ser caótico, sino en lo conceptual– nos ofrece indicios de que conocía

[1] *Cfr.* Kusch, R., *América profunda*, *op. cit.,* nota 11, p. 39.
[2] León-Portilla, *La filosofía náhuatl…, op. cit.*
[3] *Cfr. Ibíd., nota 16,* p. 45.

bien la obra del mexicano. En la biblioteca de Kusch, que se conserva en el estudio que había armado en su casa de Maimará y donde se encerraba a escribir, se encuentran tres libros de León-Portilla: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (ediciones especiales del Instituto Indígena Interamericano, México D.F., 1956), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (Fondo de Cultura Económica, México, 1961) y *Trece poetas del mundo azteca* (edición original, UNAM, 1967). En una entrevista con Elizabeth Lanata, esposa, compañera y celosa guardadora de la obra y las ideas de Kusch, en marzo de 2015, nos comentó que la obra de León-Portilla "seguramente debió haber sido muy considerada por Gunter –Rodolfo Kusch– por las investigaciones y análisis, históricos, culturales, filosóficos, teológicos".[4] En cuanto a Zea, en la misma comunicación, Elizabeth Lanata nos informó que Kusch guardaba en su biblioteca tres obras: *La esencia de lo americano* (Editorial Pleamar, 1971), *América como conciencia* (UNAM, 1972) y *América en la historia* (Ediciones de la revista de Occidente, Colección Cimas de América, 1970). No encontramos referencias de Kusch sobre Zea, pero este hace una mención explícita de Kusch, cuando lo ubica dentro de la corriente argentina de la filosofía de la liberación junto a otros autores en quienes reconoce un esfuerzo de *des-enajenación* de la filosofía frente a la racionalidad colonizadora. Lo que particularmente consideraba valioso de este desarrollo filosófico argentino era el hecho de que incluyera la asimilación de la historia en sus propuestas. Además, opinaba que el peronismo era la circunstancia que habría posibilitado el surgimiento de esta corriente de pensamiento.[5] Probablemente Kusch no se habría identificado con este encasillamiento de su filosofía dentro de la filosofía de la liberación[6], pero sí hubiera estado de acuerdo en asumir que las circunstancias del peronismo, como fenómeno social y político, fueron claves en su pensamiento desde su primer libro, en el que las considerará como una emergencia de la barbarie (en el sentido positivo que, hemos visto, él le daba). No es difícil vislumbrar que esa emergencia haya sido una de las provocaciones más importantes para todo el desarrollo de su filosofía.

[4] Ellizabeth Lanata, entrevista vía email, 17 de marzo de 2015.

[5] *Cfr.* Zea, L., *El pensamiento latinoamericano, op. cit.,* p. 212.

[6] "No sabemos si la cultura popular quiere liberarse, y si lo quiere, en qué consiste esa liberación", dirá como velada crítica a tendencias de izquierda que, para él, también se mueven dentro del paradigma epistemológico de occidente. Kusch, R., *Geocultura del hombre americano, op. cit.,* p. 118. De todos modos, debemos mencionar que en el año 1973 Kusch publica, junto a todos los autores mencionados por Zea dentro de la corriente, en la obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación americana*, publicada en Buenos Aires por la editorial Bonum. Aporta al libro su artículo, utilizado en esta tesis, "Una lógica de la negación para comprender América".

Mas si una de las preguntas que atravesaron la obra de Leopoldo Zea, y que fuera una suerte de leitmotiv en las primeras, versaba sobre la posibilidad de una filosofía americana y, en concreto, su existencia; para Kusch, ya en su primer libro, la misma pregunta sería una señal del sentimiento de inferioridad concomitante con el *mestizaje*, esa constante tensión por ser lo que no se es ni se podrá ser: europeo. Esta tensión por ser europeo lleva a una esclavitud de la ciencia y la filosofía: nadie más europeo, más formal y más tímido, dice, que nuestro sociólogo, nuestro filósofo o nuestro científico. Estos, en lugar de hacer ciencia, se revisten de la mayor cantidad de autores extranjeros posible. Así, lo americano no puede mostrarse en su autenticidad; el intelectual vive la realidad del mestizaje con más intensidad que el ciudadano común, porque le teme a lo autóctono como a la nada.[7] Tal vez surja de aquí, pensamos nosotros releyendo a Kusch, esa obsesión por preguntarnos constantemente si existe, por ejemplo, una filosofía –incluso una cultura– latinoamericana, y de preguntarnos si lo que se piensa es realmente filosofía. Obsesión que como recordaremos se reflejó en las polémicas de Zea con Salazar-Bondy, evidenciando una preocupación y una discusión todavía vigentes a comienzos de la década de 1970.

Por lo demás, hay un elemento muy importante que une de un modo más explícito a Zea y a Kusch, y un poco más implícitamente a León-Portilla: el tema de la *ubicación filosófica*. Un aporte sustancial al pensamiento universal, situado en Latinoamérica: desde las *ventanas conceptuales* de León-Portilla, hasta la *geocultura* que estudia en Kusch, pasando por el esencial peso de las *circunstancias* y la *historia* en Leopoldo Zea, todas categorías que desde un filosofar situado demostraron –entendemos– los límites de cualquier pretensión de universalidad o esencialización abstracta.

Precisamente, para mostrar esa perspectiva particular desde la cual se filosofa y se piensa la historia en América, hemos visto en el capítulo cuarto que Zea recurre a la expresión – diríamos mejor al concepto– "visión de los vencidos", acuñado por León-Portilla, a quien cita en *Filosofía de la historia americana*[8] para ejemplificar el cambio de la perspectiva de la historia que van tomando los pueblos dominados a partir de la conciencia de su dependencia. El título del libro, y podríamos inferir sin temor su contenido, resultará para Zea ilustrativo de esta nueva visión de la historia, contada ahora desde la situación de quien ha soportado y sigue soportando la dominación.

[7] *Cfr.* Kusch, R., *La Seducción…, op. cit.*, pp. 104-105.
[8] *Cfr.* Zea, L., Filosofía de la historia americana, op, cit., p. 9.

Indudablemente, los elementos étnicos ocupan un lugar central en León-Portilla y en Kusch. Pero el abordaje es diferente, porque mientras el primero se sumerge en el pensamiento náhuatl para demostrar su carácter de filosofía original, estableciendo una comparación con lo que occidente ha llamado históricamente filosofía y sosteniendo su argumento en las semejanzas, en tanto ambas intentan dar respuesta a los mismos problemas humanos; Kusch pondrá más el acento en las desemejanzas. Pero no solo eso, sino que intentará pensar lo humano desde esas categorías tan ajenas a una filosofía occidental que carece de instrumentos para pensar América. Esta carencia aparece de muchas maneras, en varios de sus escritos. La encontramos, por ejemplo, en *Geocultura del hombre americano*[9], donde afirma que occidente no posee el instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el *estar* que caracteriza nuestro vivir, y que más que una imposibilidad debida a una realidad indómita, el no poder comprender América tiene que ver con no poseer formas de pensar adecuadas a esa realidad.[10] Nuestra mentalidad colonizada, afirmará en *Una lógica de la negación para comprender América,* es la que nos causa una cierta ceguera que no nos permite ver qué ocurre en América.[11] Por eso, y desde el pensamiento indígena y popular que en el fondo no es ajeno al intelectual americano, sino que lo tiene reprimido, es que buscará esa palabra nueva, necesaria para nombrar lo que nos pasa.

Así, cada uno de los autores abordados nos mostró, desde una perspectiva distinta aunque cercana en muchos puntos, que la opción de-colonial no es una simple translocación de las corrientes poscoloniales a América, sino que cuenta con antecedentes propios y contemporáneos al nacimiento de dichas corrientes. Tal vez sea Kusch, por su originalidad y profundidad, el ejemplo más acabado de aquello, pero el esfuerzo por encontrar el lugar de enunciación propio que realizaron León-Portilla y Zea en las obras del período que hemos considerado, sin dudas contribuyó al despertar de una inquietud filosófica en una América que poco a poco tiende a despojarse de su sentimiento de inferioridad, en un movimiento descolonizante. Una de las motivaciones de este trabajo fue justamente aportar al estudio y revalorización de la filosofía americana como fruto de una cultura que, redescubriendo su potencialidad y su originalidad, pueda animarse a reconocer y decir su palabra.

[9]Kusch, R., *Geocultura…, op. cit.*, p. 235.
[10]*Cfr. Ibíd.,* p. 137.
[11]*Cfr.* Kusch, R., *Una lógica…,* op. cit., p. 549.

Bibliografía

Bhabha, H., *El lugar de la cultura,* Buenos Aires, Manantial, 2002.

Bordas, N., *Filosofía a la intemperie,* Buenos Aires, Biblos, 1997.

Casalla, M., *América en el pensamiento de Hegel*, Buenos Aires, Catálogos, 1992.

Chakravorty Spivak, G., "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, pp. 297-364, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia, enero-diciembre, 2003.

Chakravorty Spivak, G., "Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía", en: Rivera Cusicanqui S. y Barragán R. (comp.), *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, SEPHIS; Ediciones Aruwiyiri, La Paz, Bolivia, 1997. http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/spivak.pdf (acceso 26 de julio de 2015).

Castro-Gómez, S., "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf (acceso 8 de diciembre de 2016).

De Montaigne, M., "De los caníbales", *Ensayos I,* Barcelona, Altaya, 1997.

Deruyttere, A., "Pueblos indígenas, recursos naturales y desarrollo con identidad: Riesgos y oportunidades en tiempos de globalización", *Inter-American Development Bank Publications*, 2003, http://publications.iadb.org/handle/11319/5027?scope=123456789/1&thumbnail=false&order=desc&rpp=5&sort_by=score&page=0&query=Pueblos+ind%C3%ADgenas%2C+recursos+naturales+y+desarrollo+con+identidad&group_by=none&etal=0 (acceso 1° de junio de 2015).

Dussel, E., *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, UMSA - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores, 1994. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf (acceso 9 de diciembre de 2016).

Dussel, E., "*Transmodernidad* e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", en Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, pp. 123-160. Versión digital: www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf (acceso 22 de abril de 2015).

Dussel, E., “Sistema mundo y *transmodernidad*”, en Dube S., Dube I. y Mignolo W. (coordinadores), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004.

Dussel, E., “Por una fundamentación dialéctica de la liberación Latinoamericana”, *Stromata*, Año XXVII, Enero-Junio 1972, N° 1/2, Universidad del Salvador, San Miguel, Argentina, pp. 53-89.

Esposto, R. y Holas S., “Rodolfo Kusch: hacia una condición postcolonial pensada desde categorías epistemológicas situadas”, *Dessidences – Hispanic Journal of Theory and Criticism,* Queensland, 4/5 (2008) 1, http://digitalcommons.bowdoin.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1083&context=dissidences (acceso 31 de julio de 2015).

Fanon, F., *Los condenados de la tierra*, Nafarroa, Txalaparta, 1999.

Finola, H., "Interculturalidad y lógica de clases", *Silabario. Revista de estudios y ensayos geoculturales,* N° 17/18, pp. 77-93, Solsona, Córdoba, 2015.

Foucault, M., *Defender la Sociedad,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Garcilaso Espino, G., “Leopoldo Zea: Filósofo Humanista Latinoamericano (Homenaje Póstumo)”, *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo,* V, 10, 2004, pp. 136-158. http://devenires.umich.mx/wp-content/uploads/2014/09/136-158.pdf (acceso 27 de agosto de 2015).

Gómez-Martínez, J. L., "Leopoldo Zea: Reflexiones para asumir críticamente su obra", *Cuadernos Americanos: Nueva Época*, *Ejemplar dedicado a Leopoldo Zea*, UNAM, Vol. 5, Nº. 107, 2004, págs. 31-44.

Grupo de Estudios para la Liberación, *Breve introducción al pensamiento descolonial,* http://www.academia.edu/10672710/Breve_Introducci%C3%B3n_al_pensamiento_descolonial_Grupo_de_Estudios_para_la_Liberaci%C3%B3n (acceso 18 de agosto de 2015).

Heidegger, M., Desde la experiencia del pensar: debajo y a través de los altos abetos –1ª ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Vórtice, 2014 (E-Book).

Heidegger M., “Hölderlin y la esencia de la poesía”, *Arte y Poesía*, Buenos Aires, F.C.E, 1992.

Herceg, J., “La Imagen de América en Hegel. De la caricatura a la falta de respeto”, *América Latina en los pensadores occidentales*, J. Choza y M. Betancourt (comp.), Editorial Thémata y la Editorial Plaza y Valdés, Sevilla, 2009, pp.31-42.

Hobbes, Th., *Leviatán* [1651], Buenos Aires, Losada, 2003.

Ighina, D., "Ver con los ojos cerrados. Crisis de las ontologías nacionales criollas, geocultura y *fagocitación*", en: Palermo, Z. (comp.), *Pensamiento Argentino y opción decolonial,* Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 2010, pp. 85-126.

Kozel, A., "Ethos y Desarrollo en Leopoldo Zea", *Andamios. Revista de Investigación Social*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 9, núm. 20, septiembre-diciembre, 2012, pp. 13-34.

Kuper, A., "Ascenso y caída de la sociedad primitiva", *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, Barcelona, Publicacions d´Antropologia Cultural, 1989, pp. 21-38.

Kuper, A., *The invention of primitive society. Transformations of an Illusion,* London, Routledge, 1996 [1988], pp. 1-75.

Kusch, R., *América profunda*, Biblos, Buenos Aires, 1999.

Kusch, R., *Aportes a una filosofía nacional,* Obras Completas, Tomo IV, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2003.

Kusch, R., *El pensamiento indígena y popular en América*, Obras Completas, Tomo II, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1999.

Kusch, R., *Esbozo de una antropología filosófica americana,* Obras completas, Tomo III, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2000.

Kusch, R., *Geocultura del Hombre Americano,* Obras completas, Tomo III, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2000.

Kusch, R., Indios, porteños y dioses, Obras completas, Tomo II, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1997.

Kusch, R., *La negación en el pensamiento popular,* Obras Completas, Tomo III, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2000.

Kusch, R., *La Seducción de la Barbarie: análisis herético de un continente mestizo,* Obras Completas, Tomo I, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1997.

Levinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia,* Salamanca, Sígueme, 1995.

León-Portilla, M., *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Cultura Náhuatl Monografías / 10, Séptima Edición, 1993.

León-Portilla, M., *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición en Lecturas Mexicanas, 1983.

León-Portilla, M., *Trece poetas del mundo Azteca,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Cultura Náhuatl Monografías / 11, Segunda Edición, Tercera reimpresión, 1984.

León-Portilla, M., *Visión de los vencidos*, Universidad Nacional Autónoma de México, DGCA, Coordinación de Publicaciones Digitales, Ciudad Universitaria, México D.F. 04510, 2003. URL:
www.academia.edu/8118601/MIGUEL_LEÓN_PORTILLA_-_La_vision_de_los_vencidos, (acceso 30 de junio de 2015).

Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* [1689], Barcelona, Alianza, 2004.

Lojo, M. R, "H A. "Murena y Rodolfo Kusch: «Barbarie» como seducción o pecado", *Anales de la literatura hispanoamericana,* n° 21, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp. 415-420.

Lojo, M. R., "La seducción estética de la barbarie en el Facundo", *Estudios Filológicos,* Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile, n° 27, 1992, pp. 141-148.

Lepe-Carrión, P., "Racismo filosófico: el concepto de 'raza' en Immanuel Kant", *Filosofia Unisinos*, 15(1), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil, 2014, pp. 67-83.

Mailhe, A., "La cultura popular como objeto de debate. Notas para una lectura comparativa de las obras de Ezequiel Martínez Estrada y Rodolfo Kusch a la luz de otras reflexiones en América Latina (1939-1960)", Paola, María Cristina Liendo (comps), *Artilugios de la tradición. Historia e ideas en América Latina*, Córdoba, Universidad nacional de Córdoba - Horacio Elías, 2009, pp. 96-104.

Margarit Mitja, R. M., "La Historia de las Ideas en José Gaos y en Leopoldo Zea", *Revista Praxis*, Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica, n° 57, 2004, pp. 157-176.

Maturo, G., "Rodolfo Kusch: La búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro", *Utopía y Praxis Latinoamericana,* Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela, año 15. Nº 48 (enero-marzo, 2010) pp. 43 – 49.

Mignolo, W. y Carballo F., *Una concepción descolonial del mundo: Conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2014.

Mignolo, W., "El lado más oscuro del Renacimiento"*, Universitas Humanistica no.67,* enero-junio de 2009 pp: 165-203, Bogotá – Colombia, ISSN 0120-4807- Univ. Javeriana, http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n67/n67a09.pdf (acceso 5 de agosto de 2015).

Mignolo, W., *Desobediencia epistémica: retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad,* Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010

Mignolo, W., "La Razón Postcolonial: Herencias Coloniales y Teorías Postcoloniales"*, Revista chilena de literatura*, 47, noviembre 1995, Santiago de Chile: 91-114.

Mignolo, W., "Más sobre la opción descolonial", en Palermo, Z. (comp.), *Pensamiento Argentino y opción decolonial,* Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 2010, pp. 7-29.

Mignolo, W., *Herencias Coloniales y Teorías Postcoloniales,* en González Stephan, Beatriz, *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*, Cap. IV, Nueva Sociedad, Venezuela, 1996. pp. 99-136.

Mignolo, W., *Historias locales/Diseños Globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

Mignolo, W., *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Mignolo, W.," La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso", *Tabula rasa,* Bogotá - Colombia, No.8: 243-281, enero-junio 2008.

Mignolo, W. y Gómez, P., *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer,* Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015.

O 'Gorman, E., "La falacia histórica de Miguel León Portilla sobre el «encuentro del Viejo y Nuevo Mundos»", *Quinto Centenario*, vol. 12, Universidad Complutense de Madrid, 1987, pp. 17-31.

O' Gorman E., *La invención de América: el universalismo de la cultura occidental*, edición electrónica para uso de los estudiantes de la Universidad Autónoma de Nayarit, http://www.olimon.org/uan/o-gorman.pdf (acceso: 13/05/15).

Pagden, A., *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988.

Pagden, A., “Historia y antropología e historia de la antropología: reflexiones sobre algunas confusiones metodológicas”, *Revista Anales de la Fundación Joaquín Costas,* Base de Datos ISOC, 1991, (8): 43-53, 24 Ref., texto completo en http://bddoc.csic.es:8080/detalles.html?tabla=docu&bd=ANTROPO&id=276276 (acceso 27 de mayo de 2015).

Palermo, Z., “Del pensamiento nacional a la opción descolonial”, en Palermo, Z. (comp.), *Pensamiento Argentino y opción decolonial,* Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 2010, pp. 31-48.

Palermo, Z., “Mundos y conocimientos ‘de otro modo’: la opción decolonial”, *Revista Temas de Filosofía,* Centro de Estudios Filosóficos de Salta, n° 15, diciembre de 2012, pp. 105-116. http://www.cefisa.com.ar/wp-content/uploads/2012/12/Mundos-y-conocimientos-de-%C2%ABOtro-modo%C2%BB-la-opci%C3%B3n-decolonial-Zulma-Palermo.pdf (acceso 20 de agosto de 2012).

Pérez, A. J., “El pensamiento de Rodolfo Kusch: una manera de entender lo americano”, *Mitológicas*, vol. XVIII, núm. 1, 2003, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, pp. 59-66

Pérez, A. J., “Rodolfo Kusch y su crítica a la Razón Occidental”, *Mitológicas,* Vol. XXV, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, pp. 27-38.

Pinedo, J., “Tres tendencias metodológicas en el pensamiento en Hispanoamérica: examen y propuestas”, *Cuadernos Americanos* 136, México, 2011/2, pp. 117-141.

Picotti, D., “América en la Historia”, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Cuyo, nº 21/22, años 2004-2005, pp. 45 a 57.

Picotti, D., "Rodolfo Kusch, aportes de una antropología americana", Pablo Guadarrama González (coord.), *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana.* Coordinador General para Argentina, Hugo Biagini. Versión digital, iniciada en junio de 2004, a cargo de José Luis Gómez-Martínez. http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/kusch.htm#_ftn1 (acceso el 25 de noviembre de 2015).

Pletsch, C., “The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, Circa 1950-1975”, en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 23, No. 4 (Oct., 1981), pp. 565-590, Cambridge University Press, stable URL: http://www.jstor.org/stable/178394 (Accessed: 24/09/2014 07:53).

Quijano, A., “*Colonialidad del poder* y clasificación social”, *Journal of world-systems research*, VI, 2, summer/fall 2000, 342-386, Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein – Part I, URL: http://www.jwsr.org/wp-content/uploads/2013/05/jwsr-v6n2-quijano.pdf (acceso 2 de julio de 2015).

Quijano, A., "*Colonialidad del poder*, cultura y conocimiento en América Latina", *Anuario Mariateguiano*. IX/9: 113-121, 1997.

Quijano, A. y Wallerstein, L., "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 134/Diciembre 1992. ISSN 0379-0762, pp. 583-591.

Rogna, J., "La filosofía antropológica americana de Rodolfo Kusch como alternativa real frente al mandato cultural de la tecnocracia", *Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía*, ISSN 1850-3578, 2013 – Vol. 8 – Número VIII – Resistencia, Chaco, Argentina. Pp. 197 – 209. http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/revista8/articulo11.pdf (acceso 16 de marzo de 2016).

Roig, A., "Leopoldo Zea y su incansable lucha por la unidad de nuestra América", *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas* - INCIHUSA / Mendoza, Año 7, N° 8, Diciembre 2006, pp. 11-14.

Rousseau, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad* [1755], Porrúa, México, 1974, Prefacio.

Rousseau, J. J., *El contrato social o principios de derecho político/ Discurso sobre las ciencias y las artes/ Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Porrúa, 1974.

Rousseau, J.J., *Emilio o de la educación* [1762], Barcelona, Bruguera, 1979.

Santana, A., "Contribuciones de Leopoldo Zea al pensamiento latinoamericano", *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Cuyo, nº 21/22, años 2004-2005, p. 33 a 44.

Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coordinadores), *Modernidades coloniales:* Otros pasados, historias presentes, México. El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004.

Tylor, E., "El concepto de cultura", en: Kahn, J. S. (Comp.), *La ciencia de la cultura*. Barcelona: Anagrama, 1975 [1871], pp. 29-46.

Vieyra, J., "Miguel León-Portilla y el legado cultural indígena", en *Devenires*, *Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Facultad de Filosofía e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, III, 6 (2002): 75-109, URL: http://devenires.umich.mx/wp-content/uploads/2014/09/71-109.pdf (acceso 11 de junio de 2015).

Zea, L., "En torno a una filosofía americana", *Cuadernos Americanos 3* (mayo-junio 1942), pp. 63-78,

http://www.cialc.unam.mx/ca/CuadernosAmericanos.1942.3/CuadernosAmericanos.1942.3.pdf (acceso 10 de agosto de 2015).

Zea, L., "Filosofar desde Latinoamérica, filosofar de excelencia", *Signos filosóficos*, núm. 9, enero-julio, México, 2003, 293-298.

Zea, L., *América como conciencia*, México: UNAM, 1972 (Primera edición: México: Cuadernos Americanos, 1953), http://es.scribd.com/doc/37206093/Zea-Leopoldo-America-como-Conciencia-Paginadura#scribd (acceso 5 de octubre de 2015).

Zea, L., *América en la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

Zea, L., *El pensamiento Latinoamericano,* México, Ariel, 1969. Edición electrónica para los estudiantes de la Universidad Autónoma de Nayarit, http://www.olimon.org/uan/pensamiento.pdf (acceso 20 de octubre de 2015).

Zea, L., *Filosofía de la Historia Americana,* México, FCE, 1978. Versión electrónica para los estudiantes de la Universidad Autónoma de Nayarit, http://www.olimon.org/uan/americana.pdf (acceso 22 de octubre de 2015).

Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más,* México, Siglo XXI Editores, décima reimpresión de la segunda edición, 2012.