Felipe Cuervo Restrepo
Fernando Wirtz
EDITORES

Filosofía en LATINOAMÉRICA

Entre dislocaciones y gentilicios

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA

Entre dislocaciones y gentilicios

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria Prof. Martín Aulestia Calero

Felipe Cuervo Restrepo
Fernando Wirtz
(editores)

FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA
Entre dislocaciones y gentilicios

Rocío Quispe Agnoli
Juan Manuel Contreras Colín
David Cortez
Fernando Matamoros Ponce
Jaime Humberto Borja Gómez
María Cristina Torales Pacheco
Luis Fernando Restrepo
Mario Ruíz Sotelo
César Albornoz
María Pía Méndez Mateluna
Irene Breuer
Alcira Bonilla
María Paula Giacobone
Júlio Canhada
Carlos Aguirre Aguirre
Luis Adrián Mora Rodríguez

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
EDITORIAL UNIVERSITARIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA
Entre dislocaciones y gentilicios
1.ª edición | abril de 2026
ISBN | 978-9942-7475-1-8

Editorial Universitaria
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+ 593 (02) 2524033
editorial@uce.edu.ec

Filosófica Editorial
Valle de los Chillos
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main, Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania

COORDINADORA ACADÉMICA
Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e
ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.

creative commons

BY NC SA

Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Índice

INTRODUCCIÓN.....11

PRIMERA SECCIÓN
DESAFÍOS DE LA FILOSOFÍA INDÍGENA E INDIGENISTA

CAPÍTULO I. LOS SABIOS DE LA MEMORIA ANDINA HABLAN:
QUIPUS, ESCRITURA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.....19
Rocío Quispe Agnoli

CAPÍTULO II. EL SENTIPENSAR FILOSÓFICO NÁHUATL.....45
Juan Manuel Contreras Colín

CAPÍTULO III. SUMAK KAWSAY Y BUEN VIVIR: ÉTICA RELACIONAL E
INTERCULTURAL.....85
David Cortez

CAPÍTULO IV. ARTES DEL HACER E IMAGINARIOS EN LA FILOSOFÍA
DEL INDIGENISMO ZAPATISTA: TIEMPO Y FORMA EN CONFIGURACIONES
SOCIOHISTÓRICAS DE IMÁGENES UTÓPICAS DE UNA MÓNADA.....131
Fernando Matamoros Ponce

SEGUNDA SECCIÓN
MODERNIDAD Y COLONIALIDAD

CAPÍTULO V. EL DISCURSO COLONIAL SOBRE EL CUERPO SOCIAL
Y LA VIRTUD.....187
Jaime Humberto Borja Gómez

CAPÍTULO VI. PROTAGONISTAS EN LAS CIENCIAS Y ARTES ÚTILES
EN EL VIRREINATO DE NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVIII.....215
María Cristina Torales Pacheco

CAPÍTULO VII. DE UNA RAZÓN APASIONADA: ÉTICA Y POÉTICA
EN JUAN DE ESPINOSA MEDRANO.....241
Felipe Cuervo Restrepo

CAPÍTULO VIII. ALONSO DE SANDOVAL Y LAS AMBIVALENCIAS DE LA ÉTICA
DE LA LIBERACIÓN.....263
Luis Fernando Restrepo

CAPÍTULO IX. LA CRÍTICA INDOAMERICANA DE LOS FUNDAMENTOS
DE LA MODERNIDAD.....293
Mario Ruíz Sotelo

CAPÍTULO X. PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO DE JOSÉ PERALTA.....325
César Albornoz

TERCERA SECCIÓN
ALGUNOS DEBATES DEL SIGLO XX

CAPÍTULO XI. 'LA FILOSOFÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA COMO
FILOSOFÍA POLÍTICA FEMINISTA'.....359
María Pía Méndez Mateluna

CAPÍTULO XII. LA RECEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA
FILOSÓFICA EN ARGENTINA.....389
Irene Breuer

CAPÍTULO XIII. LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL EN ARGENTINA
COMO EXPRESIÓN DEL CAMBIO DE ÉPOCA.....429
Alcira Bonilla

CAPÍTULO XIV. ITINERARIO DE LA CULTURA POPULAR EN LA FILOSOFÍA
ARGENTINA: AMELIA PODETTI Y EL UNIVERSALISMO
PERIFÉRICO.....459
María Paula Giacobone

CAPÍTULO XV. CÓMO SE DEBE ESCRIBIR… LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
BRASILEÑA.....495
Júlio Canhada

CAPÍTULO XVI. ÉDOUARD GLISSANT Y LA FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA.....533
Carlos Aguirre Aguirre y Luis Adrián Mora Rodríguez

CAPÍTULO XVII. EL ESTAR, EL ANIMAL, LOS MUERTOS: EL SABER ESPECTRAL
COMO CLAVE DE LECTURA DE LA FILOSOFÍA DE GAMALIEL CHURATA.....561
FernandoWirtz

INTRODUCCIÓN

¿Cuál es el emplazamiento de la filosofía latinoamericana en el presente? En términos de su presencia en los programas universitarios —es decir, en términos de su presencia académica—, la filosofía latinoamericana ocupa un lugar ambiguo. En los países latinoamericanos está o ausente o es apenas tolerada a través de eufemismos como "Pensamiento Latinoamericano". No es nuestro objetivo aquí reconstruir las genealogías de esta ausencia, pero basta con mencionar que en los dos componentes del sintagma "filosofía latinoamericana" se encuentra ya anticipado buena parte del debate: ¿es el pensamiento latinoamericano *filosofía*?; ¿es toda la filosofía practicada en la región *latinoamericana*?

La cuestión acerca de si nuestro pensamiento merece la categoría de "filosofía" es una disputa performativa, pues ella misma es una pregunta filosófica sobre la esencia del filosofar. Es un debate de larga data, aunque fue particularmente formador y organizador a lo largo del siglo XX. Este debate ha sido descrito como una oscilación entre posiciones escépticas, o asuntivas, y anti-escépticas. Salazar Bondy, por citar un ejemplo, vinculó directamente la alienación cultural con la subordinación socioeconómica, convirtiendo el debate sobre la autenticidad en una denuncia política radical que abrió camino a la filosofía de la liberación. En contraste, Zea defendió la existencia de una filosofía latinoamericana que, al apropiarse de la producción universal, la resignifica desde la propia realidad histórica. La originalidad no se hallaría en la mera peculiaridad, sino en la capacidad de convertir la reflexión filosófica en un instrumento para enfrentar las condiciones sociales y culturales de la región.

Por otro lado, desde el término "latinoaméricano/a" hasta el propio nombre de "Latinoamérica" ofrecen sabidos problemas, tal vez aún más riesgosos. ¿Qué se incluye y qué queda excluido de este imposible gentilicio? La heterogeneidad geocultural y lingüística no puede considerarse ajena a lo que se denomina "filosofía latinoamericana". El propio término *Latinoamérica* resulta problemático, pues enfatiza la raíz latina de las lenguas impuestas durante la coloniza-

ción (español, portugués y francés), al tiempo que relega las lenguas "indígenas" u "originarias", cuya designación tampoco está exenta de tensiones, dado el riesgo de primitivización o esencialización. La coexistencia de múltiples denominaciones para referirse al fenómeno continental —"América", "Indoamérica", "Abya Yala" (a veces vinculada con términos como *Cemanáhuac* o *Tawantinsuyo*), "Hispanoamérica", "Iberoamérica", "América indo-ibérica", "Nuestra América", "Améfrica Ladina", entre otras— da cuenta de esta tensión intercultural y no debería pasarse por alto.

Si la heterogeneidad amenaza con destruir la esperanza de cierta solidaridad histórico-política, el resurgir de términos como paniberismo o iberofonía, aunque marginales, representa el riesgo opuesto de una homogeneización forzada y un borramiento de una forma de hablar propia. "¡No la inventó; la ha borrado!" decía Gamaliel Churata con respecto a la relación entre España y América, agregando "y el borrador somos nosotros […]". Cierto es que muchas veces la apelación a lo intermedio y al fatalismo de la hibridez funciona como un resguardo para evitar pensar hasta el fondo las contradicciones. Sin embargo, oponerse al lenguaje deconstructivista por medio de reformulaciones identitarias que se esconden detrás de una supuesta estrategia geopolítica no parece conducente.

En este sentido, hablar de una filosofía "*en* Latinoamérica", más que de una filosofía "latinoamericana", permite subrayar el carácter provisional, contingente e históricamente situado de toda taxonomía, sin que por eso se reniegue de una solidaridad histórico-política. Este gentilicio imposible, pues, no debe ignorar, sino dar cuenta del presente post- y neocolonial. Asimismo, una exégesis abierta y crítica del término posibilita incluir tradiciones filosóficas paralelas en otras lenguas y a menudo marginadas —no sólo las filosofías indígenas, sino también la filosofía chicana en Estados Unidos o la filosofía afrocaribeña—, sin obviar las tensiones históricas que atraviesan estas experiencias. Filosofía *en* Latinoamérica, por lo tanto, hace referencia no sólo a la localización, sino al acto constante de situarse, un acto de emplazarse que transforma igualmente el lugar de emplazamiento.

Sin embargo, sea cual sea la aproximación que se tome, sea cual sea la amplitud que se le dé a la denominación que cada investigador prefiere, es imposible negar que la historia de la filosofía en Latinoamérica está signada por un evento fatal y fundacional que marca toda aproximación científica a su interpretación: la conquista. Con la llegada de Cristóbal Colón al territorio de lo que hoy son las Bahamas en 1492, el territorio (pre)americano sufrió una dislocación violenta. En América —se entiende, usamos este término de un modo provisorio y espectral— existieron diversos sistemas de escritura prehispánicos —olmeca, maya, mexica— y se preservaron corpus significativos como el *Popol Vuh* en k'iche', el *Chilam Balam* en yucateco o el *Manuscrito de Huarochirí* en quechua. La necesidad de buscar en la escritura como medio el gérmen de lo filosófico es un presupuesto limitado, como también lo han señalado autores como Derrida. Ciertamente, estos textos plantean desafíos metodológicos sobre qué debe considerarse "fuente filosófica", en una discusión comparable a la de la *ethnophilosophy* y la *sage philosophy* en África. El hecho de que la filosofía indígena no haya sido incluida en las primeras reconstrucciones sistemáticas del pensamiento latinoamericano invita a cuestionar si esta exclusión no se basa en una concepción limitada de lo que la filosofía puede llegar a ser.

La tarea de nuestro volumen ha quedado indefectiblemente inconclusa. No se trata de establecer de una vez y por todas a la "Filosofía Latinoamericana" como canon académico. En todo caso, esta puede ser una condición estratégica necesaria pero no suficiente. Sería limitado pensar que basta con traducir la filosofía latinoamericana a los estándares de la filosofía académica contemporánea, la cual, si bien se presenta explícitamente como diplomática e inclusiva, no hace más que reproducir los mecanismos de exclusión de las metrópolis de las potencias económicas globales. Nuestro aporte busca ser más modesto: recuperar la búsqueda por una narrativa colectiva en idioma español; colectiva, por supuesto, en tanto es un conjunto de voces con un interés en común el que guía la narración, lo que no implica que haya un criterio de identidad por distinto al mero hecho de pertenecer al colectivo que

sirva para caracterizar a cada una de las voces. Por el contrario, lo que aquí hemos buscado es, justamente, dar cabida a una variedad de perspectivas, métodos y, en alguna medida, cánones, con la esperanza de que la misma variedad de maneras productivas en que nos podemos acercar al trabajo filosófico en Latinoamérica sea una prueba más de su aún por ser explorada riqueza.

Nuestro volumen cuenta con las plumas de filósofas y filósofos —algunos más jóvenes, otros de extensísima trayectoria— que se ocupan de manera intensa del pensamiento latinoamericano. No hemos podido representar a todas las regiones ni a todas las voces, pero creemos que el libro ofrece un panorama problematizador que permitirá tanto la introducción como la profundización de temas y autores. Hemos dividido el libro en tres partes. Sería un error pensarlos en términos cronológicos lineales. Mientras que la primera sección está dedicada a la filosofía indígena e indigenista, no pretendemos localizar este pensamiento como pasado; por el contrario, lo indígena requiere de nosotros una especial atención a las mediaciones de la historia y el presente. Lo mismo ocurre con la sección segunda, dedicada a las reflexiones filosóficas en el contexto de la colonialidad y la modernidad amerindia. La historia de la filosofía latinoamericana no se estructura tanto de manera lineal, como geológica, es decir, estratigráfica, en la cual cada período histórico se adhiere al otro, y persiste en la verticalidad del tiempo. La tercera sección introduce figuras y debates significativos del siglo pasado y nuestra contemporaneidad. Se apreciará que ninguno de estos debates puede entenderse sin los anteriores. El siglo XX no sólo representa lo que suele llamarse "normalización" de la filosofía latinoamericana, sino también un punto de reflexión autocrítico. Dada, por un lado, la extensión ideal de un volumen y, por el otro, la sujeción al proceso en buena medida azaroso que es la recepción de propuestas, hay muchas áreas (tanto intelectuales como geográficas) que se nos han quedado por fuera; queremos aclarar, sin embargo, que esto no ha de pensarse, en medida alguna, como prueba de un juicio de valor. Como dijimos antes, no tenemos interés en la creación de cánones. Nuestra intención (tal

vez esperanza sea una mejor palabra) es que se tomen estos como meros ejemplos de las variadas maneras en que podemos acercarnos a la producción filosófica latinoamericana, de manera tal que sirvan de motivación para quienes tengan interés en trabajar todo aquello que se nos ha quedado por fuera.

Felipe Cuervo Restrepo
Fernando Wirtz
EDITORES

PRIMERA SECCIÓN

DESAFÍOS DE LA FILOSOFÍA INDÍGENA E INDIGENISTA

CAPÍTULO I

LOS SABIOS DE LA MEMORIA ANDINA HABLAN: QUIPUS, ESCRITURA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Rocío Quispe Agnoli[1]

RESUMEN

En este capítulo presto atención a formas andinas de registrar la memoria en documentos coloniales de factura indígena de los siglos XVI y XVII. Dichos textos no sólo revelan historias alternativas a la historiografía europea de los Andes sino también permiten entender cómo sus autores comprendieron los procesos andinos de registro, transmisión y preservación del conocimiento en las sociedades

1 Rocío Quispe Agnoli es Catedrática Distinguida William J. Beal en Michigan State University (Estados Unidos). Experta en literatura latinoamericana, estudios indígenas y estudios de género y sexualidades, ha publicado extensamente sobre escritores indígenas y mestizos latinoamericanos, hombres y mujeres, con énfasis en la producción literaria y cultural de la región andina. Es autora de *La fe andina en la escritura* (2006), *Nobles de papel* (2016), *Women's Voices and Textual Negotiations in Latin America, 1500–1799* (2017), *Colonial Latin American Literatures in Transition* (2022) y *Qhipa Pacha. Futurismo peruano. Antología bilingüe* (2024).

andinas. Con este objetivo, abordo la *Relación de los quipucamayos* (1542) que ilustra las distorsiones que caracterizaron a los procesos de comunicación desde principios de la dominación europea. Enseguida, comento la comparación que el jesuita Joseph de Acosta hizo entre la escritura alfabética y los quipus en cuanto a su eficacia para escribir Historia lo que sirvió de antecedente intertextual para la lectura que el Inca Garcilaso hizo de los quipus en sus *Comentarios reales*. Por último, los intersticios que estos textos descubren, llevan a mi reflexión final sobre la lectura distorsionada de silencios y omisiones en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala. El examen de estos desencuentros e intersticios textuales nos permite capturar lo que llamo "guiños decoloniales" a la filosofía imperial española del lenguaje.

Palabras clave: pensamiento andino, quipus, filosofía del lenguaje, memoria, historia

ABSTRACT

In this chapter I focus on Andean forms of recording memory in colonial documents of indigenous origin from the sixteenth and seventeenth centuries. These texts not only reveal alternative histories to the European historiography of the Andes but also allow us to understand how their authors understood the Andean processes of recording, transmission and preservation of knowledge in Andean societies. To this end, I address the *Relación de los quipucamayos* (1542), which illustrates distortions that characterized communication processes from the beginning of European domination. Next, I comment on the comparison that the Jesuit Joseph de Acosta made between alphabetic writing and quipus in terms of their effectiveness in writing history, which served as an intertextual source for Inca Garcilaso de la Vega's understanding of quipus in his *Comentarios reales*. The interstices that these texts uncover lead to my final reflection on the distorted reading of silences and omissions in Felipe Guamán Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno*. The examination of these textual mismatches allows us to

capture what I call "decolonial winks" at the imperial Spanish philosophy of language.

Keywords: Andean thought, quipus, philosophy of language, memory, history

INTRODUCCIÓN

En 1492, Antonio de Nebrija señaló, en su prólogo a la *Gramática Castellana*, que la lengua era instrumento fundamental para ejercer control social y político y consolidar el poder imperial de España en sus colonias. La visión de Nebrija se aunó a la labor de los evangelizadores cristianos que, como el jesuita Joseph de Acosta a fines del siglo XVI, abocaron por la escritura alfabética como el medio más efectivo para fijar la memoria de los pueblos americanos. Entre 1542 y 1615, intelectuales andinos como los quipucamayos que reportaron la historia de los incas al gobernador Vaca de Castro; Titu Cusi Yupanqui, el penúltimo inca de Vilcabamba; el autor anónimo del *Manuscrito de Huarochirí*; el Inca Garcilaso de la Vega; Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui y Felipe Guamán Poma de Ayala reconocieron en sus respectivas obras la eficacia de la escritura alfabética para registrar y salvaguardar la memoria. Esta declaración con la que los autores andinos iniciaron sus obras, sin embargo, no debe someterse a una interpretación literal. Considerando las obras en las que se encuentran, consiste más bien en una negociación con el poder colonial español para lograr un objetivo pragmático, político e ideológico a la vez: por un lado, la difusión de sus ideas mediante la publicación de sus obras; por otro, la transmisión de formas andinas de conocer con medios nativos para historiar, medios que fueron oficialmente censurados a partir del Tercer Concilio Limense en 1583.

En este capítulo presto atención a formas andinas de registrar la memoria en documentos coloniales de factura indígena de los siglos XVI y XVII. Los textos que comento a continuación no sólo revelan historias alternativas a la historiografía europea de los Andes sino también permiten entender cómo sus autores comprendieron los procesos andinos de registro, transmisión y preserva-

ción del conocimiento. Con este objetivo, abordo la *Relación de los quipucamayos* (Collapiña, Supno et al. 1974) un documento colonial temprano, que nos ayuda a comprender las distorsiones que caracterizaron a los procesos de comunicación desde principios de la dominación europea. Enseguida, comento la comparación que el jesuita Joseph de Acosta hizo entre la escritura alfabética y los quipus en cuanto a su eficacia para escribir Historia[2], lo que sirvió de antecedente intertextual para la lectura que el Inca Garcilaso hizo de los quipus en sus *Comentarios reales*. Por último, las fisuras que estos textos descubren, llevan a mi reflexión final sobre la lectura distorsionada, por parte de la historiografía de origen europeo, de silencios y omisiones en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala. El examen de estos desencuentros e intersticios textuales nos permite capturar lo que llamo "guiños decoloniales" a la filosofía imperial española del lenguaje sobre la que descansaba la capacidad de escribir Historia.

1. La *Relación de los quipucamayos*

En 1540, el rey Carlos V envió al Licenciado Don Cristóbal Vaca de Castro a Perú para investigar y poner fin a las guerras civiles entre dos facciones de conquistadores: los pizarristas (seguidores de Francisco Pizarro y sus hermanos) y los almagristas (seguidores de Diego de Almagro y su hijo mestizo, Diego el mozo). A su llegada a Popayán, el gobernador Vaca de Castro fue informado del asesinato de Francisco Pizarro y tomó las medidas necesarias para ocuparse de los seguidores de Almagro. Una vez que la guerra civil entre los conquistadores llegó a su fin, el Licenciado empezó la recopilación de información sobre la historia de los gobernantes incas. En su primer intento, Vaca de Castro entrevistó a ancianos nativos de Cusco para recabarla, pero este proceso resultó insatisfactorio ya que los relatos orales de diferentes informantes sin ningún apoyo material que confirmara su contenido resultaban en historias contradictorias

2 Utilizo Historia con inicial mayúscula para distinguir el género historiográfico de "historia" en tanto sustantivo común.

(Carrillo, 1991, 17). Vaca de Castro buscó entonces fuentes más fiables y ordenó la captura de "indios sabios" reconocidos por su habilidad para elaborar y conservar registros de la historia inca por medio de cuerdas de colores y cordeles anudados (quipus). Es así como se inicia una interacción entre quipucamayos (animadores del quipu) y funcionarios españoles, que quedó plasmada en la *Relación de los quipucamayos al gobernador Vaca de Castro*[3]. Este documento, producido en 1542, ejemplifica no sólo lo que podría haber sido la historia inca contada desde un punto de vista andino, sino también la confrontación de la organización y difusión del conocimiento a través de la representación oral y los registros materiales de dos sociedades diferentes cuyas especificidades culturales y formas de concebir y mirar el mundo se desconocían mutuamente. El examen de la *Relación* permite observar la tensión dialógica entre los participantes de uno de los procesos más tempranamente documentados sobre el mantenimiento de registros de sociedades indígenas que no utilizaron sistemas de escritura como sus contrapartes occidentales. En cambio, se valieron de sistemas equivalentes de comunicación para construir narrativas históricas, así como para mantener altos niveles de estructura administrativa de un estado complejo.

La *Relación* incluye una interpretación y transcripción de la historia inca recitada por cuatro quipucamayos de Cusco a partir de sus propios registros. Estos artefactos, los quipus, son materia de discusión, como veremos más adelante, en tanto fuentes 'fiables'[4] del conocimiento, en la *Historia natural y moral de las Indias* de Joseph de Acosta (1590), *Comentarios reales de los incas* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega y *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Guamán Poma de Ayala. La historia de la *Relación* comienza con la

3 El manuscrito de la *Relación* se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid catalogado como Legajo J, N° 133. Los intérpretes españoles de Vaca de Castro lo titularon *Relación del gobierno, descendencia y conquista de los Incas*.

4 En el español del siglo XVI, el término "fiable" alude a la calidad de "ser fiel" de una cosa, persona o situación. En el *Tesoro* de Covarrubias, el verbo "fiar" significa "tener opinión de que no le han de engañar" (1611, Parte Segunda, fol. 8r). Veremos más adelante la diferencia entre la escritura como fuente fiable y un juicio similar para el quipu en tanto herramienta eficaz de registro de información.

captura de cuatro quipucamayos "muy viejos" (de los cuales sólo se registraron los nombres de dos: Collapiña y Supno) que fueron llevados con sus quipus ante el gobernador español Vaca de Castro[5]. Con la ayuda de estos registros, los quipucamayos fueron obligados a recitar acontecimientos de la historia prehispánica a los intérpretes del gobernador: Pedro Escalante, un indio ladino[6], y los españoles Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín.

La *Relación* consta de dos partes claramente diferenciadas: la primera narra acontecimientos de la historia incaica prehispánica mientras que la segunda parte establece la genealogía de Paullu Inca, hijo del Inca Huayna Cápac que sirvió a los conquistadores españoles después de la ejecución de Atahualpa. La intención de esta parte del documento es obvia: honrar a Paullu Inca como héroe y líder[7]. Para los propósitos de este ensayo, me centro ahora en la primera parte del documento.

La *Relación* inicia afirmando la importancia de los quipucamayos en tiempos prehispánicos: "Todos los Ingas pasados tuvieron sus quipucamayos, ansí del origen y principio *dellos*, como en los tiempos y cosas acontecidas en tiempos *de cada señor de ellos*" (Lienhard, 1992, 154)[8]. Este pasaje presta atención a una distinción importante: estamos ante quipucamayos que cumplían una función equivalente a la de un historiador real ya que se dedicaban a regis-

5 Estos quipucamayos declararon ser de Pacaritambo, lugar de las cuevas sagradas de las que, según uno de los mitos de origen de los incas, el héroe Manco Cápac salió con tres hermanos y cuatro hermanas para fundar Cusco (Mazzotti, 2008, 47).

6 Para una definición de "indio ladino" en los Andes coloniales y los roles que cumplieron en esta época, ver el artículo de Rolena Adorno (1992, 379–388).

7 La *Relación* fue muy útil para afianzar los méritos y privilegios de Carlos Melchor Inca, nieto de Paullu Inca (Lienhard, 1992). Aunque la recolección de los datos que informan este relato tuvo lugar en 1542, un personaje llamado "Fray Antonio" envió una copia de este documento a España en 1608 para apoyar la petición de Carlos Melchor Inca. En 1974, Juan José Vega publicó una transcripción del mismo documento que cita a los quipucamayos Collapiña y Supno como los autores del texto.

8 El énfasis en cursiva es mío para indicar que cada gobernante inca tuvo sus propios quipucamayos que registraron el origen y eventos "dellos" (del gobernante al que servían). Para las citas de la *Relación*, utilizo la edición de este documento que Martin Lienhard incluye en su libro de 1992 ya que sigue fielmente el texto del manuscrito de la Biblioteca Nacional de España.

trar los acontecimientos históricos de la vida y gobierno del Inca al que servían[9]. El énfasis andino de que cada quipucamayo servía a un gobernante cuya historia registraba y contaba, revela la posibilidad de que cada Inca podía "reescribir" la historia durante su gobierno. Los quipucamayos que informaron a Vaca de Castro eran leales a Huáscar (Cusco) y se escondían de los capitanes del Inca Atahualpa (Quito):

> Y dieron razón que con la venida de Challcochima y Quisquis, capitanes tiranos por Ataoallpa Inga que destruyeron la tierra, los cuales mataron a los quipucamayos que pudieron haber a las manos y les quemaron los quipos diciendo que *de nuevo habian de comenzar (nuevo mundo)* de Ticcicapac Inga, que ansi le llamaban a Ataoallpa Inga, y dieron noticia de algunos que quedaron, los cuales andaban por los montes atemorizados por los tiranos pasados. (Lienhard, 1992, 154–155)[10]

Cabe anotar que Atahualpa había muerto en 1533 y sus capitanes mucho antes de 1542, no sin antes ejecutar una masacre, en 1529, para eliminar al linaje de Huáscar y sus servidores. El pasaje anterior confirma que, en términos incas, la Historia se reescribía cada vez que había un nuevo gobernante y, probablemente, la Historia previa se eliminaba.

La llegada de los españoles a Perú impidió a Atahualpa reescribir la Historia inca en los términos que él esperaba. Por ello, dada la procedencia de los cuatro quipucamayos de la *Relación*, no sorprende leer un punto de vista a favor de Cusco y Huáscar. Estos historiadores incas elogiaron particularmente el gobierno de Wira-

9 Es importante reconocer la diversidad de funciones, y por tanto de categorizaciones, de los quipus y los quipucamayos en los Andes prehispánicos y su posterior transformación después de la Conquista española. En la introducción a su historia del quipu, Galen Brokaw señala que este no sólo fue semióticamente heterogéneo sino que se desarrolló a diferentes niveles en las sociedades andinas sin necesariamente descartar quipus pasados (2010, 21). En el mismo estudio Brokaw provee evidencia y ejemplos de diferentes clases de quipus utilizados con funciones diversas y manejados por distintos tipos de quipucamayos. En el caso de la *Relación*, se trata de quipucamayos reales o imperiales al servicio del Inca Huáscar.

10 El énfasis en cursiva es mío.

cocha, octavo gobernante inca, por sobre el de Pachacútec, noveno inca, aunque fue este último quien expandió significativamente el imperio y lo convirtió en el "Tawantinsuyu." Historiadores de los Andes prehispánicos piensan que esta posición sesgada de la narración de los quipucamayos puede estar relacionada con el hecho de que la madre de Atahualpa pertenecía al linaje de Pachacútec (Mazzotti, 2008). El punto de vista favorable a los Incas del Cusco fue también una plataforma relevante para la prueba de méritos de Paullu Inca y sus descendientes y favoreció su nombramiento español como gobernante legítimo del imperio andino al mismo tiempo que contribuyó a la representación de Atahualpa como un rey tirano y mal gobernante. Esto, a su vez, justificó la ejecución del Inca en Cajamarca.

La importancia de los quipucamayos en la sociedad inca se manifestaba en su tratamiento como funcionarios reales y la naturaleza generacional-familiar de su oficio. Los quipucamayos transmitían sus conocimientos a sus hijos, quienes se entrenaban en el arte del diseño del quipu, las técnicas de memorización, los procesos de actualización (lo que nosotros entenderíamos como correcciones y ediciones) y el acto de recitarlos en público. Se trataba de una profesión para toda la vida, que se aprendía desde la infancia y se ejercía hasta una edad muy avanzada, si no la muerte. El gobierno inca les asignaba el equivalente a un salario regular y se ocupaban de su bienestar[11].

Además de su punto de vista favorable al Cusco, la *Relación* tiene tres características distintivas adicionales. Primero, utiliza un estilo formulaico específico en los pasajes biográficos de los gobernantes incas (por ejemplo, el número de años de su reinado y la cuidadosa designación de los orígenes de su linaje). En segundo

11 "Estaban obligados a dar cuenta y razón de lo que se les demandasen y estaban obligados a enseñar a sus hijos y tenerlos bien examinados y verdaderos, dándoles a conocer las significaciones de cada cosa. A estos se les daba ración muy cumplida de todo género de mantenimientos para cada mes del año, y se les daba mujeres y criados, y ellos no habían de tener otra ocupación más de tener gran cuenta con sus quipos y tenerlos bien alistados con la relación verdadera" (Lienhard, 1992, 155).

lugar, el mundo anterior a la llegada de Manco Cápac y sus descendientes a Cusco se describe como un lugar caótico, idolátrico e incivilizado. En tercer lugar, la fórmula retórica "para evitar prolijidad," habitual en la historiografía del siglo XVI, aparece con frecuencia en el texto. Esta fórmula se utilizaba para justificar la omisión de detalles considerados no relevantes en el momento. Sin embargo, esta función se matiza, por ejemplo, con Guamán Poma de Ayala, quien utiliza esta frase muchas veces en su crónica para criticar los abusos contra los indios en la sociedad colonial.

Si bien estoy de acuerdo con la lectura que Mazzotti hace de esta frase en la *Relación*, cabe considerar que, en este caso, estamos tratando con un sujeto textual plural en el que la voz narradora de los quipucamayos se superpone con la voz traductora y escritora de los intérpretes españoles e indios ladinos que controlaron la transmisión de la información al medio escrito. Además, Mazzotti plantea que es posible rastrear aquí indicios de la oralidad andina de los quipucamayos. Propongo dar un paso más y considerar los objetivos de los funcionarios de Vaca de Castro y su rol en la conducción de estos actos comunicativos. Si bien el gobernador español dictaba las condiciones en las que se debían recoger estos relatos en nombre de sus intereses, no hay que olvidar que el quipucamayo recitaba la información de los quipus según las preguntas que le hacían los funcionarios españoles. Esto significa que los actos de habla del quipucamayo no sólo estaban mediados por los diferentes códigos que hacían contacto (español/quechua, oral/escrito, textil/papel y pluma) sino también por los actos de habla ordenados por Vaca de Castro. Uno se pregunta si estos quipucamayos recitaban lo que pensaban que el gobernador español quería escuchar y si, al hacerlo, operaban ellos mismos selecciones de eventos y detalles mientras se excusaban bajo la fórmula "evitar prolijidad".

En cualquier caso, en el reporte de los quipucamayos a Vaca de Castro se observa un uso de los quipus no sólo como almacenamiento y memoria de datos numéricos con fines administrativos (estadísticas, tributación, contabilidad de bienes), sino también como medio para registrar datos históricos (fechas y acontecimientos) a ser

recitados por el quipucamayo. La *Relación* de 1542 también nos sirve para observar diversas formas en que los quipus fueron leídos y comprendidos desde los primeros tiempos de la colonia.

El uso del quipu como dispositivo para almacenar y transmitir datos numéricos fue ampliamente documentado por los cronistas e historiadores españoles desde su llegada al Perú. A pesar de su diferencia cualitativa con la escritura alfabética, durante la colonia, se siguieron utilizando, aunque con inevitables transformaciones que se aplicaron al tratar de restringir y controlar su uso. Muchos documentos registrados por funcionarios españoles desde el siglo XVI se basaron en declaraciones de quipucamayos y su lectura de los quipus como, por ejemplo, los testimonios de caciques a Garci Diez de San Miguel en los Andes del Sur (Collasuyo) en 1567[12]. En estos casos, informaba Garci Diez, si el cacique había tenido acceso al registro de información mediante quipus, éste ofrecía su testimonio acompañado de sus quipucamayos. Cuando el cacique no disponía de quipus, se lamentaba de no tenerlos ya que constituían archivos eficientes para una buena administración[13]. A pesar de la censura de fines del siglo XVI y la destrucción masiva de los quipus, tildados de libros de idolatría por el Tercer Concilio Limense en 1583, su uso siguió vigente en los siglos XVII y XVIII no sólo para fines contables sino también como herramienta mnemotécnica ya que los indios coloniales registraban sus pecados y los recitaban en confesión, como describe el *Ritual Formulario* del sacerdote Juan Pérez Bocanegra entre 1622 y 1631 (Harrison, 2002, 266–290).

12 Se trata de los documentos "Declaración de los indios de Juli por los capítulos de la instrucción, 21 de abril de 1567" y "Los kipus en el testimonio del cacique principal Don Martin Cusi, 24 de febrero de 1567" que se encuentran registrados en Diez de San Miguel (1994, 114–119, 74–75) y Lienhard (1992, 175–180, 172–173) respectivamente.

13 "Preguntado si tiene quipo y cuenta y razón de los indios de su parcialidad y en la de Urinsuyo, dijo que no tenía quipo ni cuenta de los indios que hay, porque ahora no se visitaban los indios como se hacía en los tiempos del Inga, que tenían cuenta cada uno con los indios que tenía, mozos y viejos y cojos y mancos" (Diez de San Miguel, 1964, 105–107; Lienhard, 1992, 174).

2. Quipus y filosofía del lenguaje

Para acercarnos a la lectura y comprensión europea de los quipus, debemos considerar la filosofía del lenguaje y de la palabra escrita que estaba arraigada en la forma de pensar el mundo de los oficiales e intérpretes españoles. Por ejemplo, el proceso por el cual el quipucamayo creaba, leía y utilizaba los quipus para registrar información sobre hechos históricos revela que se trataba de registros materiales de la Historia inca que interactuaban con la palabra oral para que su acto de comunicación se produjera. El rol de la oralidad en el despliegue de la información albergada en los quipus fue menospreciado en el quehacer del historiador humanista y renacentista europeo que, como Acosta explicaba en el Libro VI de su *Historia*, privilegiaba la escritura alfabética como único medio válido para registrar las memorias del pasado. Para el europeo del siglo XVI, la expansión imperial implicaba colonizar no sólo territorios, sino también las lenguas y memorias históricas de los conquistados (Mignolo, 1992). Como lo menciono al inicio de este ensayo a propósito de la elaboración de la primera *Gramática castellana* en 1492, a la que siguió el primer diccionario latino-español en 1495 por el mismo Nebrija, la colonización impuso la escritura alfabética como único medio para registrar la "Historia verdadera." Basados en los tratados de Retórica de la época clásica romana, los autores europeos se ciñeron al género de la Historia como relato veraz de hechos reales y reservaron el término "fábula" para referirse a sucesos no históricos asociados a géneros literarios como la epopeya y la tragedia, cuyas fuentes y actuaciones podían utilizar la oralidad. Para que la Historia fuera confiable, ésta debía ser escrita. De esta manera, la Historia en tanto representación escrita de hechos asumidos como reales se constituyó en prueba irrefutable del acontecer de dichos hechos. A lo largo de los siglos del pensamiento clásico y europeo, la escritura alfabética, la narración histórica y la posesión de la Historia de cualquier sociedad se alinearon en la teoría renacentista de la escritura (Mignolo, 1992, 210). Aprender y escribir la memoria de los habitantes originarios de América implicó suprimir no sólo sus voces sino también sus sistemas de

registro, organización y transmisión de la información. En este contexto, la actuación oral de los quipucamayos ante Vaca de Castro no sólo fue incomprendida y distorsionada sino infravalorada. Recordemos que, en el *Fedro* de Platón, Sócrates discutía que el verdadero discurso descansaba en la mente de los sabios. El filósofo griego señalaba que el habla diferenciaba al hombre de los animales y que su escritura podía registrar, e incluso sustituir, lo que se había dicho, pero no reemplazaba la situación comunicativa ni el acto de habla (Mignolo, 1992, 207–210).

Otro problema de comprensión que tuvieron los autores europeos con las lenguas indígenas y sus sistemas de comunicación tangibles fue la creencia de que, sin escritura, no se podía tener Historia ni conocimiento organizado (*scientia*). Los intérpretes y escribanos que transliteraron la recitación de los quipucamayos en 1542 no sólo respondían a sus propios intereses y los de Vaca de Castro, sino que además no parecen haber reflexionado sobre su labor interpretativa de una lengua que habían aprendido de manera intuitiva[14].

Para comprender la valoración de la escritura alfabética y la relación entre lenguaje, escritura, Historia y salvación del alma, la reflexión de Joseph de Acosta en el Libro VI de su *Historia natural y moral de las Indias* es útil[15]. Acosta se había dedicado a aprender quechua y recoger datos de informantes andinos que él mismo seleccionaba y consideraba "muy versados en tales materias". La *Historia* de Acosta nos acerca a las ideas europeas sobre los indios de

14 "Tradujeron la versión india Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín, conocedores de la lengua cuzqueña y casados con nobles indias. Qué narraron en verdad aquellos [quipucamayos] y qué 'tradujeron' o interpretaron en forma interesada los traductores españoles, quedará en la penumbra. Con ellos colaboraba además Pedro Escalante, 'indio ladino en lengua castellana', quien servía de intérprete a Vaca de Castro. Este intérprete se encargó de ver si era coherente lo narrado por los quipucamayos" (Carrillo, 1991, 17).

15 Acosta ingresó a la orden jesuita cuando tenía once años en 1551. Llegó a América en 1572 y viajó por Perú y México. Inspirado por las ideas jesuitas sobre la necesidad de aprender las lenguas indígenas para evangelizar al indio, aprendió quechua. En Perú, fue catedrático del Seminario de San Pablo donde enseñaba artes, teología, filosofía, cánones y lenguas indígenas a los novicios jesuitas. También sirvió como miembro del Tribunal de la Inquisición y participó en el Tercer Concilio Limense (1582–1583). Entre 1578 y 1581 fue asesor del virrey Francisco de Toledo y se incorporó al movimiento

América, en especial a dos capacidades potenciales de las lenguas indígenas: la escritura de la *Historia* y la abstracción. La filosofía humanista del lenguaje enmarcó la disertación sobre la inteligencia (entendimiento) de los indios que este autor ofrece en su Historia. Dicha disertación abordó el carácter humano de los indios de América y su manera de preservar información para la posteridad. A Acosta le interesaba especialmente comprobar si las lenguas indígenas y sus medios de expresión proveían el nivel de abstracción necesario para conocer a Dios y evangelizarlos, demostrando así la capacidad intelectiva del indio y la manifestación de su libre albedrío (Acosta, 1987, 58). En sus observaciones, sin embargo, el jesuita se dio cuenta de que la tarea de "conocer lo nuevo" de las Indias y sus habitantes era difícil no sólo por los errores de las fuentes clásicas que se habían citado hasta ese momento (la Biblia, los autores de la Antigüedad), sino también por la dificultad de los medios indígenas de comunicación: "Requería mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios" (Acosta, 1987, 58).

3. Inteligencia y salvación

En el libro VI de la *Historia*, el historiador jesuita reconoció no sólo la efectividad de los quipus y los códices mesoamericanos sino también de la memoria oral en el mundo indígena de América, al igual que modos eficientes de comunicación a distancia como los chasquis. Ahora bien, en su definición de la escritura alfabética como un sistema de signos, Acosta distinguió entre la expresión oral (que no permanece) del lenguaje y su registro escrito (que es tangible y permanece):

> Las letras se inventaron para referir y significar inmediatamente las palabras que pronunciamos, así las mismas palabras y los vocablos según

toledano que recogía información acerca del pasado prehispánico de los Andes, quedando favorablemente impresionado por la racionalidad de la cultura andina y el entendimiento de los indios. En 1588 Acosta publicó en Salamanca *De Procuranda Indorum Salute*, una obra de teología misional en la que se ocupó de tres asuntos: la naturaleza del Nuevo Mundo, la labor evangelizadora y la salvación de los indios. Estos contienen la semilla de los temas fundamentales de su Historia que salió a la luz en 1590.

> el filósofo (Aristóteles) son señales inmediatamente de los conceptos y pensamiento de los hombres. Y lo uno y lo otro (digo las letras y las voces) se ordenaron para dar a entender las cosas: las voces a los presentes; las letras a los ausentes y los futuros. (1987, 378)

A continuación, el jesuita escribió sobre otros sistemas de significación que también son tangibles pero diferentes de las letras: hay "señales" que "no se ordenan de próximo" para significar (pinturas), frente a otras señales que "sirven para memoria" como los signos astrológicos. Estos signos que no cumplen con la linealidad y secuencialidad de la escritura alfabética son, para el jesuita, "cifras o memoriales" que refieren cosas o conceptos, pero no constituyen escritura en el sentido estricto. A continuación, Acosta anota que hay tres formas de preservar la Historia: por letras y escritura; por pinturas; por cifras o caracteres sobre superficies como el papel (los sistemas de los chinos, japoneses y mexicanos) y concluye que los indios del Perú no usan ninguno de estos modos de historiar (1987, 379).

La siguiente observación de Acosta lleva su atención a los quipus. Según el cronista, la memoria oral de los indios del Perú complementaba a sus medios tangibles de comunicación que eran bastante distintos a la escritura alfabética:

> Fuera de esta diligencia [la oralidad], suplían la falta de escritura y letras, parte con pinturas como los de México, aunque las del Perú eran muy groseras y toscas, parte o lo más, con quipos [...]. Es increíble lo que en este modo alcanzaron, cuanto los libros pueden decir de historias, y leyes, y ceremonias, y cuentas de negocios, todo esto suplen los quipos tan puntualmente que admira. (1987, 385)

A pesar de su efectividad, los quipus, en las observaciones del autor jesuita, no podían compararse con la escritura alfabética ya que no pasaban de ser "memoriales", es decir, señalaban la cosa o la idea, pero no la palabra (1987, 385). Aun si Acosta comparaba a los quipucamayos con los escribanos españoles (1987, 385) y su combinación performática con la palabra oral, el quipu no proveía evidencia

de que los indios elaborasen conceptos complejos y abstractos para producir argumentos y deliberación[16].

La capacidad de hacer Historia—como entendían los europeos—y de abstraer y deliberar son condiciones *sine qua non* para la transmisión de ideas religiosas y, en este caso, para la salvación del alma. Por lo tanto, los indios no se salvarían a menos que aprendieran a leer y escribir al modo europeo. Es interesante observar, sin embargo, que a pesar de la negación de la capacidad de abstracción del quipu que se evidencia en la *Historia* de Acosta, fue precisamente la iniciativa jesuita la que reutilizó las propiedades del quipu para que los indios registraran los pecados que recitaban en las confesiones (Harrison, 2022).

Si volvemos con esta reflexión a la historia de producción de la *Relación de los quipucamayos*, comprendemos que la actuación oral que ponía en funcionamiento la transmisión de contenido de lectura de quipus era ininteligible para los intérpretes de Vaca de Castro en, por lo menos dos sentidos. Primero, el soporte material de los datos históricos era tangible pero no parecía corresponder a categorías verbales (sustantivos, verbos) del quechua. En segundo lugar, los datos contenidos en los quipus no podían ser decodificados sin la intervención del quipucamayo, lo que nos dice que el acto de habla era tan importante (o más) que el soporte material llamado quipu.

En el caso de la *Relación*, la actuación oral de los sabios andinos se produjo dentro de ciertos parámetros culturales (el quipucamayo leía y recitaba la información contenida en el quipu) y se expuso a los parámetros culturales de las actuaciones orales desde de otra cultura (intérpretes y funcionarios españoles) cuya recolección de datos respondía a una agenda política específica de dominación. Los andinos concebían a los quipus como registros eficaces para

16 Para una explicación más extensa de los argumentos de la filosofía europea del lenguaje que Acosta aplicó en su examen de los quipus (la tradición naturalista del siglo XVI y el estudio de lo diferente; el "buen gobierno" y la inteligencia de los indios, y las consecuencias de la ausencia de escritura alfabética) ver Quispe-Agnoli (2011). Asimismo, en un estudio posterior abordé en detalle aspectos funcionales de la oralidad andina que los autores españoles coloniales no lograron (o decidieron no) entender (Quispe-Agnoli, 2019).

registrar la memoria, pero los funcionarios españoles no asociaban esta eficacia con el carácter confiable de la escritura, instrumento *sine qua non* para escribir Historia, ni daban importancia a la palabra oral[17]. Por ello, la debida atención a la lectura del quipu fue subvalorada y eliminada en la *Relación* por los intermediarios españoles. Sin las voces de los quipucamayos, los quipus históricos, fuente privilegiada de la memoria andina que se desplegaron en esta interacción de 1542, permanecieron en buena parte silenciosos. Este aspecto en la puesta de escena de los quipus es quizás uno de los menos estudiados.

La observación crítica de los procesos de producción que dieron lugar a la *Relación de los quipucamayos* y las reflexiones de Acosta, publicadas casi cincuenta años después, sobre la posibilidad de escribir Historias utilizando medios alternativos a la escritura alfabética *vis-à-vis* la filosofía europea del lenguaje de la época ofrecen antecedentes textuales a la lectura que el Inca Garcilaso de la Vega hizo de los quipus y los quipucamayos en sus *Comentarios reales*. Además, las decisiones que toma otro escritor indígena, Guamán Poma de Ayala, al proponer su *Nueva corónica* ante la necesidad de escribir la Historia andina a partir de sus fuentes—una de las cuales eran los quipus—descubren las lecturas equivocadas, por parte de historiadores del siglo XX, de silencios y omisiones. Como he examinado estos temas a fondo en estudios anteriores a los que remito (Quispe-Agnoli, 2010; 2022), ofrezco aquí un breve repaso de las contribuciones de ambos autores a esta discusión para contextualizar su vigencia tanto en la época colonial como en el presente.

4. Quipus, memoria y escritura en autores andinos

Una lectura del tratamiento de los quipus y la memoria oral andina en la obra del Inca Garcilaso revela su relación intertextual con la obra de dos autores jesuitas que el Inca menciona a lo largo de su

17 La interpretación del concepto de fiabilidad (fiel, verdadero o eficaz, eficiente) ofrece pistas para contextualizar el rechazo europeo de los quipus como memoria histórica.

obra en relación con los quipus: Blas Valera[18] y Joseph de Acosta. Por un lado, las ideas de Valera son citadas directamente de un documento original que Garcilaso aseguraba que tenía en su poder[19] y dichas ideas le ayudaron a explicar cómo funcionaban los quipus para transmitir datos estadísticos y administrativos, así como historias y fábulas de los Incas. Por otro lado, Garcilaso acudió a la obra de Acosta para apoyar su reflexión sobre lenguaje, escritura e Historia. El quipu andino aparece entonces a lo largo de los *Comentarios Reales* como fuente, memoria y medio tangible de comunicación. Los libros II, V y VI de esta obra incluyen la mayor cantidad de referencias al quipu. En el libro II el cronista mestizo los describió en su materialidad y reconoció su función administrativa primordial de verificación de datos a propósito de las sentencias de justicia (1976, 88). Además, el autor reconoció el funcionamiento del quipu estadístico con la asistencia de otros recursos como la *yupana*, un tablero con compartimentos poligonales de diferente tamaño en bajo relieve en los cuales se colocaban cuentas, semillas, granos de maíz para verificar la exactitud del cálculo contenido en el quipu[20]. La combinación dinámica de quipu y *yupana* formaba parte del acto de habla que acompañaba a la lectura del quipu. Además, la descripción material del quipu fue avalada por citas que provenían, según Garcilaso, de la obra de Blas Valera, especialmente cuando este comentaba el sistema de colores (1976, 232). Siguiendo a Valera, el Inca

18 Hijo de un conquistador español y una india cristiana, Valera nació en Chachapoyas en 1544 y murió en España en 1597. Debido a su conocimiento del quechua, participó en misiones jesuitas de evangelización y tradujo catecismos castellanos y documentos del Tercer Concilio Limense de 1583 al quechua y al aymara.

19 Aunque Valera parece haber escrito mucho, la mayoría de sus obras se han perdido. Garcilaso declaró poseer los restos de su *Historia Occidentalis* de la que cita directamente en su Comentarios. Para más información sobre Blas Valera y su obra, ver el artículo de Sabine Hyland sobre el quipu imperial según este autor (2002).

20 Garcilaso no menciona la palabra yupana, pero describe lo que otros cronistas explican como un tablero con escaques o un archivo o depósito de piedra o barro con separaciones en las que se colocaban las semillas, los granos y las cuentas de diferentes tamaños y colores. A partir de las descripciones que los cronistas españoles hacen del quipu y la yupana en acción, Radicati explica que los cálculos se hacían por medio de la yupana (el tablero y las cuentas) y el resultado del cálculo se registraba en los nudos de los quipus (1976, 270).

también escribió acerca del posible valor historiográfico de los quipus, lo que nos lleva a considerar la filosofía humanista del lenguaje que enmarca la producción de *Comentarios reales*. En consonancia con lo que ofrece la *Relación*, el autor mestizo se refirió al quipu como fuente auténtica de información, estableció su relación con la memoria oral andina que se textualizaba y reconoció su autoridad para escribir Historia. Para entender estas funciones del quipu y el planteamiento del autor como un quipucamayo, Garcilaso partió de la obra de Acosta para proponer su propia lectura. Por ejemplo, el Inca no abordó el tema de la salvación en relación con los quipus y la lengua quechua, pero sí señaló la necesidad de "enderezar esa noticia" cuando se registraba la memoria oral andina y su lengua a través de fuentes privilegiadas como los quipus. Mientras que Acosta declaraba que la tarea de "conocer lo nuevo" era difícil no sólo por los errores de las fuentes clásicas sino también por la dificultad de los medios indígenas de comunicación, Garcilaso explicaba que el quipu era el recipiente de la memoria andina que se ponía en acción mediante un acto dinámico de habla. Procedió entonces a describir cómo se producían los quipus después de haber conquistado una provincia así como su interacción con la *yupana* (1976, 240–241). Más adelante, en contraste con el juicio de Acosta sobre los quipus, el autor mestizo declaró que estos fueron usados para escribir: "En suma decimos que escribían en aquellos nudos todas las cosas que consistían en cuenta de números, hasta poner las batallas y reencuentros que se daban, [...] cuántas embajadas [...] cuántas pláticas y razonamientos había hecho el Rey" (1976, 26). Asimismo, Garcilaso anotó la intervención de los quipucamayos y amautas y sus artes orales como "remedios" que hacían posible la preservación de la Historia inca.

En suma, en contraste con la visión de Acosta que excluía a los quipus como medios para registrar la Historia, el Inca Garcilaso utilizó su referencia a estos artefactos y su reflexión sobre el lenguaje, la palabra escrita y la Historia a partir del ideal renacentista de concordia y conciliación para intentar armonizar un espacio en que quipus y crónicas podían coexistir (Serna Arnáiz, 2009) y be-

neficiarse una de la otra. Es más, el mismo autor se presenta como el quipucamayo que hacía posible mantener la Historia tanto para los andinos como para los españoles ya que él mismo aprendió a leer quipus (Garcilaso, 1976, 27). De esta manera, Garcilaso se inscribió en el acto de habla que hacía posible que la memoria oral se textualizara tanto en el quipu como en el papel.

Por último, la crónica del indio ladino Guamán Poma de Ayala se considera hoy como uno de los ejemplos más representativos de la Historia indígena en América ya que ofrece una ventana a la memoria andina desde su propio punto de vista. Por esta razón, desde principios del siglo XXI, la *Nueva corónica* es objeto de estudios decoloniales y reflexiones sobre la colonialidad del poder que abordan las subjetividades indígenas[21]. En un trabajo anterior examiné en detalle ejemplos de historiadores del siglo XX que apuntan confusiones, errores, opacidades y enredos de la obra del autor indio (Quispe-Agnoli, 2022). Ante estos reclamos historiográficos, planteé interrogantes sobre el *modus operandi* de Guamán Poma para recoger información sobre el mundo andino, interpretarla y representarla a un público receptor intercultural y plurilingüe. La crítica de los historiadores, que examino a fondo en dicho estudio, sancionó a la crónica de Guamán Poma como un ejemplo de desorden mental sin validez ni valor como fuente histórica del pasado andino. Propuse entonces que, ante el impacto de la censura española sobre los medios andinos de comunicación, el cronista utilizó las herramientas a su alcance para desarrollar mensajes que se leyeran de más de una manera para así proteger la información y al mismo tiempo transmitirla a aquellos que, gracias a su competencia de los códigos lingüístico y cultural andinos, podían comprenderla (Quispe-Agnoli, 2022, 164). Con ese objetivo, el cronista andino incluyó omisiones y "errores" entre los que se encuentran los silencios metalingüísticos que se manifestaron en la ausencia de traducción de conceptos quechua relacionados con lo sagrado

21 Mignolo considera la obra de Guamán Poma como ejemplo temprano del pensamiento decolonial indígena y como una respuesta a la colonialidad del poder que sigue permeando la historia cultural de América Latina (2007, 460).

y la comunicación. Uno de estos términos era *qellqay* (quilca en su castellanización) y *quilcacamayoc* (el que anima a la quilca). *Qellqay* es un concepto quechua que ayuda a comprender la idea que Guamán Poma tenía de los quipus—y otros sistemas de comunicación como los *tocapus*[22]. Si bien a lo largo de obra, el autor andino representó al quipu en siete dibujos, usualmente en las manos de un quipucamayo, el cronista no los define ni los descifra[23]. Apunta más bien, como también leemos en la *Relación* de 1542 y la *Historia* de Acosta, la capacidad del quipucamayo para registrar información y la eficacia del quipu como fuente fidedigna e instrumento de comunicación casi equiparable a la escritura alfabética.

La situación es aún más difícil con *qellqay* porque el autor mencionó este término pocas veces sin traducirlo. Ahora bien, el autor sí ofreció pistas textuales para entender *qellqay* como un acto semiótico para construir mensajes y transmitirlos. *Qellqay* abarcaba entonces tanto los procesos de producción como la recepción del contenido de un quipu y los quipucamayos eran considerados una clase de *quilcacamayos*, animadores de la *quilca* o *qellqay* (Quispe-Agnoli, 2006). Con este ejemplo, propongo considerar que lo que hace Guamán Poma en su obra con el tratamiento de *qellqay* y quipus son 'guiños decoloniales' que constituyeron una forma de resistir al mismo tiempo que protegían conceptos y artefactos relacionados con los lenguajes andinos para pensar el mundo y transmitirlo (Quispe-Agnoli, 2022).

5. La eficacia del quipu y su fiabilidad como fuente histórica

Desde el momento en que los conquistadores españoles pisaron tierras peruanas hace casi quinientos años, se registraron comenta-

22 Diseños geométricos en un patrón cuadrado que se asociaba con la nobleza, el Inca y las personas que les servían. Los tocapu podían aparecer en textiles, en cerámica y en superficies arquitectónicas.

23 Para un análisis de las siete ocurrencias visuales del quipu en la *Nueva corónica*, ver Quispe-Agnoli (2006, 175–180).

rios de cronistas y funcionarios españoles de los siglos XVI y XVII acerca de los quipus. Les siguieron las descripciones de viajeros y exploradores europeos de los siglos XVIII y XIX que vieron este artefacto como un enigma para descubrir los secretos de una empresa romántica. Tal vez las primeras aproximaciones científicas a los quipus se encuentren en la obra de pensadores y estudiosos de finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, como leemos en los estudios de Max Uhle (1940), Leland Locke (1923), Radamés Altieri (1921), Erland Nordenskiöld (1925) y, más tarde, Carlos Radicati di Primeglio (1980). Estos investigadores reconocieron las características numéricas de los quipus y su uso con fines estadísticos, evidencia de su eficacia como instrumento de registro de datos. También observaron algunos elementos de los quipus que podían ser útiles para la codificación de narraciones.

Desde las últimas décadas del siglo XX hasta la fecha se ha producido un acercamiento multidisciplinario a los quipus que ha revelado, por ejemplo, su estructura decimal (Ascher & Ascher, 1975; Rowe, 1985; Salomon, 2004; Urton, 1998). Otras aproximaciones señalan el carácter abstracto del quipu. Este puede funcionar como un signo social que reproduce o establece las condiciones para recordar narrativas prehispánicas utilizadas para reconstruir la historiografía inca (Arellano-Hoffman, 1999; Brokaw, 2010; Fossa, 2023; Murra, 1991; Salomon, 2004; Sempat Assadourian, 2002; Urton, 2002). Este conjunto de estudios sobre los quipus plantea como objetivo fundamental el rescate de una identidad y memoria indígenas históricamente invisibilizadas desde el siglo XVI.

Esta brevísima referencia a la historia de descripciones de los quipus nos revela interpretaciones según intereses y objetivos específicos. Por un lado, los funcionarios coloniales españoles sólo los comprendieron como almacenes de datos para registrar y clasificar según las categorías europeas de conocimiento en beneficio de la empresa conquistadora. La intención española de "recoger la Historia" de los Incas que motivó la producción de la *Relación de los quipucamayos*, cumplía con el proceso de dominación: la coloniza-

ción de la memoria andina y el control de sus formas de registrar información sobre el mundo. En este proceso, los oficiales españoles no equipararon la eficacia del quipu como archivo histórico con la idea de confiabilidad de la escritura alfabética para preservar la memoria y escribir la Historia.

En este punto, cabe prestar atención a la diferencia de interpretación de los términos "eficaz" y "fiable" en español y quechua en el siglo XVII, su aplicación respectiva a quipu y escritura y su impacto en la producción de la Historia—asumida como una garantía narrativa de la verdad de sucesos. Estamos aquí ante la evidencia de una tensión entre dos criterios epistémicos diferentes[24] que se enfrentaron en los Andes desde el siglo XVI. Autores españoles como Joseph de Acosta escribieron que los quipus podían considerarse fuentes eficaces de información[25] pero no alcanzaban la calidad fiel (a los hechos) y el carácter de "verdad" de la escritura alfabética para escribir la historiografía[26]. Por otro lado, desde el punto de vista andino, los quipus eran instrumentos eficaces para registrar datos y eventos y, por esta razón, fiables, independientemente de los intereses parciales del Inca que los ordenara.

En este punto, es relevante revisar también las definiciones de "fiable" y "eficaz" en un diccionario quechua-español de esta época. En el *Vocabulario de la lengua general*, Gonzáles Holguín define "eficaz" como "efectuador" o "poner por obra" que se traduce al quechua, en el mismo volumen, como "Yachacuchini" ("efectuar") y "Yachacuchik soncco" ("(persona) eficaz") (1989, 497). Al revisar las traducciones de estos términos quechua en el mismo diccionario, observamos que "Yachacuchini" significa efectuar, ejercitar o hacer que algo tenga efecto (361) mientras que "Yachacuchik soncco" significa "hacedor" (Yachacuchik) de "la memoria" (soncco) (328). González Holguín señaló además que el quechua "soncco" significaba "memoria, juicio, razón, voluntad, entendimiento" (328) pero no asoció "soncco" con

24 El diálogo con los editores de este volumen sugirió la noción de tensión epistémica aquí.

25 Acosta utiliza "fiable" como sinónimo de "eficaz" en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590).

26 Ver nota 2 de este ensayo.

"fiable" en su *Vocabulario*. Además, mientras el *Tesoro* de Covarrubias definió "fiable" como "fiel" y "no ser engañoso," el diccionario de González Holguín registró las entradas "fiel de confiança o verdadero" y "fiarse de otro por fiel" (1989, 524), y los tradujo con los términos quechua "Sullull" y "Checca" que significaban "verdad, o cosa verdadera" (1989, 331). De esta manera, podemos observar las diferentes interpretaciones de "fiable" aplicadas a quipus en tanto medio eficaz de registro de datos (como entiende Acosta) y escritura (fiel a los sucesos, verdadero).

Conclusión

Autores y pensadores coloniales que estaban interesados en mostrar la historia de factura indígena trataron de demostrar que los andinos tenían lenguaje cognoscitivo e inteligencia y los instrumentos para manifestarlos. Una de estas manifestaciones, el quipu, proveyó la evidencia —que no todos los historiadores europeos vieron[27]— de que los indios del Perú tenían capacidad de abstracción, alma y derecho de ejercitar el libre albedrío. En consecuencia, podían no sólo referir historias sino construir la suya como memoria del pasado. La obra del Inca Garcilaso reforzó esta capacidad de los quipus al reconocerlos como fuentes confiables para "comentar" (corregir) la Historia de los incas escrita por los autores españoles. Unos años más tarde, la crónica de Guamán Poma de Ayala también los cita como fuente principal para escribir la Historia pre-hispánica del mundo andino: son fuentes confiables y artefactos eficientes de la memoria. Y varias décadas antes de estos autores, los quipucamayos de la *Relación* desplegaron una *performance* de la memoria andina que favorecía los intereses de los incas del Cusco (Huáscar y su descendiente Paullu Inca). Habría sido interesante escuchar la otra

27 La convivencia conflictiva de medios europeos y andinos de comunicación culminaría con la orden de destrucción de los quipus en 1583. Al respecto, Urton explica en detalle cómo los quipus competían con los registros españoles en cuanto a la veracidad de los datos registrados. Este conflicto de fuentes y registros fue una de las motivaciones principales para que el Tercer Concilio Limense dictara la eliminación de los quipus como fuente de datos y registro de la información (Urton, 1998, 2002).

versión nativa de los quipus, aquella que planteara a los incas de Quito (Atahualpa) como protagonistas heroicos de la Historia. Probablemente fueron destruidos por los vencedores de la guerra de conquista quienes se apropiaron de la Historia europea de los Incas para contarla según sus intereses desde hace casi quinientos años.

Referencias

Acosta, J. de. (1987 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Historia 16.

Altieri, A. R. (1941). *Sobre 11 kipus peruanos*. Tucumán: Instituto de Antropología.

Arellano-Hoffmann, C. (1999). Quipu y Tocapu. Sistemas de comunicación inca. En F. Pease et alia (Eds.) *Los Incas. Artes y símbolos* (pp. 215–262). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Ascher, R. & M. (1975). The Quipu as Visible Language. *Visible Language, 9* (4), 329–356.

Brokaw, G. (2010). *A History of the Khipu*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carrillo, F. (1991). *Cronistas indios y mestizos*. Lima: Editorial Horizonte.

Collapiña, Supno, et al. (1974 [1542]). *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas.* J. J. Vega (Ed.). Lima: Biblioteca Universitaria.

Covarrubias, S. de. (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, impressor del Rey.

Diez de San Miguel, G. (1964). *La visita de Garci Diez de San Miguel (Chucuito 1567).* Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura.

Fossa, L. (2023). *Khipu. Instrumento de gestion, memoria y poder*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.

Garcilaso de la Vega, El Inca. (1976 [1609]). *Comentarios reales de los incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

González Holguín, Diego. V (1989 [1608]). *Vocabulario general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guamán Poma de Ayala, F. (2001 [1615]). *Nueva Corónica y buen gobierno*. Copenhague: Biblioteca Real de Dinamarca. Consultado 15 de julio

de 2024. https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/en/text/?open=idm2

Harrison, R. (2002). Pérez Bocanegra's *Ritual Formulario*: Khipu Knots and Confession. En J. Quilter & G. Urton (Eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu* (pp. 266–290). Austin: University of Texas Press.

Hyland, S. (2022). The Royal Khipu of Blas Valera. En J. Quilter & G. Urton (Eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu* (pp. 151–170). Austin: University of Texas Press.

Lienhard, M. (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Locke, L. (1923). *The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record*. New York: American Museum of Natural History.

Mazzotti, J. A. (2008). *Incan Insights: Inca Garcilaso's Hints to Andean Readers*. New York: Iberoamericana Vervuert.

Mignolo, W. (1992). La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia. En Iris Zavala (Coord.) *Discursos sobre la invención de América* (pp. 183–220). Amsterdam: Rodopi.

Mignolo, W. (2007). Delinking. *Cultural Studies, 21* (2), 449–514.

Murra, J. (Ed.) (1991). *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz* (1568–1570). Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Nordenskiöld, E. (1925). *The Secret of the Peruvian Quipus*. Göteborg: Pehrssons förlag.

Quispe-Agnoli, R. (2006). *La fe andina en la escritura*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Quispe-Agnoli, R. (2010). Quipus, memoria andina y filosofía del lenguaje en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega." En S. No y E. Romiti (Eds.) *Cuatrocientos años de los Comentarios Reales de los Incas* (pp. 155–168). Montevideo & West Lafayette, IN: Universidad de la República Oriental de Uruguay, Purdue University Press, Aitana Editores.

Quispe-Agnoli, R. (2011). El quipu frente a las filosofías del lenguaje y la escritura. En C. Arellano-Hoffmann y G. Urton (Eds.) *Atando Cabos* (pp. 161–172). Lima: Instituto Nacional del Cultura, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia.

Quispe-Agnoli, R. (2019). La oralidad bajo la pluma: actos de habla y memoria oral en el archivo colonial andino. *Bibliographica Americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales*. 15, 30–44.

Quispe-Agnoli, R. (2022). Habitando en las fronteras: insinuaciones pluriversales en la *Nueva corónica y buen gobierno. RECIAL. Centro de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba, 13* (22), 161–182. https://doi.org/10.53971/2718.658x.v13.n22.39354

Radicati di Primeglio, C. (1980). *El sistema contable de los incas: yupana y quipu*. Lima: Librería Studium.

Rowe, J. (1985). La probanza de los incas nietos de los conquistadores. *Histórica, 9* (2), 193–245.

Salomon, F. (2004). *The Cord Keepers. Khipu and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke University Press.

Serna Arnáiz, M. (2009). La tradición humanística en el Inca Garcilaso de la Vega. Biblitoteca Virtual Miguel de Cervantes. Web. Consultado 17 de agosto de 2024. https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5q5d0

Sempat Assadourian, C. (2002). String Registries: Native Accounting and Memory According to the Colonial Sources. En J. Quilter & G. Urton (Eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*. (p. 119–150) Austin: University of Texas Press.

Uhle, M. (1940). Un kipu moderno procedente de Cutusuma. *Revista del Museo Nacional 9* (2), 183–190.

Urton, G. (1998). From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka Khipus. *Ethnohistory 45* (3), 409–438.

Urton, G. (2002). An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records. En J. Quilter & G. Urton (Eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*. (pp. 3–25) Austin: University of Texas Press.

CAPÍTULO II

EL SENTIPENSAR FILOSÓFICO NÁHUATL

Juan Manuel Contreras Colín[1]

RESUMEN

El artículo explora el *sentipensar* filosófico náhuatl, analizando las reflexiones metafórico-conceptuales de los *tlamatinime* (sabios y filósofos nahuas) desde una perspectiva integral y relacional. A partir de fuentes históricas, como los escritos de fray Bernardino de Sahagún y códices indígenas, se examina la concepción náhuatl del conocimiento, la verdad (*neltiliztli*) y la búsqueda de un fundamen-

1 Juan Manuel Contreras Colín es profesor-investigador en la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y profesor-tutor del Programa de Maestría y Doctorado en Trabajo Social de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Hizo estudios de Ciencias de la Religión en La Salle, filosofía en la UNAM y en la Hochschule für Philosophie, München, Alemania. Sus líneas de investigación, docencia y publicaciones versan sobre la filosofía y la teología de los pueblos originarios de Amerindia, las teorías críticas latinoamericanas, la relación entre ética y política, la organización popular y la política de la liberación, FiloJugando: filosofía con niñas, niños y adolescentes.

to existencial en un mundo transitorio (*Tlaltícpac*). Se destaca la importancia de *in xóchitl in cuícatl* (la flor, el canto) como expresión estética y epistemológica que trasciende la fugacidad terrenal. Asimismo, se aborda la noción de *Ometéotl*, el Principio Integral Supremo, que articula una visión cósmica basada en la complementariedad femenino-masculina. El estudio concluye resaltando la vigencia de este pensamiento filosófico, caracterizado por su profundidad metafórica, su enfoque comunitario y su búsqueda de armonía en la existencia.

Palabras clave: Filosofía náhuatl, *Tlamatinime*, *Sentipensar* indígena, *Ometéotl*, *neltiliztli* (verdad)

Abstract

This article explores Nahua philosophical *sentipensar*, analyzing the metaphorical-conceptual reflections of the *tlamatinime* (Nahua sages and philosophers) from an integral and relational perspective. Drawing on historical sources such as the writings of Fray Bernardino de Sahagún and indigenous codices, the study examines the Nahua conception of knowledge, truth (*neltiliztli*), and the search for an existential grounding in a transient world (*Tlaltícpac*). The importance of *in xóchitl in cuícatl* (flower and song) is highlighted as both an aesthetic and epistemological expression that transcends earthly impermanence. The article also addresses the notion of *Ometéotl*, the Supreme Integrative Principle, which articulates a cosmic vision based on feminine-masculine complementarity. The study concludes by emphasizing the contemporary relevance of this philosophical tradition, marked by its metaphorical depth, communal orientation, and quest for existential harmony.

Keywords: Nahua philosophy, *Tlamatinime*, Indigenous *sentipensar*, *Ometéotl*, *neltiliztli* (truth).

INTRODUCCIÓN

Son varios los textos donde Fray Bernardino de Sahagún, brillante exalumno del centro de estudios europeo más prestigioso de su

época, la Universidad de Salamanca[2], no dudó en reconocer que las y los *tlamatinime* nahuas eran "perfectos filósofos y astrólogos" (Sahagún, 1999, t. I, 13) o "sabios y filósofos[3]" y en calificar sus complejas reflexiones metafórico-conceptuales de auténtica filosofía.

En la introducción general a la monumental obra llamada *Códice Florentino*, Sahagún afirma, cuando expone el contenido general del texto, la existencia de "perfectos filósofos y astrólogos" en la cultura nahua:

> Del saber o sabiduría desta gente hay fama que fue mucha, como parece en el libro X, donde, en el capítulo XXIX, se habla de los primeros pobladores desta tierra, donde se afirma que fueron perfectos filósofos y astrólogos […]. (Sahagún, 1988, t. I, 63.)

En la sección que engloba los tres primeros capítulos del libro VI (fol. 1 r-12 r), el fraile franciscano, con base en el rigor científico con que elaboró su magna obra antropológica en castellano[4], anotó sin reservas que allí se trataba de:

> La retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales. (Sahagún, 1988, t. II, 471.)

En el prólogo de dicho libro, sostiene sin empacho ni rubor alguno que, de manera semejante a los pueblos de la Antigüedad y a los de su época, en la *nation mexica* se reconocía y respetaba también a la gente con autoridad moral y conocimiento, es decir, virtuosa y sabia:

---

2 En ese centro universitario estudió filosofía y teología. Seguramente allí mismo se formó con el notable jurista dominico Francisco de Vitoria y el famoso filósofo agustino Alonso de la Veracruz. Véase León-Portilla, 1997, 18.

3 Nota marginal hecha por Sahagún en el *Códice Matritense* en las últimas líneas del fol. 118 r y primera mitad del 118 v.

4 Enfatizamos en castellano porque la obra original, que fue redactada en lengua náhuatl, fue escrita por el grupo de intelectuales indígenas que he denominado *La Comunidad Indígena de Tlatelolco*, Fray Bernardino de Sahagún, pues, realiza de manera magistral, teórica y políticamente hablando, la traducción al castellano de dicha obra.

> Todas las naciones […] han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales […]. Hay desto tantos ejemplos entre los griegos y latinos, españoles, franceses e italianos, que están llenos los libros desta materia. Esto mismo se usaba en esta natión indiana, y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales los sabios retóricos, virtuosos y esforzados, eran tenidos en mucho. (Sahagún, 1988, t. II, 473.)

Una vez concluido el prólogo reitera que:

> Comienza el VI libro de las oraciones con que oraban a los dioses y de la retórica y filosofía moral y teología, en una misma contestura. (Sahagún, 1988, t. II, 475.)

Como puede verse, para el fraile franciscano, era incuestionable la existencia de filosofía y de quienes se dedican a crearla y desplegarla en el mundo indígena nahua, pues así lo dejaban ver los testimonios históricos y las evidencias documentales de las investigaciones realizadas sobre el ser y el quehacer de las sociedades nahuas en Tepepulco, Tlatelolco y México (véase León-Portilla, 1997, 63).

El pensamiento filosófico náhuatl, del que nos habla Bernardino de Sahagún, no fue exclusivo de una cultura, en este caso la mexica, sino producto de un largo y complejo proceso intercultural de diferentes civilizaciones indígenas que lo crearon, compartieron y enriquecieron mutuamente. Estas culturas habitaron en diferentes épocas y en distintos lugares la macro-región conocida como Mesoamérica.

El término Mesoamérica[5] designa la región cultural que comprende el territorio centro-sur de la actual República Mexicana y gran parte de Centroamérica (Guatemala, Belice, Honduras, El

5 Concepto acuñado por el antropólogo alemán-mexicano Paul Kirchhoff (1900–1972), quien fue uno de los especialistas más importantes en la rama de la etnología mexicana, cofundador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en 1938 e investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Mesoamérica designaba para Kirchhoff el estudio y clasificación de la etnografía de una macro-región cultural de gran diversidad étnica y lingüística pero, al mismo tiempo, con rasgos comunes de unidad cultural.

Salvador, Nicaragua e incluso Costa Rica), donde se desarrollaron civilizaciones que tenían rasgos y tradiciones culturales comunes.

Las "principales" civilizaciones establecidas en esta macrorregión lograron desarrollar, en general, sólidas estructuras de gobierno y administración pública, eficientes prácticas de defensa, ataque y dominio mediante poderosos ejércitos, importantes redes de producción e intercambio comercial, efectivos sistemas de recaudación y organización tributaria, prestigiosos centros de formación cultural y científica, así como complejos sistemas de creencias religiosas. El pensamiento indígena que floreció en la región, cuya característica principal fue su visión integral[6], permeó todos los aspectos vitales de las sociedades indígenas mesoamericanas.

La última de las grandes civilizaciones que floreció en la cuenca volcánico-lacustre del Altiplano Central mesoamericano, previo al arribo de los invasores eurocristianos, fue la mexica de origen nahua[7], la cual forjó, al igual que los grandes centros urbanos que le precedieron, un estado muy grande, el más poderoso de Mesoamé-

6 Desgraciadamente muchos especialistas califican, erróneamente, de dualista al pensamiento gestado en Mesoamérica. No es dualista, sino integral. La doctrina dualista, tanto filosófica como teológica, plantea la existencia de dos naturalezas que en sí mismas son incompatibles, irreductibles y antagónicas. El origen y evolución del mundo se explica, según el dualismo, por la acción de esos dos principios supremos contradictorios. Calificar como dualismo la visión integral del pensamiento indígena mesoamericano constituye, desde nuestra perspectiva, una distorsión total de la comprensión de dicho pensamiento. Nada más lejano e inadecuado para entenderlo y explicarlo correctamente. Según nuestra interpretación, opuesta a la dualista, se trata de un pensamiento que tiene como elemento constitutivo y constituyente la integralidad. Este pensamiento concibe la realidad a partir de un principio supremo que en sí mismo distingue claramente dos modos de ser o rostros complementarios y que mantienen entre sí una relación armónica necesaria de respeto y reconocimiento mutuo. La presencia de uno de ellos implica necesariamente la presencia del otro, pues son la manifestación, modos de ser o rostros epifánicos de un Principio Supremo Absoluto. Más adelante desarrollaremos, con cierto nivel de profundidad, el tema aquí planteado.

7 Los grupos de origen nahua conformaron varias ciudades-estado ya desde el siglo XII: tecpanecas, tlaxcaltecas, xochimilcas, huexotzincas, acolhuas, texcocanos, cholultecas, etcétera. Los señoríos mesoamericanos para estas fechas reflejaban el trasfondo de una civilización básica compartida por siglos, pero eran muy variados en su composición interna y en los rasgos lingüísticos o étnicos de sus habitantes. Había señoríos simples y complejos. Los primeros estaban compuestos generalmente por una sola localidad, relativamente cerrados y poco estratificados. Los segundos eran cosmopolitas, con

rica. Gracias a la recepción y apropiación de los desarrollos técnicos y científicos, de la organización social y política, de las ideas religiosas y de la cosmovisión del mundo de las grandes culturas que le precedieron y a sus propias ideas, capacidades y posibilidades alcanzó un esplendor cultural insospechado (Pipitone, 2006, 13).

Por tratarse de una cultura de origen nahua, su visión de lo divino, del universo, del mundo y del ser humano compartió muchos de los elementos de la milenaria tradición cultural que tuvo sus orígenes con los olmecas, su máximo desarrollo en Teotihuacan y su afianzamiento en Tula.

Efectivamente, los principales señoríos nahuas del Altiplano Central mesoamericano, entre ellos el mexica, habían estructurado y desarrollado su propio modo de dar razón de la realidad, el pensamiento náhuatl, con base en la recepción y recreación de la sabiduría, de la cosmovisión y de los avances culturales más relevantes de las grandes civilizaciones que les habían precedido.

Hubo ya desde el tiempo de los toltecas pensadoras y pensadores nahuas que se afanaron por forjar, mediante metáforas conceptuales, una concepción profunda y original acerca del ser humano, la comunidad, la naturaleza y la divinidad. Y aunque es indudable que no en pocas ocasiones se buscó la explicación o el sentido de las cosas y los acontecimientos en las antiguas concepciones religiosas, es también cierto que con frecuencia se expresa abiertamente la duda acerca de ellas y se plantean los problemas en forma claramente racional, prescindiendo hasta donde es posible de los mitos y tradiciones religiosas (véase León-Portilla, 1997, 59). Tales especulaciones, que constituyen lo más elevado del pensamiento filosófico náhuatl, serán fruto de la reflexión de las personas llamadas *tlamatinime*.

asentamientos complejos y ricos en jerarquías sociales. Muchos de estos últimos comprendían dentro de sí a población de lenguas o culturas diversas (mexicas y totonacos, mixtecos y popolocas, chinantecos, zapotecos, etcétera), de modo que puede señalarse la plurietnicidad como uno de sus rasgos distintivos. Véase (García Martínez, 2007, 238).

1. *In tlamatinime*: las y los filósofos y sabios nahuas[8]

Previo al arribo de las huestes invasoras eurocristianas, la capital mexica, el *altépetl* de México-Tenochtitlan, era el centro desde el cual el *Huey Tlatoani* o gran gobernante imponía todos sus dominios periféricos las reformas estructurales emprendidas por la élite para mantenerse en el poder, particularmente la visión místico-guerrera que hacía de los mexicas el pueblo elegido del *Sol-Huitzilopochtli*. Sin embargo, en muchos señoríos periféricos del Altiplano Central y aún en la misma capital tenochca vivieron personas pensantes que generaron otra comprensión de la existencia, del cosmos y de la vida humana (León-Portilla, 2006, 116). Estas personas pensantes, que podían ser hombres o mujeres (Magaloni, 2003, 6.), llamados *in tlamatinime*, orientaron sus prácticas e ideas fundamentalmente a la búsqueda de un principio inamovible sobre el que pudiera descansar toda consideración verdadera (véase León-Portilla, 1997, 61).

La voz *tlamatini* tiene su raíz en el verbo *mati*, que según Rémi Siméon engloba prioritariamente el sentido de "saber dónde está algo, informarse"; también tiene un significado integral que armoniza dos acciones aparentemente opuestas: "pensar, reflexionar y apasionarse, sentirse bien". En composición, el verbo *mati* significa "pensar, juzgar, estimar". Hay además un matiz esencial que determina de manera muy especial el significado del verbo *mati*: el "sentir y pensar" no es solipsista ni autorreferencial, sino que implica siempre una relación intersubjetiva, comunitaria. *Mati*, pues, es sentir y pensar algo siempre con alguien, con otra persona, dialógicamente (Siméon, 2006, 257–258). Este verbo, de acuerdo con León Portilla, adquiere un carácter sustantivado gracias al sufijo *ni: mati-ni*, "la que o el que sabe". El otro elemento que conforma esta voz es el prefijo *tla*, un correlato que antepuesto a un sustantivo o a un verbo significa "cosas o algo". De acuerdo con su estructu-

8 Véase el interesante estudio que al respecto hace León-Portilla en su *Filosofía náhuatl* (edición de 1997) y que aquí tomamos como base de nuestra exposición. También en León-Portilla, 2006, 116–120; Nebel, 1993, 94–107; Nebel, 2002, 84; Dussel, 2004, 136–154; Dussel, 1998, 31; Leander,1972; Kerkoff, 1964, 185–223.

ra etimológica, la palabra *tla-mati-ni* significa para Siméon "la o el que senti-piensa algo con otras personas" o "la o el que senti-piensa cosas con alguien más" y para León-Portilla "el que sabe cosas" o "sabe algo" (León-Portilla, 1997, 66.).

Fray Bernardino de Sahagún, como vimos más arriba, no dudó en traducir la palabra *tlamatini* por "sabio o *philosopho*" (Códice Matritense vol. VIII, fol. 118 r). Evidentemente, esto lo hizo el fraile franciscano con la plena conciencia de que la especialización disciplinar que estas mujeres y hombres tenían en distintas áreas de conocimiento no podía menos que ser calificada de filosófica, ya que su práctica teórica se asemejaba de algún modo a la de los primeros filósofos y filósofas de la Grecia jónica (León-Portilla, 2006, 125) o al pensamiento filosófico-teológico de los llamados Padres de la Iglesia.

En general, las y los *tlamatinime* se inscriben en la *tradición filosófica* mesoamericana que tuvo su origen con los olmecas y grandes manifestaciones con los teotihuacanos, los mayas y los toltecas. En los orígenes de la hegemonía mexica se opusieron y evitaron, hasta donde les fue posible, la quema de todos los códices existentes ideada por el consejero Tlacaélel y ordenada por el *Huey Tlatoani* Izcóatl. Su compromiso con el legado cultural tolteca los hizo rechazar y oponerse decididamente al misticismo guerrero de los *pipiltin*, la elite gobernante de México-*Tenochtitlan* (León-Portilla, 2006, 124). Organizaron y celebraron coloquios con el fin de aclarar el sentido de la existencia humana en este mundo; se empeñaron por descubrir problemas y trataron de resolverlos más allá de la racionalidad mítica[9] y elaboraron nuevas doctrinas acerca del mundo, el ser humano y la divinidad, las cuales expresaron poéticamente mediante metáforas estrictamente conceptuales[10].

9 Varios son los testimonios que corroboran la desconfianza de las y los *tlamatinime* en relación a las respuestas religiosas y míticas sobre el universo y la vida humana (León-Portilla, 1997, 59).

10 Se trata de un pensar no meramente "mítico", sino estrictamente "conceptual" aunque con base en metáforas (metáforas conceptuales y no meramente símbolos míticos). "Todos los cantares de éstos son puestos por unas metáforas tan oscuras que apenas hay quien las entienda, si muy de propósito no se estudian y platican para entender el sentido de ellas. Yo me he puesto de propósito a escuchar con mucha atención lo

En su obra castellana de *Colloquios y doctrina christiana*, el franciscano Bernardino de Sahagún, según nos dice León-Portilla, expone algunos testimonios indígenas que versan sobre las actividades y responsabilidades que las y los *tlamatinime* tenían dentro de la sociedad mexica:

> Los que están mirando, los que cuentan, los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices (*amoxmeh*)[11], los que tienen en su poder la tinta negra y roja y lo pintado; ellos nos llevan, nos van guían, nos dicen el camino. (Sahagún, 1986, 141)

El mismo especialista sobre pensamiento originario trae a colación al historiador y gobernador indígena de Texcoco Fernando de Alba Ixtlilxóchitl (1578–1650), quien recopiló y sistematizó muchos aspectos de la historia indígena previa al arribo de los invasores eurocristianos a Mesoamérica y quien describe también algunas de las tareas centrales de las y los *tlamatinime* (León-Portilla, 1997, 72):

> Los filósofos o sabios que tenían entre ellos a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban y enseñar de memoria todos los cantos que conservaban sus ciencias e historias. (Alba Ixtlilxóchitl, 1982, 18)

La mejor descripción metafórico-conceptual de la *Tlamatiniyotl* o "esencia del filósofo", como la traduce Miguel León-Portilla, la encontramos, sin lugar a duda, en los *Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, que a continuación exponemos[12]:

---

que cantan y entre las palabras y términos de la metáfora, y paréceme disparate, y después platicando el conferido, son admirables sentencias, así en lo divino que agora componen, como en los cantares humanos que componen" (Durán, 1967, 21).

11 Son los encargados de estudiar los códices e interpretar su sentido; tienen el conocimiento de las cosas, de las tradiciones y de la historia. Por ser sabios y detentar el cuidado del conocimiento tienen la responsabilidad de guiar a la comunidad.

12 Seguimos la traducción y los comentarios que hace León-Portilla en su obra de 1997.

1. *In tlamatini: tlavilli ocutl, tomavac ocutl hapocyo;*	1. El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma[13].
2. *tezcatl coyavac, tezcatl necuc yapo;*	2. Un espejo horadado, un espejo agujerado por ambos lados[14].
3. *tlile, tlapale, amuxva, amoxe.*	3. Suya es la tinta negra y roja[15], de él son los códices, de él son los códices[16].
4. *Tlilli, tlapalli.*	4. Él mismo es escritura y sabiduría[17].
5. *Hutli, teyacanqui, tlanelo;*	5. Es camino, guía veraz para otros.
6. *tevicani, tlavicani, tlayacanqui.*	6. Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.

13 Es una tea, una antorcha, un cirio, una luz que al iluminar o aclarar no ahuma, no mancha, no encubre, no distorsiona las cosas que ilumina pues es clara y transparente. Permite que las cosas aparezcan como son.

14 *In tezcatl necuc xapo*, "el espejo agujerado por ambos lados", hace referencia al *tlachialoni*, "miradero" o "mirador" (porque con él se miraba por el agujero de en medio), que era un cetro con un espejo agujerado en la punta y que formaba parte de la indumentaria de algunas divinidades y les servía para mirar, a través de él, la tierra y las cosas humanas. Cuando se aplica esta imagen al tlamatini se quieres afirmar que ella o él mismo es un medio para descubrir y conocer el sentido del mundo y de las cosas humanas (León-Portilla, 1997: 66).

15 *Tlilli Tlapalli*, "tinta negra y tinta roja", la yuxtaposición de estos colores significa la representación y el saber de las cosas más elevadas, de difícil comprensión y del más allá. También evocan la idea del conocimiento profundo, de la sabiduría (León-Portilla, 1997, 67).

16 El *amoxtli* (*amoxmeh* en plural) o códices eran los antiguos libros nahuas hechos de tiras de papel de amate, dobladas como biombos en los cuales se llevaba el registro histórico de la comunidad, los conocimientos científicos, la historia de las ideas, la administración pública, las creencias sagradas, etcétera. Aparece aquí la o el *tlamatini* como su poseedor por ser ella o él quien podía dar razón de lo allí escrito.

17 Al designar este difrasismo como definición o sinónimo de *tlamatini* se quiere comunicar que éste no sólo posee el conocimiento verdadero, sino que él mismo es conocimiento verdadero, es decir, sabiduría.

7. *In qualli tlamatini, ticitl, piale.*	7. El sabio verdadero es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición[18].
8. *machize, temachtli, temachiloni, neltocani.*	8. Suya es la sabiduría trasmitida[19], él es quien la enseña, sigue la verdad.
9. *Neltiliztli temachtiani, tenonotzani;*	9. Maestro de la verdad[20], no deja de amonestar.
10. *teixtlamachtiani, teixcuitiani, teixtomani;*	10. Hace sabios los rostros de los otros, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla[21].

18 Las tradiciones, "lo que dejaron dicho nuestros abuelos, los más sabios, los que bien han vivido", eran un elemento fundamental, constitutivo y constituyente, de la comprensión, organización y normatividad del mundo de la vida indígena (en la oratoria indígena constituían un sólido argumento de autoridad). La tarea de cuidar y observar que se diera cumplimiento a ese elemento que transmitía la esencia del pueblo era el tlamatini.

19 Mediante la palabra *machize* se designaba todo tipo de conocimiento, transmitido por la tradición, que permitía o creaba condiciones para el bien vivir, tanto personal como comunitario, también se le conocía como "sabiduría sabida". Su correlato era la *tlamatiliztli*, "ciencia, saber, arte" o sabiduría que se adquiría por sí mismo mediante el ejercicio racional y la coherencia de vida (León-Portilla, 1997, 67).

20 *Neltiliztli* o "verdad", comparte la misma raíz que nelhuáyotl, "cimiento, fundamento". La preocupación nahua al inquirir sobre la verdad de algo era saber si estaba firme, bien cimentado o enraizado. (León-Portilla, 1997, 386).

21 La construcción *teixtlamachtiani* está formada por los siguientes elementos: la voz *tlamachtiani*, "el que enriquece o comunica algo a otro", la cual tiene como raíz al verbo *tlamachtia*, "ser rico, poseer bienes, ser feliz divertirse mucho, vivir en la prosperidad" (Siméon, 2006, 608); la partícula ix que es el radical del sustantivo *ixtli*, "rostro, cara, faz", —el rostro es el ser del otro, su persona— y el prefijo *te* que es un correlato personal indefinido: "a los otros". De acuerdo con lo anterior, el significado de *teixtlamachtiani* sería "el que enriquece o comunica algo a los rostros de los otros". El concepto de *te-ix-cuitiani* que es, sin lugar a dudas, más poderoso en expresión que el anterior, generalmente se traduce como el que "hace tomar rostro propio a los otros", les ayuda a formar su propia personalidad, los individualiza. Por último, se menciona que el filósofo nahua *te-ix-tomani*, "hace desarrollar el rostro del otro". Según la antropología mesoamericana, la persona que no era dueña de un *ixtli*, "rostro", era ignorante, alguien que en esta vida iba a la deriva, que no descubría el sentido profundo de las cosas y los acontecimientos y mucho menos en sí mismo. La posesión de un *ixtli* firme se logra mediante el proceso riguroso de educación doméstica e institucional. El dueño de un "rostro firme" tiene la capacidad de descubrir un sentido crítico que trasciende el mero *Tlaltícpac* o mundo que nos rodea, lo efímero, lo fenoménico, lo

11. tenacaztlapoani, tetlaviliani,	11. Les abre los oídos, los ilumina.
12. teyacayani, tehutequiani,	12. Es maestro de guías, les da su camino,
13. itech pipilcotiuh.	13. de él uno depende.
14. Tetezcaviani, teyolcuitiani, neticiviloni, neixcuitiloni.	14. Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad)[22].
15. Tlavica, tlahutlatoctia, tlatlalia, tlatecpana.	15. Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
16. Cemanavactlavia,	16. Aplica su luz sobre el mundo[23].
17. topan, mictlan quimati	17. Conoce lo (que está) sobre nosotros (y) la región de los muertos.
18. Haquehquelti, haxihxicti,	18. Es hombre serio.

fugaz, la "*doxa*" como diría Platón. Toda la sabiduría y el pensamiento filosófico nahua consistía en sobrepasar el Tlatípac, "sobre la tierra", con el fin acceder al *topan* "lo que nos sobrepasa", lo trascendente.

22 *Tetezcaviani*, "el que a los otros pone un espejo". El espejo cumple la función de "reflexión crítica", del "volverse" sobre sí de la subjetividad filosófica del *tlamatini*: "el que está dialogando con su propio corazón", es decir, *Moyolnonotzani*. Se pone un espejo a los otros para "hacerlos razonables y prudentes, cuerdos y cuidadosos", con el fin de que "se conozcan a sí mismos" y "superen el sin-sentido".

23 El concepto fundamental de mundo era expresado mediante el término *cemanáhuac* que significa "lo que está rodeado por el agua". Es decir, "todo el mundo" físico conocido por los pensadores mesoamericanos, los límites geográficos del imperio mexica, estaba rodeado de agua: desde el Mar del Norte (El Caribe y el Atlántico) hasta el Mar del Sur (El Pacífico). "Aplica una luz sobre el mundo" significa que el *tlamatini*, mediante la observación, el estudio y la reflexión, descubre el misterio o el aspecto fenoménico del mundo físico (Dussel, 2004, 139).

19. itech nechicavalo, itech nenetzahtzililo, temachilo,	19. Cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado.
20. itech netlacaneco, itech netlaquauhtlamacho,	20. Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe estricta enseñanza[24].
21. tlayolpachivitia, tepachivitia, tlapalevia, ticita, tepatia. (Códice Matritense, vol. VIII, últimas líneas del fol. 118 r. y 118 v.)	21. Conforta el corazón, conforta a la gente, remedia, a todos cura.

Según León-Portilla, de acuerdo con los rasgos o aspectos más significativos del quehacer que la o el *tlamatini* desempeñaba dentro de la sociedad nahua, podemos decir, análogamente hablando, que ejercía la función de *temachtiani*, "maestro", "preceptor" o "predicador" ("es camino", "suya es la sabiduría transmitida", "es maestro de verdad y no deja de amonestar"). Aparece luego como auténtico *teixcuitiani*, "el que da buen ejemplo" o buen consejero ("hace a los otros tomar una cara y los hace desarrollarla"; "les abre los oídos [...] es maestro de guías"). Cumple una función de *tetezcahuiani* o moralista ("pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos [...]"). Es presentado también como un cosmólogo que le interesa examinar el *cemanahuactlahuiani* o mundo físico ("se fija en las cosas, aplica su luz sobre el mundo"). Es también un *mictlanmatini* (metafísico) que conoce el *Topan* y el *Mictlan* (el complejo idiomático *Topan*, *Mictlan* siempre lleva consigo el significado de "lo que nos sobrepasa, lo que está más allá", lo que hoy llamamos "el orden metafísico"). Por último, es catalogado como un humanista pues gracias a él, la gente humaniza su querer o se comporta como debe hacerlo (*itech netlacaneco*) (León-Portilla, 1997, 71).

Dado que la sociedad nahua consideraba en general a las y los *tlamatinime*, debido a su calidad moral, honestidad intelectual y

24 *Itech netlacaneco*, "gracias a él, la gente humaniza su querer". El *tlamatini* humaniza al otro, lo educa y hace moralmente sostenible su querer, su amor. Se trata, nada más ni nada menos, de la tarea de constituir la subjetividad humana en la delicadeza del trato paciente y respetuoso, en la actitud humilde y solidaria y en la sensatez y la prudencia.

rigurosa formación[25], como los guías más elevados de la comunidad (León-Portilla, 2006, 126), había una clara distinción entre el auténtico y el falso *tlamatini*. Efectivamente, en contraposición a los rasgos y atributos del auténtico filósofo, sabio o *tlamatini* se encontraban, según el testimonio de los informantes de Sahagún que nos presenta León-Portilla, los que definían el perfil del *amo cualli tlamatini*, "sabio no bueno" o pseudo-sabio[26]:

1. *In amo qualli tlamatini xolopihticitl, xolopihtli, teupilpul,*	1. El falso sabio: como médico ignorante, hombre sin sentido, dizque sabe acerca de Dios.
2. *piale, nonotzale, nonotzqui.*	2. Tiene sus tradiciones, las guarda.
3. *Tlanitz, tlanitze,*	3. Es vanagloria, suya es la vanidad.
4. *motlamachitocani, pancotl, chamatl,*	4. Dificulta las cosas, es jactancia e inflación.
5. *atoyatl, tepexitli,*	5. Es un río, un peñascal[27].
6. *xomolli, caltechtlayoualli:*	6. Amante de la oscuridad y el rincón,
7. *navalli, tlapouhqui ticitl,*	7. sabio misterioso, hechicero, curandero,
8. *tetlacuhcuili, tlahpouhqui,*	8. ladrón público, toma las cosas.

25 Véase todo el capítulo VI de *Colloquios y doctrina christiana*. Allí los gobernantes indígenas señalan "el encargo y la encomienda" que tienen los *tlamatinime* dentro de la sociedad indígena y los hace los guías más respetables dentro de la comunidad (Sahagún, 1986, 137–145).

26 Las dos descripciones, de lo que es y hace un auténtico *tlamatini* y de lo que es y hace un "falso sabio", corroboran la opinión de que entre los nahuas había un pensar no meramente mítico-simbólico, sino conceptual que era expresado, al igual que la proto-filosofía jónica, por medio de metáforas estrictamente conceptuales (Contreras - Reygadas, 2009).

27 Con el difrasismo o complejo idiomático *in atóyatl in tepexitli*, "el río, el peñasco", se quiere indicar metafóricamente que se trata de una desgracia, calamidad, desdicha o infortunio.

9. teixcuepani,	9. Hechicero que hace volver el rostro,
10. teca mocayavani.	10. extravía a la gente,
11. teixpoloa,	11. hace perder a los otros el rostro.
12. teixpoloa, tlaovihtilia,	12. Encubre las cosas, las hace difíciles,
13. tlaovihcanaquia, tlamictia;	13. las mete en dificultades, las destruye,
14. tepoloa, tlalpoloa, tlanavalpoloa. (Códice Matritense, vol. VIII, fol. 118 v.)	14. hace perecer a la gente, misteriosamente acaba con todo.

Si para las y los auténticos *tlamatinime* el ideal de la educación era que todos los *macehualli* (personas) se apropiaran de un rostro sabio y un corazón firme, el ser y quehacer del *amo cualli tlamatini* o "pseudo-sabio" corrompía no sólo ese ideal, sino también a las mismas personas y cosas que tenían la desgracia (*atóyatl, tepexitli*) de caer en sus manos. La denuncia contra esta persona distorsionadora y encubridora de la realidad es tremenda: hace perder a los otros el rostro, hace perecer a la gente; a las cosas las hace difíciles, las encubre, las mete en dificultades y las destruye; misteriosamente acaba con todo.

Las y los *tlamatinime* nahuas desarrollaron, a partir de una racionalización muy compleja, la cual expresaron por medio de metáforas conceptuales y lenguaje poético, una concepción profunda sobre el mundo, el ser humano y la divinidad que hundía sus raíces en la milenaria tradición filosófica mesoamericana. Persuadidos de que todo en este mundo es como un sueño, se afanaron principalmente por encontrar el modo de dotar al ser humano de una auténtica raíz o fundamento que le permitiera encontrar su verdad y decir palabras verdaderas en este mundo cambiante (Cantares Mexicanos, fol. 13 r; León-Portilla, 2006, 127).

2. El sentipensar filosófico náhuatl[28]

La filosofía nahua no fue la única que acogió la tradición de pensamiento filosófico gestado a lo largo de muchos siglos en Mesomérica. Digamos que fue una de sus manifestaciones más logradas. Las grandes civilizaciones culturales mesomericanas (olmeca, zapoteca, teotihuacana, maya, tolteca, mexica, etcétera) crearon y compartieron en gran medida muchos elementos de pensamiento filosófico, los cuales fueron profundizados y enriquecidos de una cultura a otra.

Los contenidos de ese pensamiento metafórico-conceptual se encuentran "diluidos[29]" (Johansson, 2005, 71) en mitos, ritos, cantos, enseñanzas morales, normas de convivencia social y principalmente en diálogos que tenían sus reglas del discurso, su método argumentativo y su articulación necesaria: los llamados *Huehuetlahtolli* (discurso, conversación de los viejos) y los *Yektlahtolli/Kwallitlahtolli* (el discurso recto, bueno, verdadero), que hasta el día de hoy existen en los grupos nahuas. Debajo del lenguaje religioso, pedagógico, moral o normativo subyace la concepción racional que fundamenta y justifica los diferentes campos de la vida social indígena y que no en pocas ocasiones irrumpe como rigurosamente filosófica[30] mediante metáforas estrictamente conceptuales y no meramente como alegorías mítico-símbólicas[31].

---

28 Como en el apartado anterior, en las siguientes secciones expondremos, fundamentalmente pero no de manera exclusiva, los aportes de las investigaciones del especialista mexicano Miguel León-Portilla contenidas en su texto titulado *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1997), las cuales abordaremos desde una perspectiva hermenéutica no heleno- ni eurocéntrica y desplegando a profundidad aspectos lingüístico-filosóficos que consideramos relevantes.

29 Johansson, 2005, 71.

30 Piénsese, por ejemplo, en el extenso coloquio que sostuvieron los tlamatinime en Huexotzinco con el propósito de deliberar el significado de "flor y canto": ¿es posible decir "palabras verdaderas" en este mundo? (Cantares Mexicanos, fol. 9 v - 11 v.), o los múltiples cuestionamientos que los *tlamatinime* hicieron a las repuestas que ofrecía el discurso religioso oficial (León-Portilla, 1997, 59).

31 "Todos los cantares de éstos son compuestos por unas metáforas tan oscuras que apenas hay quien las entienda, si muy de propósito no se estudian y platican para entender el sentido de ellas. Yo me he puesto de propósito a escuchar con mucha atención lo que

2.1. La búsqueda del conocimiento firme o verdadero

Muchas y variadas fueron las temáticas que abordaron las y los *tlamatinime* en sus reflexiones filosóficas[32]. Sin embargo, la búsqueda de una nueva forma de saber capaz de llevar al ser humano al conocimiento seguro del punto de apoyo inmutable cimentado en sí mismo, sobre el cual debía descansar toda consideración verdadera, (León-Portilla, 1997, 141) fue uno de los aspectos más importantes de sus preocupaciones filosóficas. Los primeros cuestionamientos y preguntas fundamentales que agitaron y perturbaron al sentipensar filosófico náhuatl giraron en torno a la insatisfacción humana y su búsqueda por encontrar algo verdaderamente valioso sobre la tierra (León-Portilla, 2006, 60.):

¿Tle in mach tiquilnamiquia?	¿Qué era lo que acaso recordabas?
¿Can chan in nemia'n moyollo?	¿Dónde andaba tu corazón?
Ic timoyol cecenmana Aya.	Por esto das tu corazón a cada cosa,
Ahuicpa tic huica:	sin rumbo lo llevas:
timoyolpopoloa Aya.	vas destruyendo tu corazón.
¿In tlalticpac can mach ti itlatiuh?[33]	¿Acaso se puede ir en pos de algo sobre la tierra?

cantan y entre las palabras y términos de la metáfora, y paréceme disparate y, después, platicando y conferido, son admirables sentencias, así en lo divino que agora componen, como en los cantares humanos que componen" (Durán, 1967, 21).

32 Aquí seguimos los aportes del Dr. Miguel León-Portilla expuesto en sus obras de, 1997, 1999a y 2006.

33 Cantares Mexicanos, fol. 2, v.

El texto cuestiona sobre lo que la razón y el corazón pueden encontrar de valioso sobre la tierra. El verbo *ilnamiqui*, empleado en la primera línea del texto, significa "acordarse de una cosa, pensar, reflexionar, considerar", y es la raíz del sustantivo verbalizado *ilnamiquiliztli*, "recuerdo, reflexión", el cual engloba ante todo la acción de reflexionar mucho sobre algo, varias veces (Siméon, 2006, 188). El sustantivo *yóllotl*, "corazón", cuya raíz es la misma que la del sustantivo *ollin*, movimiento", a saber: el verbo *yolli*, "nacer, vivir, volver a la vida, arder de amor, abrirse las flores" (Siméon, 2006, 195), designa la dimensión dinámica de la persona (León-Portilla, 2006, 58), en cuanto un ser insatisfecho e inacabado que busca y desea. Al unir la palabra *yóllotl* con el sustantivo *ixtli*, "faz, rostro, cara", el cual forma parte fundamental de la raíz del sustantivo verbalizado *ixtlamachiliztli*, "razón, prudencia", se estructura el difrasismo *in ixtli in yóllotl*, "el rostro, el corazón", empleado para designar al ser humano integralmente.

En la búsqueda del conocimiento seguro, el ser humano, que es al mismo tiempo *ixtlamachiliztli*, "razón", y *nematiuani*[34], "sentimiento", se pierde y destruye (*popoloa*) si anda *ahuicpa*, "de un lugar a otro", dando[35] su *corazón* o entregándose a sí mismo a todas las cosas. Esa entrega hace que el corazón humano se destruya porque las cosas de la cambiante *Tlaltícpac*, "sobre la tierra"[36], no permanecen para siempre, se corrompen, se destruyen. Consciente de que el devenir y sus efectos son la constante sobre la tierra, el *tlamatini* cuestiona si verdaderamente (*nelli*) se puede vivir en medio de la permanente transitoriedad:

34 Es interesante constatar que el sustantivo verbalizado *nematiuani* comparte la misma raíz que el sustantivo *nematiliztli*, "prudencia, habilidad, afecto, encariñamiento, acción de interesarse, de sentir afecto por alguien", a saber: el verbo *mati*, el cual armoniza en su significado acciones complementarias, "pensar, reflexionar, saber, sentir, apasionarse, sentirse bien con alguien, etcétera" (Siméon, 2006, 257).

35 El verbo náhuatl que se emplea es *mana* y significa "darse uno mismo". Cuando el ser humano da su *yóllotl* se da a sí mismo, integralmente.

36 Recuérdese que los indígenas nahuas distinguían tres niveles cósmicos: a) el *Topan*, "lo que está por encima de nosotros", donde se encuentra in *Ilhuícatl*, "el cielo"; b) la realidad terrestre llamada *Tlaltícpac* y c) el *Mictlan* o "región de los descarnados". El primero y el tercer nivel son trascendentes para los seres humanos.

¿Cuix oc nelli nemohua oa in tlaltipac	¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
Yhui ohuaye?	
Amo nochipa tlaltipac:	No para siempre en la tierra:
zan achica ye nican. Ohuaye.	sólo un poco aquí.
Tel ca chalchihuitl no xamani	Aunque sea de jade se quiebra,
no teocuitlatl in tlapani	aunque sea oro se rompe,
no quetzalli poztequiYa hui ohuaya	aunque sea plumaje de quetzal se desgarra,
Amo nochipa tlaltipac:	no para siempre en la tierra:
zan achica ye nican[37].	sólo un poco aquí.

Si la existencia de todas las cosas en *Tlaltícpac*, incluido el ser humano, es momentánea y necesariamente todo ha de perecer, entonces, ¿no hay la posibilidad de encontrar algo firme, cimentado, verdadero en este mundo? (León-Portilla, 1997: 60).

¿Azo tla nel o tic itohua nican,	¿Acaso hablamos algo verdadero aquí,
ipal nemohua?	dador de la vida?
Zan tontemiqui	Sólo soñamos,
in zan toncochitlehuaco	sólo nos levantamos del sueño.
Zan iuhqui temictli […]	Sólo es un sueño […]
Ayac nelli in quilhuia nican […][38]	Nadie habla aquí de verdad […]

37 Cantares Mexicanos, fol. 17, r.
38 Cantares Mexicanos, fol. 5, v y fol. 13, r.

Como la existencia en *Tlaltícpac* es un sueño, entonces no hay en esta realidad cambiante condiciones para el surgimiento del cimiento firme: la verdad. Tal situación provoca sufrimiento y dolor en la o el *tlamatini*, pues sabe que toda acción humana encaminada a encontrar un fundamento en *Tlaltícpac* es inútil (León-Portilla, 1997, 59). Entonces, ¿qué sentido tiene afanarse en este mundo?

Ninotolinia:	Sufro:
In aic notech acic in pactli in necuiltonolli.	nunca llegó a mí alegría, dicha.
¿Ye nican tla zan nen naico?	¿He venido aquí sólo a obrar en vano?
¡Ca ahmo imochiuyan!	¡No es ésta la región donde se hacen las cosas!
Talcazo ahtle nican xotla	Ciertamente nada verdea aquí:
Cueponi in nentlamachtilli[39].	abre sus flores la desdicha.

A pesar de eso, el *tlamatini* se pregunta si el ser humano tiene, por alguna razón, la posibilidad de escapar de este sueño que niega todo fundamento:

Cuix oc nelli'n tlaca?	¿Acaso son verdaderos los hombres?
Ye yuh ca ayoc nelli in tocui.	Por tanto ya no es verdad nuestro canto.
¿Tlen o zo ihca?	¿Qué está por ventura en pie?
¿Tle hual quiza?[40]	¿Qué es lo que viene a salir bien?

39 Cantares Mexicanos, fol. 4, v.
40 Cantares Mexicanos, fol. 10, v.

El *tlamatini* llega a un punto central del problema: la verdad del ser humano. El sustantivo verbalizado *neltiliztli*, "verdad, certeza", tiene su raíz, al igual que el sustantivo *nelhuáyotl*, "principio, fundamento, cimiento, raíz, origen", en el adjetivo *nelli*, "cierto, verdadero, real" (Siméon, 2006, 319). Algo que es verdadero posee la cualidad de estar sólidamente fijado, bien cimentado o profundamente enraizado. Cuestionar sobre la verdad de los seres humanos equivale a indagar si éstos poseen las cualidades propias de la verdad. De poseerlas, el ser humano tendría la posibilidad de escapar de la transitoriedad y fugacidad de las cosas, es decir, acceder a una sólida fundamentación de sí mismo y del mundo: *¿Cuix oc nelli'n tlaca? ¿Tlen o zo ihca?*, "¿Acaso son verdaderos los seres humanos? ¿Qué está por ventura en pie?" (León-Portilla, 2006, 57–61).

2.2. *In xóchitl in cuícatl*, "la flor, el canto"

En la búsqueda por encontrar fundamento y raíz que diera sentido pleno a la existencia, las y los *tlamatinime* elaboraron un método de reflexión a través del cual se podían decir en este mundo cambiante "palabras verdaderas" y acceder a la "verdad de los hombres", cuyo nodo central era estético, pues la pretensión humana de decir "palabras verdaderas" sólo se podía conseguir, según el planteamiento de las y los filósofos nahuas, mediante el camino de la poesía y el arte que es *in xóchitl in cuícatl* (León-Portilla, 1997, 143).

La expresión idiomática o difrasismo[41] *in xóchitl in cuícatl*, "la flor, el canto", está compuesto por el sustantivo *xóchitl* o *xuchitl*, "flor", y el sustantivo verbal *cuícatl*, "canto, música, canción". Más allá de su significado literal, expresaba el sentido de poesía y arte

41 El difrasismo es "un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes. Varios ejemplos del castellano explicarán mejor: 'a tontas y a locas; a sangre y fuego; contra viento y marea; a pan y agua', etcétera. Esta modalidad de expresión […] es normal en el náhuatl. […] Casi todas estas frases son de sentido metafórico, por lo cual hay que entender su aplicación, ya que si se toman a la letra, torcerían el sentido, o no lo tendrían adecuado al caso…" (Garibay, 1940, 112).

(León-Portilla, 2006, 128–130; León-Portilla, 1997, 143), símbolo y metáfora[42] estrictamente conceptual.

Dos son, según hemos visto, las razones que explican por qué los *tlamatinime* expresaron su pensamiento por medio de *in xóchitl in cuícatl*, a saber: a) la fugacidad de todo lo que existe sobre la tierra[43] y b) que la vida humana es como un sueño (León-Portilla, 2006, 128). Partiendo de esos dos presupuestos fundamentales, consideraron que la forma más adecuada de hablar del misterio del mundo, del ser humano y de la divinidad era por medio de la poesía y del arte, ya que esto era lo único que podía escapar a la destrucción del devenir y del tiempo.

Desde esa perspectiva se explica el escepticismo que tenían sobre cualquier otro tipo de conocimiento, particularmente de aquél que pretendiera presentar fijamente (conceptualmente) una realidad que en sí misma era dinámica, cambiante e inacabada. Debido a eso, sostenían que *ach ayac nelli in tiquitohua nican*, "puede que nadie diga la verdad en la tierra" (Cantares Mexicanos, fol. 13 r.).

A pesar del distanciamiento epistemológico crítico que tuvieron con las posturas objetivistas fijas, las y los *tlamatinime* se preocuparon de que su propuesta epistemológica no limitara, encasillara, encubriera o coartara las posibilidades de la realidad misma; por eso emplearon para hablar de ella un lenguaje simbólico que en sí mismo abría posibilidades interpretativas pero siempre dentro de los límites del lenguaje mismo y del sentido que la tradición y la comunidad le daban.

---

42 "Metá-fora y Meta-física son en el fondo y raíz una sola función: poner las cosas más allá (meta), plus ultra […]" (García Bacca, J. D.: "Comentarios a La Esencia de la Poesía de Heidegger", en Rev. Nac. de Cultura, núms. 112–113, 226). Cit. en León-Portilla, 1997, 146.

43 Los *tlamatinime* descubrieron que las categorías conceptuales sin más, por ser fijas, no podían expresar adecuadamente el dinamismo de la realidad. Necesitaban un lenguaje, en coherencia con su visión integral y complementaria, que les permitiera conceptualizar la realidad y al mismo tiempo mantener el dinamismo que la constituye. Descubrieron que la concatenación de las metáforas (dinamismo) conceptuales (categorías) eran la mejor forma de dar razón de una realidad que está en cambio permanente.

El auténtico discurso poético era para ellas y ellos un modo particular de conocimiento que tenía su origen en una experiencia interior profunda o que era el resultado de una intuición (León-Portilla, 1997, 144). Consideraron, dada la complejidad de esa experiencia epistemológica, que el mejor vehículo para transmitir a los demás lo que mediante el recogimiento, la reflexión, el análisis y el discernimiento se había alcanzado a percibir era a través de la metáfora conceptual. *In xóchitl in cuícatl* es quizás la metáfora conceptual epistemológica más importante del pensamiento filosófico nahua. De allí la preocupación que tuvieron de indagar su origen:

Anteopixque in man namechtlatlani:	Sacerdotes, yo os pregunto:
¿Can ompa ye huitz teihuini xochitl?	¿De dónde provienen las flores que embriagan[44] al hombre?
¿teihuinti cuicatl, in yectl'on cuicatl?	¿El canto que embriaga, el hermoso canto?
In zan ca ompa se huitz in Ichan,	Sólo provienen de su casa,
in ilhuicatl itic;	del interior del cielo,
In zan Ichampa ye huitz nepapan xochitl […]	Sólo de allá vienen las variadas flores […]
Xochatl imanca	Donde el agua de flores se extiende,
chalchiuhxochicalitic	La fragante belleza de la flor
quetzalpoyoncuica zan tzinitzcan	se refina con negras, verdecientes flores
ye xocitica ihuan malintoc nepaniuhtoc:	y se entrelaza, se entreteje:

44 El verbo *ihuinti*, "estar ebrio, embriagarse", expresa también el sentido de "estar alegre, de buen humor" (Siméon, 2006, 213). El sentido que le atribuye León-Portilla es "que lo saca fuera de sí y le hace ver lo que no perciben los otros: lo único verdadero en la tierra" (León-Portilla, 1997, 145).

itec on cuica	dentro de ellas canta,
itec on tlatoa zan quetzaltotol[45].	dentro de ellas gorjea el ave quetzal.

Las flores y los cantos tienen, pues, un origen divino, trascendental o metafísico. El ser humano que logra obtener esa inspiración o influjo trascendental es el único que puede decir aquí en la tierra, no obstante la transitoriedad universal y el ensueño de *Tlaltícpac*, lo auténticamente verdadero, porque su corazón de alguna forma se ha endiosado (*yoltéotl*) (León-Portilla, 1997, 145). Además, por proceder "del interior del cielo" y ser lo "único verdadero sobre la tierra", *in xóchitl in cuícatl* nunca perecerá, no puede ser destruido para siempre:

Ah tlamiz noxochiuh	No acabarán mis flores,
ah tlamiz nocuic,	no cesarán mis cantos:
in noconehua,	Yo cantor los elevo:
xexelihui ya moyahua[46].	se reparten, se esparcen […]

En 1490, el señor gobernante y *tlamatini* de Huexotzinco, Tecayehuatzin, convocó a varios *tlamatinime*, provenientes de diversos lugares, a celebrar un coloquio en su casa con el fin de aclarar el sentido más profundo de *in xóchitl in cuícatl*. El desarrollo y las conclusiones de ese encuentro están registrados en el diálogo llamado de "la flor y el canto" (Cantares Mexicanos, fol. 9 v - 11 v.), el cual recupera León-Portilla en su texto titulado *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (León-Portilla, 2006, 128–139)[47].

El diálogo inicia con la pregunta de Tecayehuatzin de Huexotzinco respecto a si "flor y canto" es lo único que puede dar fun-

45 Cantares Mexicanos, fol. 34 r.
46 Cantares Mexicanos, fol. 16, v.
47 A continuación se citará de esta edición.

damento o raíz al hombre: "¿Es esto quizás lo único verdadero en la tierra?" Ayocuan, *tlamatini* de Tecamachalco, responde que, por su origen divino, la poesía permite al ser humano decir "lo único verdadero" y es también el único recuerdo del ser humano en la tierra. Además, las flores y los cantos perduran también con el "Dador de la Vida". Al mismo tiempo expresa sus dudas sobre la naturaleza del más allá: "¿cómo es el lugar donde de algún modo se vive?" Aquiauhtzin, *tlamatini* originario de Ayapanco, toma la palabra para responder la pregunta de su antecesor y afirma insistentemente que las flores y los cantos son una invocación al Dador de la vida, el cual se hace presente al inspirar el arte y la poesía. Cuauhtencoztli, *tlamatini* de Huexotzinco, con base en un escepticismo realista, expresa sus dudas acerca de la verdad que puedan llegar a tener los seres humanos y sus cantos:

> ¿Son acaso verdaderos los seres humanos?
> ¿Mañana será aún verdadero nuestro canto?
> ¿Qué está por ventura en pie?
> ¿Qué es lo que viene a salir bien?
> Aquí vivimos, aquí estamos,
> pero somos indigentes, oh amigo.

Para disipar ese pesimismo, responde Motenehuatzin, príncipe *teupil*, que son las flores y los cantos lo único que puede ahuyentar la tristeza. Nuevamente Tecayehuatzin toma la palabra y exhorta a los participantes a alegrarse. Motenehuatzin interviene nuevamente e insiste en que flor y canto es la riqueza y alegría de los príncipes. El *tlamatini* Xayacámach de Tizatlan es del parecer de que el único medio para embriagar los corazones y olvidarse de la tristeza son la flor y el canto. Para Tlapalteuccitzin, debido a que esta vida es una experiencia única, es necesario cultivar la propia raíz de la flor y el canto, alegrarse con ella y gozar en la casa de la primavera y las pinturas, ya que sólo las flores y los cantos deleitan al ser humano y acercan al Dador de la Vida:

[…] yo florido colibrí,
con aroma de flores me deleito,
con ellas mis labios endulzo.
Oh Dador de la vida,
con flores eres invocado.

Interviene nuevamente Ayocuan, *tlamatini* de Tecamachalco, y en función de flores y cantos elogia a Huexotzinco porque allí, donde está la casa de las pinturas (la casa del conocimiento), las casas preciosas, no reina la guerra y es la casa del Dador de la Vida:

Asediada odiada
sería la ciudad de Huexotzinco,
si estuviera rodeada de dardos,
Huexotzinco circundada de espinosas flechas.
El timbal, la concha de tortuga
repercuten en tu casa,
[…] allí tañe la flauta, canta,
en su casa de Huexotzinco.
Escuchad:
Hacia acá baja nuestro Padre el Dios.
Aquí está su casa.

Tecayehuatzin, que ha sido el organizador y huésped generoso de este coloquio, concluye el diálogo con una idea que, a pesar del rico pluralismo de interpretaciones que allí se han esgrimido en torno a *in xóchitl in cuícatl*, aceptarán sin objeción alguna todos los invitados, a saber: que flor y canto es lo que hace posible la reunión de los amigos, la amistad y, al mismo tiempo, por ella "¡sabemos que son verdaderos los corazones de nuestros amigos!"

Los *tlamatinime* participantes llegaron a la conclusión de que en este mundo cambiante y pasajero sólo existe algo que puede escapar de la destrucción final por ser lo único verdadero sobre la tierra, a saber: *in xóchitl in cuícatl* (León-Portilla, 1997, 146). Sólo a través del arte y del discurso poético (por su simbolismo y sus metáforas conceptuales), fruto de una intuición que conmueve el interior del ser humano y lo hace pronunciar palabras que llegan

hasta el meollo de lo que sobrepasa toda experiencia empírica, se pueden decir palabras verdaderas y se pude acceder al camino que conduce a la verdad del misterio y sentido de la existencia.

2.3. *Ometéotl*: El Principio Integral Supremo Absoluto

Debido a que en este mundo (*Tlaltípac*) no se pude acceder al fundamento buscado, las y los *tlamatinime* indagaron acerca de su verdad en uno de los planos trascendentes de su cosmovisión, a saber: el *Topan*, "lo que está por encima de nosotros". Allí fue donde encontraron respuesta al origen y fundamentación del mundo y de las cosas.

Auh motenehua mitoa	Y se refiere, se dice
(Quetzalcóatl) ca ilhuicatl iitic in tlatlatlautiaya	que Quetzalcóatl invocaba, hacía su Dios a algo (que está) en el interior del cielo.
in moteotiaya auh in quinotzaya, *Citlalin icue Citlallatonac,*	A la del faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas;
Tonacacihuatl Tonacatecuhtli,	Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;
Tecolliquenqui Yeztlaquenqui,	la que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;
Tlallamanac Tlallichcatl,	la que ofrece suelo (o sostiene en pie) a la tierra, el que la cubre de algodón.
Auh ompa on tzatzia yuh quimatia Omeyocan	Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia el Lugar Dos (de la Integralidad),
Chicunauhnepaniuhcan in ic mani in ilhuicatl[48].	el de los nueve travesaños con que sostiene el cielo […]

48 Anales de Cuauhtitlán, fol. 4.

El texto sostiene que el *tlatoani* y *tlamatini* de Tula llamado *Quetzalcóatl* es quien descubre, mediante una rigurosa práctica de penitencia (disciplina y austeridad), reflexión profunda y meditación, la respuesta fundamental que el pensamiento nahua buscaba: el que ofrece suelo a la tierra, el que la sostiene en pie, el que le da fundamento, el que le da verdad es *Ometéotl* (León-Portilla, 1997, 90).

Ahora bien, ese *Fundamento*, según el testimonio indígena, es al mismo tiempo femenino y masculino: "La del faldellín de estrellas" y "El que hace lucir las cosas" (noche y día); "Señora y Señor de nuestra carne"; "La que está vestida de negro y El que está vestido de rojo" (el saber y el conocimiento). Se trata entonces de un Principio *Integral* Absoluto (León-Portilla, 1997, 91–92).

La reflexión filosófica de las y los *tlamatinime* tiene como elemento constitutivo y constituyente, y por lo tanto como característica principal, la *integralidad*. Este pensamiento concibe la realidad a partir de un Principio Supremo que en sí mismo distingue claramente dos modos de ser o rostros epifánicos complementarios que mantienen entre sí una relación armónica necesaria de respeto y reconocimiento mutuo que no subsume, encubre o niega a ninguno de los dos. La pr*esencia* de uno de ellos implica necesariamente la pr*esencia* del otro, pues son la manifestación, modos de ser o rostros epifánicos de un solo Principio.

Ese Principio Integral Supremo lo designaron las y los *tlamatinime* como *Ometéotl*, palabra compuesta por el adjetivo numeral *ome*, "dos", y el sustantivo *téotl*, "Dios, Diosa, Divinidad" (León-Portilla, 1997, 151–152). Literalmente se puede traducir como "Dos Dios", "Dos Diosa" o "Dos Divinidad". De acuerdo a lo arriba expuesto, lo podemos traducir también como "Dios Dos", "Diosa Dos", "Dios-Diosa Dos", "Divinidad Dos" o "Dios Integral", pero no como "Dios dual o de la dualidad". Desgraciadamente muchos especialistas califican, erróneamente, de dualista al pensamiento gestado en Mesoamérica. No es dualista sino integral.

Veamos qué dicen los textos nahuas sobre el Principio Integral Absoluto. Los *tlamatinime* que fungieron como informantes de Sahagún dejaron el siguiente testimonio sobre la naturaleza de *Ometéotl*:

Auh quimatia (tolteca)	Y sabían los toltecas
Ca miec tlamantli in ilhuicatl.	que muchos son los cielos,
Quitoaya ca matlac nepanolli om ome.	decían que son doce divisiones superpuestas.
Umpa ca nemi in nelly teutl ihua in inamic	Allá vive el verdadero Dios y su comparte.
in ilhuicateutl itoca Ome-Tecuhtli	El Dios celestial se llama Señor Dos;
auh in inamic itoca Ome-Ciuatl ilhuicaciuatl	y su comparte se llama Señora Dos, Señora celeste;
Quitoz nequi:	quiere decir:
Matlactomomepan ilhuicac tecuti tlatocati[49].	sobre los doce cielos es rey, es Señor.

Al mencionar, en primer lugar, el origen tolteca de esta concepción filosófica se resalta que proviene de la mejor tradición de pensamiento antiguo gestado en el mundo mesoamericano (León-Portilla, 1997, 151). Este es un argumento de autoridad[50]. Recuérdese que para las y los *tlamatinime* nahuas (mexicas, texcocanos, chalcas, xochimilcas, etcétera), la *toltecáyotl* llegó a implicar lo más elevado y perfecto de todas artes y ciencias. Tal fue el reconocimiento y la admiración que tuvieron por los toltecas que el sustantivo *toltécatl* se convirtió en sinónimo de "sabio y artista"[51].

49 Códice Matritense, vol. VIII, fol. 175, v.

50 Los argumentos de peso para los indígenas eran los de autoridad (lo que decían los ancianos, los sabios, los tlamatinime), los de antigüedad (lo que dice la tradición) y los de coherencia (lo que dice el orden, la costumbre). Véase en Estermann, 1998, 106. La coincidencia que en este aspecto existe entre la filosofía mesoamericana y la filosofía andina es coherente con el núcleo ético-mítico mongólico-amerindio que comparten todos los pueblos indígenas del continente.

51 El Códice Matritense en el vol. VIII, fol. 117, v., designa al *tlacuilo*, "pintor", como *tlílatl toltécatl*, "tolteca de la tinta negra", y en el fol. 122 al orador como *tentoltécatl*, "tolteca de labio o de la palabra" (León-Portilla, 1997, 148).

Después de mencionarse el lugar donde mora *Ometéotl*, se nos dice que éste es un solo Principio. El escrito emplea el sustantivo *teutl*, en singular, y no *teteo* o *teteu* que son las formas plurales de *teutl*. Para los *tlamatinime*, este único Principio es *in nelli*, "el vedadero" (León-Portilla, 1997, 151). Recuérdese que el adjetivo nelli, "cierto, verdadero, real, cimentado, firme", es la raíz del sustantivo *nelhuayotl*, "principio, fundamento, base, raíz, origen" y del sustantivo verbal *neltiliztli*, "verdad, certeza". *Nelli* guarda además relación directa con el verbo neutro *nelti* o *neltia*, "reconocerse, realizarse", y con el también verbo *neltilia*, "averiguar, asegurar, certificar, testificar, poner en obra, ejecutar una cosa" (Siméon, 2006, 319). Se trata entonces no de un Principio, sino de "*in* (el) Principio" cuya característica fundamental es que tiene raíz, que está firme, que está bien cimentado o enraizado es, por lo tanto, "*in nelli* (el verdadero) Principio".

Ahora bien, el texto dice que el verdadero Principio tiene *inamic*, "su esposa, su compañera" o como traduce León-Portilla "su comparte" (León-Portilla, 1997, 152). La expresión *inamic* está compuesta por el adjetivo posesivo *i*, "su (de él)", y el síncope o acortamiento del sustantivo *namictli*, "esposo, esposa". La raíz de ese sustantivo es el verbo *namiqui*, "estar cerca", el cual engloba la idea de apoyarse, encontrarse, estar de acuerdo, estar completo. El verbo *namiqui* es también la raíz del sustantivo *namiquiliztli*, "vecindad, proximidad" (Siméon, 2006, 301). Otras traducciones son de la opinión que *inamic* significa: "su igual, lo que con él embona, algo que viene bien y cuadra con otra cosa" (León-Portilla, 1997, 152).

Pareciera que se trata entonces de dos Principios: el verdadero y su esposa, compañera, pareja, comparte o igual. Pero no es así, el texto se encarga de clarificar las cosas cuando afirma que el nombre del verdadero Principio es *Ome-Tecuhtli*, "Señor Dos" y el de *inámic*, "su igual", es *Ome-Cíhuatl*, "Señora Dos" (León-Portilla, 1997, 152).

El adjetivo numeral *ome* o *ume*, "dos", ha sido interpretado tradicionalmente como "dual" o "dualidad"; nosotros consideramos que ese adjetivo y sustantivo, por provenir de la misma raíz que la palabra "dualismo", además de aparecer como uno de sus sinó-

nimos[52], son inadecuados para calificar la concepción integral del pensamiento filosófico indígena. Es mejor interpretar *ome* como "dos", en el sentido de "integral" o "*integralidad*", de complemento, de plenitud, de reciprocidad, de relación armónica necesaria de respeto y reconocimiento sin subsumir, encubrir o negar al otro. Entre ellos no hay polaridad, sino complementariedad (Ávila, 2002, 282). Según lo anterior, *Ometecuhtli* y *Omecíhuatl* serían la manifestación de la dimensión integral, masculina y femenina, del Principio verdadero, sus *ome* (dos) rostros o modos complementarios de ser. El texto es muy claro en señalar también que tanto *Ometecuhtli* como *Omecíhuatl* comparten los mismos atributos: uno es *ilhuica-teutl* y la otra *ilhuica-ciuatl*, poseen, por ser epifanía del verdadero Principio, la misma naturaleza.

Por último, el texto nos dice que el verdadero Principio, que en adelante calificaremos de Integral, es trascendente, pues está *matlactomomepan ilhuicac*, "sobre los doce cielos", es decir, en *Omeyocan*, "Lugar Dos" (el "Lugar de la Integralidad", de acuerdo a nuestra lógica interpretativa), y desde allí es *tecuhtli*, "señor", y *tlatocati* "soberano", es decir, absoluto sobre todo lo que existe. Sólo él-ella, como sostén del universo, está en pie por sí mismo, por sí misma (León-Portilla, 1997, 98).

El Principio Integral, llamado también *Huehuetéotl*, es el fundamento del universo y su presencia abarca toda la realidad posible:

In teteu inan in teteu ita,	Madre de los Dioses, Padre de los Dioses,
in Huehue teutl,	el Dios viejo,
in tlalxicco onoc,	tendido en el ombligo de la tierra,
in xiuhtetzacualco in maquitoc,	metido en un encierro de turquesas.

52 Véase por ejemplo algunos diccionarios de sinónimos y antónimos especializados en línea como el www.wordreference.com

in hiuhtotoatica in mixtzatzacualiuhtica,	El que está en las aguas color del pájaro azul, el que está encerrado en nubes,
in Huehue teutl in ayamictlan,	el Dios viejo, el que habita en las sombras de la región de los muertos,
in Xiuhtecuhtli[53].	el Señor del fuego y del año.

Aquí se menciona, en primer lugar, el aspecto integral del Principio Absoluto: es al mismo tiempo *inan*, "madre" (dimensión femenina) e *ita*, "padre" (dimensión masculina). Por eso puede generar y concebir en sí mismo y dar origen a todo cuanto existe (León-Portilla, 2006, 143).

En relación con su omnipresencia, a parte de estar en el lugar integral por antonomasia, *Omeyocan*, el "Lugar Dos", se dice que el Principio Integral está: a) en "el ombligo de la tierra"; b) metido en un encierro de turquesas; c) en las aguas color del pájaro azul; d) encerrado en nubes y e) en las sombras de la región de los muertos. Ningún lugar de toda realidad posible está privado de la presencia del Principio Integral Absoluto (León-Portilla, 2006, 143).

El Principio Integral, femenino y masculino, no sólo está en pie por sí mismo gobernando el Universo desde lo más alto de los estratos celestes (*Omeyocan*, "Lugar Dos", Lugar de la Integralidad), sino que también está *in Tlalxicco onoc*, tendido "en el ombligo de la tierra". El sustantivo *Tlalxicco* se empleaba para designar al templo o la morada de *in Xiuhtecuhtli*, "el Señor del Fuego"[54], uno de los atributos del Principio Integral en su acepción de *Huehuetéotl*. La construcción *Tlalxicco* está compuesta por el sustantivo *tlalli*, "tierra, campo, propiedad"; el radical del también sustantivo *xictli*, "ombligo, punto, centro, blanco de tiro", y la posposición *co*, "en". Por su parte el verbo irregular imperfecto *onoc* significa "estar acostado, tendido, alargado", refiriéndose a una persona o a ob-

53 Códice Florentino, lib. VI, fol. 71, v.

54 Algunas interpretaciones designan erróneamente esta morada como tradicionalmente es concebido el infierno "cristiano", el lugar del castigo (Siméon, 2006, 606). Ignoran la lógica integral indígena: cielo-tierra, agua-fuego, frío-caliente, etcétera.

jetos largos (Siméon, 2006, 359). Al morar el Principio Integral en el *Tlalxicco*, equivalente al centro del *Quincunce* o punto de unión de los cuatro puntos cardinales, se está indicando que le "da verdad" (León-Portilla, 1997, 174) al mundo, que es su fundamento y sostén (León-Portilla, 1997, 94).

Debido a su dimensión femenina y masculina, el Principio Integral es concebido como el núcleo generativo y sostén universal de la vida y de todo lo que existe. Por su omnipresencia es el fundamento que mantiene en pie y ofrece suelo a la tierra (*tlallamánac*) y el que la viste de algodón (*tlallíchcatl*), es decir, el origen de la fuerza que produce los cambios en el cielo (León-Portilla, 1997, 92).

Otro texto indica, insistiendo en la dimensión integral del Principio Absoluto, que el ser humano ha sido "inventado" por él:

Tlacatl totecuio,	Señor, amo nuestro:
chalchivitl icue[55].	la de la falda de jade,
Chalchiuh tlatonac.	el del brillo solar de jade.
Ca oyecoc in macehualli	Llegó el hombre
ac ca oquihualmihuali	y lo envió hasta acá
in Tonan in Tota,	nuestra madre, nuestro padre,
in Ume Tecutli in Ume cioatl.	el Señor Dos, la Señora Dos,
in chicuauhnepaniuhcan,	el del sitio de las nueve divisiones,
in Omeyocan[56].	el del Lugar Dos. (*Códice Florentino* lib. VI, fol. 148, v.)

55 En la grafía hispana de la época, tanto del castellano como del náhuatl, se usa u y v en forma indistinta.

56 Códice Florentino lib. VI, fol. 148, v.

Aquí nos interesa señalar que para las y los *tlamatinime* no hay ningún problema designar al Principio Integral en su aspecto femenino (*Chalchiuhitlicue*, "la de la falda de jade") o masculino (*Chalchiuhtlatonac*, "el del brillo solar de jade"). Como Principio creador de los seres humanos es *in Tonan in Tota*, "nuestra Madre, nuestro Padre", es decir, in *Teyocoyani*, "el Inventor de hombres", o *Tezcatlanextia*, "Espejo que hace aparece las cosas" (Historia Tolteca-Chichimeca: 33). Esta última denominación del Principio Integral sostiene, en otras palabras, que produce las cosas como su reflejo (el "espejo" cumple la función de reflexión, de interiorización, de volverse sobre sí del Principio Integral, o de la subjetividad filosófica del *tlamatini*: "el que está dialogando con su propio corazón") (Dussel, 2004, 144). El término con el que es designado, *Tezcatlanextia*, "Espejo que hace aparece las cosas", se complementa con el de *Tezcatlipoca*, "Espejo que humea". Pareciera que *Tezca-tlanextia* y *Tezca-tlipoca*, siguiendo la lógica integral indígena, son una más de las manifestaciones del Principio Absoluto como "Señor del día y de la noche" (León-Portilla, 1997, 157).

Lo anterior se confirma porque muchas de los títulos propios de *Tezcatlipoca* se emplean también para designar al Principio Integral, a saber: a) *Tloque Nahuaque*, "Dueño del cerca y del junto"; este título, presente en los *Cantares Mexicanos* fol. 1v:18 y 22 (Nebel, 1992, 173), está compuesto por los adverbios *tloc*, "cerca" y *náhuac*, "en el circuito de, en el anillo"[57]; el sufijo posesivo personal *e*, que se agrega a los adverbios *Tloqu-e* y *Nahuaqu-e*, da a los dos términos la connotación de que lo que está cerca y de lo que está en el anillo son "de él". Tal composición podría traducirse como "el dueño de lo que está cerca y de lo que está en el anillo o circuito"; "en él cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas"; "aquel que tiene todo en sí"; "el que está junto a todo y junto al cual todo está". De lo anterior se desprende la omnipresencia terrestre del Principio Integral que da

57 Recuérdese que dentro de la cosmovisión náhuatl un anillo acuático es el que rodea la tierra, el mundo conocido (*cem-a-náhuac*).

fundamento y sustento a la tierra desde su centro. Todo le pertenece, desde lo que está más cerca hasta lo más remoto del anillo de agua que circunda al mundo y es, al mismo tiempo, efecto de su acción generativa, que da sin cesar verdad: cimiento a cuanto existe (León-Portilla, 1997, 167–168). Con este título se designaba la soberanía y acción sustentadora del Principio Integral. Es semejante a la expresión del africano Agustín de Hipona: "En él vivimos y somos"; b) *Yohualli, Ehecatl*, "Noche, Viento" (en la "noche" originaria todo es invisible, misterioso; en el "viento" originario todo es impalpable, imperceptible, no objeto de los sentidos: trascendencia absoluta); c) *Totecuyo*, "Nuestro Señor"; d) *Moyocoyatzin*, "El que se inventa a sí mismo"; e) *Icnohuacatzintle*, "Compasivo", etcétera (León-Portilla, 2006ª, 59–61).

Ahora bien, el Principio Integral recibía muchas determinaciones con un profundo grado de abstracción conceptual. Jerónimo de Mendieta afirma que a *Ometéotl*, el Principio Integral Absoluto desde nuestra lectura, "también le decían *Moyocoyatzin, ayac oquiyocux, ayac oquipic*, que quiere decir que nadie lo creó o formó" (Mendieta, 1945, t. I, 95). El grado de precisión ontológica de estos términos es sorprendente. El sustantivo *Moyocoyatzin*, título atribuido a *Tezcatlipoca* que significa "Señor que se piensa o inventa a sí mismo", es una construcción formada por el pronombre reflexivo de la tercera persona del singular *mo*, "él se", y el verbo *yocoya*, "hacer, crear, formar un nuevo ser" (Siméon, 2006, 193) y el reverencial *-tzin*. Según eso se trataría de una auto-poiésis absoluta que se realiza por medio del pensamiento. El verbo *yocoya* engloba la idea de crear o inventar a partir del pensamiento, de la imaginación[58]. (Siméon, 2006, 193.) Las otras dos designaciones reiteran lo anterior: *ayac oquiyocux*, "nadie lo hizo a él" y *ayac oquipic*, "nadie le dio su forma" (Dussel, 2004, 143).

Dando vida y movimiento a todo lo que existe, es *Ipalnemohuani*, "El que nos da la vida, Aquel por quien todos viven"[59]. Este era

58 Siméon, 2006, 193.

59 El sustantivo *Ipalnemohuani* está compuesto por la posposición que denota causa *pal* o *ipal* "por él, mediante él"; la forma impersonal del verbo *nemi*, "vivir": *nemohua*, que se

uno de los títulos que más frecuentemente se empleaba para designar la función vivificante del Principio Supremo; haciendo llegar su presencia desde "las aguas color de pájaro azul", desde su "encierro de nubes[60]" (*Códice Florentino*, lib. VI, fol. 71, v.), gobierna el movimiento de la luna, de las estrellas que son simbólicamente el faldellín con que se cubre el aspecto femenino[61], de su ser generador y dando vida al astro que hace lucir y vivir las cosas[62], pone al descubierto su rasgo masculino de creador dotado de maravillosa fuerza generativa.

Al lado de este primer Principio Integral, fundamento y sostén del universo, existen otras fuerzas que para la gente común eran la multiplicidad de los Dioses, pero que en lo más abstracto de la cosmología náhuatl eran las cuatro fuerzas en que *Ometéotl* se despliega—sus hijos—, los cuatro elementos: agua, tierra, fuego y aire, que actuando desde uno de los cuatro rumbos del universo introducen en este los conceptos de tensión, movimiento, edades, evolución y orientación espacial de los tiempos. De este modo, se explica la relación de la "Ser Integral" (Principio ontológico absoluto) con la realidad fenoménica, histórica, material-concreta llamada *Tlaltícpac* (Cantares Mexicanos, fol. 35).

Cada una de esas fuerzas primordiales en las que se despliega el Principio Absoluto preside una edad o Sol (de agua, de tierra, de fuego y de viento), contribuyendo de esa forma al proceso dinámico de evolución "en espiral" (León-Portilla, 2006, 15–16).

Gracias a su componente integral, femenino y masculino, el Principio Absoluto puede pensarse y concebirse a sí mismo. Se genera permanentemente en virtud de la acción recíproca de sus dos, distintos y complementarios, modos de ser. El mismo devenir del universo, así como la existencia de todas las cosas, es también producto de la acción generativa (masculina) y concepcionista (fe-

traduce por "se vive o todos viven" y el sufijo participial *ni* que da a la construcción ipal-*nemohua-ni* el significado de "aquel por quien se vive" (León-Portilla, 1997, 382).

60 Códice Florentino, lib. VI, fol. 71, v.

61 *Citlalinicue*, "La del faldellín de estrellas".

62 *Citlallatónac*, "Astro que hace lucir las cosas".

menina) del Principio Absoluto. Desde esa perspectiva todo lo que existe recibe su verdad, su cimiento, su raíz, su fundamento de esa generación-concepción a-temporal llamada Principio Integral que es, según las y los *tlamatinime*, invisible como la noche e impalpable como el viento: *Yohualli-Ehécatl* (León-Portilla, 1997, 177).

Todas las cosas, particularmente lo que comprende *Tlaltícpac*, "sobre la tierra", es *tlamamanca*, es decir, resultado de la acción sustentadora y fundamentadora que ejerce el Principio Integral, femenino y masculino, llamado *Ometéotl* (León-Portilla, 1997, 110).

La dimensión práctica de esta concepción filosófica, fundamentado y justificando racionalmente, tuvo resonancias en todos los aspectos de la vida mexica: a nivel de gobierno había dos figuras complementarias de autoridad suprema que detentaban la toma de decisiones, a saber: el *Huey tlatoani*, aspecto masculino del gobierno, y la *Cihuacóatl*, su complemento femenino; en el ejército también había dos rangos supremos: la *Tlacatécatl* y el *Tlacochcalcatl*, que eran los títulos que detentaban los capitanes que presidían el consejo de guerra; los sumos sacerdotes, de más alto grado después del *Huey tlatoani*, también formaban una pareja: *Quetzalcóatl Tláloc-tlamacazqui* y *Quetzalcóatl Tótem-tlamacazqui*; los principales funcionarios de la administración pública del *altépetl* México-Tenochtitlan y de quienes dependían las demás autoridades locales también era una pareja con los títulos de *Petlacálcatl* y *Hueycalpixqui* (Ávila, 2002, 255–256.).

La misma lengua náhuatl, en sí mismo portadora y creadora de esa visión integral, posee una figura que expresa lingüísticamente a la perfección el sentido integral y armónico del Principio Integral, a saber: el *difrasismo*. Este complejo idiomático, vigente hasta el día de hoy en las lenguas indígenas y en el castellano de México, es una entidad conceptual formada por dos lexemas generalmente relacionados. De la unión de esos dos términos irrumpe un nuevo significado distinto al que enuncia cada una de las palabras base. Veamos algunos ejemplos:

Difrasismo	Traducción literal	Significado
in xóchitl in cuícatl	La flor, el canto	La poesía, el arte
in tlilli in tlapalli	La tinta negra, la tinta roja	La sabiduría, el conocimiento
in huehuetl in ayacachtli	El tambor, la sonaja	La música
in ixtli in yollotl	El rostro, el corazón	La personalidad
in ixtepehualli in ohtlamaxalli	El tropezadero, la encrucijada	El peligro moral
in atl in tépetl	El agua, el cerro	El pueblo
in ahuehuetl in pochotl	El sabino, la ceiba	La autoridad
in temoxtli in ehecatl	El polvo, el viento	La enfermedad
in atl in metlatl	El agua, el metate	La mujer
in macehualli in ilhuilli	El que merece, el que vive al día	El peón, el trabajador

Conclusión

Muchos y variados fueron los temas que abordaron las y los *tlamatinime* en sus reflexiones metafórico-conceptuales desde su sentipensar filosófico (León-Portilla, 2006, 128): dentro de la temática antropológica, que fue una de sus principales preocupaciones teóricas, buscaron la posibilidad de infundir en el ser humano un auténtico fundamento o raíz. Dicha búsqueda los llevó a indagar las distintas concepciones de *in xóchitl in cuícatl*, "la flor, el canto", único modo de decir palabras verdaderas en el *Cemanáhuac* (este mundo); a problematizar el ser y quehacer del hombre y a cuestionarse acerca de "su verdad" (*neltiliztli*); a elaborar una reflexión profunda sobre el ser humano como *in ixtli in yóllotl*, "el rostro, el corazón"; a desarrollar, mediante el recogimiento y la reflexión personal, la capacidad y habilidad de aprender a conocerse a sí mismo, a dialo-

gar consigo mismo, de tal forma que se pudiera enseñar a mentir a la materia inerte por medio del arte (*toltécatl*).

Mediante esas y otras investigaciones (*in quallotl in yecyotl*, "la ética y normatividad jurídica"; *in macehualli*, "el merecimiento o dignidad humana"; el diminutivo reverencial dignificativo *-tzin*, etcétera) las y los *tlamatinime* se esforzaron seriamente por discurrir a profundidad la realidad humana y responder a sus interrogantes más apremiantes y fundamentales desde un sentipensar filosófico caracterizado por su integralidad, relacionalidad, reciprocidad y armonía[63].

Referencias

Anales de Cuauhtitlán. (1938). ed. Walter Lehmann, *Die genshichte der Konigreiche von Colhuacan und Mexico. Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas*. Stuttgart und Berlin: Verlag von W. Kohlhammer.

Alva Ixtlilxóchitl, F. (1982). *Obras históricas*. México: UNAM.

Ávila, R. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*, México: IPN.

Cantares Mexicanos. (1994). Reproducción facsimilar por Miguel León-Portilla y José Moreno de Alba. México: UNAM.

Códice Florentino. (1979) Ed. Facsimilar. México: SEGOB-Archivo General de la Nación.

Códice Matritense de la Real Academia de la Historia. (1907) (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún) fototipia de Hauser y Menet, Ed. facsimilar de Fco. Del Paso y Troncoso, Madrid.

Contreras, J. M. y Reygadas, P. (2009). *La protofilosofía griega (siglos VIII-V a. C.): entre el Mediterráneo, el Egeo y el Jónico. Mapas de la historia mundial de las filosofías*. México: COLSAN.

Durán, fray D. (1967). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. México: Porrúa.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. España: Trotta.

Dussel, E. (2004) *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: UACM.

63 Es interesante constatar cómo todos los pueblos originarios de Amerindia comparten estas características fundamentales en el despliegue de su sentipensar filosófico. Véase Estermann, 1998, 126–134.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ecuador: Abya-Yala.

Garibay, Á. M. (1940). *Llave del náhuatl*, México: Porrúa.

Historia Tolteca-Chichimeca (1947). Ed. facsimilar de E. Mengin, México: Antigua Librería Robredo.

Johansson, P. (2005). Especulación filosófica indígena. *Revista de la Universidad de México*, Nueva Época, Núm. 21, México.

Kerkoff, M. (1964). Orientierung über die Philosophie der Nahua-Völker. *Zeitschrift für Philosophie Forschung*, XVIII, núm 2.

Leander, B. (1972). *In Xóchitl in cuícatl, Flor y Canto. La poesía de los aztecas*. México: INI-CNCA.

León-Portilla, M. (1997). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM.

León-Portilla, M. (2006). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE.

Magaloni, D. (2003). Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* No. 82, UNAM, México.

Mendieta, J. (1945). *Historia eclesiástica indiana*. Madrid: Ediciones Atlas.

Nebel, R. (1983). *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus.* Suiza: Immensee.

Nebel, R. (1992). *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiose Kontinuität und Transfomation in Mexiko*. Freiburg: Immensee, Neue Zeitschrift für Misionwissenschaft.

Nebel, R. (2002). *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México: FCE.

Pipitone, U. (2006). *Oaxaca prehispánica*. México: CIDE.

Sahagún, B. (1986). *Coloquios y doctrina cristiana*. Edición facsimilar introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México: UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales, A. C.

Sahagún, B. (1988). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2v. México: Alianza Editorial Mexicana y CNC.

Siméon, R. (2006). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.

CAPÍTULO III

SUMAK KAWSAY Y *BUENVIVIR*: ÉTICA RELACIONAL E INTERCULTURAL

David Cortez[1]

RESUMEN

Este ensayo propone una ética relacional e intercultural a partir de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*, conceptualizaciones clave en las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). A pesar de la vasta literatura, el texto señala un déficit en el análisis filosófico

1 Docente e investigador asociado de la RWU-Universidad Ravensburg-Weingarten (Alemania) y de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO Sede Ecuador. Sus temas de investigación incluyen: Friedrich Nietzsche y Michel Foucault; Filosofía intercultural y Teoría social; Sumak Kawsay y Buen Vivir; Filosofía en Ecuador. Publicaciones recientes: Cortez, D. (2025). "¿Quién es el Dionisos de Nietzsche?". En S. Zarria, A. Recio y M. Díaz (Eds.) *Friedrich Nietzsche. El filósofo auténtico y la ética de la existencia* (pp. 137–160). Editorial Universitaria / Universidad Central del Ecuador / Filosófica Editorial; Cortez, D. y H. Wagner. (2025). "Wie wäre es mit Bildung für ein Gutes Leben?". En F. Wobser y P. Thomas (Eds.) *Philosophische Bildung neu denken. Perspektiven auf die Vielfalt der Vernunft* (pp. 239–250). Transkript Verlag.

de estas nociones, que a menudo se asumen como sinónimos de "armonía" y "relacionalidad" sin una justificación profunda.

La tesis central es que la perspectiva holística de la noción de relacionalidad permite analizar el *sumak kawsay* y el *buen vivir* como una respuesta a una triple crisis: el fracaso del paradigma moderno de desarrollo (ontología), la rearticulación del conocimiento (interculturalidad) y la búsqueda de una convivencia plural. Se argumenta que el principio de relacionalidad de las tradiciones indígenas cuestiona el déficit comunitario y ecológico de las éticas moderno-ilustradas, centradas en la racionalidad y la individualidad.

Metodológicamente, el estudio se inscribe en una "interculturalidad crítica" (Walsh, 2009), abordando las nociones desde una filosofía intercultural (Estermann, 1998; Fornet-Betancourt, 1994). Esta aproximación busca superar las limitaciones de interpretaciones culturalistas, universalistas y constructivistas, que no logran capturar la complejidad histórica y discursiva del *sumak kawsay*.

Finalmente, el ensayo define conceptos clave como relacionalidad (principio filosófico indígena holístico), filosofía indígena/ancestral (legado kichwa de *kawsay*, *pacha* y *chakana*), *sumak kawsay* (paradigma ético comunitario en armonía con la naturaleza) y filosofía intercultural (polidiálogo entre matrices culturales). Se explora el origen de estas formulaciones en el contexto de la crisis del desarrollo y la búsqueda de alternativas civilizatorias, destacando su contraste con el antropocentrismo moderno y su afinidad con otras tradiciones holísticas como el *ubuntu* africano.

Palabras clave: relacionalidad, *sumak kawsay*, *buen vivir*, filosofía intercultural, crisis del desarrollo, ética indígena

ABSTRACT

This essay proposes a relational and intercultural ethics grounded in the notions of *sumak kawsay* and *buen vivir*, key concepts in the constitutions of Ecuador (2008) and Bolivia (2009). Despite an extensive body of literature, the text identifies a philosophical deficit in the analysis of these notions, which are often assumed to be synonymous with "harmony" and "relationality" without deeper justification.

The central thesis is that a holistic perspective of relationality allows *sumak kawsay* and *buen vivir* to be understood as responses to a threefold crisis: the collapse of the modern development paradigm (ontology), the rearticulation of knowledge (interculturality), and the search for plural coexistence. The argument is that the principle of relationality in Indigenous traditions challenges the communal and ecological deficits of modern Enlightenment ethics, which are centered on rationality and individuality.

Methodologically, the study is framed within a "critical interculturality" (Walsh, 2009), approaching these notions through intercultural philosophy (Estermann, 1998; Fornet-Betancourt, 1994). This approach seeks to overcome the limitations of culturalist, universalist, and constructivist interpretations, which fail to capture the historical and discursive complexity of *sumak kawsay*.

The essay defines key concepts, such as relationality (a holistic Indigenous philosophical principle), Indigenous/ancestral philosophy (the Kichwa legacy of *kawsay*, *pacha*, and *chakana*), *sumak kawsay* (a communal ethical paradigm in harmony with nature), and intercultural philosophy (a poly-dialogue among cultural matrices). It explores the origin of these formulations in the context of the crisis of development and the search for civilizational alternatives, highlighting their contrast with modern anthropocentrism and their affinity with other holistic traditions such as African *ubuntu*.

Keywords: relationality, *sumak kawsay*, *buen vivir*, intercultural philosophy, development crisis, Indigenous ethics

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo es un aporte para la elaboración de una ética relacional a partir de la noción *sumak kawsay* (vida en plenitud), proveniente de la lengua kichwa en la región andino-amazónica ecuatoriana. La noción *sumak kawsay* y su traducción española "buen vivir" fueron asumidas como conceptos fundamentales en la nueva Constitución Ecuatoriana del 2008. Ya en el prólogo del texto constitucional se destaca que se ha decidido construir "Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la

naturaleza, para alcanzar el *buen vivir*, el *sumak kawsay*" (Constitución Ecuatoriana, 2008, Prólogo). Así queda planteada la convivencia, que de partida se concibe como diversa, directamente vinculada a su relación con la naturaleza. Nuevo es que la relación entre sociedad y naturaleza, entendida en términos de armonía, se haya puesto en el centro del discurso político constitucional. Y, más aún, nuevo es que para ello se haya recurrido a nociones éticas provenientes del legado ancestral de poblaciones indígenas. Lo mismo también sucedió con nociones similares en el caso de la nueva Constitución boliviana en 2009 y, además, en la propuesta de nueva Constitución en Chile, la misma que no fue aprobada en el plebiscito del 2023. Desde entonces, a la fecha, la literatura secundaria sobre el sentido de dichas nociones no sólo es inabarcable, sino que ha devenido en un verdadero "laberinto" (Vanhulst, 2015).

1. Pensar filosóficamente *el buen vivir*

> "La vida para el kichwa está presente en todos los seres que existen y todas las fuerzas están provistas de vida."
> (Inuca Lechón, 2017, 63)

> "El Buen Vivir es la esencia de la filosofía indígena. De lo que se trata es de buscar una vida en armonía de los seres humanos, viviendo en comunidad, consigo mismos, con sus congéneres y con la Naturaleza."
> (Acosta, 2012, 70)

A pesar de lo afirmado en el párrafo anterior sobre la extensa literatura disponible (Acosta, 2012; Gudynas, 2009; Cubillo-Guevara, et. al., 2018), son relativamente pocos los aportes que se ocupan de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* desde un punto vista filosófico, como debate de filosofía práctica o ética. Generalmente se asume como un presupuesto no analizado, sin que realmente se pase a un análisis filosófico, crítico e histórico, que lo central de dichas nociones estaría en el sentido de la "armonía" requerida para

la realización de una "vida plena" (Viteri Gualinga, 2003; Macas, 2010a). Además, generalmente, se asocia la noción de armonía al principio filosófico de la "relacionalidad", por alusión a la cosmología y filosofía de las tradiciones indígenas en la región (Estermann, 1998). En este escenario de discursos, es como si existiera una especie de consenso no justificado sobre la noción del *sumak kawsay*, y otros términos afines, sin que se explique, a profundidad, en qué consistiría aquello de una vida armónica entendida en perspectiva relacional. Por otro lado, luego de los debates constitucionales, ante la ausencia de fuentes, y el uso político tan diverso de las nociones, se afirmaba que serían meras "tradiciones inventadas" (Sánchez Parga, 2011; Viola Recasens, 2011, 2014).

Habiendo transcurrido más de treinta años desde que se detectara la presencia de la noción del *sumak kawsay* hacia los inicios de la década del noventa del siglo pasado, y, además, estando fuera del contexto político que hizo posible su institucionalización constitucional (2008) y estatal, tenemos la ventaja que nos concede la distancia en el tiempo y en el espacio para poder volver sobre el debate que hizo posible su posicionamiento discursivo: ¿por qué se recurrió a la noción de relación o relacionalidad, de trasfondo ancestral, para sustentar las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*? ¿En qué entramado de debates filosóficos la noción de relacionalidad adquirió relevancia para la formulación contemporánea de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*? ¿Cuál sería el aporte de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* para la elaboración de una ética relacional en perspectiva intercultural?

Nuestra tesis es que la perspectiva holística de la noción de relacionalidad posibilita analizar las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* a partir de una cierta racionalidad, proponiendo una respuesta a un tiempo en crisis en por lo menos tres niveles: ante la pérdida del sentido del paradigma moderno del desarrollo (ontología), la rearticulación de una perspectiva crítica del conocimiento (interculturalidad) y la búsqueda global de caminos alternativos para una convivencia plural. A partir de estas tesis dialogaremos críticamente con lo que consideramos el legado ético moderno: el antropocen-

trismo de discursos centrados en los principios éticos de la racionalidad y la individualidad. Desde esta perspectiva argumentaremos que el principio de relacionalidad de las tradiciones indígenas cuestiona el déficit comunitario y ecológico de éticas elaboradas en matrices moderno-ilustradas.

Para el tratamiento de estas preguntas es conveniente bosquejar, desde ya, nuestra perspectiva de trabajo. ¿Cómo abordar el tratamiento histórico y filosófico de las narrativas del *sumak kawsay* y el *buen vivir*? En el presente aporte se considera que es posible abordar las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* desde un enfoque de "interculturalidad crítica" (Walsh, 2009; Cortez & Wagner, 2023). Con ello aludimos a una perspectiva crítica e histórica que posibilita explorar el surgimiento y configuración de las nociones investigadas desde una posición de filosofía intercultural (Estermann, 1998, 2012; Fornet-Betancourt, 1994, 2018). Entendemos que la dinámica histórica de las culturas se puede explorar como un conjunto de relaciones (archivos) que están sujetas a reglas de enunciación (Foucault, 2024).

Este acceso crítico nos permitirá hacer frente al déficit analítico presente en, por lo menos, tres interpretaciones de las nociones analizadas: culturalismo, universalismo y constructivismo. Sobre la primera interpretación, se puede partir de la noción de *sumak kawsay* por referencia a lo que en los debates contemporáneos se ha presentado como una lectura "indigenista" (Hidalgo-Capitán, et. al., 2014). Esta interpretación encierra el peligro de un posible esencialismo o culturalismo porque no siempre explica suficientemente la configuración y el surgimiento históricos de las nociones que nos ocupan. Igualmente, en la segunda interpretación, se puede percibir un déficit analítico en posiciones universalistas que tienen como presupuesto de lectura la subordinación de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* a la comprensión aristotélica de la vida buena. Es lo que ocurre, en la actualidad, en el caso de un amplio y complejo entramado de organizaciones dedicadas al discurso del desarrollo a partir de categorías neoaristotélicas como, por ejemplo, en las nociones del "desarrollo humano" y el "enfoque de capa-

cidades" (Nussbaum & Sen, 1993), entre otras. Dicho sea de paso, la noción del "*buen vivir*", como traducción española de la noción kichwa del *sumak kawsay*, surgió justamente por referencia al legado conceptual del discurso del desarrollo contemporáneo. Igualmente, percibimos un déficit analítico en lecturas constructivistas que consideran las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* como efectos de lenguaje, supeditados a los intereses ideológicos de grupos vinculados a la reproducción de las sociedades capitalistas contemporáneas (Sánchez Parga, 2011). Estos enfoques, si bien es cierto que alertan sobre el uso ideológico, no explican adecuadamente la imbricación, del tipo de una compleja red de debates que adquieren la forma de un "dispositivo", entre las nociones del *sumak kawsay* y los actores sociales en el marco de procesos de resistencia y luchas (Cortez, 2021).

Las nociones principales que articulan las presentes reflexiones son: cuando hablamos de relacionalidad, nos referimos al principio filosófico de pueblos ancestrales, en la región andino-amazónica, caracterizado por una visión holística que integra armónicamente realidades ontológicas, cosmológicas y antropológicas; con la noción de filosofía indígena y/o ancestral nos referimos al legado proveniente de tradiciones kichwas, que se conservan hasta la actualidad y que se expresan especialmente en sus conceptos de *kawsay* (vida), *pacha* (cosmos) y *chakana* (relacionalidad); con la noción del *sumak kawsay*, nos referimos al paradigma ético de una vida comunitaria en armonía con la madre naturaleza o pachamama, a diferencia del *buen vivir* estatal que es compatible con tesis del desarrollo contemporáneo; con la noción de desarrollo, nos referimos a la propuesta contemporánea de cultura y civilización que se basan en el paradigma moderno de la ciencia y el progreso histórico; la noción contemporánea de filosofía intercultural promueve un (poli)diálogo (*Polylog*) entre planteamientos filosóficos provenientes de diversas matrices culturales.

En el segundo apartado planteamos la perspectiva metodológica para un trabajo de interculturalidad crítica. En el tercer apartado, luego de bosquejar el contexto de crisis y búsqueda de alternati-

vas en los que surgieron las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, explicitamos sus formulaciones y enunciados característicos. En el cuarto apartado analizamos el alcance y contenidos de la noción ancestral de relacionalidad a partir de nociones tomadas del legado ancestral (*kawsay*, *pacha* y *chakana*), contrastándola con la noción de relación en paradigmas filosóficos occidentales: aristotelismo, cristianismo y modernidad. En el quinto apartado se muestra el entramado de debates contemporáneos o lecturas a partir de las cuales se posicionaron las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como nociones relacionales en la contemporaneidad: filosofía indígena e indigenismo, neoaristotelismo y desarrollo, el biocentrismo y ecología política y filosofía intercultural y postcolonialidad.

2. Interculturalidad crítica

El presente ensayo es un aporte para la elaboración de una perspectiva crítica de carácter intercultural. Entendemos la crítica en el sentido de un filosofar orientado a la vida o praxis, con lo cual se retoma el legado del pensamiento crítico contemporáneo. El objetivo de un ejercicio de interculturalidad crítica es la capacidad de deconstruir y superar formas de vida que se reproducen en discursos civilizatorios, que se han mantenido estructuralmente hasta la fecha en nuestras sociedades moderno-coloniales (Cortez & Wagner, 2023, 180). El talante deconstructivo de una interculturalidad crítica contempla una doble dimensión a nivel normativo como también a nivel utópico. La crítica de las utopías modernas, así como también la elaboración de nuevos paradigmas, son aspectos centrales de una interculturalidad crítica. La ocasión para un ejercicio crítico del discurso ético surgido de las tradiciones moderno-ilustradas es la crisis y fracaso de paradigmas éticos vinculados a programas neoliberales a finales del siglo XX. En este marco, el trabajo sobre las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* supone una confrontación crítica y autocrítica con los discursos éticos heredados de la Ilustración. A continuación, concretamos algunos elementos metodológicos.

a) Una perspectiva epistemológica de carácter intercultural que opera a partir de diversas formas de racionalidad. Para ello se retoma una mirada intercultural (Fornet-Betancourt, 1994, 2018) que se concibe, por ejemplo, como "polylog" (Wimmer 1990, 2004). Sobre esta base se consideran las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* en el marco de una red o tejido de debates interculturales. De esta manera se asume la existencia de diferentes tradiciones culturales a partir de las cuales se puede reconstruir procesos o relaciones de intercambio. Más allá de una perspectiva meramente comparativa, el intercambio implica transformaciones que hagan posible la convivencia intercultural. En este contexto, Estermann retoma la noción de "hermenéutica diatópica" (Estermann, 2012), que fuera propuesta por Panikkar, para elaborar un método que permita el trabajo con una "diversidad de tipos de racionalidad" (Estermann, 2012, 32–33). Se trata de una "hermenéutica intercultural" (Estermann 2012, 30) que parte de la inserción de las culturas en un topos o lugar: "En consecuencia con ello una hermenéutica diatópica es, en realidad, una hermenéutica intercultural de diversas racionalidades, donde cada una está enraizada en otros 'lugares' culturales (*topoi*)" (Estermann, 2012, 33).

b) Una mirada histórica que deconstruye formas de conocimiento asociadas a la colonidad del poder y del saber moderno-colonial. En este sentido, desde un principio, las miradas interculturales se distancian de visiones meramente multiculturales. La razón es simple: las versiones multiculturales no tienen como objetivo la deconstrucción del patrón moderno de cultura vigente: la separación sujeto-objeto en el orden del conocimiento; la separación entre cultura y naturaleza; la perspectiva eurocéntrica inherente a la visión de ser humano y la civilización. Una mirada descolonizadora mantendrá una lectura crítica de la propuesta civilizatoria que le subyace a la modernidad. Con esto se asume la tarea de descolonizar los presupuestos culturales de la misma modernidad. Esto último implica, por lo tanto, la necesidad de asumir críticamente el análisis histórico de las relaciones entre poder y cultura. La descolonización de la modernidad es uno de los rasgos fundamentales de proyectos filosóficos interculturales. En la mayoría de las pro-

puestas interculturales extraeuropeas se asume la descolonización como un desafío y una tarea fundamentales.

c) La propuesta de un diálogo de saberes. Con ello se asume que el tratamiento ético parte del reconocimiento de una pluralidad de saberes. No se trata de un rechazo del conocimiento ético heredado de la modernidad. Se trata del reconocimiento de discursos éticos provenientes de formas de vida otras. En este sentido, un acceso interdisciplinario contribuye a la ampliación y superación de éticas subordinadas a los postulados de la modernidad hegemónica: la reducción de la ética al antropocentrismo y el racionalismo. *Sumak kawsay* y *buen vivir* implican una apertura a formas de vida con sensibilidades otras. En este punto, hay una tarea importante de recuperación de saberes vinculados a procesos de resistencia y luchas de liberación que han sido protagonizadas especialmente por poblaciones originarias y afroamericanas, aunque no exclusivamente. Son saberes que hoy por hoy empiezan a formularse en aportes varios: el sentipensar, las nuevas ontologías, la filosofía andina, entre otros ejemplos.

d) El objetivo práctico y último de una perspectiva crítica es la convivencia en un mundo intercultural. Evidentemente, la crítica asume el postulado moderno de afirmación explícita de individualidades en el ejercicio y construcción histórica de su libertad (Fornet-Betancourt, 1994), ejercicio que no se entiende como predominio de una individualidad, sino como ejercicio comunitario. El objetivo general es la construcción de un mundo en el que coexistan diferentes formas de vida. Para ello se requiere optar por un diálogo intercultural como procedimiento de construcción de sociedades plurales. Estamos ante la posibilidad y práctica de un mundo pluriversal (Dussel, 2010). *Sumak kawsay* y *buen vivir* pueden ser la ocasión para la confección de un tejido de relaciones de orden pluriversal. Con esto se apunta a una superación del déficit ético implícito al discurso del moderno desarrollo en su complejo entramado de universalismo, antropocentrismo y androcentrismo (Kothari, et. al., 2023).

3. Formulación y enunciados

Las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* surgen como elaboraciones sociales. En realidad, ellas suponen ya un nivel de abstracción en la que convergen aportes diversos. En este apartado se presentan algunas de sus formulaciones y enunciados sin perder de vista su contexto de surgimiento. Las formulaciones, que sobre todo se difundieron a principios de siglo, tradujeron críticamente a nivel discursivo y filosófico la crisis experimentada por el paradigma de desarrollo y, a la vez, la búsqueda de caminos alternativos. Partiendo de aportes que encontramos en el caso ecuatoriano, se puede destacar, al menos, tres aspectos que contribuyeron a concretar el enunciado *sumak kawsay* como un discurso reconocido. Se trata de la conocida triada que muestra una perspectiva ontológica de carácter vital y relacional, una dimensión cosmológica o natural y una perspectiva ético-antropológica. Estos componentes surgen desde un trasfondo crítico respecto al paradigma moderno de cultura, poniendo en cuestión la soberanía del concepto y la separación jerárquica entre cultura y naturaleza, la misma que habría sido llevada a sus extremos con la perspectiva antropocéntrica de la cultura moderna.

Fueron diversas organizaciones del movimiento indígena a nivel local y regional las que posicionaron a nivel político la noción del *sumak kawsay/buen vivir*. Lo que hacia fines de la primera década del presente siglo desde Ecuador se percibía como el *sumak kawsay* "genuino" (Cubillo-Guevara/Hidalgo-Capitán, 2015) o como la "síntesis del Vivir Bien" (Huanacuni, 2010, 32) desde Bolivia, recogía explícitamente aportes muy diversos tanto en su origen como en sus contenidos: "Vivir bien, es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto" (Huanacuni Mamani, 2010, 32). La "síntesis" del *buen vivir*/vivir bien se basaba en diferentes aportes: "*sumak kawsay*" (quechua en Perú, kichwa en Ecuador), "suma qamaña" (aymara en Bolivia), "ñande reko" (guaraní en Paraguay). Además, a estos se sumaban nociones parecidas que provenían del pueblo Mapuche (Chile y Argentina), kolla

(Argentina) y diversidad de pueblos de la región amazónica que, representados en la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, por ejemplo, presentaron la noción de "maloka" (Cortez & Wagner, 2010, 178). En el caso ecuatoriano, el aporte de tradiciones afroecuatorianas se consideró como parte de las propuestas del *sumak kawsay* y el *buen vivir* (Walsh, 2009).

3.1. El contexto de crisis y búsqueda de alternativas

La notoria relevancia, que las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* han adquirido en la contemporaneidad, se inició en un contexto de debates ante la crisis del paradigma del desarrollo convencional, en los años noventa del siglo pasado. Al mismo tiempo, es necesario tener presente la construcción regional y global de las nociones del *sumak kawsay* y *buen vivir* como parte de un debate colectivo que fue dinamizado por un entramado complejo de organizaciones internacionales vinculadas al discurso del desarrollo (Bretón, et. al., 2014; Arnold, et. al., 2019). En este marco, *sumak kawsay* y *buen vivir* ganaron presencia pública aportando con motivos alternativos ante las consecuencias del paradigma civilizatorio cuyos efectos negativos sobre todo se sintieron con su aplicación neoliberal a fines del siglo XX. En ésta habría que buscar las causas profundas de la pobreza extrema, las desigualdades sociales, la destrucción del medioambiente y, más aún, de la pérdida del sentido de la especie humana, una vez que se ha llegado incluso a niveles de una eventual autoaniquilación como consecuencia de una posible guerra nuclear. En este marco epocal, el *sumak kawsay* y *buen vivir* concentraron y expresaron un malestar respecto a formas de vida y éticas vinculadas a la vigencia hegemónica del liberalismo económico y, con ello, además, pusieron en el centro de las discusiones la crisis general que estaba experimentando el modelo de civilización del Occidente moderno-contemporáneo.

Las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* expresaban el malestar de toda una época frente al déficit comunitario del economicismo y, además, frente al déficit ecológico resultante de la aplicación del mismo, que había reducido la naturaleza a mero objeto destina-

do a la satisfacción de las necesidades humanas. En este escenario surgieron tesis que se asociaron inmediatamente a las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* como parte de su discurso. En primer lugar, la evidente perspectiva ecológica del *sumak kawsay* contrastaba fuertemente con el legado antropocéntrico de la modernidad, una vez que se habría consumado fallidamente la tajante separación entre cultura y naturaleza. En este marco se posicionó una primera tesis: *Sumak kawsay* y *buen vivir* representaban una via alternativa frente a la escisión cultura-naturaleza del paradigma moderno. Además, el recurso a formas de vida comunitarias de las poblaciones indígenas permitía contrastarlas alternativamente frente al individualismo contenido en el liberalismo reinante. Aquí se consolidó una segunda tesis: apelar a las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* significaba reivindicar experiencias comunitarias en armonía con la naturaleza. Además, se concretó otra tesis, más en el orden del conocimiento, y vinculada a las anteriores, la perspectiva ética del *sumak kawsay* suponía un distanciamiento de la perspectiva epistemológica y ontológica de la modernidad al superar la ruptura entre vida y conocimiento, cuya expresión contemporánea fueron y son el racionalismo y su aplicación científico-técnica.

3.2. Las formulaciones del *sumak kawsay*

A diferencia de tradiciones occidentales, la vida en plenitud de las tradiciones indígenas no se restringe al orden humano, sino que implica un proceso de armonización compartida con otros seres vivos. Esto ha dinamizado el debate en torno a una perspectiva cósmica y vital más allá del principio occidental que considera a los seres humanos como "medida de todas las cosas" (Protágoras). Además, se ha problematizado el déficit ético de los planteamientos modernos de la configuración subjetiva y racional de los discursos éticos, que se difundieron a partir de los planteamientos de Descartes. En términos generales, las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* no son compatibles con los principios de la individualidad (subjetividad/libertad) y la intelectualidad (racionalidad) vigentes en el paradigma moderno (Estermann 1998, 253). Las nociones analizadas, en cam-

bio, presentan temas para un diálogo con la contemporaneidad, por ejemplo, en el caso del vitalismo representado por un Nietzsche en el principio dionisíaco de afirmación de la vida.

Se concibe el *sumak kawsay* como una "vida en plenitud" (Kowii, 2011; 2014, 168). Lo más importante de esta noción: el afirmar explícitamente la vida (*kawsay*). La plenitud de vida se alcanza como armonía o equilibrio. Los principios que configuran dicha armonía: relacionalidad, movimiento, actividad, belleza. Es holística porque se refiere a la integración de un conjunto de relaciones vitales. Puesto que afirma la vida, es dinámica, activa y cambiante. La armonía lograda en el *sumak kawsay* se refiere a un estado activo, de afirmación de vida; no hace referencia a un estado de pasividad o aletargamiento, sino, más bien, a un principio dinámico. Siendo una ética de la vida, uno de sus mayores debates lo tiene con el racionalismo en sus más variadas formas, así como, también, con todas las visiones del mundo y de la vida ética que atenten con el principio básico de la vida: su unidad. En este contexto se explica vida en términos relacionales. El *sumak kawsay* implica una ética centrada en relaciones que hacen posible el conjunto de la vida. En este sentido, Macas utiliza los términos totalidad e integral para referirse al *kawsay* como principio ético: "*Kawsay* es vida en realización permanente, dinámica y cambiante; es la interacción de la totalidad de existencia en movimiento; la vida entendida desde lo integral. Es la esencia de todo ser vital. Por tanto, *Kawsay* es estar siendo" (Macas, 2011, 52). El *sumak kawsay* es un principio ético relacional, dinámico e integral. La ética como interacción, cuya especificidad es la relacionalidad, expresaría el sentido de la ética en su dinamicidad y movimiento constante.

Ahora bien, ¿qué quiere decir "vivir en armonía con la naturaleza"? La vida en plenitud supone la inserción de la vida humana en la experiencia mayor de la naturaleza o cosmos (*pacha*). En este marco, la noción *sumak kawsay* es expresión de una ética cósmica. La ética no se entiende como un saber que surge de la ruptura o distanciamiento respecto a la experiencia del cosmos o naturaleza. La cultura (*kawsay*) es la forma humana de pertenencia a la madre

naturaleza (*pachamama*). La relación con la naturaleza es vital, simbólica y celebrativa. El que trabaja la tierra o agricultor se representa como prototipo del *sumak kawsay*. El valor de la naturaleza se justifica por sí misma. La regeneración de la vida está sujeta al movimiento cíclico del tiempo y el espacio cósmico (*pacha*). Dos tesis modernas que son contrarias al *sumak kawsay* son: considerar a los seres humanos como cúspide o medida de todas las cosas y a la cultura como contrapuesta a la naturaleza. Lo específico del *sumak kawsay* consiste en una vida comunitaria integrada armónicamente en la experiencia del cosmos: "Esta racionalidad corresponde a una sociedad comunitaria que tiene un profundo sentido cósmico, su identidad plena con la Naturaleza es, esencialmente, vivencial, concreta y relacional; el ser humano, si no esta relacionado con otro ser, no existe" (Macas, 2011, 52).

La vida en plenitud como afirmación de vida no supone un rechazo de la razón, sino su reordenamiento en función de la búsqueda de un estado de armonía y equilibrio: "Es un sistema de vida consciente que mantiene y cultiva relaciones de equilibrio y armonía con la naturaleza que le permite al ser humano alcanzar una existencia en plenitud" (Maldonado Ruiz, 2010, 86). La plenitud de vida se presenta aquí en términos de un sistema de vida que se busca conscientemente, y cuyo resultado es justamente la consecución de relaciones de equilibrio y armonía entre los seres humanos y la naturaleza. En síntesis, es lo que el autor denomina como "la necesaria relación armónica y equilibrada con la *Pachamama*" (Maldonado Ruiz, 2010, 84). Se trataría de una visión cosmológica que, el autor lo aclara explícitamente, no debe identificarse con la perspectiva antropocéntrica inherente a lecturas creacionistas que, en su opinión, considera al ser humano "como la cúspide de la creación, destinado a dominarla" (Maldonado Ruiz, 2010, 86).

El *sumak kawsay* se refiere a un "sistema de vida comunitario" (Macas, 2011). "Este modo de vida, o el *Sumak Kawsay*, se origina como el centro de la vida comunitaria, es la esencia del sistema de vida comunitario y se explica en el ejercicio y la práctica cotidiana de las comunidades; es el elemento fundamental de la matriz civili-

zatoria de nuestros pueblos" (Macas, 2011, 51). Los seres humanos (*runa*) son en comunidad. Me debo a la comunidad. La vida individual se basa en la vida armónica comunitaria. Los seres humanos sólo existen en relación con otros seres humanos. Reciprocidad y complementaridad son principios básicos de la vida comunitaria. La forma de vida en comunidad se logra en armonía con la naturaleza. La doble perspectiva contenida en la noción del *sumak kawsay*: en tanto sistema que supone un conjunto relacional de elementos, que hacen posible la vida en comunidad, y, a la vez, el hecho de que se trata de una relacionalidad de carácter vital. Las relaciones sociales se justifican en función de la reproducción y mantenimiento de la vida. A diferencia del *sumak kawsay*, los principios que dan forma a la vida moderna: antropocentrismo y racionalismo.

La noción del *sumak kawsay/buen vivir* muestra afinidades y, por supuesto, diferencias respecto a nociones de la vida buena en otras culturas como, por ejemplo, en tradiciones africanas (*ubuntu*) y asiáticas (budismo) (Van Norren, 2017) Estas tradiciones comparten una perspectiva holística y cósmica donde se considera la armonía como el principio ético fundamental, más allá de las diferencias que se observan en su traducción e implementación políticas (Metz, 2023). El presupuesto compartido de una visión expandida de la noción de comunidad posibilita una propuesta ética donde se armonizan relaciones entre seres humanos y no humanos (Van Norren, 2017, 239). En el caso de las tradiciones del *ubuntu* se anuncia una forma de humanidad que implica tanto un estado de ser así como también un estado en devenir. *Ubuntu* se refiere a un estado de realización que implica un conjunto de relaciones entre los seres humanos y de éstos con otros seres (Le Grange, 2023, 285; Ngomani, 2019). Estas tesis han encontrado un espacio de diálogo en el contexto latinoamericano, por ejemplo, en las propuestas del "sentipensar" que recurren explícitamente al legado afroamericano como aporte central en los discursos del *buen vivir* (Escobar, 2014).

4. El principio de relacionalidad

El objetivo del presente apartado es esclarecer los contenidos y alcance de la noción ancestral de relacionalidad. Para ello se propone, en un primer momento, partir de una noción de relacionalidad que articula tres dimensiones: ontología, cosmología y ética. En un segundo momento, se justifica filosóficamente la noción de relacionalidad por referencia a nociones de las tradiciones indígenas: *kawsay* (vida), *pacha* (cosmos) y *chakana* (orden/interconexión). En un tercer momento, nos interesa explorar el surgimiento de la noción ancestral de relacionalidad en contraste con tres matrices filosóficas occidentales (el aristotelismo, el cristianismo y la modernidad).

4.1. Alcance

Empezamos con una aclaración necesaria, de partida, sobre el alcance de la noción de relacionalidad en la perspectiva de la filosofía indígena. Se usa el concepto "relacionalidad" para atribuir una cierta especificidad de contenidos por referencia al legado filosófico de raigambre indígena. Se trata del legado de poblaciones ancestrales y/o originarias, que hasta la fecha viven y practican sus formas de vida, en Latinoamérica, en la región andino-amazónica. Todo esto, a diferencia del término occidental de "relación", una de cuyas fuentes ha sido rastreada hasta la época de la filosofía en la antigua Grecia (Steiner, 1992). Al respecto, ha sido la concepción aristotélica la que ha marcado el legado occidental en torno a la noción de relación. La relación es una de sus categorías que concibe lo relativo como "la referencia de una cosa a otra (del doble al tercio, del exceso al defecto, de lo medido a la medida, del conocimiento a la conciencia, de lo sensible a la sensación)" (Ferrater Mora, 1964, 552). Desde aquella época se ha asumido que la relación es la categoría más humilde respecto al conocimiento de los entes. "Según Aristóteles (y la tradición ulterior), la relación es un `accidente´, una característica de sustancias, exterior a éstas y no-esencial" (Estermann, 2006, 108).

Ahora bien, con el objetivo de distinguir el alcance de la noción de relacionalidad como concepto central de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, se pueden hacer tres precisiones de contenido. Primero, una distinción ontológica que permite sustentar la noción de relación directamente vinculada a la noción de vida (*kawsay*) desde la filosofía indígena. Así, por ejemplo, junto con la noción de pacha (cosmos) se representa el sentido ontológico de la noción de relación como expresión de la vida. Segundo, una distinción cosmológica que alude al sentido de la relación como principio configurador de orden y equilibrio o, en el mismo sentido, con la noción ampliamente difundida de armonía. Aquí, además, juega un papel importante la noción de *chakana*, conocida como la cruz del sur o cruz andina, que se traduce al español como puente o conexión, mejor aún, como principio de interconexión de la realidad en su conjunto. La noción de *chakana* brinda el sustento filosófico para explicar la inserción del ser humano (*runa*) como integrante de la realidad entendida como un cosmos vivo. En este escenario, tercera precisión, la noción de relacionalidad permite una fundamentación de la vida ética en tanto experiencia cósmica y comunitaria. Así, pues, se puede presentar la noción *sumak kawsay* como una "ética cósmica" (Estermann 1998) cuya categoría central es la relación entendida en términos ontológicos, cosmológicos y antropológicos.

4.2. *Kawsay* (vida)

En la lengua kichwa es la misma expresión *kawsay* (vida) que se usa para referirse a lo que en castellano se nombra como cultura. En realidad, no es un asunto meramente idiomático la identificación entre vida y cultura. No existe una separación entre la vida, contenida en la categoría de *pacha*, y la realización de la vida humana como cultura. En este sentido, el *sumak kawsay* tiene que expresar una condición de realización de la vida en plenitud. Esto supone una identificación o correspondencia de la cultura con la vida en tanto cosmos o *pacha*. El ámbito de la ontología y la ética no pueden separarse. En los siguientes párrafos profundizamos en la noción de vida (*kawsay*) para una mayor comprensión de la noción del *sumak*

kawsay. ¿Cuáles son los contenidos de la noción de vida en la tradición andino-amazónica del *kawsay*? Analicemos algunas categorías ontológicas que se pueden identificar para referirse a la vida como *kawsay*: relación, flujo (movimiento), dinámica (energía) y oposiciones (complementariedad).

Sobre la definición de la vida como relación: La vida es relación. Una ontología de la vida como relación. El ser es relación; todo está relacionado. ¿Qué es lo específico de dicha relación en la tradición del *kawsay* (vida)? Lo específico de la relación en la tradición del *kawsay* es la armonía. No es una relación estática porque contiene tensiones y polaridades que alcanzan una suerte de síntesis. Así aparece en el texto de la Universidad Intercultural: "La síntesis expresada en el *KAWSAY* (vida), hace referencia al arte de la vida, a la experiencia plena del vivir, al gozo del sentido profundo de la vida, producto de una tensión armónica de las polaridades de la vida que emergen desde la convivencia intercultural armónica y respetuosa" (García, 2004, 185). La filosofía de vida del *kawsay* sienta las bases para una ética relacional en la que se promueve la convivencia entre seres humanos y entre estos como parte del cosmos. La misma palabra convivencia ya expresa el hecho de una vida compartida.

La noción de vida (*kawsay*) se concibe a partir del movimiento y del cambio. El *kawsay*, o relación armónica, se define como permanente, dinámica y cambiante. "*Kawsay* es vida en realizacion permanente, dinámica y cambiante; es la interacción de la totalidad de existencia en movimiento; la vida entendida desde lo integral. Es la esencia de todo ser vital. Por tanto, *Kawsay* es estar siendo" (Macas, 2011, 52). El *kawsay* se entiende como vida en flujo. Conectando los sentidos de cambio y de dinámica, resulta que la noción de vida se entiende en acto. El *kawsay* es un estar siendo en armonía. Con la filosofía de Heráclito se comparte el sentido del ser como flujo o movimiento; no tiene el sentido de un flujo en caos. Se podría decir que se trata de un flujo de relaciones o relaciones en flujo.

Sobre la definición de la vida como oposiciones complementarias. El principio de la relación armónica se refiere a una dinámica interna de oposiciones complementarias. "La vida es este flujo

de energía cósmica en y a través de las oposiciones complementarias; cuando este flujo es interrumpido por diferentes motivos, pero especialmente por la falta del *runa/jaqi* en 'establecer' ética y ceremonialmente estas relaciones, la muerte vence sobre la vida" (Estermann, 2006, 183–184).

4.3. *Pacha* y *allpa*

Para lograr una exposición más profunda de la noción del *sumak kawsay* y el *buen vivir* es necesario un diálogo con otras categorías del legado filosófico andino-amazónico. ¿Como están relacionadas *Pachamama* y *sumak kawsay*? El *sumak kawsay* tiene que expresar ante todo la inscripción plena de la vida humana en el entramado vital de la Pachamama. Para expresarlo en negativo: no existe una vida humana en plenitud (*sumak kawsay*) al margen de su inserción en la experiencia fundante, en tanto experiencia vital, de la Pachamama. La vida en plenitud únicamente se realiza cuando el ser humano participa de la experiencia mayor y vital de la Pachamama. Así se explica que la consumación o realización del *runa* se puede representar con la imagen del agricultor. Como el ser que mantiene y prolonga la generación y reproducción de vida en el seno de la madre naturaleza.

En la lengua kichwa se usa la misma noción de *pacha* para referirse tanto al tiempo como al espacio. Entre ellos se mantiene una relación paralela, referencial y holística. "Según la tradición ancestral, tanto el tiempo como los espacios de la vida transcurren en forma paralela, van siempre juntos. Espacio y tiempo no mantienen una relación de superioridad o inferioridad entre Ninguno de los elementos espacio-temporales —espacio, tiempo— es inferior ni superior al otro, funcionan como un valor equiparable y como partes inseparables de un todo único" (Moreno Cárdenas, 2007, 159). En la cosmovisión indígena el espacio y el tiempo no encuentran su sentido por referencia a un momento inicial (creación) y/o último (teleología), sino a partir de una dinámica cíclica. Las nociones de tiempo y espacio se conciben a partir de una dinámica cíclico-espiral de carácter relacional (Estermann 2012, 34).

Evidentemente, aquí se puede notar una claro contraste respecto a la manera cómo el cristianismo y la modernidad han definido el sentido del tiempo y la historia. El contraste entre la cosmovisión ancestral, por un lado, y la lectura del cristianismo y la modernidad, por otro lado, se muestra en dos percepciones del tiempo y la historia: retorno y teleología.

En la cosmovisión kichwa la *Pachamama* es la madre de todo y de todos los seres que existen en el universo (Moreno Cárdenas, 2007, 160). La *Pachamama*, o madre tierra, es el principio femenino generador de vida que comprende la maternidad (fertilidad) y la fecundación (reproducción). La *Pacha* considerada como mundo contempla en la cosmovisión kichwa tres ámbitos paralelos e interconectados: *hanakpacha* o mundo de arriba; el *kaypacha* o mundo donde viven los seres humanos; el *ukupacha* o mundo de abajo. La *hanakpacha* es el mundo de la luz, el macrocosmos poblado de estrellas y cuerpos celestes. Sus mayores deidades son el sol, *inti*, y la luna, *killa*; en el *kaypacha* habitan los seres humanos y sus mayores deidades son los *apus* o *apusuyus*; el *ukupacha* es el mundo de las profundidades en el que se representa la fertilidad y la generación de vida. Su mayor deidad es la *allpamama* o madre tierra. A diferencia de la cosmovisión cristiana, se entiende que los tres ámbitos son paralelos, coexistentes e interconectados.

Allpa (tierra) y Allpamama (madre tierra). En la cultura kichwa allpa no se refiere únicamente a la tierra en sentido físico o material. "La Allpamama es, por excelencia la diosa de la fecundidad"; se la considera como el espíritu de la tierra o "gran seno materno fecundo" (Moreno Cárdenas, 2007, 43). La relación de los seres humanos con la tierra (*Allpa*) se expresa ritualmente como forma de recreación de relaciones de amor, respeto, gratitud y equilibrio (Moreno Cárdenas, 2007, 43).

4.4. La *chakana*

La *chakana* o cruz del sur se refiere a un grupo de estrellas que aparecen en la parte inferior de la constelación de Orion. A inicios del mes de mayo, que en el calendario andino aparece como el inicio

del nuevo año, la constelación adquiere la forma astronómica de una cruz cuadrada, la misma que es conocida como *chakana* o cruz del sur en las tradiciones andinas. En élla se representa la unión e interrelación de los tres mundos, como explicación de la totalidad y origen cósmico de todo cuanto existe (Moreno Cárdenas, 2007, 64). Con la *chakana* se simboliza y deriva "la relación del cuadrado y su diagonal, proporción cósmica sagrada, simbolizada en la cuadratura del círculo" (García, 2004, 176). En este sentido, la cruz cuadrada simboliza al "gran relacionador-ordenador" (García, 2004, 177) del cosmos.

¿Qué tiene que ver todo esto con el *sumak kawsay*? El *sumak kawsay* expresa una forma de vida conforme a la cosmología simbolizada en la *chakana*. En ella se condensa la perspectiva de interrelación (interconexión) y ordenamiento como principio vital. El *sumak kawsay* expresa la integridad o plenitud alcanzada por una forma de vida en comunidad y en armonía con la naturaleza. "La idea de integridad de un cosmos vital, de un planeta vivo, del runa y comunidad fuertemente articulados a este ecosistema planetario vivo, muestra la perspectiva de interrelación, de interconexión como principio vital" (García, 2004, 177).

4.5. El principio occidental de relación

En este punto, en perspectiva filosófica e histórica, procedemos a un contraste que haga posible presentar el principio de relacionalidad en diálogo con tradiciones occidentales. Para ello, se ha procedido a una selección de aportes occidentales sobre la noción de relación. Dependiendo del momento y la perspectiva se explicita, a grosso modo, grandes diferencias y afinidades entre el principio ancestral de relacionalidad y el principio occidental de relación en, por lo menos, tres matrices filosófico-culturales: la modernidad, el cristianismo y el legado aristotélico. A fines del siglo pasado, surge en la región andino-amazónica, especialmente en Ecuador, Perú y Bolivia, una literatura especializada en la que se puede rastrear un fuerte contraste entre las nociones ancestrales (*sumak kawsay*, *suma qamaña*) y las nociones occidentales de la vida buena (Viteri Gualin-

ga, 2003; Medina, 2001). Estas lecturas, analizadas desde aportes más actuales, no necesariamente muestran el complejo entramado de debates o su inscripción en debates más antiguos y contemporáneos, respecto a las tradiciones occidentales (Cortez, 2021).

A diferencia de la filosofía indígena, donde el ser se concibe como relación, para Aristóteles la categoría de relación no se encuentra en la cúspide de categorías que nos acercan al conocimiento del ser, por la sencilla razón de que la relación siempre nos mostrará un conocimiento respecto de algo, nunca referido a una entidad considerada en sí misma. Así lo explica en su texto sobre las categorías: "Así, pues, son respecto a algo todas aquellas cosas que, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son de otras, o respecto a otra de cualquier otra manera" (Aristóteles, 1998, 47). Ya en el apartado anterior pudimos mostrar que la noción de relacionalidad ancestral se justifica en términos ontológicos por su noción de vida concebida como relación. Al respecto, en general, las ontologías ancestrales están mucho más cerca de aportes del pensamiento filosófico contemporáneo. Así, por ejemplo, encontramos que Schaaf trabaja la noción de relación como base para una teoría universal: "Todo lo que es, es relación, y todo lo que no es, es … relación. La relación es el absoluto mismo" (Schaaf, citado por Steiner, 1992, 605).

Con la aparición del cristianismo se puede observar la revaloración de la noción de relación en función de justificar la tesis teológica de la santísima trinidad. A diferencia de Plotino y el platonismo tardío pagano, el platonismo cristiano recurre a la noción de relación para sustentar el principio de la trinidad. Así, por ejemplo, Gregorio de Nisa y San Agustín revalorizan el principio de relación porque les permite justificar teológicamente la trinidad configurada por el padre, el hijo y el espíritu santo. Con ello se prescribió un programa para receptar teológicamente las enseñanzas de las categorías aristotélicas en la Edad Media. Más adelante, Tomás de Aquino (+ 1274), siguiendo a Averroes, considera que de entre todos los predicamentos del ser la noción de relación es la más humilde. En su lectura, se considera las categorías como mo-

dalidades especiales del ser, con lo cual se les puede atribuir una cierta realidad, aunque parcialmente, porque precisamente la necesaria referencia de la relación a otros predicamentos muestra una forma de conocimiento meramente referencial. Con todo, Tomás de Aquino se plantea el tema de las relaciones reales como parte constitutiva del orden cósmico. Lo característico de la relación como relación es que actúa no sólo —como los otros accidentes— como accidente de la substancia, sino como un relativo más allá de sí mismo que le permite entablar una relación sobre otro relativo.

Pero es, sobre todo, con el aporte de San Francisco de Asís (–1226), que surge una lectura teológica que incorpora el principio de relación en perspectiva ecológica. Su aporte consistiría en haber formulado una espiritualidad que entiende la vida de los cristianos en términos relacionales y armónicos: "Era un místico y un peregrino que vivía con simplicidad y en una maravillosa armonía con Dios, con los otros, con la naturaleza y consigo mismo" (Francisco, 2015, § 10). No debe sorprender, por lo tanto, que en la contemporaneidad exista una lectura cristiana que recalca la compatibilidad entre el cristianismo y las varias formulaciones de la noción ancestral del *buen vivir* (Sínodo de los Obispos, 2019, § 9, 25, 55, 73).

Una vez que con Descartes convergieron los principios de la subjetividad y la razón como base de la filosofía moderna, el debate sobre el principio de relación se concentró en torno a su realidad o idealidad. Esto supuso un distanciamiento del realismo aristotélico centrados en la noción de entidad. En general, el paradigma moderno considera el principio de relación en términos de la subjetividad, y la razón como garante, por ejemplo, en el ejercicio de la comparación que nos permite conocer la realidad. El principio de relacionalidad de la filosofía indígena, en cambio, cuestiona la dualidad generada por un sujeto cognoscente del mundo, distanciándose así del antropocentrismo presente en el racionalismo moderno. Se descentra la razón y se la inscribe en un entramado vital. La amalgama de racionalismo y el antropocentrismo se consolida en la época moderna en una filosofía del sujeto cuyo fundamento es la

irresuelta oposición entre naturaleza y cultura. Con el enfoque del *sumak kawsay* y el *buen vivir* se cuestiona el déficit ecológico de una tradición ilustrada que se ha interpretado en clave antropocéntrico-racionalista. Desde el *sumak kawsay* y el *buen vivir*, se considera que la ética no puede reducirse a argumentaciones racionalistas. Más allá del intelectualismo, se postula que la misma razón se entiende como parte de un entramado vital de carácter relacional. La comprensión de la vida humana, como inscrita en la experiencia mayor del cosmos, tiene como consecuencia la sustentación de una ética de la vida que reclama su conservación y reproducción.

Kant también asumió el principio de relación como parte de su perspectiva crítica que se basa en la confluencia moderna de los principios de la racionalidad y la subjetividad. Consecuencia de ello es que su crítica de la razón práctica no considerará a la felicidad (*Glückseligkeit*), referida a los antiguos debates sobre la noción de la vida buena, como uno de los temas centrales de sus planteamientos éticos. Kant consideraba que la felicidad, en cuanto estaba asociada a la sensibilidad y no al entendimiento, no gozaba de dignidad suficiente para establecerse más allá de apetencias e intereses individuales. La universalidad requerida para una justificación racional y subjetiva de la ética no considera aportes éticos que podrían surgir más allá de su perspectiva antropocéntrica y racionalista. "Ahora bien; la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida, y que sin interrupción acompaña toda su existencia, es la felicidad, y el principio que hace de esta el supremo fundamento de determinación del albedrío, es el principio del amor a sí mismo" (Kant, 1996, 105). Kant no llega a plantearse la posibilidad de justificación de la ética con otras formas de racionalidad que no pertenezcan a los principios de la razón y la subjetividad como criterios de validación universal. Además, a diferencia de la perspectiva comunitaria del *sumak kawsay/buen vivir*, la racionalidad de la acción que se justifica desde la libertad individual es el centro de la ética kantiana. En el imperativo categórico de considerar al prójimo como fin, nunca como medio, se formula y consuma el postulado moderno-racional de la vida social como afirmación de

la vida de los individuos. Desde el *sumak kawsay* se postula que la vida en plenitud es comunitaria y en armonía con la naturaleza. Si a esto, además, le sumamos la perspectiva del tiempo, tenemos que la prioridad del presente reclamada por la individualidad kantiana, no considera un sentido de la responsabilidad del cuidado de la naturaleza para generaciones futuras (Jonas, 1979).

Volviendo sobre la pregunta inicial de este apartado, sobre la especificidad de la noción de relacionalidad, hemos analizado que, ciertamente, se puede sustentar la noción de relacionalidad por referencia a, por los menos, tres nociones filosóficas centrales de las tradiciones indígenas: *kawsay*, *pacha* y *chakana*. Sobre esta base, el principio de relacionalidad se concibe como un complejo entramado de relaciones vitales que se justifican a nivel ontológico, cosmológico y ético-antropológico. Su especificidad se muestra en una perspectiva holística que, a diferencia de la inicial y predominante matriz moderno-occidental de relación, plantea un proceso de descentramiento de una matriz antropológico-racional en diálogo con diversos aportes contemporáneos. A diferencia de una literatura inicial, que acompañó el surgimiento de la noción del *sumak kawsay* y otras nociones similares en la región, la noción de relacionalidad es un aporte de sistematización y recreación de tradiciones filosóficas propias, que profundiza críticamente su relación histórica con tradiciones occidentales y, además, en diálogo con otras tradiciones.

5. El debate contemporáneo sobre el *sumak kawsay* y el *buen vivir*.

¿Qué lecturas se han hecho sobre las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*? En particular, nos interesa explorar de qué manera dichas lecturas han tratado el principio de relacionalidad proveniente del legado filosófico de tradiciones indígenas. En un esfuerzo de síntesis, se presentan las siguientes lecturas: filosofía indígena e indigenismo, neoaristoelismo y desarrollismo, biocentrismo y ecología política, filosofía intercultural y postcolonialidad y ciencias sociales e

interdisciplinariedad. Se muestra que dichas lecturas se hacen desde un trasfondo filosófico muy diverso.

Trabajamos con una perspectiva histórica y filosófica que implica reconstruir el entramado de debates en el que surgieron las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*. Al momento se pueden encontrar diferentes lecturas o enfoques respecto a cómo entender los principios de armonía y relacionalidad del *sumak kawsay* y el *buen vivir*. Cada una de ellas supone una mirada o perspectiva hermenéutica que procesa de diferente manera los principios mencionados. Esta es la razón por la que, en este contexto, preferimos proceder con el término lecturas y no con otras opciones. Estas lecturas, sin embargo, no se presentan exentas de complejas combinaciones, complejidad que se explica en la medida en que ellas son el resultado de discursos, actores, instituciones y saberes de diverso orden. Con todo, conviene recordar que hay un marco general en el que se destaca una perspectiva crítica respecto a la cultura moderna y sus propuestas éticas, sobre todo, a partir de la crisis experimentada en la aplicación del paradigma del desarrollo en la región a fines del siglo pasado. En este contexto de búsqueda de alternativas *sumak kawsay* y *buen vivir* surgen en diálogo con el pensamiento crítico y, en particular, con formulaciones de carácter intercultural.

5.1. Filosofía indígena e indigenismo

Una vez que las nociones de *sumak kawsay* y *buen vivir* fueron incorporadas en las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), se constatan intentos colectivos de sistematización de sus contenidos por referencia a aportes contemporáneos, en los que los mismos actores indígenas, hombres y mujeres, exponen su visión del mundo y de la vida. Se presenta la noción del *sumak kawsay* como parte de un "pensamiento indigenista" (Hidalgo-Capitán, et. al., 2014; Huanacuni Mamani, 2010). En estas lecturas el principio de relacionalidad se toma como tesis central y se refiere a la interacción de elementos que constituyen la realidad y, a la vez, en el marco de una perspectiva holística: "La relacionalidad constituye todo un tejido; los elementos de una realidad se entrelazan mutuamente

entre sí, en función de posibilitar la totalidad, la integralidad, la vida" (Macas, 2014, 187). El principio de relacionalidad contempla una dimensión ontológica (*pacha*), cosmológica (*chakana*) y ética (*sumak kawsay*) por referencia al legado filosófico de las tradiciones indígenas. La noción ética del *sumak kawsay* se justifica desde un relato ontológico de carácter vital, la inserción de la vida humana en el cosmos y el ordenamiento requerido para la formulación una ética de cuño comunitario. "La idea de integridad de un cosmos vital, de un planeta vivo, del runa y comunidad fuertemente articulados a este ecosistema planetario vivo, muestra la perspectiva de interrelación, de interconexión como principio vital" (García, 2004, 177).

Como lo hemos expuesto, las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* desde su posicionamiento público surgieron como propuestas "en construcción" (Acosta, 2012); con lo cual el protagonismo de movimientos indígenas y afroamericanos se inscribía en un contexto mayor de reivindicaciones y luchas sociales. En este sentido, desde un principio se llamó la atención sobre la construcción social del *sumak kawsay* y el *buen vivir* (Cortez, 2011). A esto se debe justamente que las nociones de *sumak kawsay* y *buen vivir* suponen ya un nivel de abstracción que requiere una contextualización que permita explorar los planteamientos de los actores políticos en escena. El espectro de lecturas puede ser muy amplio; sin embargo, podríamos graficar dicho espectro desde los extremos representados, por un lado, por lecturas indigenistas y, por el otro, por lecturas neoaristotélicas. En el primer caso, se ha criticado un cierto esencialismo por una insuficiente justificación histórica y epistémica de sus planteamientos, en el segundo caso, en cambio, se ha llamado la atención sobre la subordinación a la que se someten las nociones analizadas por parte de lecturas neoestructuralistas y neoaristótélicas (Cortez, 2021).

Con todo, hace falta una mirada histórica más en detalle que nos permita explorar los diferentes aportes que se presentan bajo la denominación de ancestral e indígena. La noción ancestral de relacionalidad también está sujeta a un proceso histórico de elaboración en el que se pueden observar variedad de accesos filo-

sóficos. La emergencia contemporánea de la noción ancestral de relacionalidad está sujeta a mediaciones filosóficas que responden al posicionamiento de los actores sociales en procesos sociales de construcción de modernidad y contemporaneidad local, regional y global (Cortez & Villegas Vayas, 2023). Algunas matrices de filosofía desde las que se dio paso a la construcción de discursos filosóficos ancestrales, indígenas e interculturales en el contexto ecuatoriano: la corriente de historia de las ideas; la fenomenología y la filosofía indígena; la antropología cultural y ambiental; la filosofía intercultural, de liberación y andina; los estudios culturales, poscoloniales y decoloniales; la gubernamentalidad intercultural (Cortez & Villegas Bayas, 2023, 225).

5.2. Neoaristotelismo y desarrollo

Asistimos al renacimiento contemporáneo de la antigua pregunta por la vida buena; la misma que había sido desterrada del proyecto ilustrado por considerarla, en la lectura de Kant, sin el suficiente nivel de universalidad requerida para un discurso ético justificado en términos universales (racionales) (Fenner, 2007). En los debates éticos contemporáneos, en cambio, se recurre a tesis aristotélicas sobre la vida buena para recuperar la dimensión comunitaria que se perdió tras la venida del individualismo y el racionalismo modernos. Se trata del mismo malestar que se experimenta en la actualidad ante los resultados devenidos por la implementación del paradigma contemporáneo del desarrollo, especialmente, ante una vertiente liberal que ha exacerbado las posibilidades de realización de los seres humanos desde una visión economicista. Esta reflexión filosófica, cuya abstracta apariencia parece alejada de las realidades latinoamericanas, sin embargo, nos muestra el debate de fondo ante una crisis que dinamizó la búsqueda de éticas alternativas en el marco de las tradiciones indígenas, como es el caso de la noción kichwa del *sumak kawsay*. Así pues, exploremos los puntos de diálogo que se pueden visualizar entre la vida buena aristotélica, el discurso del desarrollo y la noción indígena del *sumak kawsay*. Conviene partir de la presentación de las tesis

centrales de Aristóteles sobre la felicidad y la vida buena. Sobre esta base, a continuación, en perspectiva histórica y filosófica, pasaremos a mostrar el entramado de debates contemporáneos en torno al *sumak kawsay* desde lecturas neoaristotélicas.

Aristóteles considera a la felicidad, de entre todos los bienes que puedan realizarse, como el bien supremo y el objetivo mismo de la vida política: "Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz" (Aristóteles, EN 1025a). Para Aristóteles, la vida buena o feliz (*eudemonia*) constituye el sentido mismo de la comunidad política. La "ciencia política" es la disciplina que se dedica al estudio de ésta. Por ello Aristóteles concibe la ética como parte de la "ciencia política" (Aristóteles, EN 1094a). Pero no se trata simplemente de una relación de subordinación de la ética a la política. En realidad, se puede considerar su ética como una "ética política" (Pfleger, 2020, 27). Lo específico de la noción de vida buena aristotélica consiste en que su práctica, o realización, se considera como un fin en sí mismo. A diferencia, de otro tipo de prácticas de la vida humana, como por ejemplo, el arte, donde su ejercicio está destinado a su consumación en una obra, la misma que puede ser analizada independientemente de las prácticas que condujeron a su concretización como obra. Este no es del caso de la vida buena aristotélica; su consumación, ejercicio o práctica es su fin.

Puntos problemáticos de la buena vida aristotélica cuando se la considera desde el *sumak kawsay*. Salta a la vista, en primer lugar, la perspectiva antropocéntrica de la felicidad planteada por Aristóteles. Y, muy vinculado a este punto primero, la perspectiva racional que se encuentra a la base de una vida dedicada a la práctica de la virtud. Los seres humanos llevan una vida conducente a la virtud por el ejercicio de su capacidad racional. Además, en tercer lugar, como presupuesto de este antropocentrismo racionalista, la ética aristotélica se concibe a partir de un criterio de jerarquización donde otros seres vivos, como los animales y el mundo vegetal, se consideran como entidades que simplemente no per-

tenecen al orden antropológico-racional de la vida ética (Cortez, 2021, 138–140). Adicionalmente, y por último, la eudemonía es un ámbito reservado exclusivamente para varones. De aquí que el criterio ancestral de un mundo concebido desde el principio cósmico de complementaridad de géneros resulta incompatible con la ética aristotélica. Con razón se ha interpretado la ética aristotélica como uno de los pilares que han sostenido el aparecimiento de argumentaciones androcéntricas en Occidente. Finalmente, no se puede dejar de dejar constancia de una ética de la vida buena, que surgió en el contexto de la sociedad de la antigua Grecia, como afirmación de una forma de vida que, a diferencia del bárbaro e incivilizado, instaura el principio de la vida ciudadana. De la vida buena aristotélica quedaban excluidas las mujeres, los niños, esclavos, extranjeros y, en general, quienes no son ciudadanos, pobladores de la ciudad con voz y voto (Estermann, 2012b, 12). Esta crítica a la vida buena aristotélica, desde la perspectiva del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, surge en el marco de un planteamiento descolonizador y decolonial.

El *sumak kawsay* y el *buen vivir* se pueden leer en perspectiva neoaristotélica, como lo hacen, en la actualidad, posiciones liberales. A manera de ejemplo de esta lectura, se puede citar la resplandeciente y muy influente propuesta de Martha Nussbaum y Amartya Sen con sus tesis del enfoque de "capacidades" y el "desarrollo humano". En esta perspectiva neoaristotélica, se ha postulado que *sumak kaway* y *buen vivir* serían compatibles con dichas tesis. En el caso ecuatoriano, por ejemplo, la diferenciación entre el *sumak kawsay*, de trasfondo indígena, y el *buen vivir*, de trasfondo neoaristotélico, está presente en los planes de desarrollo del gobierno en el período de Rafael Correa (2007–2017). Así, por ejemplo, se recurre explícitamente a Aristóteles para criticar el individualismo y economicismo de las sociedades capitalistas y retomar la perspectiva política de su noción de felicidad. "Y es bien raro pensar en una persona feliz como una persona solitaria, pues el ser humano es una criatura social y está naturalmente dispuesta a vivir junto a otros" (Aristóteles, EN, IX, 9; Senplades, 2007, 45). Sin embar-

go, el presupuesto de aquella pretendida compatibilidad es la aceptación de las tesis aristotélicas como base de posibles éticas que, finalmente, terminan aceptando la perspectiva antropocéntrica y racionalista que, justamente, se critica desde la noción del *sumak kawsay*. En estas lecturas, el *buen vivir* estatal es, incluso, compatible con políticas económicas neoextractivistas.

Partiendo de la noción de sustentabilidad en los debates sobre desarrollo se procede a la elaboración de una "ética de la sustentabilidad" o "ética del cuidado" (UICN, PNUMA & WWF, 1991) en diálogo con la noción del "desarrollo humano" (PNUD 1990). En aquellos debates ya se percibió que las sociedades "tradicionales" eran importantes para impulsar una perspectiva de desarrollo sustentable que revalorizara la naturaleza (Naciones Unidas, 1992). En ninguna de esas propuestas, sin embargo, se llegó hasta el punto de poner en cuestión una perspectiva ética que, en última instancia, se fundamentaba en un esencial antropocentrismo. Ciertamente hay que reconocer que en la noción de desarrollo humano, sobre todo en la propuesta de capacidades (Nussbaum & Sen, 1993), la perspectiva neoaristotélica de la "vida buena" (Nussbaum, 1999) incluye la experiencia de la naturaleza como un ámbito de realización de una vida de calidad. Sin embargo, ninguna de esas propuestas llega hasta el punto de cuestionar los principios de jerarquía y separación ontológica con el que abordaban la relación entre naturaleza y sociedad. El posicionamiento del principio ancestral del *sumak kawsay* marca su diferencia, justamente, por proponer otra forma de relación y, por lo tanto, otra forma de concebir la vida política.

5.3. Biocentrismo y ecología política

En esta perspectiva se argumentaba que la crisis ecológica sirvió como escenario global para el diálogo entre las tradiciones indígenas y posiciones del amplio espectro del ecologismo contemporáneo. Una tesis que resume dichas posiciones sería la del "giro biocéntrico" (Gudynas, 2009, 41), cuya afirmación central se formula como reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza. A nivel político, se tradujo dicha tesis en reconocimiento del protagonismo

político de las poblaciones ancestrales vinculadas vitalmente a zonas que se encuentran amenazadas por las políticas extractivistas y neoextractivistas (Svampa, 2011, 46; Acosta 2011). Esta posición presentaba una variante cuando la formulaban funcionarios e intelectuales al servicio del Estado, quienes reconocían el aporte de nociones como el *sumak kawsay*, aunque se distanciaron explícitamente (Ramírez Gallegos, 2012, 27), al apostar por el ecosocialismo (Le Quang y Vercoutère, 2013) o por el "socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano" (Ramírez Gallegos, 2010).

En estas lecturas, en contraposición al antropocentrismo característico de la modernidad, *sumak kawsay* y *buen vivir* aparecen profundamente identificados con el entorno natural. Esto implica diversas formas de interacción y sensibilidad, "donde el sí-mismo individual da lugar a un sí-mismo expandido que incorpora el ambiente" (Gudynas, 2009a, 52). La oposición, que la civilización moderna elaboró entre la naturaleza y la cultura, se resuelve en los términos de una "condicionalidad recíproca": "la conectividad con el ambiente hace que las personas se consideren parte de la Naturaleza, y ésta sea parte nuestra, bajo una condicionalidad recíproca. No es una Naturaleza intocada, pero tampoco se acepta la opulencia o la acumulación a costa de destruir esa trama de la vida" (Gudynas, 2009a, 52). La naturaleza no se considera más como mero objeto del sujeto moderno y se la puede justificar por sí misma, con lo cual se le reconoce un valor propio. "La naturaleza vale por sí misma, independientemente de la utilidad o de los usos que le dé el ser humano" (Acosta, 2012, 125). Justamente, aquí tenemos el argumento que hizo posible la inscripción de la tesis sobre los "derechos de la naturaleza" en la Constitución Ecuatoriana del 2008.

En las lecturas biocéntricas también hay diversidad de acentos en torno al valor asociado a la naturaleza. Mientras más valor se le confiera a la naturaleza, mayor es la posibilidad de encuentro con posiciones indigenistas. De hecho, el encuentro se da a partir de compartir una perspectiva política en defensa de la naturaleza y, con ello, de poblaciones cuya existencia depende de su esencial relación con su entorno. Se puede registrar diálogos entre aportes éticos surgidos

de la matriz europea norteamericana de ecología política (ética de la tierra y ecología profunda) con las tradiciones ancestrales en el contexto regional latinoamericano. Sin embargo, dicho encuentro, en general, fue relativamente débil antes de los debates constituyentes de Ecuador y Bolivia en el 2008 y 2009, respectivamente. Además, cabe destacar que la explícita relación entre ecología política (biocentrismo) e interculturalidad apenas aparece con fuerza a partir de los mencionados debates constituyentes.

Se puede distinguir tres grandes corrientes que van desde una sustentabilidad "débil", pasando por una "fuerte", hasta aquellas que se entienden como una afirmación "super fuerte" de valores intrínsecos de la naturaleza (Gudynas, 2003). Cada una de ellas, también, representan planteamientos éticos que no se puede desvincular de una perspectiva política de menor o mayor participación social. Las dos primeras todavía presentan una perspectiva antropocéntrica, vinculada a una racionalidad ética que se justifica por referencia a un sí-mismo individual. Es el caso, por ejemplo, de posiciones "ecomarxistas" que son compatibles con los discursos de la sustentabilidad y el desarrollo humano. Estas posiciones relativizan el excesivo valor concedido a la naturaleza ("*pacha*mamismo") y proponen recurrir a los medios que ofrece la naturaleza para atender las necesidades económicas y sociales en el marco de proyectos socialistas (Le Quan, 2013, 39–48). La sensibilidad "super-fuerte", en cambio, se distancia claramente del sentido utilitarista presente en los discursos éticos de la sustentabilidad; se presenta como un aporte biocéntrico sobre la base del reconociendo de valores intrínsecos en la naturaleza; y, además, ampliando la justificación de la ética por referencia a un "sí-mismo ecológico" (Gudynas, 2003: 156). Esta perspectiva biocéntrica es la que en los debates constitucionales entabla un diálogo con las tradiciones del *buen vivir* ancestral (Gudynas, 2011, 101).

El diálogo entre tesis biocéntricas y las críticas al desarrollo convencional han sido clave para apuntalar una amplia perspectiva de trabajo que asume críticamente la tarea de descolonización a partir de la propuesta de alternativas al desarrollo (Escobar, 2014;

Acosta, 2012). Al respecto se ha formulado la tesis de que el *sumak kawsay* y el *buen vivir* sentarían las bases para una ética de una etapa posdesarrollo (Mella, 2015). Tesis que han servido de base para una reflexión y propuesta global de superación del déficit colonial, patriarcal y ecológico del paradigma moderno de civilización. En este sentido, la "pluriversalidad" o "pluriverso" propone "un proyecto compartido basado en la multiplicidad de formas de mundos" (Acosta et al., 2018, 91). En esta propuesta el *buen vivir*, de inspiración ancestral, se postula desde el Sur Global como una propuesta para todos y todas (Kothari, et. al., 2023).

5.4. Filosofía intercultural y postcolonialidad

El discurso de la interculturalidad es un amplio campo de debates en el que se puede encontrar diversidad de planteamientos filosóficos. Así, por ejemplo, se abordan las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* desde un trasfondo filosófico de liberación (Fornet-Betancourt, 1994; Estermann, 1998). Sobre todo, en ambientes eclesiales, en el contexto latinoamericano, el debate intercultural surgió a partir una diferenciación respecto a lo que se entendía como inculturación del evangelio (Fornet-Betancourt, 1997). En la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo, en el año 1992, ya se veía con claridad que el aporte de las poblaciones indígenas tenía que ser asumido por la Iglesia porque presentaban una profunda experiencia religiosa basada en su relación con la tierra. En este contexto de evangelización, la noción del *sumak kawsay* ya aparece en algunas biblias que se tradujeron al kichwa para expresar el contenido de nociones provenientes del legado semita-cristiano como, por ejemplo, la noción de paz (*shalom*) (Cortez, 2021, 122–124). Desde la filosofía Estermann propuso una hermenéutica "intercultural" o "diatópica" que parte de la existencia de diferentes "racionalidades" (Estermann, 2012). En esta lectura se entiende la "ética andina" como una "ética cósmica" (Estermann 2006, 248–251) que ve en la relacionalidad el principio ético central: "La ética andina tiene como fundamento axiológico el orden cósmico, la relacionalidad universal de todo lo que existe" (Ester-

mann 2006, 248). Por ello, el *vivir bien* de las tradiciones andinas se concibe como parte del "equilibrio cósmico" o "armonía universal" (Estermann, 2010).

Este discurso intercultural de liberación presenta diferencias con planteamientos interculturales surgidos de un amplio espectro de debates conocidos como los estudios culturales y lecturas decoloniales a principios del siglo XXI (Walsh, 2009). También en los debates constituyentes y postconstituyentes se fue forjando un grupo de trabajo que ve en la perspectiva del *buen vivir* ancestral la posibilidad histórica de poner en cuestión el legado colonial y neocolonial contenido en la matriz civilizatoria que estaría a la base de la crisis generalizada de los proyectos de modernidad y desarrollo en la región. La inserción de nociones ancestrales en las constituciones de Bolivia y Ecuador sería expresión de una dinámica postcolonial que pretende la superación de la matriz de poder o "colonialidad del poder" (Quijano, 2000), y la colonialidad epistémica que se expresaría en el patrón eurocéntrico reinante en la producción del conocimiento (Walsh, 2009), así como, también, en tercer lugar, la colonialidad de la subjetividad, la misma que se expresaría en el lenguaje y las formas de vida vigentes.

5.5. Ciencias sociales e interdisciplinariedad

En los orígenes contemporáneos de las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* encontramos investigaciones desarrolladas en el campo de las ciencias sociales y humanas que se concentraron en la región andino-amazónica. Se trata de una perspectiva crítica e interdisciplinaria en la que la investigación etnográfica, lingüística y filosófica es asumida en perspectiva decolonial por los mismos actores protagonistas del *sumak kawsay*. Tal es el caso, por ejemplo, de intelectuales indígenas, hombres y mujeres, y una academia de talante crítico que contribuyeron en un proceso de sistematización de las nociones del *buen vivir* (Descola 1984) y el *sumak kawsay* (Viteri Gualinga, 2003) en el marco de procesos políticos de defensa del medio ambiente y, a la vez, de búsqueda de alternativas al discurso del desarrollo. Se trata de un amplio debate en la región que, hoy por hoy, en una de

sus expresiones, se conoce con el sugestivo nombre de "ontología relacional" o "nuevas ontologías". Un ejemplo es el "perspectivismo cosmológico" o "punto de vista" que retoma la mirada de comunidades indígenas en la región amazónica: "el mundo está habitado por diferentes tipos de sujetos o personas, humanas y no humanas, las cuales aprehenden la realidad desde diferentes puntos de vista[2]" (Viveiros de Castro, 2012, 45). Desde este "multinaturalismo" se critica la moderna separación entre naturaleza y cultura, se cuestiona el universalismo antropocéntrico y racionalista que reconoce y legitima únicamente a formas de vida de la tradición moderno-occidental y que han alcanzado expresiones etnocéntricas y neocoloniales. Estas posiciones han sido catalogadas como "constructivistas" (Del Campo Tejedor, 2019), llamando la atención sobre su implícito relativismo.

Resumiendo, y mirando restrospectivamente, los discursos del *sumak kawsay* y el *buen vivir* nunca fueron conceptos acabados u homogéneos. Ellos han surgido más bien, alimentando contenidos o como referencia para discursos de diferentes actores sociales en medio de procesos de transformaciones, resistencias y búsqueda de alternativas (Acosta, 2012; Kupper, 2019, 562).

Conclusión

Volvamos sobre las tres preguntas que planteamos al inicio del presente trabajo: Primera: ¿por qué se recurrió a la noción de relación o relacionalidad, de trasfondo ancestral, para sustentar las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*? Hemos respondido que como recuperación del sentido ante la crisis generalizada del paradigma moderno-contemporáneo del desarrollo; Segunda: ¿en qué entramado de debates filosóficos la noción de relacionalidad adquirió relevancia para la formulación contemporánea de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir*? Hemos argumentado que la búsqueda de salidas

2 "The world is inhabited by different sorts of subjects or persons, human and nonhuman, which apprehend reality from distinct points of view" (Viveiros de Castro, 2012, 45) (Traducción DC).

a la crisis suponía una cierta racionalidad intercultural que hiciera posible un intercambio o diálogo de saberes; Tercera: ¿cuál sería el aporte de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* para la elaboración de una ética relacional en perspectiva intercultural? Un enfoque plural que apuesta por la convivencia de formas de vida comunitarias. Resumidamente, aquí hemos explorado posibles respuestas a estas preguntas a partir de la tesis de que la perspectiva holística introducida por el recurso al principio de relacionalidad supone un complejo entramado que articula armónicamente los órdenes ontológico, cosmológico y ético-antropológico.

Sobre la primera pregunta, en torno al recurso a la noción de relacionalidad y las posibilidades que se abrieron. Las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* emergieron como elaboraciones discursivas en las que se tradujo la crisis experimentada por el paradigma moderno-occidental del desarrollo hacia fines del pasado siglo. Expresiones deficitarias o de crisis que se captaron, en por lo menos, tres dimensiones: la dicotomía sujeto-objeto en el orden del conocimiento, la ruptura entre sociedad y naturaleza en el orden ecológico y la escisión entre los individuos y la sociedad. En este marco, la perspectiva holística y relacional, introducida por las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir*, expresaba un replanteamiento de la implícita o explícita separación introducida por la cultura moderna entre el orden ético (humano) y su entorno natural, cuyos resultados negativos se evidenciaron y radicalizaron hacia fines del siglo XX. El principio de relacionalidad se hacía cargo a nivel ontológico de la moderna separación no sólo introducida en el orden del conocimiento, a partir de la contraposición sujeto-objeto, sino también a nivel ético en la medida que *sumak kawsay* y *buen vivir* criticaban la matriz de poder contenida en el antropocentrismo y racionalismo modernos. Se trataba, por lo tanto, de la emergencia de una suerte de ontología política que implicaba a nivel disciplinario un replanteamiento de las relaciones entre la ontología y la ética. En este marco, se entiende que *sumak kawsay* y *buen vivir* se dinamizaron en la medida que compartieron la perspectiva crítica de planteamientos contemporáneos. Tal es el caso de aportes pro-

venientes de la ecología política, la interculturalidad y la poscolonialidad, entre otros. En términos generales, con la introducción de las nociones *sumak kawsay* y el *buen vivir* se apostó por un giro ético y ontológico a partir de una ontología de carácter relacional.

En torno a la pregunta sobre el entramado de debates que hizo posible el posicionamiento de la noción de relacionalidad para las formulaciones contemporáneas de la noción del *sumak kawsay* y el *buen vivir*. Hemos analizado que se posicionó una perspectiva intercultural que se centró en la tarea de elaboración de contenidos para un posible mundo alternativo, el mismo que fue caracterizado por la pluralidad de formas de vida, conocimiento y sociedad. Se apostaba por la diversidad sin querer con esto rechazar el aporte de Occidente, estando atentos a efectos coloniales y neocoloniales en el orden del conocimiento. Más aún, ahora se puede observar que el surgimiento de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* ocurrió en el marco de un entramado complejo de debates contemporáneos. Si bien es cierto que el recurso al legado filosófico de tradiciones indígenas es la referencia inmediata de la noción de relacionalidad, esto solo se da en el marco de un debate más amplio cuyos orígenes nos remiten a los antiguos debates sobre la noción de relación en Occidente, así como también a una perspectiva crítica que surge en el seno de la misma modernidad y que busca hacer frente a sus propias limitaciones. El posicionamiento contemporáneo de la noción del *sumak kawsay* surge, en parte, en debate con diversas expresiones del legado antropocéntrico y el racionalismo de nociones de la vida buena occidental. El recurso a aportes contemporáneos (por ejemplo, el neoaristotelismo y el cristianismo) a la noción ancestral de relacionalidad se lo hizo en función de limar el déficit ontológico de tradiciones sujetas a reactualización.

Sobre la pregunta acerca del aporte de las nociones *sumak kawsay* y *buen vivir* para la elaboración de una ética relacional en perspectiva intercultural. Aquí, ante todo, hay que destacar una concepción del mundo caracterizado por una convivencia plural donde caben diversidad de formas de vida sobre la base del respeto. Al respecto, a manera de ejemplo, se destaca la propuesta del

pluriverso. Se asume que la vida en comunidad es una aspiración que puede admitir diversas formulaciones en las culturas. Más allá de éticas centradas en la individualidad de un sujeto moral, las nociones del *sumak kawsay* y el *buen vivir* corresponden a éticas comunitarias. La individualidad de un sujeto ético pasa, en primera instancia, por la afirmación o inserción en la vida comunitaria. Al respecto, hay puntos de enriquecimiento común en varias tradiciones culturales como son, por ejemplo, los casos del mismo *sumak kawsay* y el *ubuntu*. Pero no se trata de una experiencia comunitaria que se limita únicamente a los presupuestos modernos de un contrato social. Los casos analizados son expresiones comunitarias que, además, implican otra relación de los seres humanos con la naturaleza. La ética del *sumak kawsay* y el *buen vivir* implica una perspectiva ecológica que descentra los discursos antropocéntricos, al menos en su versión hegemónica, vinculada a las tradiciones de la Ilustración y el racionalismo.

Referencias

Acosta, A. (2012). *El Buen Vivir. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Abya-Yala.

Acosta, A. (2018). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. En G. Herrera Mosquera (Ed.), *Pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo* (pp. 145–180). CLACSO.

Acosta, A., Kothari, A., Demaria, F., Arturo Escobar, A., Salleh, A. (2018). Encontrando senderos pluriversales. *Ecuador Debate*, 103, 79–96.

Aristóteles. (1998). *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías/Tópicos/Sobre las refutaciones sofísticas* (Trad. M. Candel Sanmartín). Editorial Gredos.

Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea/Ética eudemia* (Trad. J. Pallí Bonet). Editorial Gredos.

Arnold, D., Ceballos, M. C. y Fabbri, J. (2019). El 'vivir bien' (suma qamaña/sumaq *kawsay*) en Bolivia: un paraíso idealizado no tan `andino´. *Etcétera. Revista del área de ciencias sociales del CIFFYH*, 4, 1–29.

Bretón, V., Cortez, D. y García, F. (2014). En busca del *sumak kawsay*. Presentación del Dossier. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48, 9–24.

Cortez, D. (2021). *Sumak kawsay y buen vivir, ¿dispositivos del desarrollo? Ética ambiental y gobierno global*. FLACSO Ecuador.

Cortez, D. (2023). "Alberto Acosta, el buen vivir como discurso crítico". En A. Krainer y H. Jácome Estrella (Eds.), *Una oportunidad para imaginar otros mundos: el legado de Alberto Acosta Espinosa* (205–220). Flacso-Sede Ecuador.

Cortez, D. y Wagner, H. (2023). Kritische Interkulturalität in Lateinamerika: Im Rückgriff auf die Aufklärung gegen die Aufklärung. En F. Gmainer-Pranzl y L. Hofner (Eds.). *Polylog als Aufklärung? Interkulturellphilosophische Impulse* (pp. 179–190). Facultas.

Cortez, D. y Villegas Bayas, L.F. (2023). Filosofía intercultural en Ecuador. En H. Büchel (Ed.), *Wege interkultureller Philosophie heute* (pp. 225–233). Wissenschaftsverlag Mainz.

Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A.N. (2015). El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10(2), 301–333.

Cubillo-Guevara, A. P., Vanhulst, J., Hidalgo-Capitán, A.L., y Beling, A. (2018), Die Lateinamerikanischen Diskurse zu *buen vivir*. Entstehung, Institutionalisierung und Veränderung, *Peripherie*, 149, 8–28.

Del Campo Tejedor, A. (2019). Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo. *Pucara*, 1(28), 11–54.

Dussel, E. (2010). Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelle Philosophieren*, 24, 47–64.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.

Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya Ayala.

Estermann, J. (2006²). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT.

Estermann, J. (2010). "Gut Leben" als politische Utopie. Die andine Konzeption des "Guten Lebens" (suma qamaña/alli *kawsay*) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen von Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesells-*

chaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie (pp. 261–288). Wissenschaftsverlag.

Estermann, J. (2012a). "Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie. Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens." *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 27, 21–40.

Estermann, J. (2012 b). Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin *kawsay*/suma qamaña andino. *Polis*, 33. http://polis.revues.org/8476

Fenner, D. (2007). *Das gute Leben*. De Gruyter.

Fornet-Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Fornet-Betancourt, R. (1997). *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Fornet-Betancourt, R. (2018). Interkulturelle Philosophie im Kontext Lateinamerikas. En F. Gmainer-Pranzl y A. Graneß (Eds.), *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen. Für Franz Martin Wimmer* (pp. 371–379). Facultas.wuw

Foucault, M. (2023). *Der Diskurs der Philosophie*. Suhrkamp.

Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

García, J. (2004). *Aprender en la Sabiduría y el Buen vivir*. Universidad Intercultural Amawtay Wasi/UNESCO.

Gudynas, E. (2003). *Ecología, Economía y Etica del Desarrollo Sostenible*. Abya Yala/Ildis-Friedrich Ebert Stiftung.

Gudynas, E. (2009a). *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Abya-Yala.

Gudynas, E. (2009b). La dimensión ecológica del *buen vivir*: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. *Revista Obets*, 4, 49–53.

Gudynas, E. (2011). Desarrollo, derechos de la naturaleza y *buen vivir* después de Montecristi. En G. Weber (Ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador* (pp. 83–102). Centro de investigaciones CIUDAD/Observatorio de la Cooperación al Desarrollo.

Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas CAOI.

Inuca Lechón, J.B. (2017). *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX*. [Tesis doctoral]. FLACSO Ecuador.

Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die tecnologische Zivilisation*. Suhrkamp Verlag.

Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F. y Acosta, A. (2023). *Pluriversum. Ein Lexikon des Guten Lebens für alle*. AG SPAK Bücher.

Kuppe, R. (2019). Buen Vivir. En G. Mailhold, H. Sangmeister y N. Wert (Ed.), *Lateinamerika: Handbuch für Wissenschaft und Studium* (pp. 562–575). Nomos Verlag.

Hidalgo-Capitán, L., Guillén García, A. y Deleg Guazha, N. (eds.) (2014). *Sumak kawsay yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay*. CIM (Centro de Investigación en Migraciones) / Universidad de Huelva / PYLOS (Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable) / Universidad de Cuenca.

Kowii, A. (2011). El *Sumak Kawsay*. *Aportes Andinos*, 28. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Programa Andino de Derechos Humanos, enero 2011. https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2796

Kowii, A. [(2008) 2014]. El *Sumak kawsay*. En L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García y N. Deleg Guazha (Eds.), *Sumak kawsay yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay* (pp. 159–168). CIM (Centro de Investigación en Migraciones) / Universidad de Huelva / PYLOS (Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable) / Universidad de Cuenca.

Kowii, A. [(2008) 2018]. El *Sumak Kawsay*. En G. Herrera Mosquera (Ed.), *Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo* (pp. 437–446). CLACSO.

Macas, L. (2010a). *Sumak Kawsay*. La vida en plenitud. *América Latina en Movimiento. Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de la vida*, 452: 14–16.

Macas, L. (2010b). El *Sumak Kawsay*, *Revista Yachaykuna (Saberes),* 13: 13–39.

Macas, L. (2011). El *Sumak Kawsay*. En G. Weber (Ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil del Ecuador* (pp. 47–60). Centro de Investigaciones CIUDAD/Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador.

Maldonado Ruiz, L. (2010). Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir. En Gerardo Fernandez-Juárez (Ed.), *Salud, interculturalidad y derechos. Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay-Buen Vivir* (pp. 81–90). Ediciones Abya-Yala.

Mella, P. (2015). *Para una ética del posdesarrollo*. Instituto Filosófico Pedro Fco. Bonó/Ediciones Paulina/Ediciones MSC.

Metz, T. (2023). Political Philosophie in the Global South: Harmony in Africa, East Asia, and South America. En U. Okeja (Ed.), *Routledge Handbook of African Political Philosophie* (pp. 369–383). Routledge.

Moreno Cárdenas, F. (2007). *Shimiyukkamu=Diccionario: kichwa-español; español-kichwa; con la nueva escritura del kichwa, según la Academia de la Lengua kichwa del Ecuador*. CCE Benjamín Carrión Núcleo Sucumbíos.

Ngomane, M. (2019). *I am because you are. Ubuntu-14 Südafrikanische Lektionen für ein Leben in Verbundenheit*. Kailash Verlag.

Nussbaum, M. (1998). *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Suhrkamp.

Nussbaum, M. y Sen, A. (1993). The quality of life. *Oxford Academic*. https://doi.org/10.1093/0198287976.001.0001

Panikkar, R. (1972). *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Selecciones Gráficas (Ediciones).

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). (1990). *Desarrollo Humano Informe* 1990. Tercer Mundo Editores.

PNUD (1992). *Desarrollo Humano Informe* 1992. Tercer Mundo Editores.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.201–246). CLACSO.

Sánchez Parga, J. (2011). Discursos retrovolucionarios: *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. *Ecuador Debate*, 84, 31–50.

Sínodo de los Obispos. (2019). *Documento Final de la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica*. Roma, 26 de octubre.

Steiner, H.-G. (1992). Relation. En J. Ritter y K. Gründer (Ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 8: R-Sc (pp. 578–612). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Svampa, M. (2011). Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas? En M. Lang y M. Dunia (Eds.), Más allá del desarrollo (pp. 185–218). Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala.

UICN (Unión Mundial para la Naturaleza), PNUMA (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente) y WWF (Fondo Mundial para la Naturaleza). (1991). *Cuidar la Tierra. Estrategia para el Futuro de la Vida*. Unión Mundial para la Naturaleza, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Fondo Mundial para la Naturaleza.

Vanhulst, J. (2015). El laberinto de los discursos del *Buen vivir*: entre *Sumak Kawsay* y Socialismo del Siglo XXI. *Polis. Revista Latinoamericana*, 40. http://journals.openedition.org/polis/10727

Van Norren, D. (2017). *Development as service: A happiness, ubuntu and buen vivir interdisciplanary view of the sustainable development goals* [Tesis doctoral, Tilburg University].

Viteri Gualinga, C. (2003). *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* [Tesis de licenciatura, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador].

Viola Recasens, A. (2011). Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al *Sumak Kawsay* en los Andes. En P. Palenzuela y A. Olivi (Ed.), *Etnicidad y desarrollo en los Andes* (pp. 255–302). Universidad de Sevilla.

Viola Recasens, A. (2014). Discursos "*pacha*mamistas" versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48, 55–72.

Viveiros de Castro, E. (2012). *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. Four lectures given in the Departament of Social Anthropology, Cambridge University, Februar-March 1998*. Hau, Journal of Ethnographic Theory.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Abya-Yala/Universidad Andina Simón Bolívar.

Wimmer, F. M. (1990). *Interkulturelle Philosophie. 1. Geschichte und Theorie*. Passagen-Verlag.

CAPÍTULO IV

ARTES DEL HACER E IMAGINARIOS EN LA FILOSOFÍA DEL INDIGENISMO ZAPATISTA:

TIEMPO Y FORMA EN CONFIGURACIONES SOCIOHISTÓRICAS DE IMÁGENES UTÓPICAS DE UNA MÓNADA

Fernando Matamoros Ponce[1]

RESUMEN

Este texto explora la filosofía indígena zapatista del siglo XXI como una manifestación del pensamiento, que se resiste a las categori-

1 Doctorado en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París. Actualmente profesor investigador del Posgrado en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP). "Miembro Asociado Extranjero" Centre d'Études en Sciences Sociales du Religieux (CéSor-EHESS, París). Libros: *La Montaña Zapatista de Ultramar Constelaciones históricas, usos críticos de memoria y cultura durante la pandemia*; *Memoria y Utopía en México. Mitos, imaginarios en la génesis del neozapatismo*; *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista*

zaciones convencionales de las ciencias humanas. Partiendo de las ideas de Maurice Merleau-Ponty y Luis Villoro, el estudio argumenta que la filosofía no es una entidad abstracta, sino que emerge del caos de las relaciones sociales y la experiencia concreta del tiempo simbólico con la naturaleza. Se destaca cómo los imaginarios deseantes indígenas y su conexión con la utopía, expresados a través del lenguaje, la poesía y las artes, constituyen verdades fundamentales en su lucha por el reconocimiento y contra la violencia. El análisis profundiza en las problemáticas teóricas de la filosofía indígena, enfatizando la necesidad de una "arqueología del saber" benjaminiana para comprender cómo los arquetipos sagrados coexisten en el discurso zapatista, desafiando las estructuras ideológicas. Se argumenta que el pensamiento zapatista, lejos de ser una particularidad empírica, revela arqueologías universales de pensamientos religiosos y un "malestar de la cultura" ante la mercantilización y la persistencia colonial. A través del concepto de mónada de Leibniz y Benjamin, se examina cómo el zapatismo, con su recuperación del pasado oprimido, cristaliza constelaciones de posibilidades revolucionarias y una "tierna furia de la vida del espíritu" contra la injusticia. El texto argumenta que la filosofía zapatista, aunque no se ajusta a un sistema académico rígido, es una ciencia de lo sensible que, a través de sus narrativas, mitos y acciones, despliega una ética disruptiva y utópica. Se subraya su capacidad para movilizar la memoria de resistencias ancestrales y desmontar los discursos hegemónicos, ofreciendo una perspectiva donde lo invisible y lo simbólico del cuerpo indígena revelan batallas de sueños y una voluntad inquebrantable por la dignidad, la justicia y la paz.

Palabras clave: Filosofía indígena zapatista, resistencia cultural, mónada, imaginarios, estética política, poética y esperanza

---

y "guerra de dioses". Libros como coautor o coordinador: *Luchas invisibles en tiempos de Pandemia. Utopías, distopías*; *A más de 500 años de la invasión de Mesoamérica. Memorias y resistencias de esperanza en el presente*; *Estado, capitalismo y subjetividad. Dignidad y esperanza en configuraciones revolucionarias*; *Religión, Historia y Sociedad en la lucha por la naturaleza*; *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*; *Mexique.Vision de l'empire des Dieux*.

ABSTRACT

This text explores 21st-century Zapatista Indigenous philosophy as a manifestation of thought that resists conventional categorizations within the human sciences. Drawing from the ideas of Maurice Merleau-Ponty and Luis Villoro, the study argues that philosophy is not an abstract entity, but rather emerges from the chaos of social relations and the concrete experience of symbolic time in relation to nature. It highlights how Indigenous desireful imaginaries and their connection with utopia—expressed through language, poetry, and the arts—constitute fundamental truths in their struggle for recognition and against violence.

The analysis delves into the theoretical challenges posed by Indigenous philosophy, emphasizing the need for a Benjaminian "archaeology of knowledge" to understand how sacred archetypes coexist within Zapatista discourse, challenging ideological structures. It argues that Zapatista thought, far from being an empirical particularity, reveals universal archaeologies of religious thought and a "cultural malaise" in the face of commodification and enduring coloniality. Through the concept of the monad in Leibniz and Benjamin, the paper examines how Zapatismo, through the recovery of oppressed pasts, crystallizes constellations of revolutionary possibility and a "tender fury of the life of the spirit" against injustice.

The text argues that Zapatista philosophy, although it does not conform to a rigid academic system, is a science of the sensible that, through its narratives, myths, and actions, deploys a disruptive and utopian ethics. It underscores its capacity to mobilize the memory of ancestral resistances and to dismantle hegemonic discourses, offering a perspective in which the invisible and the symbolic dimensions of the Indigenous body reveal dreamlike battles and an unbreakable will for dignity, justice, and peace.

Keywords: Zapatista indigenous philosophy, cultural resistance, monad, imaginaries, political aesthetics, poetics, and hope.

INTRODUCCIÓN

Los conceptos de la filosofía nunca son simples cosas de un *Ser* sin contacto con el caos de las relaciones sociales. Maurice Merleau-Ponty (1993, 203–204) sugirió, basándose en Husserl, que toda filosofía restituye de diferentes maneras representativas potencias significativas de inmanencia histórica del *Ser* en la experiencia concreta del tiempo simbólico con la naturaleza. El *sentido* en la historia de prácticas sociales discontinuas se ilumina de constelaciones de los orígenes poéticos de relaciones sociales y naturaleza en el lenguaje del amor y la felicidad con el *Otro*. Poesías que, por ejemplo, Arthur Rimbaud (2004, 86) conjunta con ecos del alma errante que reproduce con "soneto de vocales" colores terrestres y celestes atravesados por sonidos de vientos sublimes de ángeles y mundos. Representaciones de proximidad y alejamiento en la voz de personas que, desde cavernas o grutas con pinturas rupestres, son dulzuras del pensamiento histórico primitivo en las mismas cosas. Los aportes metodológicos de Maurice Merleau Ponty (2010, 1169–1267), permiten comprender estas dimensiones universales de poética y fantasía mimética con imaginarios. Estos aportes evidencian cómo distancias o fragmentaciones de filosofía y sociología impiden mirar cómo los imaginarios deseantes indígenas en las formas de lo común son solidarios con la utopía, por no decir universales en ciencias humanas con geografías particulares de la naturaleza. Estos aspectos del conocimiento en paisajes de la naturaleza indígena con las palabras producen correspondencias y reconciliaciones entre lo mítico y lo histórico. Sus expresiones son verdades últimas del peregrinar en movilidades de ondas y bosques, palabras ordinarias que se sustraen en silencio a las formas de violencia. Para movilizar en sus formas antropológicas una *familia cósmica* en luchas por el reconocimiento, consciente y/o inconscientemente, los indígenas en sus espacios producen una situación de negatividad con los orígenes secretos de vocales; posibilidades metafóricas del silencio en la soledad que brota a los ojos mediante reflejos de cielos y mares representados en dioses y diosas mesoamericanas. En el vasto espacio configurado por la palabra y las artes plásticas de

las divinidades, como diría Ernst Bloch (1977, II), se descifra *lo que está a la vista* en los deseos: lo común en el tiempo del alma, tema central de reencuentro posible de utopía en las formas mágicas de las cosas. Así, con una utopía que brilla con la vida en imágenes dialécticas del tiempo a contrapelo de la historia de violencia colonial, historias culturales del indigenismo zapatista del siglo XXI abrieron un panorama histórico que entrelaza profundidades del pasado de tristeza con la ironía de imágenes en rituales y fiestas paganas que, con el tiempo, producen reflejos en sus experiencias de lucha contra la violencia exterior.

Siguiendo la filosofía de Luis Villoro (2023, 125–151), quien se basa también en Husserl, en cualquiera de las diferentes variantes del lenguaje indígena y la autonomía, las palabras y el verbo muestran, en sus formas culturales (religiosas, artes, convenciones del derecho en sus usos y costumbres), procesos sociales y filosóficos de *vías negativas disruptivas*, difíciles de separar en la producción de *ciencia radical y sabiduría* innovadora de comunidad como universalidad rigurosa de lo común en la vida con el *Otro*. Así, por ejemplo, si el indígena manifestó en el descubrimiento de América y en los esfuerzos de conquista y colonización de los imaginarios (Gruzinski, 1991) un elemento trágico en la *providencia* descubridora extranjera que condenaba; así también, fue afirmación de acción y amor de la razón en los espacios que liberaron, con las ilusiones del pasado en el presente, la condena mítica de esa *instancia ajena* (Villoro, 1979 y 2017). Este acercamiento conceptual filosófico sobre el *creer*, el *saber* y el *conocer* (Villoro, 1998) el mundo indígena y sus imaginarios religiosos y políticos en las comunidades, mediados por la violencia del capitalismo, permite destacar que el pensamiento filosófico, representado en las artes del lenguaje y las cosas, en sus diferentes variantes histórico-locales, son etapas históricas que permiten concientizar sobre contenidos paradójicos del alma y la naturaleza en las artes de la cultura. Este acercamiento histórico fundamental, casi criptográfico sobre pliegues interiores, permite tomar conciencia que la cultura filosófica contiene realidades concretas particulares empíricas que pueden adquirir, con los descifra-

mientos arqueológicos de la naturaleza y el espíritu en el tiempo y el espacio, significaciones universales y abstractas en su devenir conceptual con el *Otro* (Matamoros, 2015).

1. Problemáticas teóricas en la producción conceptual de filosofía indígena

Inspirándonos en Walter Benjamin (2000, vol. I, 244–262), traducir filosóficamente la experiencia de las artes indígenas zapatistas actuales exige mirar con una *arqueología del saber* (Foucault, 1969), no tanto la tolerancia del dilema ético abstracto de la filosofía y la utopía en el tema de desigualdades, sino cómo, en la traducción interlineal de discursos e imágenes, *coexisten* políticamente en campos de presencia arquetipos sagrados que ponen a prueba dispositivos ideológicos, tanto lenguajes autorizados como al traductor en formas desacostumbradas del pensamiento filosófico. De esta manera, constituyendo posibilidades del lenguaje fragmentado, las problemáticas filosóficas indígenas no solamente son particularidades de procesos sociales generalizados en grupos de geografías específicas empíricas, sino, también, son talantes de caracteres con una serie de componentes antropológicos e históricos que definen arqueologías universales sagradas de pensamientos religiosos en procesos singulares. Peculiaridades de un proceso social que producen lo que se ha llamado en estos debates de ciencias y filosofías: el *malestar de la cultura* o un *inconsciente estético* que, como sugiere Jacques Rancière (2004), pareciera inofensivo para la consciencia de clasificaciones autorizadas. Aunque seres humanos pueden ser sumados en grupos con definiciones clasificatorias, las cifras de grupos con lenguajes diferenciados se corresponden social e históricamente en una multiplicidad universal de componentes simbólicos, económicos y filosóficos de procesos estéticos que son, esencialmente, utópicos en los *bordes de lo político* (Rancière, 1998). Desde luego, en las fundamentaciones sociales los indígenas contemporáneos *no son sujetos puros* sin relaciones sociales de persistencia colonial en sus diferentes variantes neocoloniales de subjetividad en el mercado. Por el contrario, muestran contradicciones ligadas a los procesos de sub-

sunción social, pero, también, manifiestan con sus críticas al mundo tanto el *sentido* y *sin sentido* de lógicas de violencia de las estructuras de miseria con la inmanencia del *sentido* filosófico en raíces de *esperanza y utopía del todavía-no-aún* (Bloch, 1976 y 1977). Incluso, por ejemplo, podríamos decir que la configuración de identidad del mestizo no abandona su espíritu reflexivo de lo indígena para captarse a sí mismo en los cambios del siglo pasado y el presente. Busca captarse el mismo en su nueva situación frente al indígena que ha cambiado en sus posiciones situacionales de lucha de la dignidad por su existencia. En este sentido, en las reconfiguraciones políticas del siglo, lo indígena ya no es algo extraño o ajeno, separado, aislado en *guetos* de sobrevivencia, sino parte integrante del reconocimiento del espíritu constituyente del lenguaje y representaciones sagradas en las luchas de identidad y no-identidad en las revoluciones e instituciones imaginarias de la sociedad (Castoriadis, 1975). En contextos lingüísticos con la naturaleza, la cultura y las artes de voces y testimonios profanos de *Hombres verdaderos* no son independientes y autónomas de lo sagrado (Lenkersdorf, 1996, 172) en sus formas de *intersubjetividad*. Son partes integrantes de una comunidad cósmica con imágenes ramificadas en relaciones socioculturales de negatividad contra la violencia mítica del derecho sistémico del capitalismo. Sensaciones de lo abstracto de las sensibilidades que la *dianoética* del alma se manifiesta mediante imaginarios en diferentes momentos de la vida. En política, religión y artes barrocas, por ejemplo, podríamos decir que la experiencia del lenguaje evoca el sentido y el sin sentido de lo abstracto en empresas universales de los poderes religiosos y políticos. No podemos negar que el vaciamiento de tareas espirituales, heredadas en representaciones de testimonios antiguos, se manifiesta en un *malestar de la cultura* que se rebela, constantemente, pues le han cortado sus raíces (por no decir las alas del ángel de la historia en la tormenta del progreso (Benjamin, 2000, vol III, 434) al transformarla en simple mercancía para el consumo de artes museográficas. Sin embargo, si hacemos un análisis lógico del uso *dianoético* de la razón filosófica, para comprender conceptos abstractos, podemos observar que, en general,

las comunidades en sus formas de organización comunitaria muestran una solidaridad entre la sensibilidad del tiempo de la dignidad de culturas de inmanencia y el espacio de sociabilidad del *espíritu de la utopía*.

A través del tiempo, los indígenas mexicanos en sus diferentes variantes regionales han sido fragmentados por composiciones técnicas de ciencias humanas que utilizan mecanismos de generalización de dispositivos del conocimiento autorizado. Por ejemplo, la objetividad sociológica del objeto sociedad como cosa sitúa la objetividad del *Otro* en un empirismo casi-natural y misterioso (Durkheim, 2002). Es decir que la conceptualización del concepto ejerce sus poderes con técnicas institucionalizadas para mirar a los indígenas como *cosas* determinadas por los mitos formales de moralidad y derecho de la sociedad establecida. Negando o subsumiendo relaciones sociales e imaginarios de seres que luchan contra la violencia exterior, pero con interioridades del tiempo sagrado de la comunidad, especialistas, comunicólogos y políticos no solamente imponen un punto de vista fragmentado de las ciencias, antropología, sociología, historia, psicología, política y filosofía, sino niegan, como en el pasado, incluso en los repertorios de males observados en los modos de sentir, las tinieblas de violencia en espacios comunitarios, lógicas de subsunción naturalizadas por el fetiche del capitalismo. Entonces, para no caer en una abstracción de lo *indígena* o lo *mexicano*, con Marc Augé (2008) confirmamos que las pruebas con el *Otro* se encuentran en las formas de conquista y colonización de lo indígena. Cuando el orden espacial y temporal del pasado que prexiste es considerado como obsoleto por los invasores, los colonizados mediante la violencia se encontraron en una situación del tiempo incontrolable, pues se impuso no solamente una reinterpretación del pasado con una visión de porvenir, tanto políticamente que religiosamente con sus representaciones de naturaleza y sociedad, sino también una ruptura estructural e ideológica entre el presente y el pasado. Por esto, consideramos que lo que constituye el pensamiento de la filosofía no es algo abstracto, se constituye con los pasajes históricos de la libertad que no

exige el cumplimiento de los deseos, sino el reconocimiento de su suprema importancia en los procesos de resistencias a las ideologías del poder y la dominación.

Así, frente a la situación de arrogancia de los vencedores en los acontecimientos, el pensamiento produce perspectivas y representaciones del tiempo con una memoria fragmentada que, finalmente, con la utopía devienen culturas de inmanencia del deseo para enfrentar las apariencias *naifs* del *final de las utopías* y sus revoluciones. Así, frente a los desgarramientos del pensamiento y el silencio mediático, como sugieren Luis Villoro y Fernanda Navarro (Villoro y Navarro, 2013, 7), los sueños de los indígenas zapatistas del siglo XXI nos han regalado un calendario del tiempo en dos vientos del sureste, "una tormenta y una profecía" (EZLN, 1994). En tiempos de arrogancia, tormenta y violencia, el lenguaje indígena no es una afirmación sin cuestionamientos filosóficos, sino preguntas sobre el deseo infinito y eterno del tiempo en lo que diario acontece: guerra y muerte cotidiana. Vaya paradojas de telares de sueños del tiempo en el espacio cuando los vencidos reconfiguran su porvenir con bienes materiales y culturales rizomáticos, más allá del consumo conformista y pasivo del sistema capitalista. Con la fuerza del silencio de raíces mayas, las palabras indígenas zapatistas han trazado conscientemente caminos de organización autónoma hacia horizontes antagónicos de esperanza con otras comunidades indígenas del México moderno. Enarbolando historias del pasado como guías, cuando la tormenta de la *hidra capitalista* ordena "borrar el pasado y lo que nos legó en todas partes", con la arrogancia de "la tiranía global, económica y militar hoy" (Berger, en EZLN, 2015, 345), los indígenas zapatistas afirman en sus espacios el tiempo del pasado con *subjetividades emergentes: aquí estamos, aquí seguimos*. En términos filosóficos, a pesar de que el vocabulario del *fin de la historia* y *final de las utopías* ha querido borrar el antagonismo de clase con el posmodernismo, el pasado de resistencias, rebeliones y revoluciones coexiste. Traduciéndolo, diríamos que, desde 1994, la presencia ancestral del pasado en las decenas de años de existencia del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

trasmite a la realidad una utopía que viene de lejos. Desde luego, pocos comprendían en el exterior las configuraciones indígenas de resistencia, incluso hoy, pero fue punto de partida de imaginarios coexistentes en el seno de una historia en reposo. Existentes en las instituciones imaginarias de la sociedad permitieron caminar con la organización de la palabra e inmanencia en la cultura para "construir un mundo que se acerque más a la estatura humana, más humana que la que se permite aflorar el resto del mundo 'civilizado' [con la globalización de miserias y cadenas]" (Villoro y Navarro, 2013, 10). En otras palabras, como afirma John Berger (en EZLN, 2015 346), "los deseos no implican la posesión de algo, sino la transformación de ese algo. El deseo es una demanda: la exigencia de lo eterno ahora [...] Hoy, el infinito está del lado de los pobres". Por la importancia de estos deseos, el silencio comunal y local de urgencias en la vida cotidiana contamino otras experiencias de resistencias. Como parte de la liebre que salta por otros lados, las reivindicaciones de libertad y justicia de los indígenas de Chiapas por la *madre tierra* ampliaron el pensamiento crítico y adquirieron con lo común en la organización de la autonomía una dimensión nacional e internacional contra la hidra capitalista que, escandalosamente, cambia de cabezas con los populismos a la moda.

"La raíz del mal es sistémica: la causa del desastre es el Capital, con su dinámica de expansión al infinito, de productivismo y consumismo desenfrenados. Necesitamos por eso alternativas radicales, que vayan a la raíz del problema. Es decir, alternativas anticapitalistas, antisistémicas, que alcancen el corazón maléfico de la hidra. [...] El 'buen vivir' de la tradición indígena de las Américas es una importante fuente de inspiración para esta alternativa" (Löwy, 2015).

Entonces, afirmamos que no somos sujetos sin historia del concepto de *sociedad* (Adorno, 2004), pues los objetos e identidades en sus diferentes géneros están técnicamente definidos en generalidades vinculantes por ciencias naturales evolutivas. Como hombres y mujeres, juntados o arremetidos en géneros y razas míticas mestizas, la mediación histórico-social de la libertad aparece como na-

tural o misteriosa en condicionamientos de géneros e identidades en las *vidas mutiladas* (Adorno, 2003). Al igual que Frantz Fanon (1971), modestamente y sin querer constituir la existencia del Yo indígena filosófico como lo absoluto de la verdad, el zapatismo del siglo XXI remite a problemas históricos objetivos de sociedad. Sin los problemas económicos y políticos no existirían preguntas constantes del sentido crítico al *Super-yo*; y, por lo tanto, posibilidades utópicas de otro mundo con el *Yo* indígena en construcción, potencializado por una espiritualidad material y cotidiana del deseo metafísico emplazado en ese *Ello* subsumido por condicionamientos de sociedad; que al final se confunde en el individualismo psicoanalítico revisionista mercantil dominante de terapias cotidianas.

Como lo sugería Herbert Marcuse (2016), ese otro mundo de la utopía, como cuestión política, puede parecer que no es real, pues se mueve el Ello, silenciosamente, en catacumbas reales y concretas del deseo; pero en habitaciones corporales que expresan en el habitar combates y compromisos históricos en las luchas geográficas del hombre genérico. En el tiempo inminente del trabajo de una humanidad que piensa y actúa, la *vita activa* (Arendt, 1983), con sus lenguas y verbos transcendentales de una naturaleza de dioses y diosas para acciones en lo ordinario, podemos observar que la *tierna furia* de la vida del espíritu se arma silenciosamente contra la *injusta paz de la guerra*. Como lo muestran los grandes tratados religiosos, Dios no existe sin que el primer hombre o los actores en sus profecías no lo hayan nombrado en sus materialidades de deseos y utopías. Como ese receptáculo habitacional de la lengua y de símbolos indígenas, el *Votán-zapata* (ver debajo), dios de bosques y del tambor, y la diosa Ixchel, diosa luminaria representada en la luna de *Islas Mujeres* (en Yucatán), despiertan y liberan potencialidades eróticas que existen aquí y ahora en el tiempo. Aunque han sido adormecidas, por no decir embrutecidas por el fetiche del dinero, empresas patrimoniales e individualismo, estas imágenes han creado lazos imaginarios cargados de significados históricos, incluso milenarios de filosofía mesiánica sobre la tierra. Los imaginarios utópicos o distópicos zapatistas, en tanto que po-

sibilidad crítica en la producción de una experiencia conceptual, frente al miedo que atormenta todos los días los paisajes de violencia, permiten visualizar pasajes espirituales en el espejo de esa mónada indígena. No solamente como dolor que ha ocasionado el dinero en las *Venas abiertas de América Latina*, diría Eduardo Galeano (1983, 1987 y 1991a y b), sino, también, fascinaciones y emociones que la filosofía de una *memoria del fuego* entre-tiene con *nacimientos* de sensaciones y pasiones del *corazón* para el disfrute compartido del *don* como intercambio y reconocimiento con el *Otro*; aquello que es sagrado, como la historia mítica maya del *Votan* en representaciones del tiempo en la naturaleza de la palabra *Ik*, que puede significar en los *siglos del viento* el aire, la vida, un aliento o fuerza concomitante con la existencia cotidiana.

> *Votán-Zapata*, luz que de lejos vino y aquí nació de nuestra tierra. *Votán-Zapata*, nombrado nombre de nuevo siempre en nuestras gentes. *Votán-Zapata*, tímido fuego que en nuestra muerte vivió 501 años. *Votán-Zapata*, nombre que cambia, hombre sin rostro, tierna luz que nos ampara [...] Nombre sin nombre [...] Hablando calló su palabra en nuestra boca [...] Caminando está... *Votán-Zapata*, guardián y corazón del pueblo. Amo de la noche... Señor de la montaña... Uno y muchos es. Ninguno y todos. Estando viene [...] Sin nombre se nombra, cara sin rostro, todos y ninguno, uno y muchos, vivo muerto [...] Pájaro Tapacamino, siempre delante nuestro, tras de nosotros anda [...] Y nuestro camino innominable y sin rostro, nombre tomó en nosotros: *Ejercito Zapatista de Liberación Nacional*. (CCRI-CG EZLN, 10 de abril, 1994, 212)

Las comunidades zapatistas no son la excepción en la producción de experiencia conceptual de resistencias religiosas de un *pensamiento salvaje* (Lévi-Straus, 1962). Sus procesos se remodelan en tiempos de crisis y/o caos. Son expresiones históricas de constelaciones de mundos posibles en la larga historia de mónadas del *México profundo* (Bonfil Batalla, 1994). Esas posibilidades del pensamiento monadológico están situadas en los sincretismos religiosos de las realidades propias de violencia, pero, también, son fuerzas de inspiración desde la cosmovisión de lugares de origen. En otras palabras, consi-

deramos que el pensamiento y acciones del zapatismo cristalizan signos de constelaciones históricas del pensamiento en una mónada saturada de tensiones. Sus movimientos comunican aquello que Walter Benjamin (2000, vol III 441) llamaba signos de posibilidades revolucionarias en el combate por el pasado oprimido. Es más, la idea de mónada permite mirar cómo las constelaciones son captadas por el indigenismo zapatista para conservar en el espacio las posibilidades del tiempo en el espacio, una vida con la obra de una época; y en la época la concentración del curso entero de la historia de los oprimidos. Estas propuestas teóricas sobre la mónada, influenciadas por Leibnitz y Benjamin, permiten destacar las constelaciones del pasado indígena zapatista como discontinuidades de la duración del tiempo utópico, comunicando *el choc que se cristaliza en mónada* (Benjamin, *ibid*).

Ellos, los zapatistas elaboran, a través de representaciones poéticas, respuestas a las políticas que condicionan la miseria y el racismo en el mundo contemporáneo. Sus palabras repensadas en los trabajos de Carlos Lenkersdorf (1996) y Guillermo Michel (2006) cuestionan, desde sus lugares de locución en las ciencias, con sus palabras de libertad, las condiciones externas que producen condicionamientos de los *condenados en la tierra* (Fanon, 2002). Situadas en la alteridad, las significaciones e interpretaciones hermenéuticas tienen sus orígenes en índices filosóficos del sentido de cuestionamiento negativo al mundo de la administración de la guerra que nos rodea diariamente. Aunque los mitos con sus fetiches del *Progreso* y dinero se encarnan y tienen efectos en los cuerpos, también, reaparecen, maravillosamente en rizomas utópicos de liberación o renacimientos que se manifiestan poéticamente en la necesidad del cambio. A través del tiempo, los pasos de las comunidades producen formas culturales de experiencia subjetiva necesaria para el devenir político. Un posicionamiento de cuerpos y subjetividades que han puesto a tambalear el trono de los poderosos con una actitud poética serena y altiva de los explotados. Cabe decir que la experiencia filosófica de la ética zapatista no constituye un sistema acabado, pero tiene algo en común con la *ciencia de lo sensible*

propuesta por Herbert Marcuse (2002). Más allá del *principio de realidad* de la penuria y la dominación establecida en los mitos del poder establecido por los expertos de la civilización capitalista, la racionalidad de imaginarios utópicos de Eros se actualiza en un pasado-presente con la esencia del *Ser en el eterno retorno* para un nuevo principio del mundo. En palabras resumidas, la interpretación *hermenéutica del arte de los espejos* permite descubrir que en la experiencia de lo visible del cuerpo indígena existen partes invisibles, simbólicas y alegóricas en movimiento. Como lo sugiere la esperanza hermenéutica de Guillermo Michel (1996), considero que la experiencia con sus constelaciones permite visualizar y sentir con *el arte de los espejos* de la mónada la unidad de una dualidad de lo visible e invisible en las cosas.

Las comunidades zapatistas han puesto los cuerpos en los escenarios para dialogar en la globalización posibilidades de una sociedad no represiva. Para enfrentar la muerte cotidiana, se organizaron política y militarmente en el EZLN en el transcurso de más de 10 años. Pero no se prepararon solamente para la muerte y la guerra. Pensaron más allá del terror del poder. En 1994 sabían de las fuerzas técnicas militares de los poderosos, incluso de derrotas de las guerrillas latinoamericanas, pero con entusiasmo y sus lenguas despreciadas por los vencedores inventaron formas del hacer en los bordes de lo político. No para refundar una soledad de comunidades aisladas, sino para dialogar con el *Otro* en la globalización violenta y despiadada de las nuevas formas terroristas de Estado. Fue y es un movimiento radical y cosmopolita que tradujo con el pasado su experiencia cultural indígena en discursos globales (Buck-Morss, 2010, 44–45).

Siguiendo al Subcomandante Marcos, la poesía filosófica indígena, mediante el juego de palabras que parecieran improductivas, es una matriz sagrada fundamental del pensamiento en la organización de la oposición para el cambio. Los zapatistas, desde sus propios cuerpos en la guerra, no solamente se preguntan sobre la importancia de pirámides en la sociedad del espectáculo, sino quién las construyó en sus relaciones sociales, religiosas y políticas con el

Otro. Al igual que Bertolt Brecht (en Capitán Marcos, 2023a) los indígenas *toman posición* con *las imágenes* (Didi-Huberman, 2008) para cuestionar el montaje del discurso mediático de pirámides en el espectáculo. Desde allí, como Brecht con los colajes de imágenes friolentas del tiempo de la guerra, pero con las sensaciones inscritas en imágenes, consideraron lo bueno o lo malo de zonas oscuras para discurrir con movilidad transformadora la palabra de aquellas *resistencias y utopías* (García de León, 1985) del pasado en el presente. Desmontaron y pusieron en el centro de discusiones aquellas imágenes del alma de la historia indígena zapatista. Éstas no comenzaron con el EZLN. Hace más de 500 años que existen denuncias a las estructuras deshumanizantes con planteamientos teóricos y prácticos de la memoria en el pensamiento indígena. Planteamientos teóricos y conceptuales que cuestionan la estructura de la persistencia colonial que insiste en querer dar solución con el *nombre* institucionalizado de *conquista* (vaciado de contenidos espirituales) a violencias cotidianas de una invasión que continua en el continente latinoamericano. En este sentido, la memoria que se moviliza en la mónada indígena no son solamente los condicionamientos míticos de miseria y desigualdad en la injusticia que excluye, sino aquellos contenidos espirituales que siguen *quemando* con las cenizas de imágenes dialécticas de la historia el movimiento de una *razón disruptiva* e intempestiva.

> Es la ceniza mezclada, más o menos cálida, de una multitud de hogueras. Pues en ese sentido la imagen quema. Quema con lo real, a lo que por un instante se ha aproximado… Quema con el deseo que la anima, con la intencionalidad que la estructura, con la enunciación, incluso con la urgencia que manifiesta… Quema con la destrucción, por el incendio que estuvo a punto de pulverizarla, ese del que escapó y del cual, por eso mismo, es capaz hoy de ofrecer aún el archivo y la posibilidad de imaginarlo. Quema con el brillo, es decir, la posibilidad visual abierta por su misma consumación: verdad preciosa pero pasajera, destinada a extinguirse (como la vela, que nos ilumina y al hacerlo se consume a sí misma). Quema con su movimiento intempestivo… Quema con su audacia, cuando vuelve imposible todo retroceso, toda

> retirada… Quema por el dolor del que ha surgido y que ella a su vez produce a quien se tome el tiempo de involucrarse. Finalmente, la imagen quema por la memoria, es decir, quema, aunque no sea sino ceniza: es una manera de declarar su esencial vocación por la supervivencia, por el a pesar de todo. (Didi-Huberman, 2008, 9–10, en Matamoros Ponce, Barbosa Cano, López Varela y Melgarejo Pérez, 2021 pp.19–20)

Se cuestionará que este acercamiento al pensamiento indígena zapatista no es un sistema filosófico claro y especifico en las reglas de la materia científica. Sin embargo, que usen historias lejanas de leyendas, cuentos, poesías, mitos, declaraciones políticas, cartas e intercambios con ironías, no impide ver que la filosofía como intersubjetividad de los pensamientos discontinuos nunca será un dialogo sereno. Quien ha escuchado u oído los desequilibrios metafóricos del juego y rejuego de reflexiones e interrogaciones éticas y hermenéuticas sobre lo *visible e invisible* en la vida podrá ad-mirar en las diferenciaciones de las mismas palabras cómo aparecen fines metamorfoseados por estructuras. Sin embargo, lo más secreto en las interioridades de la soledad sale, a pesar de todo el peso de los positivismos, a través de signos sensibles en las palabras del tiempo de luchas por la paz, justicia y dignidad ética que acompañan las verdades que no pueden, desde luego, ser descartadas por la filosofía. En todos los casos posibles del mundo inteligible, incluyendo la infancia de la humanidad, la palabra como *modelo del tiempo mesiánico* (Benjamin, 2005 33) nace en el mundo antes del conocimiento académico de lo lingüístico y semiótico. No hay dudas, nuestras certitudes sobre la verdad y el pensamiento reposan desde la realidad, pero con la historia del mundo sensible en el universo de la verdad y el pensamiento. Aun en el silencio, las acciones de los zapatistas han hecho saltar los añicos de tensiones y conflictos de lo político del silencio de la mónada contra las manipulaciones lógicas de palabras instrumentalizadas por los capataces del Estado al servicio administrativo y jurídico del Capital.

Al igual que *Alicia en el país de las maravillas*, consideramos que los zapatistas miran desde el espejo roto de los vencidos. Al igual

que infantes, *de Lewis Carrol a los estoicos* (Deleuze, 2021a, 25), miran el mundo para pensar, desde el país y el mundo de terror, con sus sueños, posibilidades de la infancia anticolonial en el presente. El pensamiento indígena no solamente percibe y siente la visibilidad de las cosas en sus propios cuerpos, sino, también, des-cubren, posiblemente inconscientemente desde el espejo roto de sus condicionamientos, múltiples batallas de sueños invisibles contra los mitos piramidales de violencia cotidiana. Parafraseando a Eduardo Galeano (2018), desde sus lugares de origen ponen las lógicas del mundo *patas arriba*. Siguen pensando, como cualquier ser en las catástrofes, el sentido del *mundo al revés* cada noche. No es que estén aquí y ya no allá con el tiempo del pasado. Están en los dos lados de momentos difíciles que superar. Al igual que Alicia, en sus maravillas imaginarias con animales y naturaleza, caminando con ecos de *palabras andantes* (Galeano, 1993) del sentido y sin sentido en el *caoscosmos* (diría Deleuze, 2021a) ponen a disposición palabras esotéricas e insólitas de ironías con códigos y desciframientos con contenidos psicoanalíticos profundos, embrollados y complejos que van más allá de formas autorizadas en las palabras dañadas.

Esta disposición metodológica de mirar en la experiencia poética zapatista el *todo indivisible*, en alusión a las cosas, permite comprender que los tiempos de la autonomía zapatista en sus crónicas son partícipes de una meditación con lo real en los aires del tiempo. Inútil seguir negando con oposiciones y distinciones, pues el alma-pensamiento es inseparable del cuerpo-realidad en la especulación y visión. Cada día que ha pasado, los zapatistas demuestran en las líneas significativas que han trazado con los *Documentos y Declaraciones* del EZLN posibilidades universales constitutivas de un paisaje político con las diversidades múltiples en los colores del arcoíris. Por ejemplo, en la *Marcha del color de la tierra* en 2001 y fundación del Consejo Nacional Indígena (CNI), 1111 delegados indígenas recorrieron el país con un tapete tejido de diferentes colores del indigenismo en el país. Hilos que pareciera carecen de lógica, pero que son historias de guerrillas guevaristas, teologías de liberación y místicas que vienen de lejos con "insolencia, ironía

y auto-ironía" en épocas sin dios, diría György Lukacs en su teoría de la novela (Löwy, en Matamoros Ponce, 2009, 26). Así, antiguos y nuevos reencantamientos se entrecruzan en dibujos maravillosos del secreto de fragmentos de una teología política que se esconde en tiempos modernos por ser tratada de fea y pequeña. Parafraseando a Walter Benjamin (en Matamoros Ponce, 2023), las afinidades electivas del "reino de Dios" no son el *telos* de la dinámica histórica como *fin* instrumentalizado en la racionalidad de la política. Los movimientos invisibles en la dinámica profana del indigenismo zapatista han mostrado el mérito del *espíritu de la utopía* enseñado por Ernst Bloch (1977). Con las enseñanzas de la filosofía de la historia sus imágenes niegan y afirman la dualidad en las imágenes. Muestran significaciones profanas y teocráticas de lo malo del poder establecido en sus cuerpos dañados, al mismo tiempo que revelaciones del tiempo de esperanzas. En sus palabras aparecen estas dualidades, iluminaciones de intensidad mesiánica profana; una búsqueda de felicidad para superar el terror. "Lo bueno es que los que seguimos, mantenemos la posición de caminar juntos con otros pueblos. Hay veces que sentimos que nadamos contra corriente, pero mantenemos viva la esperanza"; así lo afirma María de Jesús Patricio Martínez de la comunidad nahua de Tuxpan, Jalisco, medica tradicional y candidata indígena del CNI en las elecciones de 2018 (Durán, 2025 y Matamoros, 2018).

Con pasamontañas, las utopías del *Votán-Zapata* se actualizan frente al espejo de la realidad que los consume. En la oscuridad de la tormenta que se avecina, pero con la esperanza del primer día en el firmamento de la muerte anunciada en condicionamientos de militarización del país, su voz viene desde lo más hondo de una historia de lo sagrado (Capitán Marcos, "Entrevista Subcomandante Insurgente Moisés", 2023). ¿A dónde fueron los albañiles que construyeron tantas magnas obras a través del tiempo? ¿Por qué se interesan tanto los sistemas dominantes en rescatar las imágenes de las clases vencidas? ¿Acaso los poderosos del sistema quieren con solicitudes de perdón a los vencedores neutralizar el fuego de las imágenes, esplendor reluciente de los nacimientos pasado actua-

lizado en imágenes de los vencidos? En estas preguntas existe un estado bruto e impetuoso de sustantivación paradójica de palabras técnicas del experto científico y empírico y el filósofo que se pregunta y representa con los poderosos las puntas de pirámides sobre el Ser vaciado de realidades históricas en el mundo.

Como afirma Michel de Certeau (1990, 19–23), los debates filosóficos continúan en la actualidad sobre el objeto y el sujeto. Remiten a esos lugares de memoria anticolonial donde se restauran capitales colectivos de cultura como probabilidades de *lo común*. Lo común en la vida ordinaria ha sido transformado, patrimonializado en el *todo* con el *resto* dejado en el abandono. En este sentido, esa minúscula partícula aparece en la crítica ordinaria, pensamiento y acción creativa contenida en una obra de arte. Por lo tanto, las experiencias de la obra no nacen fuera de la historia en el mundo. No es algo *absoluto* o teocrático que se mueve hegelianamente o heideggerianamente en las artes de la filosofía del *Ser y el tiempo* sin realidades sociales. Más allá de la belleza de indumentarias y lenguajes en el entretenimiento de rituales y danzas en los espectáculos alrededor de pirámides limpiadas para el consumo, sus escenarios y teatralizaciones históricas son materializaciones corporales cualitativas en las batallas de sensibilidades de los *muertos por la violencia cotidiana, tan solos y olvidados*, pero tan vivos en la *voz y pasos* invisibles de la verdad de lo invisible contra la dominación.

> En nuestra voz irá la voz de los más [...] de los condenados al silencio y la ignorancia, de los arrojados de su tierra y de su historia por la soberbia de los poderosos. Por nuestra voz hablarán los muertos, tan solos y olvidados, tan muertos y sin embargo tan vivos en nuestra voz [...] Para nosotros, los más pequeños de estas tierras, los sin rostro y sin historia, los armados de verdad y fuego, los que venimos de la noche y la montaña [...] los muertos de ayer, hoy y siempre... para nosotros nada, para todos todo. (CCRI-CG, EZLN 1994, 156)

Una vez que hemos escuchado las opiniones de expertos de representaciones paisajistas de monumentos y piezas arqueológicas visibles, pero semidestruidas, Templo Mayor, pirámides de Teoti-

huacan o de Monte Alvan, obras monumentales de Tlaloc o Huitzilopochtli, nos preguntamos cómo lo invisible deviene constitutivo de fantasmas en los esfuerzos espirituales que constituyeron tales obras. Los transes plasmados en los montajes catárticos de artes escénicas de belleza y esperanza con la naturaleza operan una metamorfosis del pensamiento en las voces y cuerpos disponibles para la realización de las artes del hacer. Reaparecen sus esperanzas con los fantasmas de la exclusión en un documento de 1992, donde narran las condiciones de violencia y tristeza de las comunidades. Los vientos susurran con sus fantasmas *una tormenta y una profecía* (EZLN 1994, 49–66). En los machetes se reflejan hombres y mujeres que, mientras afilan sus instrumentos, *vuelven a sonreír con el deseo que les ha dicho que es deseo de muchos y muchas*. Salen a buscarlos con las palabras que florecen con los sueños en las noches que esperan la mañana. Desde sus orígenes es *oposición y negación*, pues sueñan que deben luchar para tener ese sueño (Le Bot, 1997). Durante la teatralización de imaginarios en el tiempo de dolor y sufrimiento del mundo podemos observar que lo visible se apoya en una serie de datos imposibles de negar. ¿Por qué indígenas olvidados y abandonados en sus territorios durante el mito de mestizajes del siglo pasado, regresan en los primeros planos de la moda con gobernantes y artistas vestidos con colores e imaginarios del pasado, negado no hace mucho tiempo por el mestizaje de charros en los músicos llamados *mariachis*? Primeramente, porque los gritos desde las catacumbas no dejan de movilizarse en diversas regiones del país. Múltiples testimonios certifican la concordancia de las estructuras con sus consecuencias de miseria y hambre. Sin embargo, esta visibilidad se compone, también, de dispositivos interiores invisibles que dan sentido a la mónada como crítica social. Cada uno, desde su isla, intenta responder a su manera a la desesperanza que se vive. En la actualidad observamos una lucha cotidiana contra los expertos que administran discursos científicos y tecnología para el capitalismo (Echeverría, 2013b, 106–107). Desde luego que existen científicos que se desvían, recuperando el valor ético y filosófico de la ciencia, aspecto que deviene un placer en las invenciones que reviran los

conocimientos. En múltiples formas fantasiosas y utópicas de *theos*, como experiencia del sentir mesiánico religioso de teologías éticas de liberación, la duración ordinaria del conocimiento en la vida y la tecnología se nutre del deseo de una presencia estética y política en las artes de hacer ritmos teóricos y metodológicos, categorías y miradas sociales atravesando la larga noche de caras y máscaras de la *Memoria del Fuego* en las *venas abiertas de América Latina* (Galeano, 1991b y 1983).

Estos sentimientos sobre el lenguaje los podemos presentir en *saberes para otros mundos posibles* mencionados por Rocío Moreno (en Durán, 2025, 18) cuando presenta las posibilidades indígenas de la *Universidad Mexcala*, sin presupuestos oficiales en el estado de Guadalajara (México): "*¡qué más da, si fue primero el sueño, la lucha o la universidad, o al revés! […], en distintos momentos cruciales de nuestra historia*" estas articulaciones (siempre sociales) resurgen de forma inequívoca en la memoria. Ya *que vivir también es arte*, Inés Durán Matute (2025, 35) confirma que las situaciones de la vida se constituyen de *tejidos, comidas, novelas, murales y un largo etcétera* de signos en formas de esperanza en la desesperanza. Por estas razones, como lo sugiere Walter Benjamin (2010, 351), ese *centinela mesiánico* en los corredores del acontecimiento en la historia a contrapelo (Bensaïd, 1990), nuestro acercamiento teórico y metodológico sobre una filosofía indígena mira cómo las imágenes de la situación se componen de capas sociales históricas que, seguramente, son lugares donde se juega con los sueños del pasado sepultado; una pluralidad incoherente y contradictoria de determinaciones relacionales en la historia que no deja de oscilar entre los capítulos de las series y hechos diversos vaciados de contenidos de la historia. Esta perspectiva combinatoria sobre las artes de la resistencia contra la violencia cotidiana y perversiones en el narcotráfico, la política y otros aranceles del mercado derivará en posibilidades sensoriales de estética y filosofía en las otras formas o maneras de mirar y contar historias ocultas en trayectorias de los orígenes en territorios y ciudades. No se trata de redimir sin historia la ambigüedad de las imágenes, sino de transitar lenguajes para disponer una política del

tiempo presente del indigenismo; donde los bailes conmemorativos sobrepasen la impaciencia intempestiva de tiempos discordantes: una razón filosófica que cruzará, sin duda, la melancolía como una alerta general al pensamiento anquilosado gravemente en el circulo infernal del *eternal regreso de lo mismo:* la frustración y la desesperanza en el fatalismo de la repetición de las crisis.

Así, posiblemente no haya una línea argumental para lectores especialistas de metodologías establecidas por las ciencias autorizadas, pero, esperamos, se pueda avanzar de izquierda a derecha o de derecha a izquierda sin perder la sensación de tensiones en el desarrollo de las novedades históricas de la filosofía del indigenismo zapatista moderno. Como lo mencioné al inicio de esta introducción teórica, como arqueólogos de *signos secretos* (Matamoros Ponce, 2008) en el tiempo pensaremos la importancia de descifrar en la forma contenidos en imágenes para remover cuidadosamente con la dialéctica los sueños en cenizas que dejan las estructuras. Para mirar esos contenidos incandescentes del acontecimiento como experiencia filosófica del deseo y la utopía, nuestra disposición en la oscuridad de la noche, lejos de lo anquilosado por la repetición, mirará cómo reflejos en cristales de la historia solicitan que sigamos excavando para encontrar *lo que vale la pena* de las imágenes que, "separadas de su anterior contexto, son joyas en los sobrios aposentos de nuestro conocimiento posterior, como quebrados torsos en la galería del coleccionista" (Benjamin, 2010 350). Así, *stricto sensu*, lo sensible en ideas y estéticas indígenas no se encuentra fuera del mundo, sin relaciones contradictorias, como si se moviera mediante un mensaje de lo *absoluto*, una *revelación* o una *extravagancia* supersticiosa e impalpable de fantasías, sin contenidos sociales. Sus montajes extravagantes de atracciones son secuencias del pensamiento épico y rapsódico que es necesario atravesar con la poesía y juego de palabras. Por esto insectos-escarabajos o alebrijes (esculturas de animales fantásticos) disimulados, también, en las personalidades del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional se convirtieron este siglo XXI en un campo de coexistencia en los campos de imaginarios en la *memoria y la utopía* (Matamoros,

2009). Sus potencialidades subyacentes son parte de una voluntad humana en el *eterno retorno de lo Mismo* que se revela congelado y se vuelve manejable por el sentimiento. Los zapatistas miran a través de ventanas síntomas sublimes de la erotización de la naturaleza para cuestionar alegórica y religiosamente con sus imágenes, signos y símbolos del malestar de lo bueno y lo malo en la *eternidad por los astros* (Blanqui, 2002). He ahí la ambigüedad de las imágenes que parecieran estáticas sin el contexto de experiencia temporal del pensamiento que les dio vida verdadera. Por ejemplo, así, estrellas de dioses y diosas devienen constelaciones, líneas invisibles cuando se unen a las conexiones del pensamiento que les da vida. Por esto, pensamos que las historias contienen discontinuidades unidas, tácitamente o no, con la negatividad que adquiere con la historia; un acuerdo que articula el pensamiento del narrador con los oyentes y protagonistas unidos por el sentimiento pensante.

Por esto, parafraseando a Bolívar Echeverría (2013a 43), la estética barroca en las artes de la cultura indígena contra la civilización administrativa sistémica nos permite volver a mirar, teóricamente, cómo la cultura se encuentra en un campo de batalla del conocimiento. Mediante la reflexión, que es en principio orígenes de la filosofía y el concepto (Deleuze y Guattari, 1991), las preguntas y reflexiones del *qué hacer* en la praxis indígena se nutren del tiempo en un lugar histórico de memoria. No son cuerpos vacíos, sin sentimientos, sino posibilidades conceptuales de una mónada en el *amanecer de todo* para *una nueva historia de la humanidad* (Graeber y Wengrou, 2023). Son cuerpos con profundidades del pensamiento, mezclas de espectros que se penetran en cuerpos del presente y que aparecen en los acontecimientos nutridos de una memoria desgarrada por la persistencia colonial (Matamoros, Melgarejo, y Ávila, 2024). En la perseverancia de sentimientos en cuerpos y subjetividades se reencuentran anclajes semióticos religiosos de un campo conceptual filosófico de utopía política en las experiencias éticas de lenguajes del pensamiento crítico. Al igual que los *orígenes de la revolución estética* en jardines utópicos de Europa (Rancière, 2020), el sentido común zapatista abre paisajes del

tiempo de la verdad en común con la tierra. Siembran jardines con lo sagrado. Se inventa miles de maneras en miniatura de un *puzzle*, pues faltan muchas piezas faltantes o diseminadas en regiones definidas por los espectáculos de producción calificada. Esto supone la manera cómo los indígenas *bricolent* sus prácticas en el sistema dominante, incluso de cocinar y caminar entre los bosques a través de los siglos con innombrables metamorfosis filosofales y actividades simbólicas de rituales y objetos sagrados con las semillas en la tierra (Certeau, 1990). Así, aunque muchos no entienden estos lenguajes del sílex/pedernal que viene de lejos, como las obsidianas mesoamericanas enterradas, flores del pensamiento discontinuo crecen bajo los hielos de las convenciones. Enterradas, silenciosas como el agua de los inviernos en las maderas de los árboles, los sueños indígenas se agitan en la oscuridad, pensando y fumando sus pipas para saber mediante el lenguaje de las artes del hacer *qué hacer* junto al fuego de las fogatas.

> Cuenta la leyenda que, en los tiempos en que el tiempo no importaba, lluvia y noche cubrieron la Casa de los Seres. Entonces se fue la luz. Todo era oscuridad. Las mujeres, los hombres y otroas andaban a los tropezones y chocaban entre sí. Por esa causa, discutían y peleaban entre hermanos y vecinos. Ni siquiera se reconocían, siendo que eran familiares y conocidos, porque muy oscuro estaba. Mucho se regañaban […] Ixmucané [diosa madre] reunió a los hombres, mujeres y otroas de maíz [como en el mito del Popol Vuh] […], de muchos colores eran y cada quien tenía su modo. No había religiones, ni naciones, ni Estados, ni partidos políticos, ni todo eso que nació después como semillas de la guerra. Entonces, cuando la Ixmucané dijo "vengan hermanitos y hermanitas", guiados por su voz llegaron todos los hombres y mujeres, y también otroas —porque no se sentían excluidoas. [Entonces], la Ixmucané les preguntó "¿Qué vamos a hacer?". Los hombres, mujeres y otroas no se miraron entre sí —pues porque no había luz—, sino que se quedaron callados. Hasta que una voz dijo 'Pues tú dinos qué vamos a hacer' […] Ixmucané se río de buena gana y dijo 'Acaso yo lo sé. No sabemos de por sí, pero tal vez así reunidos, en asamblea y hablando, de repente salen algunas ideas de qué vamos a hacer'. Quedaron todos en silencio, pensando qué van a hacer. (Capitán Marcos, 2023b)

2. Imágenes en artes del lenguaje de una filosofía indígena crítica zapatista

Al inicio de esta reflexión sobre la mónada del indigenismo zapatista, las interioridades en una obra de arte, son, muchas veces, pliegues invisibles, impalpables, misteriosos y poéticos a la vez. Pero, no cabe duda de que el pensamiento filosófico en el mundo no es algo abstracto sin sentido histórico. Por el contrario, el pensamiento está ligado a la experiencia de la imaginación. Por mínima que sea su abstracción, las imágenes en la mónada están combinadas a cuerdas interiores de pliegues conectados con las invenciones de tradiciones históricas que caracterizan el sentido crítico en la vida. Las singularidades establecidas en los usos y costumbres significan en el espacio dinámicas autónomas del tiempo que se complementan con la realidad histórica que caracteriza el surgimiento y devenir de acontecimientos. Al igual que en Walter Benjamin (2005), estos aspectos de reflexión crítica, enmarcada por una fragmentación de ciencias sociales, saldrán a relucir, pues lo múltiple en las imágenes de las artes indígenas en resistencias producen movimientos socio antropológicos e históricos en diversidades de una no-identidad indefinida, pero negativa y subyacente en batallas dialécticas de identidades clasificadas por el poder. Se encuentran en múltiples movimientos espirituales de re-conocimientos del concepto teórico de poética filosófica y política del pensamiento latinoamericano. Las paradojas de antropologías o sociologías reaparecen en distinciones de modos de ser cosas. Medidas por los especialistas que las clasifican, son, también, aunque invisibles en los interiores de los cuerpos, sustancias importantes de aventuras del devenir a contrapelo en lo visible. Podríamos decir que la verdad de un pensamiento filosófico no se muestra, inmediatamente, en revelaciones de imágenes, sino en historias de dramas barrocos (también en el sentido deleuziano) particulares, rebeldes y revolucionarios de cuerpos y subjetividades en las formas que toma la conciencia en las artes de la historia. Nos referimos a incendios históricos de temporalidades espirituales de comunidades, relaciones causales que desde las distinciones subyacentes constituyen *pliegues* barrocos de iluminacio-

nes fundamentales en las sintomatologías de crisis latinoamericanas. Que sean religiosas o políticas, las virtudes teológicas no pueden ser descartadas por objetivismos empíricos de los cuerpos, pues el sujeto espiritual filosófico se mueve a pesar de todas las clasificaciones que obstaculizan el movimiento. Aunque se encuentran abrumadas por las necesidades de lo inmediato, la mónada indígena tiene en sus cuerpos algo así como hilos espirituales que tejen desde los interiores, sentimientos, mensajes y/o revelaciones de imaginarios anclados en el pasado-presente de sus propias resistencias. Incluso, como afirmará Gilles Deleuze:

> El mismo movimiento siempre está determinado desde fuera, por choques, en la medida en que está relacionado con la fuerza derivativa, pero también unificado desde dentro en la medida en que está relacionado con la fuerza primitiva [...] La necesidad de otro piso [alegórico] se afirma, pues, por todas partes, es propiamente metafísica. El alma constituye el otro piso o el interior de arriba, allí donde ya no hay ventana para influencias exteriores. (Deleuze, 2021b, p 23)

Ya que la traducción de cualquier acontecimiento en su devenir es ambigua por las contradicciones de la necesidad y/o inmanencia, una mirada epistemológica exige interrogar el renacimiento de esperanzas presentes del acontecimiento de símbolos culturales en máscaras y caras (*pieles negras y máscaras blancas*, diría Frantz Fanon, 1971). Transcribir en una página blanca el no-saber implicado en lo abstracto acumulado por el trabajo abstracto nos exhorta a poner la mirada al desnudo para saber lo que se esconde y no percibimos en la *vita activa*: sentimientos y valores silenciosos de la obra en el universo mórbido de una condición humana instrumentalizada por las contradicciones del sistema. Con este dispositivo estratégico de filosofía, la mirada sobre el tiempo puede significar, solamente, destacar lo que sabemos en las formas de técnicas valoradas en las superficialidades de seriedad de *expertise* en costos de la bolsa de valores del arte y sus consecuencias mórbidas de miseria y hambre. Sin embargo, lo enigmático, como toda obra de arte en el tiempo, contiene en su interior *alegorías* de valores impensados, incluso reli-

giosas y éticas de una memoria con los colores de la naturaleza. Por esto, traducir la evanescencia rítmica de belleza iluminadora de un acontecimiento permite redimir divinidades impensadas en ritmos poéticos de felicidad buscada eternalmente en nacimientos de diversas representaciones arqueológicas. La larga historia representativa de la palabra en diluvios de la vida del arte exige una comprensión total de los contenidos de lo caracterizado como *vida salvaje*. Como lo muestran las luchas por los reconocimientos conceptuales de una filosofía de la estética del tiempo latinoamericano, mis cuestionamientos y afirmaciones de mundos particulares se caracterizan por destacar diversidades históricas y geográficas del zapatismo cómo imaginarios poéticos y estéticos de la filosofía. Éstas se encuentran no solamente en las articulaciones semióticas del lenguaje, sino, también, en extensiones y distinciones de rizomas poéticos de lo político en las tierras denominadas, apropiadas y somatizadas por descubridores y colonizadores de los imaginarios religiosos en el siglo XVI (Matamoros Ponce, 2015). Las geografías habitadas desde milenios, llamadas durante los procesos de colonización, primero, *Las Indias* y, después, *América*, fueron territorios de privación y represión. Al igual que las significaciones de Eros y Thanatos, la conquista de imaginarios y la explotación cotidiana transformaron la cotidianidad en bocetos del *malestar de la cultura*, caracterizada en el caminar infernal del *Anticristo* que no ha dejado de vencer (Benjamin, 2005, 21). Múltiples batallas de lugares comunes de lo anónimo y metafísico de lenguaje filosófico de vicios a contrapelo del placer establecido en el consumo de cuerpos y subjetividades no paran de removerse en raíces del sufrimiento de muertos. Aunque enmarcadas por falsedades diabólicas de alegrías establecidas en el asco de deberes del sistema de traiciones, chispas de inocencias y timideces mesiánicas en las cenizas continúan moviéndose en las tradiciones de una historia en reposo del pensamiento latinoamericano. A través de posdatas, las minúsculas resistencias interiores, mesiánicas zapatistas, van más allá de adhesiones a demonios partidarios, bestias fetichizadas que hay que adorar, mentiras de una justicia de la muerte que hay que sostener en las estaciones infernales

de muertos y desaparecidos, sangre en el silencio de máquinas de valores. Desde el ostracismo de una marcha grotesca y repetitiva, el subcomandante Marcos abandona una serie de defectos, secuelas del mundo de disfraces de las bolsas de valores, el *crack* de lo establecido, para traducir al mundo exterior imágenes divinas acumuladas en diálogos con las comunidades indígenas.

Como lo mencioné en mi libro *Memoria y Utopía* (2005, 336), los imaginarios del Subcomandante Marcos en el EZLN no son una invención individualista para el servicio egocentrista dañado por la historia. Ya que no existen identidades puras sin mediaciones sociales, diría Luis Villoro (2023), se trata de proceso de transformación de su identidad con la *razón disruptiva* del aprendizaje que se entablo con el Viejo Antonio, un anciano indígena en las poblaciones de Chiapas. Hay que subrayar que el Viejo Antonio no es una invención literaria, pues los guerrilleros del Frente de Liberación Nacional (FLN) se encontraron en 1984 con este interprete del sincretismo indígena. El Subcomandante Marcos cuenta que, durante la formación educativa en las noches estrelladas en los fríos de esas montañas, junto a la memoria del fuego de las fogatas, fumando pipas e imaginando con las cenizas del tiempo, el Viejo Antonio detallaba historias indígenas de la cosmogonía del dios *Votan-Zapata* y con *Ik'al* que representa el viento, aliento de la vida (Le Bot, 1997, 133–134). Esto permite comprender cómo el lenguaje indígena está cargado de significados tanto en las imágenes como en símbolos de figuras míticas de la cosmogonía maya. Pero no es solamente una rememoración del *tiempo perdido*. Parafraseando a Marcel Proust (1999), la búsqueda constante del sentido preciso de la verdad es una historia llena de sensibilidades del tiempo (con el sujeto activo y constante) para la *perfección* con cielos nuevos que se pueden mirar cuando se abren las ventanas del espíritu en el universo: significaciones miméticas de diálogos con la naturaleza.

Ciertamente en la apariencia de cuerpos existe la inmediatez, pero si ponemos atención en el aspecto *total* que nos representamos frente a nosotros la dimensión de totalidad de la dualidad está el centro del universo. Aparece lo que vemos, pero existe lo que no

vemos. Un acercamiento conceptual con signos y sentidos indígenas de resistencias y utopías en el tiempo de comunidades permite mirar cómo conceptos culturales están activos para comunicar con el mundo exterior aquellos detalles del tiempo pasado. ¿Cuáles? No el pasado en sí, en abstracto, sino sensibilidades que encontramos y escuchamos a través de la memoria y del medio-olvido. Rememorando o traduciendo las narraciones del aprendizaje, los indígenas zapatistas y guerrilleros de la ciudad, en particular el Subcomandante Marcos, quien tomó el rol de traductor, un *puente, ventana* hacia el exterior (Le Bot, 1997, 134–135), elaboraron nuevas identidades o no-identidades con un nuevo lenguaje para la elaboración del acontecimiento sucedido en 1994. En 1984, diez años después de esos intercambios de palabras y lenguajes con el Viejo Antonio, este nuevo lenguaje se enriqueció con la emisión de signos en decenas de años del EZLN. Incluyendo las teologías de la liberación y antropólogos con las comunidades indígenas, las utopías de guerrilleros e indígenas tejieron con la imaginación comunitaria un punto en común de hacer arte del conocimiento de esa *tradición oculta* o en reposo en la historia de la llamada *modernidad*. En otras palabras, el Subcomandante Marcos se transformó en un traductor, primero, sobre los símbolos y necesidades de la comunidad, después sobre las necesidades y deseos de la sociedad civil del exterior, un movimiento difuso, indefinido por las múltiples particularidades exteriores, pero creador alrededor de la experiencia zapatista.

Aunque parezca extravagante en determinaciones institucionales autosuficientes del modelo capitalista, el Subcomandante Marcos devino ese puente cultural que ha entretenido signos significantes de relaciones sociales antagónicas. Abstractas por el trabajo abstracto del capitalismo, tal vez, pero persistentes con la contingencia de imaginación filosófica de mónadas que rescatan o redimen esa *frágil fuerza mesiánica* sobre la cual el pasado hace valer la pretensión conceptual utópica de la historia (Benjamin, 2000, vol. III, 429). Sin negar las plenitudes del consumo (necesidades) y las vacuidades contradictorias del fetiche del mercado y la tecnología, la imaginación indígena o su esperanza está constituida y es constituyente en los

dispositivos del acontecimiento de autonomía, pero, también, en la apertura de advenimiento de lo nuevo, más allá de las manipulaciones de identidades clasificadas por los expertos de las ciencias humanas, incluyendo los indigenismos clasificados por las instituciones. Frente al mundo neoliberal reinventaron con el pasado en el presente ese deseo utópico de "todo para todos, nada para nosotros"; esas posibilidades extensivas de esperanza en campos de batallas de la historia. Así, los zapatistas recuperaron signos para convergir en el arte del hacer de la libertad, el amor y la belleza con el *Otro* aquellas posibilidades que se acumulan en los signos vacíos, vacuos o triviales de la reproducción técnica del presente. En otras palabras, parafraseando a Ernst Bloch (1976), la esperanza del *todavía-no-aún* ha vagado durante todos estos años de resistencia indígena entre los bastidores filosóficos de sueños sociales despiertos y la violencia que los obliga a errar en las barreras fragmentadas de muerte y locura. La mayoría de las veces son recuerdos de infancias que fueron reprimidos, negados o, por lo menos, canalizados, nuevamente en la aculturación del malestar estético de la cultura. Son lugares de energías noéticas del pensamiento mágico salvaje; "un comienzo, el principio de un todo todavía no aún realizado" (Lévi-Strauss, 1962, 21). No son algo que quedo en el pasado, sino moléculas de heridas sin cicatrizar o formas articuladas de sensibilidades en las *venas abiertas de América Latina*.

Como lo sugiere el antropólogo Miguel León-Portilla (1985) en su libro el *Pensamiento Azteca* (*La filosofía Nahuatl* en castellano) los lenguajes en sus diferentes contextos de la técnica son ricos en consideraciones abstractas que necesitan ser observados para destacar la importancia del pensamiento en la producción de objetos para la vida. A pesar de las dificultades de comprensión del éxtasis y artes plásticas que representan la belleza de sus lenguajes con la naturaleza, los primeros franciscanos en estas tierras fueron maravillados y/o emocionados por los imaginarios en el conocimiento cosmológico. Se necesitaron muchos traductores (tlacuilos, traductores y pintores indígenas mesoamericanos) para acceder a procesos de simbolización de animales y realidades inscritas en imágenes poéticas de dioses ligados a tradiciones de naturalezas

memorizadas en los *Codex* y cantos poéticos mexicas, llamados *mexicanos* (Matamoros Ponce, 2015). Como los llamados *Doce Apóstoles* que llegaron con Hernán Cortés, al igual que Bernardino de Sahagún, Jerónimo de Mendieta o el mismo Toribio de Benavente, conocido como *Motolinía*, (el *pobre* o *afligido* en lengua náhuatl), los sabios indígenas re-explicaban en conjunto maravillas saturnianas atiborradas de memorias del lenguaje estético representado en artes plásticas culturales de dioses y diosas de estas tierras.

En el proceso de la producción de diccionarios o de traducción de imágenes existe una abundancia de significantes en el pensamiento y lenguaje de causalidad arqueológica con la naturaleza del saber indígena. Esta situación de conocimiento de conquistadores y frailes creó, en las ansias de descubrir y relatar el mundo descubierto, un *homúnculo* de un doble o triple movimiento de los orígenes del verbo en la experiencia de América. En este espacio de reflexión sobre la naturaleza sobre representaciones de divinidades, en la producción de lenguajes y rituales se imitaban cantos de aves o sonidos del viento para producir armonías de cantos y ecos humanos con los dioses (Tlaloc-agua, Quetzalcóatl-serpiente emplumada, Xipe-Totec, regeneración de la naturaleza). Se entrecruzaban iluminaciones de la naturaleza para producir miméticamente imágenes de diferentes géneros artísticos, tanto zoomorfas como fitomorfas en la elaboración de objetos artísticos, herramientas e indumentos para la vida ordinaria y sagrada. León-Portilla (1985) plantea que una de las características de la *filosofía náhuatl* en su experiencia religiosa era pensar y resolver con la naturaleza problemas inmediatos e importantes de la condición humana, pero, también, imágenes de cosas en la producción urgente de una cultura crítica, teórica y conceptual del deseo en el tiempo de la realidad latinoamericana. Por esto, afirmamos que cada ser humano experimenta la necesidad de ser filósofo en meditaciones del deseo en las cavernas. Deseos de agua, aire y fuego en las penumbras produjeron imaginarios de fantasías maravillosas y poéticas del acontecimiento mexica, tolteca, mixteca, zapoteca y otras representaciones del lenguaje. Si consideramos con Herbert Marcuse (2002)

el doble sentido de expresión extra-ordinario de interioridades del ser y estar en el mundo, como la manifestación de escape y negación del "principio de realidad", las actitudes eróticas indígenas zapatistas expresan poéticamente mediante los imaginarios lo que vale la pena en la vida del horror extremo de injusticia en la exclusión: "habrá una vez" lo que falta en lo que queremos (SupGaleano, 2003). Actitudes que coinciden con la necesidad y la realización de potencialidades del lenguaje en el arte del "principio del placer": de la libertad de leyes con la razón en la historia inmediata entre el universal y lo particular. Por esto, considero que la *urgencia* en los fenómenos culturales del lenguaje de comer y hablar son una tendencia antropológica y arqueológica del hacer, tan vieja como la idea misma de lo *importante*: resistencia moral, ética e invención de técnicas del arte para la emancipación humana.

Como lo mencioné anteriormente con Claude Lévi-Strauss, los tesoros acumulados en las experiencias arcaicas del arte en la historia de la humanidad no solamente están allá en el pasado, sino aquí y ahora en los laberintos de reelaboración de signos móviles en siglos transcurridos después del descubrimiento. Los podemos encontrar en rituales y/o carnavales ligados a las fiestas de santos patronos y vírgenes en las comunidades. Como lo sugieren David Graeber y David Wengrou (2023, 603–643), mirando las particularidades del pensar filosófico en la experimentación social con la antropología y la arqueología podemos destacar que los fantasmas del pasado en los rituales siguen inventando o proyectando con los imaginarios el origen de todo: zonas lúdicas del conocimiento y las técnicas, inscritas en divinidades y otras potencias sobrenaturales. Como posibilidades de liberación de los mitos del poder y dominación, José Lezama Lima (en Echeverría, 2013a, 14) ha comentado que civilizaciones de América, durante cinco siglos concurridos, después del encuentro con Cristóbal Colón, han ofrecido servicios culturales al *Otro*. Desde luego, consideramos que expresiones americanas de la necesidad, incluyendo dioses moldeados por la tierra y el maíz, han ofrecido no solamente productos de alimentación, como el tomate o la papa u otros productos de la naturaleza, igualmente han "ofrecido incons-

ciente solución al superconsciente problematismo europeo". Como lo muestran diversos movimientos de liberación de criollos y mestizos en sus luchas y alianzas con comunidades indígenas contra la corona española, el proceso de reproducción del sujeto humano en milenios transcurridos de la humanidad ha producido, con el espíritu, un flujo temporal de cosas con relaciones causales del pensamiento en el tiempo. Una función paradójica que se manifiesta en la enfermedad crónica o recurrente de la cultura que apela en cada momento a la historia política de un malestar de la estética desgarrada y manipulada en afirmaciones moralizantes de leyes subsumidas por la violencia cotidiana.

> Como lo propone Herbert Marcuse (1968 83–84), la literatura y la filosofía permiten mirar cómo el antagonismo en actores no solamente representa caracteres desgarrados del orden establecido, sino que permite sentir variantes de la vida con los muertos por la infamia del sistema, incluyendo momentos de neurosis que vislumbran fantasmas en horizontes de la realidad adolorida. Entonces, dialécticamente, no solamente sirven para negar el mundo establecido [o interpretarlo de manera recurrente], sino para afirmar posibilidades de negatividades que se actualizan [para el cambio] en las ficciones literarias con actores en el drama social. (Matamoros Ponce, 2022 114)

La filosofía es el acto de pensar las imágenes. En un acto de agitación discreto de la espiritualidad, pero contundente de contingencia en el sentido del pensamiento que se dispone infatigablemente en la transgresión. Con las artes del lenguaje los imaginarios inventan y fabrican. Incluso, con las cenizas de la memoria de un fuego incandescente forman conceptos para la transformación social. Si no fuera así, qué podríamos decir de las huellas del pasado mesoamericano en las múltiples luchas de la arqueología de la cultura de lo mexicano con sus fronteras y sus mares. ¿Es un *milagro* que huellas de esas historias centenarias o milenarias todavía estén aquí y ahora punzando las características patrimoniales del tiempo de la arqueología y la lucha contra los imperialismos que insisten en renombrar espacios con lógicas de guerra? ¿Cuántas obras (incluyen-

do bibliotecas enteras) fueron destruidas, quemadas, despedazadas, enterradas, no solamente en la historia de América, sino en el mundo? Mi reflexión no quiere hacer una revisión de todos los archivos de los vencedores, sino pensar cómo la filosofía indígena renace de cenizas del tiempo para luchar contra el olvido en los reacomodos del tiempo. Un movimiento histórico de inversión y subversión de indígenas latinoamericanos que pueden parecer sometidos al yugo de la colonización cuando, en realidad, metamorfoseaban en otros registros el orden dominante con performans con marcos de actuación escénica de sus tradiciones. Así, mirar cómo imágenes sobrevivieron a la barbarie del capitalismo registran, justamente, no solamente estremecimientos de la violencia vivida, sino, también, un tesoro acumulado en la memoria. La filosofía que originó objetos maravillosos con ejercicios espirituales renace en tumbas del pasado. Amenazadas cotidianamente en los mitos del sistema capitalista, imperante en formas jurídicas del derecho y el Estado del siglo XXI, observamos cómo las travesías del ejercitante indígena zapatista expresan posibilidades del deseo en una serie articulada de imágenes culturales representativas de *topoi*. Parafraseando a Michel de Certeau (1990, 44 y 45 y 1982, 240), el privilegio de desviarse de caminos trazados por el poder y la dominación permite mirar en el proceder del pensamiento ese conjunto de reglas y prácticas anónimas del deseo y lo divino, *tercas, astutas y cotidianas* que rescatan del lenguaje (sistema) y la palabra (acción-experiencia-trayectoria) de ese pasado del verbo para su resurrección. Como afirma José Lezama Lima:

> Hay una invención del fuego y, sus vicisitudes que culminan en la destrucción, pero hay también una red de coordenadas en la poesía que llevan al hombre a la visión de la gloria, a la resurrección. Ese combate entre causalidad y lo incondicionado ofrece un signo, rinde un testimonio. Sigamos con un rasguño una sentencia rica de evidencia de Pitágoras: 'existe un triple verbo. Hay la palabra simple, la palabra jeroglífica y la palabra simbólica. Es decir, el verbo que expresa, el verbo que oculta y el verbo que significa'. En esa frase, Pitágoras parece como si nos retornase y nos llevase de nuevo a la dimensión anterior

> en que estábamos, pues el verbo que expresa se muestra en una gran causalidad incandescente, en la que todo está por la transparencia, aclarado, el verbo que oculta, oculta la voz de incondicionado, pero en su propio verbo hermético, en su movimiento ocultado, lleva el deseo de aletear en un gesto, demostrar sus sobresaltos en unos pasos de danza. (Lezama Lima, 2012, 67–68)

En este sentido, las esquizofrenias plasmadas en las *mil y una noches* de la humanidad nos muestran a través del lenguaje arqueológico constelaciones de pliegues alegóricos del mundo. Esas zonas invisibles del pasado en el presente ayudan a comprender cómo culturas del mundo son algo inacabado en el constante movimiento del deseo en la *Guerra de imágenes de dioses* (Matamoros, 2015): un movimiento del devenir de significaciones de culturas milenarias. Incluso, podríamos afirmar con Gilles Deleuze y Félix Guattari (1972 y 1980) que las esquizofrenias en el teatro filosófico de las negatividades abstractas no son malestares sin relaciones sociales históricas. Son multiplicidades en las *mil mesetas* de artes representativas de sonidos y lenguajes en múltiples combates de minúsculas resistencias, mónadas infinitamente moleculares en la historia revolucionaria de la libertad del alma contra la muerte (Guattari, 1972). Podemos afirmar que, si el cansancio está en la continuidad de la catástrofe en lo *Mismo*, también existe en las imágenes pasajes del objeto onírico. Esta disposición permite vislumbrar en el montaje teórico y conceptual de la historia aquellas posibilidades enterradas en los interiores del concepto. Desde luego, no se trata solamente de contemplar el concepto, sino de mirar cómo se despliegan posibilidades de las palabras en composiciones fundamentales de ruptura en lugares de enunciación.

> La lengua nos indica de manera inequívoca que la memoria no es un instrumento para conocer el pasado, sino sólo su medio. La memoria es el medio de lo vivido, al igual que la tierra viene a ser el medio en que las viejas ciudades están sepultadas. Y quien quiera acercarse a lo que es su pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava. Y, sobre todo, no ha de tener reparo en volver una y otra vez al mismo asunto, en irlo revolviendo y esparciendo tal como se

> revuelve y esparce la tierra. Los 'contenidos' no son sino esas capas que sólo después de una investigación cuidadosa entregan todo aquello por lo que vale la pena excavar: imágenes que, separadas de su conocimiento posterior, como quebrados torsos en la galería del coleccionista. (Benjamin, 2010, 350)

Este acercamiento epistemológico del montaje de signos separados en la memoria, de arriba y abajo, ciego y cerrado, permite el entendimiento re-sonante de ecos articulados en las artes de una guerra de imágenes contra las representaciones míticas de lo absoluto de esa historia homogénea y vacía de su sujeto. El sentido del pensamiento de ruptura trasmitido mediante el lenguaje es antiguo y actual en proyectos de experiencias y doctrinas particulares del pensamiento filosófico. Esta mirada permite reflexionar antropológica y políticamente una hermenéutica de ideas en las expresiones del alma en América, pero al mismo tiempo posibilidades de comprensión de las contradicciones de confusión e inversión. Por lo tanto, el espíritu no es algo abstracto y absoluto sin fundamentos de la historia. Es, no tenemos dudas, el regreso del deseo indígena en espacios abiertos a la enunciación. Otra vez, no es un sujeto puro, pues las imágenes de la historia están contaminadas por la materia, pero también son acompañadas de lenguaje metafórico del deseo en la experiencia económica, social y política de la cultura. Son enunciados significativos de permanencia y evanescencia en imágenes milenarias del deseo apasionado con seres en este mundo. Lo esencial de su formulación está incluido en las prácticas comunitarias y en los múltiples documentos y declaraciones que se establecen con otros seres humanos (por lo tanto, *político*). Como lo podemos observar en formas exóticas del objeto amor-silencioso, el carácter universal en su cualidad es la omnipotencia negativa del *Ser* en sus relaciones. Como un poema maravilloso, el fuego de imágenes en la literatura, por ejemplo, abre espacios para conductas efectivas de amor y felicidad en las contradicciones del objeto. Incluso, los *caracteres destructores* en sus formas particulares (desde la infancia y la juventud) están en el nudo de relaciones. Basta una mirada retrospectiva en guerras y exclusiones en el mundo para constatar que el carácter

destructor no tiene el sentimiento que la vida vale la pena vivirla tal cual, con sus violencias y reproducciones en subjetividades dañadas de los adultos, sino que, incluso, el suicidio ni siquiera vale la pena pensarlo como una obligación (Benjamin, 2000, vol. II, 332). La característica del *carácter*, en ocasiones cómicas en carnavales, es el genio pagano que nos regalan los indígenas a través de la comedia dramática barroca: *un nuevo y buen sueño que nos alivia de la pesadilla en la que luchamos y morimos* (SubGaleano, 2003, p.77). Las imágenes soplan un frágil aliento del aire que respiraron nuestros ancestros. Incluso, diría Walter Benjamin (Tesis II de la *filosofía de la historia*), se trata de una cita (de esa historia oculta) entre las generaciones pasadas con la nuestra. Como afirmará Marx con Shakespeare en sus críticas al fetiche del dinero:

> El dinero es el alcahuete entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre. Y lo que sirve de mediador de mi vida, me sirve también de mediador de la existencia de los otros hombres [...] Si tomamos al hombre como hombre y su actitud ante el mundo como una actitud humana, vemos que sólo podemos cambiar amor por amor, confianza por confianza, etcétera [...] Cada una de las actitudes del hombre ante el hombre y ante la naturaleza tiene que ser una determinada manifestación de su vida individual real, una manifestación que corresponde al objeto de su voluntad. Quien experimente amor sin ser correspondido, es decir, sin que su amor provoque amor del ser amado [...] sentirá que su amor es impotente, una fuente de desdicha. (Marx, 1974, 155–156 y 160)

Este conflicto de bienes culturales se corresponde con el *ser genérico* como materia histórica del hombre. Las posibilidades de ese hombre salvaje en el caos del cosmos se encuentran en dimensiones sociales y políticas de la comunidad. Las temporalidades del descontento, deseo y esperanza se remontan en los milenios del *homo sapiens* (300.000 y 200.000 años). Su metamorfosis orgánica de naturaleza animal y vida espiritual en la semiótica de imágenes rupestres produce espacios alternativos de vida con el *Otro*. Constelaciones inscritas en imágenes de tradiciones aparecen como ilumi-

naciones en cada presente de la tierra, tan misteriosas como el heliocentrismo que la filosofía griega ponía en el centro del universo. En todos los niveles de singularidades, la conversión de la sumisión (descontento político) y la negación abren posibilidades mesiánicas del *genio pagano* (Augé, 1982) en las modalidades del silencio e ilusión en las religiones. En sus diferentes variantes lingüísticas (occidental, oriental, latino, católico, judío, musulmán, pagano, mesoamericano y ateo, etcétera), la dimensión del lenguaje filosófico, como lo sugiere Francisco Mendiola Galván, la podemos encontrar en imágenes rupestres, dimensiones originales que aparecieron en las noches de las cavernas. Un "espejo de la inteligencia, donde se reflejan todas las cosas" (Mendiola Galván, 2021, 211); iluminaciones profanas del tiempo que está a contrapelo en los espacios en disputa. El conjunto de constelaciones de Tlaloc en la convivencia con el líquido vital de la humanidad, el agua, por ejemplo, con espíritus de la reflexión son imágenes metafísicas en la primera naturaleza. Estas imágenes ratifican posibilidades universales de ruptura. Son imaginarios y símbolos del sentido al otro lado del espejo que, *aunque no lo crean*, diría el SupGaleano (2003c, 17), "pasó hace unos días, unas semanas, unos meses, unos años, unos siglos, cuando el sol de abril abofeteaba la tierra, no para ofenderla, sino para que despertarla" del letargo. Walter Benjamin corrobora estas afirmaciones que se encuentran en el baúl histórico de memoria con sus recuerdos: "El 'tiempo del ahora', que como modelo del tiempo mesiánico resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad, coincide exactamente con esa figura [del sueño y la esperanza] que representa la historia de la humanidad dentro del universo" (Benjamin, 2005, 40).

En otras palabras, este acercamiento teórico y epistemológico de lo indígena no es demostrar afirmativamente una filosofía sin fundamentos históricos, sino mirar cómo el mundo es, desde el inicio de la consciencia con la muerte, una problemática sociopolítica de la negatividad, tanto de identidades como de las no-identidades en la historia de la vida como experiencia social. Con ánimo y astucia y sin perder el coraje frente a la violencia, esta mirada

sobre las subjetividades y la filosofía permite mirar en cosas brutas y materiales de la reproducción de alienación movimientos finos y espirituales en las profundidades del tiempo. Los interiores se agitan en el pensamiento filosófico, tan antiguo que sigue posicionándose con preguntas para caminar posibilidades universales con las constelaciones la historicidad del tiempo de *Eros en la Civilización*, comiendo y bailando, cuando se puede. No solamente produce un quiebre en el transcurrir involuntario de pliegues en el pensamiento. Es un deseo en el devenir metafísico. Crea un lugar erótico con el sentido continuidades y discontinuidades de la historia en reposo. Esa metafísica que renace en las tristes leyendas de su muerte. Insólitas y esotéricas en la radicalidad de culturas en sus expresiones antropológicas y políticas en el caos de las materialidades, reaparecen, como el *Don* de Marcel Mauss, en desviaciones marcando intersticios estéticos de sus diferencias en las luchas por el sentido común de la madre-tierra (Matamoros Ponce y Zarate, 2023, 67).

Es más, podríamos decir que, actualmente, convicciones filosóficas del tiempo fueron desplazadas por los hechos reales de las ciencias empíricas. Las grandes escuelas de filosofía son artefactos de belleza en los pensamientos rudos de las ciencias duras. Por cierto, sin actividad en las ciencias sociológicas y políticas, pues la filosofía es considerada especulación o interpretación sin fundamentos en la vida dañada, realidades del pensamiento y la reflexión reorganizan posibilidades de la imaginación con las formas de hablar y actuar. Parafraseando a Terry Eagleton (2004), si la vida tiene sentido filosófico es porque el pensamiento no es algo prefabricado en lo abstracto del *Ser* y el *Tiempo* ontológico, sin sujeto, sin cuerpos de tribus, clanes y/o clases en interacción constante. Las imágenes en el lenguaje, la escritura y representaciones artísticas contienen imágenes de la realidad investida que deviene invertida debido a una inmanencia que se moviliza universalmente, pero silenciosamente en pequeñas partículas de la vida. Estas partículas de la vida están escondidas o son minúsculas resistencias, pero residen en moléculas de las grandes obras de la historia revolucionaria plasmada en artes plásticas de grandes artistas (ver el muralismo

en sus diferentes variantes). Mediante fugas de perseverancia de la necesidad y esperanza del alma, sensibilidades estéticas de sueños en el movimiento poético en el mundo reaparecen en múltiples catástrofes anunciadas en el cosmos. El malestar estético de la belleza, transformada en movimientos matematizados para la venta, perfección buscada en los debates del joven Karl Marx, reaparece en los tejidos de particularidades estéticas de las artes zapatistas del siglo XXI. Con la esencia genérica de filosofía del ser genérico se posicionan con la negación de seres pensantes y actuantes del tiempo histórico para reivindicar y producir espacios alternativos.

> La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico [...] El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza. (Marx, 1974, 112)

Este posicionamiento de des-cubrir interdisciplinariamente las negatividades inscritas en la filosofía como experiencia comunitaria del pensamiento en sus formas particulares permite mirar cómo experiencias antropológicas rebasan las comedias dramáticas del mundo actual frivolizado en la repetición de lo mismo. Impulsando el re-conocimiento de mónadas en otras formas políticas que vagan siempre en las diagonales del mundo autorizado, observamos cómo materialidades se representan en la multiplicidad abierta del sentido filosófico. Heterogéneas, sin reconciliación con la totalidad dispositiva de leyes y normas autorizadas, reaparece la filosofía del tiempo en un juego de autonomías fundadas en una funcionalidad paradójica de palabras extrañas o esotéricas del genio pagano del *pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss, 1974). ¿Símbolos en los imaginarios de la sociedad en las instituciones (Castoriadis, 1975), tan exóticas de filosofía del tiempo y espacio indígena, perduran en

reinvenciones de artes y estéticas en tradiciones diferentes del sistema político europeo? Para no ser acusados de románticos sin contenidos sociales, económicos y políticos en el acontecimiento del zapatismo moderno afirmamos, inmediatamente, que las raíces de los entrecruzamientos históricos (teología de la liberación, guerrilla del Frente de Liberación Nacional y antropólogos disidentes) del pensamiento revolucionario está a contracorriente de lo mexicano mestizado e institucionalizado. A pesar de todo, las dimensiones del sentido y contra sentido al poder existe en tensiones y conflictos de violencia del dinero y acumulación de capital de gobiernos en turno (Matamoros Ponce, 2009), pero también en contradicciones institucionales, por ejemplo, en las artes de muralismos del siglo pasado de Diego de Rivera, Rufino Tamayo, y otros desde luego. Por estas razones consideramos que las artes del indigenismo zapatista reactualizan expresiones de imaginarios de revoluciones del pasado cósmico indígena en una experiencia exótica del tiempo, donde se conjugan la potencia suprema en hombres de prosas que insisten en el pecado original para encontrar la salvación.

> Los muertos y muertas, desaparecidos y presos políticos lo saben: es un trabajo duro, un gran combate de herejías con pañuelos mojados de utopías [una] constante búsqueda del tiempo perdido; recuerdos del arte desgarrados entre la felicidad y lo que Paul Valéry llamó 'el horror de lo sagrado' en museos y galerías. (Matamoros, en Nahón, 2017, 20)

Esas impaciencias de la filosofía del tiempo histórico indican que el mundo no ha concluido. Ayuda a comprender cómo símbolos de la historia, incluyendo signos de dioses de la primera naturaleza divina, devienen alegorías de una mónada en el movimiento de impaciencias que, aunque parezcan exóticas o místicas, son amalgamas en la producción autónoma de lo político. Diferentes y repetitivas en las prefiguraciones políticas del tiempo en los espacios de luchas, la multiplicidad de preguntas se encuentra en líneas de fugas del olvido y el recuerdo que resurge en "los instantes de peligro" (Benjamin Tesis VI). Fugas que no son solamente particularidades, sino fundamentos universales en el mundo que vivimos. Magias de tra-

diciones comunitarias contra el espíritu englobante de la totalidad muestran en religiosidades el sentido irreverente de la memoria abierta que reinventa correspondencias en una totalidad constringente, opresiva y arbitraria en lo *Mismo*: el dolor y sufrimiento de esa totalidad abstracta del mito del dinero, mercancía y poder que administran ideológicamente abstracciones del progreso y la civilización capitalista.

Al dividirse las partes de la materia histórica, a través de los siglos, se formaron tormentas en las tormentas, y en estas partes de los vendavales de la sociedad del espectáculo, los vencidos reaparecen andando o nadando en la *Montaña de Ultramar* (Matamoros, 2022) con las potencialidades de los pliegues barrocos de *parias* irredentos (Varikas, 2017, 171). Esta mónada, más pequeña que los grandes discursos institucionales en el diluvio, son signos proféticos en artes plásticas (por ejemplo, Francisco Toledo o los muralistas del siglo pasado) y poesías liricas con símbolos ancestrales de mieles derramadas. Son talantes, tanto de las evidencias del tiempo de violencia como de la naturaleza del sentido común del tiempo de la metafísica concreta del deseo en una aventura de la inmanencia con animales y soles en el firmamento. La aventura de una *tradición escondida* en las imágenes del *paria* pareciera un sin sentido en el sentido autorizado del torbellino de las crisis del capitalismo, pero donde, simultáneamente, se espera que suceda un reforzamiento del recuerdo de los que, desgraciadamente, son llevados con el olvido a espacios de lamentación estatal o psicoterapéutica.

> Sin ser especialistas de ciencias filosóficas y políticas, los zapatistas piensan o repiensan con los orígenes de la filosofía, como pensamiento crítico de atrás para adelante. Recurren a múltiples negaciones de la historia indígena desde el pasado para resignificar el presente. No para resignarse con la pobreza insostenible, sino para hacer emerger [desde las catacumbas] sonrisas invisibles de los vencidos, íntimamente ligadas al sujeto que guarda la verdad de orígenes ocultos en la historia de resistencias y poesías como críticas a la racionalidad imperante en el mundo de violencia. Así, miran al pasado para imaginar el presente en las tinieblas del mundo. Posibilidades para ir más allá del diluvio

> que se anuncia catastrófico en las guerras de la larga noche del mal establecido [en la larga noche de las venas abiertas de América Latina]. Prefiguran en el torbellino terrestre elementos amenazadores más severos. Miran cómo los vientos anunciadores del progreso no solamente engañan con cantos de sirenas, sino que organizan con sus militares las tribulaciones inscritas en las ruinas del pasado. (Matamoros Ponce, 2022, 20)

Con sus entornos, el pensamiento filosófico zapatista ha nutrido sus semilleros de autonomía con constelaciones del tiempo de violencia; posibilidades de gritos múltiples en el desierto esquizofrénico de paraísos perdidos de la modernidad. Durante la perseverancia de la colonización del pensamiento múltiple de palabra e ingenio milenario nos preguntamos: ¿cómo representaciones artísticas y estéticas culturales de *artes del hacer* de palabras y tradiciones en el mundo particular se corresponden con juegos extra-ordinarios; curvas orbitales del tiempo de interioridades de etnias en la historia de colonización o acumulación originaria de capital? Si respetáramos un poco grandes líneas de las resistencias del *Otro*, o tratáramos de comprender un poco símbolos entramados en las alegorías políticas de mónadas, veríamos en los paisajes epistemológicos históricos y artes plásticas verdades empíricas del conocimiento indígena como líneas de ruptura en el tiempo de violencia. Son construcciones estratégicas o recomposiciones de lugares de memoria que indican en sus pasajes, con sus héroes, en-marcaciones o embarcaciones significativas donde se despliegan bitácoras de ideas y acciones, prácticas comunes y contundentes de una filosofía actualizada con interioridades en la experiencia cultural de una historia.

Conclusión

Somos conscientes que triunfos colonizadores no dejan de invadir terrenos simbólicos e imágenes para integrarlos al consumo del mercado. Con telepredicadores fundamentalistas religiosos y políticos en medios de comunicación, para la industria turística, la naturaleza, cuerpos y subjetividades, sexualidad y cultura, arte y

religión, ciudades enteras patrimonializadas devienen objetos exóticos en la gentrificación. Sin embargo, al mismo tiempo, y a pesar de toda la tecnología puesta en discursos alienados de lógicas de lo absoluto en las imágenes, las circunstancias indígenas inventan o reinventan el tiempo con un estilo o retórica filosófica armada de la facultad arqueológica que permite descubrir o recomenzar aquello que escapa a la vista común: sensibilidades en la imaginación para establecer (diría Sigmund Freud) el conocimiento de constelaciones, interioridades "no conscientes". Como reglas y normalidades establecidas, allí y no en otra parte, resurgen observadores, *modos de ver* y *maneras de contar* historias (Berger, 2010 y Berger y Mohr, 2013) con los ojos bien abiertos para pensar con la memoria y las utopías los montajes que traen contrastes y equivalencias conflictuales en recurrencias con lo indígena. Que es este acercamiento tiene una mirada optimista sobre las utopías frente a la desesperación no tenemos dudas, pues la dinámica capitalista sigue el rumbo de traiciones, amenazas, controles, vigilancia, exclusiones, rupturas. Miramos cómo en los mismos valores espirituales de luchas contra la injusticia hoy el poder legitima instituciones populistas del derecho y la guerra contra el *Otro*. Juzgando con "falsas opciones excluyentes", acusan sin distinción ni diferencia de *conservadores* a los que se oponen al mito del desarrollo y el progreso capitalista. Por esto, desde ceibas en sus territorios en disputa, los indígenas proponen mirar abajo y a la izquierda con el corazón cómo viene la tormenta con sus peligros (SupGaleano, 2015). Aventuran sus palabras de victimario-victima para pensar las posibilidades de la desesperación, minúsculas resistencias con el *Otro*. No miran lo que paso durante más de 500 años de resistencia, sino lo que viene con esa hidra violenta que se reproduce con múltiples cabezas en *el eterno retorno de lo mismo*. Es decir, repiensan valores de la historia actualizada para repensar fibras alternas espirituales que subsisten en las imágenes. Por sus reivindicaciones históricas contra la injusticia no sitúan sus planteamientos para legitimar el sistema simbólico institucional que, aquí y ahora, subsume los actos de resistencia. Para enfrentar las emergencias y contingencias que punzan en las venas

abiertas de las catástrofes permanentes (*Letanias de Satán*), los indígenas actualizan iluminaciones profanas con una "mirada tranquila y alta", como diría Charles Baudelaire (en Benjamin, 2005, 137). Parafraseando el ángel de la historia descrito por Walter Benjamin (Tesis IX sobre la historia) o Gerhard Scholem (2003 65), los ojos de los indígenas aparecen desorbitados por la tormenta de la persistencia colonial. Sin embargo, aun con la tristeza sus propuestas no miran los acontecimientos de catástrofe que pudiera inmovilizarlos, sino partículas del éxtasis de la historia oculta de felicidad que fue negada; lo nuevo, aún no vivido.

Como afirma el Subcomandante Moisés (en Matamoros, 2022, 140–141): con los recuerdos del Viejo Antonio, y otros indígenas, la experiencia indígena del siglo XXI ha movilizado recuerdos que existen en la memoria. Las constelaciones no solamente les permitieron caminar en la violencia cotidiana, sino que sus saberes en el mismo mundo les permiten gobernar las "muchas necesidades; otras necesidades" que las administraciones del racionalismo reedificado por el mito de la mercancía. Confirman que ya no están solamente resistiendo en este mundo impropio, como hacía el Viejo Antonio, sino que están organizando condiciones de exclusión y malestar con los sueños de otro futuro de bienestar posible. "Descubriendo lo que les hace falta", sus palabras y acciones atestan que los recuerdos volvieron a interrumpir las apariencias simbólicas y espectaculares de lo bello subsumido por la administración funcional del consumo. Aunque en su aparición ese 1 de enero de 1994 fue una sorpresa en el mundo, sus palabras y acciones, inscritas en imágenes, crearon con sus *saberes* tensiones que permiten un despliegue dialéctico de correspondencias históricas en el mundo. Entonces, su existencia no solamente contiene el sentido de una experiencia material de luchas concretas y urgentes por el derecho al espacio con la tierra en el territorio, sino, sobre todo, su presencia es la expansión de expresiones discretas y superficiales de una metafísica, en el sentido de una teología y una moral religiosa semejante a las condiciones estéticas de la esperanza. Su esperanza en el territorio funda correspondencias espirituales con el mundo

de violencia en la historia política y económica para sobrepasar las formas perniciosas del Capital que transforma capitales simbólicos espirituales en mercancías. Con sus tradiciones, desde la vida cotidiana, elementos rudimentarios antiguos devienen identificaciones de discontinuidades de la negatividad, una mónada espiritual que va más allá de la experiencia empírica de la sobrevivencia. Para enfrentar escaseces prosaicas y miserables de la necesidad y embellecimiento de una vida individualista y egoísta del consumo, los zapatistas han tomado conciencia de una naturaleza inconsciente que palpita comunitariamente con iluminaciones inadvertidas en los corazones para una vida en común con el *Otro*.

Más allá del sentido de signos del poder en sus territorios, la diferencia y herejía de los zapatistas unifican, por ejemplo, con Rubén Darío palabras poéticas de San Francisco de Asís. Frente a la "saña, la ira" que arde "en las brasas de odio, de lujuria, de infamia y mentira" (Capitán Marcos, 2023c), en sus comunidades resisten éticamente con oraciones a través de los vientos en bosques y montañas. En esos escenarios de lobos (terratenientes y narcotraficantes) que invaden tierras y comen ovejas podemos asegurarnos que, aunque la historia de los vencidos se repite en el *eterno retorno de lo mismo*, el pensamiento filosófico de la mónada zapatista, repleto de tensiones de desesperación en las imágenes, ha comunicado el convencimiento de relojes con sus montañas, relevos del sentido en el tiempo de ilusiones paganas en días de fiestas por la utopía en la vida. Jornadas seductoras de condensación de imaginarios del tiempo en las formas: iluminaciones profanas para seguir arañando los muros; hacer grietas para mirar e imaginar *otro mundo con muchos mundos* en las dislocaciones del infierno que vivimos diariamente con las guerras establecidas por la tiranía global, económica, política y militar de los nuevos populismos. Si consideramos o traducimos esta mirada sobre los contenidos en imágenes de pobreza, miseria destrucción, segregación social y territorial en el *ornamento de la masa*, los imaginarios se entrelazan inmediatamente en correspondencias fundamentales de la ética. Estas líneas de vida son distintas a la desolación. Muchas veces invisibles, enfatizadas

en las imágenes de miseria y segregación espacial de los "parias" zapatistas, son iluminaciones paganas que cobran vida. Diría Hölderlin (en Kracauer, 2008, 51)), "son como caminos y como límites de las montañas" en el gran frío de umbrales contemporáneos. Ponen a disposición del conocimiento y la acción aquellas sensibilidades significativas de la felicidad con el *Otro*. En campos de batalla polifónico de una historia política dividida en imágenes, los contenidos espirituales de la tradición indígena enseñan que en las cosas brutas y empíricas existen cosas refinadas y espirituales, constelaciones conceptuales que se construyen o se moldean en formas de la felicidad anhelada con los deseos y erotismos alternos del lenguaje y rituales de épocas anteriores.

> Como lo sugiere la poesía del SupGaleano (2003), una poética rebelde, muchas veces invisible, infringe los peligros mediante formas travestis de la belleza de los lenguajes agredidos por el mercado y consumo autorizado. Mediante formas carnavalescas comparten posibilidades de la vida, van más allá de los escombros. Se sitúan en las zonas del afuera para no caer, otra vez, en las trampas del pesimismo y optimismo del realismo [político]. Mediante las poesías de sus historias ancestrales cortocircuitan el reformismo y empirismo de no hay de otra; ni más ni menos que ajustarse a las reformas del sistema capitalista, ahora llamado *capitalismo humanitario* con biotecnologías ecológicas o, también, *capitalismo del bienestar* construyéndose en el México contemporáneo. El SupGaleano mira con las comunidades aquellos manantiales donde brotan el agua y la energía para no angustiarse con las encuestas que anuncian y confirman caminos ya trazados por lógicas de 'locales de venta de hamburguesas de plástico', *todos parecidos o iguales al lado de las embajadas* [afirma el SupGaleano]. [Podríamos afirmar con Sören Kierkegaard (1990) que sus discursos son objetos perturbadores en la marcha de los mitos establecidos]: signos representativos de migajas de angustia y desesperación son significantes filosóficos paradójicos de advenimientos intempestivos, invisibles, silenciosos y abandonados, pero que resurgen del establecimiento de ataderas causales y sus efectos en la historia actualizada de [una mónada en la] repetición de lo *Mismo*. Así, desde 1994, [el genio pagano de] las comunidades zapatistas osaron [volver] a cruzar [con las herencias de lenguaje de filosofía

indígena milenaria] el umbral de la puerta que estaba entreabierta para heredar a las generaciones otras posibilidades que las de vivir muriendo. (Matamoros Ponce, 2022, 79)

Referencias

Adorno, Theodor (2003). *Minima moralia, Réflexions sur la vie mutilée*. París, Payot.

Adorno, Theodor W., (2004). *Escritos sociológicos*. Vol. I, Obra completa 8. Madrid, Akal.

Arendt, Hannah (1983). *Condition de l'homme moderne*. París, Calmann-Lévy.

Augé, Marc (1982). *Génie du paganisme*. París, Gallimard.

Augé, Marc (2008), *Où est passé l'avenir?* Paris, Panama.

Benjamin, Walter (2000). *Œuvres*. 3 vols. París, Gallimard.

Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid, Akal.

Benjamin, Walter (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* Traducción y presentación de Bolívar Echeverría. México, Contrahistorias.

Benjamin, Walter (2010). "Excavar y recordar", en Imágenes que piensan", *Obras*, libro IV. Vol. 1. Madrid, Abada. En http://arasoros.blogspot.mx/2012/03/excavar-y-recordar-walter-benjamin.html. Revisado enero de 2024.

Bensaïd, Daniel (1990). *Walter Benjamin, Sentinelle messianique*. París, Plon.

Berger, John (2010). *Modos de Ver*. Barcelona, Gustavo Gil.

Berger, John (2015). "El infinito, ahora", En EZLN, Comisión Sexta, (2015), *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* 3 vols. México, s/e.

Berger, John y Jean Mohr (2013). *Otra Manera de Contar*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili.

Blanqui, Auguste (2002). *La eternidad por los astros*. Argentina, Colihue.

Bloch, Ernst (1976). *Le principe Espérance*, vol., I, París, Gallimard.

Bloch, Ernst (1977), *L'esprit de l'utopie*, París, Gallimard.

Bonfil Batalla, Guillermo (1994), *México profundo*, México, Grijalbo.

Buck-Morss, Susan (2010). *Pensar tras el terror*. Machado, Madrid.

Capitán Marcos (noviembre 2023a). Entrevista Subcomandante Insurgente Moisés (2023), "Décima Parte: Acerca de las Pirámides y sus usos y costumbres. Conclusiones del análisis crítico de MAREZ y JBG".

En https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/11/14/decima-parte-acerca-de-las-piramides-y-sus-usos-y-costumbres-conclusiones-del-analisis-critico-de-marez-y-jbg-fragmento-de-la-entrevista-hecha-al-subcomandante-insurgente-moises-en-los-meses-de-ag/

Capitán Marcos (noviembre 2023b). "Octava Parte: P.D. que hay que leer para saber de qué TRATA". En https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/11/11/octava-parte-p-d-que-hay-que-leer-para-saber-de-que-trata/

Capitán Marcos (noviembre 2023c). "Los motivos del lobo, Rubén Darío. 1ra parte. En https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/10/22/primera-parte-los-motivos-del-lobo/

Castoriadis, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*. París, Seuil.

CCRI-CG, EZLN (1994). *Documentos y Declaraciones*, (Vol. I), México, Era.

Certeau, Michel de (1982). *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*. París, Seuil-Gallimard.

Certeau, Michel de (1990). *L'invention du quotidien. Arts de faire* (vol. I). París. Gallimard.

Deleuze, Gilles (2021b). *El pliegue, Leibniz y el barroco*. Barcelona, Paidós Básica.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1991). *Qu'est-ce que la philosophie*. Collection critique, París, Les éditions de minuit.

Deleuze, Gilles (2021a). *Lógica de sentido*, Barcelona, Paidós Surcos 10.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1972). *Capitalisme et schizophrénie 1. L'anti-œdipe*, Paris, Les Editions de Minuit.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2*. Mille Plateaux. París, Les Editions de Minuit.

Didi-Huberman, Georges (2008). *Cuando las imágenes toman posición*. Madrid, A. Manchado libros.

Durán Matute, Inés (Coord.) (2025). *Saberes para otros mundos posibles*. México, Catedra Jorge Alonso.

Durkheim, Émile (2002). *Les règles de la méthode sociologique*, París, Flammarion.

Eagleton, Terry (2004). *El sentido de la vida*, Buenos Aires, Paidós.

Echeverría, Bolivar (2013a). *La modernidad de lo barroco*, México, Era.

Echeverría, Bolívar (2013b). *El materialismo de Marx. Discurso critico y revolución*. México, Itaca.

EZLN (1994). "Chiapas, el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía", en *Documentos y Declaraciones*, (Vol. I), México, Era.

EZLN, Comisión Sexta, (2015), *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* 3 vols. México, s/e.

Fanon, Frantz (1971). *Peau noire, masques blancs*, París, Seuil.

Fanon, Frantz (2002). *Les damnés de la terre*, París, La Découverte.

Foucault, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*. París, Gallimard.

Galeano, Eduardo (1983). *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI.

Galeano, Eduardo (1991b). *Memoria del fuego. Las caras y las máscaras*. Vol. II, México, Siglo XXI.

Galeano, Eduardo (1993). *Las palabras andantes*, México, Siglo XXI.

Galeano, Eduardo (2018). *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*, México, Siglo XXI.

Galeano, Eduardo, (1987). *Memoria del fuego. El siglo del viento*. Vol. III, México, Siglo XXI.

Galeano, Eduardo, (1991a). *Memoria del fuego. Los nacimientos*. Vol. I, México, Siglo XXI.

García de León, Antonio (1985). *Resistencia y Utopía*, 2 vols., México, Era.

Gruzinski, Serge (1991). *La colonización de lo imaginario*. México, FCE.

Guattari, Félix (1972). *La révolution moléculaire*, Paris, Les Prairies ordinaires.

Kierkegaard, Sören (1990). *Miettes Philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*. París, Gallimard.

Kracauer, Siegfried (2008). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*. Barcelona, Gedisa.

Le Bot, Yvon (1997). *Sous-Commandant Marcos. Le rêve zapatiste*, París, Seuil.

Lenkersdorf, Carlos (1996), *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI.

León-Portilla, Miguel (1985). *La pensée aztèque*. París, Seuil.

Lévi-Strauss, Claude (1962), *La pensée sauvage*, París, Plon.

Lezama Lima, José, (2012). *Escritos de estética*. Madrid, Dykinson.

Löwy, Michael (2015), "El ecosocialismo como alternativa radical". En EZLN, Comisión Sexta, (2015), *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* 3 vols. México, s/e.

Marcuse, Herbert (1968), *L'homme Unidimensionnel*, París, Les Éditions de Minuit.

Marcuse, Herbert (2002), *Eros et civilisation*, París, Editions de Minuit.

Marcuse, Herbert (2016), *Sobre Marx y Heidegger, Escritos filosóficos (1932–1933),* Madrid, Biblioteca Nueva.

Marx, Karl (1974), *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, México, Alianza Editorial.

Matamoros Ponce, Fernando (2008) "Signos secretos de la fotografía en movimiento y sueño" en *Memorial de agravios*, 2006 Oaxaca, México, Rubén Leyva (éd.), Marabú Ediciones, México, 2008.

Matamoros Ponce, Fernando (2009), *Memoria y Utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*, Buenos Aires, Herramienta/ ICSyH-BUAP.

Matamoros Ponce, Fernando (2015), *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y "guerra de los dioses" en México*, BUAP-UV, México.

Matamoros Ponce, Fernando (2022), *La Montaña Zapatista de Ultramar Constelaciones históricas, usos críticos de memoria y cultura durante la pandemia (2020–2021).* CONCYTEP e ICSyH-BUAP. https://www.academia.edu/87510506/LA_MONTA%C3%91A_ZAPATISTA_DE_ULTRAMAR_constelaciones_hist%C3%B3ricas_usos_cr%C3%ADticos_de_memoria_y_cultura_durante_la_pandemia_2020_2021.

Matamoros Ponce, Fernando (2023), "Walter Benjamin y el fenómeno mesiánico. Constelaciones estéticas en procesos antagónicos de artes representativas del lenguaje" en Jaime Villarreal, Víctor Barrera Enderle (Coords/Editores), *Iluminaciones profanas. Lecturas latinoamericanas de y desde la obra de Walter Benjamin*, Posgrado en ciencias del lenguaje del ICSyH-BUAP, Universidad Autónoma de Nuevo León. Editora Nómada Sciolibris.

Matamoros Ponce, Fernando (2018), "Una Candidata indígena en las elecciones presidenciales del 2018 (México). La Sonrisa del fantasma: lo urgente e importante de la tradición y esperanza contra la violencia". En Revista CoPaLa, construyendo paz Latinoamericana. Núm 5, Vol. 3. Colombia.

Matamoros Ponce, Fernando y Zárate Santiago, Aline (2023), "El despojo histórico en territorios indígenas. Estéticas en las artes de resistencias

del Istmo de Tehuantepec". En *CoPaLa. Construyendo Paz Latinoamericana*, Año, volumen 8, Número 17, enero 2023. México.

Matamoros Ponce, Fernando, Melgarejo Pérez, Manuel Alfonso y Ávila Rojas, Odín (2024), "Discusiones interdisciplinarias sobre persistencia colonial, descolonización , experiencia y pasajes socioantropológicos y políticos latinoamericanos". En *Antípoda*. Revista de Antropología y Arqueología. número 57, octubre-diciembre de 2024. Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

Matamoros Ponce, Fernando, Barbosa Cano, López Varela y Melgarejo Pérez (coord.) (2021). *A más de 500 años de la invasión de Mesoamérica. Memorias y resistencias de esperanza ngigua, antropología e historia*. UIEP-ICSyH-BUAP, Puebla. ISBNs: 9786079873646 y 9115760.

Mendiola Galván, Francisco (2021), *Arte Rupestre y Estética*, México, Gobierno del estado de Puebla/Secretaría de Cultura.

Merleau-Ponty, Maurice (1993), Le visible et l'invisible, París, Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (2010), Œuvres, París, Gallimard.

Michel, Guillermo (1996), *Una introducción a la Hermenéutica. El arte de espejos*. México, Carlos Castellanos Rivera.

Michel, Guillermo, (2006), *Votán Zapata filósofo de la esperanza*, México, RedeZ, tejiendo esperanza.

Nahón, Abraham (2017). *Imágenes en Oaxaca. Arte, política y memoria*. México, UG, CIESAS Jorge Alonso.

Proust, Marcel (1999), *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard.

Rancière, Jacques (1998), *Aux bords du politique*, París, Folio essais, La fabrique éditions.

Rancière, Jacques (2020), *Le temps du paysage. Aux origines de la révolution esthétique*, París, La fabrique éditions.

Rancière, Jacques (2004). *Malaise dans l'esthétique*, París, Galilée.

Scholem, Gershom (2003), *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, FCE.

Rimbaud, Arthur (2004), *Œuvres Complètes - Correspondance*. Éditions présentées et établies par Louis Forestier. BOUQUINS, París, Robert Laffont.

SupGaleano (2003). *Habrá una vez*. s/l, s/e.

SupGaleano (2015). "La tormenta, el centinela y el síndrome del Vigía". En EZLN, Comisión Sexta, (2015), *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* Vol. I. México, s/e.

Varikas, Eleni (2017). *Las escorias del mundo. Figuras del paria*. UV, Xalapa, Veracruz.

Villoro, Luis (1979). *Los grandes momentos de indigenismo en México. México*, La Casa Chata.

Villoro, Luis (1998). *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI.

Villoro, Luis y Fernanda Navarro "La escuelita de la libertad, el telar de los sueños" (2013). En EZLN (2013), *La Fuerza del silencio: El EZLN anuncia pasos siguientes (21-12-12),* México, Ediciones Eón.

Villoro, Luis, (2017). *Ensayos sobre el indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*. Madrid, Biblioteca nueva.

Villoro, Luis, (2023). *La razón disruptiva*. México, Penguin Random House.

SEGUNDA SECCIÓN

MODERNIDAD Y COLONIALIDAD

CAPÍTULO V

EL DISCURSO COLONIAL SOBRE EL CUERPO SOCIAL Y LA VIRTUD

Jaime Humberto Borja Gómez[1]

RESUMEN

En la Baja Edad Media se constituyó la metáfora del "cuerpo social", según la cual la sociedad debía funcionar como un todo or-

1 Profesor Titular, Departamento de Historia y Geografía, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Doctor en Historia de la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México). Especialista en historia medieval, historia colonial e historia del cuerpo. En la actualidad investiga acerca problemas relacionados con humanidades digitales, particularmente Big Data y Machine Learning aplicadas a la Historia Digital, para lo cual ha elaborado contenidos digitales de carácter cultural (https://arca.uniandes.edu.co) y un e-book que se desprende de esta investigación. Ha sido curador de varias exposiciones de arte e historia, entre las que se destaca "Habeas Corpus" (2010); y la elaboración de varios guiones museográficos permanentes (Museo Nacional (2004), Museo Colonial (2012), Museos de Arte del Banco de la República (2014), Museo de Antioquia (2019). Adicionalmente ha publicado doce libros, nueve textos para educación secundaria, varios módulos de divulgación, recopilaciones documentales y 65 artículos especializados para revistas y libros colectivos. Es asesor del comité de artes

gánico. En esta ideología, también denominada "cuerpo místico", se proyectaban las experiencias y anhelos que tensionaban las relaciones con el cuerpo individual. Uno de los aspectos relevantes de la idea del cuerpo místico fue el discurso sobre las virtudes que debían acompañar la vida y los comportamientos de los sujetos. Las virtudes modelaban el cuerpo de los cristianos para que pudieran conseguir la redención: afectaban la estructura del cuerpo social. Este texto analiza cómo la tradición colonial adaptó este discurso a las condiciones culturales propias de los territorios de ultramar españoles. La propuesta toma como punto de partida la literatura edificante producida en el Nuevo Reino de Granada, especialmente las denominadas "vidas ejemplares". A partir de ellas, es posible observar cómo se asimila el discurso individual de las virtudes, cómo se pone en función de un cuerpo social específico y cómo sirve para construir ciertos modelos de subjetividad colonial. Se trataba fundamentalmente de proponer modelos de virtudes encarnadas en cuerpos de sujetos "santos" locales, para que fueran imitadas por sus contemporáneos, es decir, para modelar idealmente el cuerpo de una comunidad.

Palabras clave: virtudes, discurso, vidas ejemplares, Nuevo Reino de Granada, subjetividad colonial, cuerpo social.

ABSTRACT

In the Late Middle Ages, the metaphor of the "social body", according to which society had to function as an organic whole, appeared. In this ideology, also called "mystical body", the experiences and desires that tense the relationships with the individual body were projected. One of the relevant aspects of the idea of the mystical body

plásticas del Banco de la República y de las colecciones coloniales del Museo de Arte Colonial. Entre sus premios y reconocimientos se encuentra el premio Crea Digital (Mintic-Mincultura) para libros digitales, 2017; Primer lugar en el VII Premio de ensayo en historia del arte de la Fundación Gilberto Alzate Avendaño (2009); Mención honorífica del Premio en Ciencias Sociales y Humanidades de la Fundación Alejandro Ángel Escobar (2001) y el Premio mejor artículo en el área de historiografía concedido por el Comité Mexicano para las Ciencias históricas (1998).

was the discourse on the virtues that should accompany the life and behavior of individuals. These virtues shaped the body of Christians so that they could achieve redemption: they affected the structure of the social body. This text analyzes how the colonial tradition inherited this discourse, but adapted it to the cultural conditions specific to the Spanish overseas territories. The proposal takes as its starting point the edifying literature produced in the New Kingdom of Granada, especially the so-called "exemplary lives." With them, it is possible to observe how the virtue discourse is assimilated, how it is put in place in a specific social body, and how this serves to construct certain models of colonial subjectivity. Fundamentally, it proposed models of virtues embodied in the bodies of local "saintly" subjects so that they could be imitated by their contemporaries, that is, to ideally model the body of a community.

Keywords: virtues, discourse, exemplary lives, New Kingdom of Granada, colonial subjectivity, social body.

INTRODUCCIÓN

El cuerpo es una experiencia cultural. La cultura colonial americana y particularmente la neogranadina emplearon los preceptos que se habían establecido en la cristiandad medieval. Como afirma Michel de Certeau, la cristiandad se había afirmado sobre una contradicción, el cuerpo resucitado de Cristo (De Certeau, 1993, 99). Cuerpo remite a una materialidad, a una forma de ser en el mundo, mientras que la resurrección es su contrario, una inmaterialidad que esencialmente es ausencia. El cuerpo-resucitado es un oxímoron que proporcionaba un tipo de conciencia sobre *qué* es el cuerpo y la Edad Media se preocupó por desarrollar esa condición arquetípica. Desde esta perspectiva, el cuerpo era el lugar originario que engendraba un orden, cuya extensión lo convertía en el espacio en donde se integraban los valores que definía cada cultura, un microcosmos a partir del cual se reflejaban modelos de mundo y estructuras sociales. Como afirma el gran medievalista Paul Zumthor, el cuerpo es la medida del mundo: el pie, la brazada, el codo, la pulgada (Zumthor, 1994, 18). El cuerpo no solo es un símbolo

del espacio, también se constituye en una referencia de orientación (dentro-fuera, aquí-allá, vacío-lleno, cerca-lejos). El mundo medieval, como cultura fundamentalmente simbólica y oral[2], elaboró un lenguaje complejo sobre el cuerpo en el cual se destaca la importancia del gesto en toda su expresión (Schmitt, 1991) y la idea de la modestia, es decir, el ideal de moderación donde los gestos adquirían el estatuto de virtud y un sentido moral.

Sin embargo, uno de los cambios más significativos es el surgimiento, en el siglo XII, de un sentido complejo del "cuerpo místico". A partir de aquel momento, diversifica su vinculación con la eucaristía para convertirse en una metáfora del "cuerpo social". El cuerpo, dice De Certeau, se constituye en el centro de tres aspectos que se desplazan a su alrededor: el acontecimiento y su temporalidad, el discurso simbólico y las prácticas sociales, un "habitar" (De Certeau, 1993, 98). Esta forma de sacralizar la realidad tuvo importantes repercusiones en los modos de organizar "corporativamente" el orden social barroco, es decir, una sociedad que funciona como un gran cuerpo, el cuerpo social, en donde cada uno de sus miembros —como cuerpos individuales— tienen una función específica: cabeza, brazo armado, etc. Paradójicamente, este proceso se da en el momento en que la concepción del cuerpo se movía hacia su individualización. Sin embargo, esta tensión es fundamental y Vigarello la postula así: "*Se trata de reforzar las imposiciones colectivas; por otra, de aumentar las libertades individuales*" (Vigarello, 2006, 25). Esta tensión se evidenció en el catolicismo, pues, de manera contraria a la Reforma, la Contrarreforma insistió en

2 Para muchos medievalistas, uno de los rasgos característicos de la sociedad medieval es contener una cultura basada en los símbolos y la oralidad, lo cual se manifiesta en la ritualización desde lo político hasta las actividades cotidianas; también en las formas de comunicación del conocimiento, la educación y la religión. Todas ellas dependían de formas orales de interacción. En buena parte, este carácter simbólico y oral hace parte de lo que se denomina "oralidades segundas", es decir, sociedades donde existe la escritura, pero esta es marginal al orden social. La comunicación escrita en buena medida es sustituida por lo simbólico y lo oral. La primera modernidad introduce la racionalidad escritural. Véase Zumthor 1980.

cerrar el cuerpo social (católico) como medida de diferenciación con el cuerpo protestante.

Desde este punto de vista se organizaron las sociedades de los reinos de ultramar hispánicos del siglo XVI, resignificando la idea de cuerpo de la contrarreforma. Allí, la mística define con más claridad uno de los tres aspectos mencionados anteriormente que rodean el cuerpo: el discurso simbólico del cuerpo social. Este traía una larga trayectoria medieval, lo cual se puede advertir en muchos campos (Le Goff & Truong, 2005), pero, en América colonial, su resignificación ocurre dentro de un tipo de modernidad. Incluso, en estos territorios, se evidencia el dualismo de 'mente-cuerpo' que percibía el cuerpo como materialidad impura, cárcel del alma, según la tradicional visión platónica que cristianizó San Agustín. Frente a esta dualidad, el discurso simbólico colonial incentivó un ideal de comportamiento fundamentado en los valores de la santidad, a pesar de los grandes avances del individualismo y la secularización. Para llegar a este ideal de lo santo, era necesario cultivar un conjunto de virtudes, lo que en términos históricos afirma el ideal de sujeto moderno-colonial. Este discurso de las virtudes se difundió mediante los catecismos, sermones, tratados de teología moral, y la práctica cotidiana. Pero también se expuso ante la sociedad en la literatura edificante, especialmente en las denominadas *vidas ejemplares*, textos que hablaban de sujetos virtuosos que habían logrado vencer el pecado mediante una serie de prácticas. Considerados en su época con el apelativo de "héroes", estos cuerpos individuales se constituían en modelos ideales de virtudes para el cuerpo social.

Esta última afirmación es la que le proporciona sentido al título de este artículo: el relato simbólico de las virtudes de sujetos individuales pretende constituir la sociedad como cuerpo social. El presente artículo entrelaza estos elementos y parte de una pregunta central: ¿Cuáles fueron las características del discurso de las virtudes en el Nuevo Reino de Granada y cómo se pretendía constituir cuerpo social con estas? Durante los siglos XVII y XVIII, en este territorio, se escribió una apreciable can-

tidad de libros que narraban las vidas de algunas personas que murieron con *fama* de santas o en *olor de santidad*. Estos libros pretendían contribuir a un posible proceso de santidad canónica, pero fundamentalmente se constituyeron en lecturas ejemplificantes. Estos libros[3], junto a otras narrativas de esta misma índole, son las fuentes para analizar el discurso de las virtudes que parten de una representación de cuerpo "individual" y, a través de éste, la formación de un cuerpo social. En este sentido, el artículo observa las virtudes como estructuras simbólicas para la construcción narrativa de sujetos coloniales.

1. El cuerpo social y la virtud

La preocupación de la cultura colonial por cohesionar un discurso sobre el cuerpo social partía del relato institucional sobre las virtudes como uno de sus centros narrativos. Y, por supuesto, tenía sus orígenes en las formas de pensamiento del cristianismo primitivo. Este se había caracterizado por introducir la relación entre la moral del comportamiento y la doctrina religiosa, una novedad dentro de los sistemas religiosos vigentes en el contexto del Imperio Romano. Hasta entonces, la mayoría de las religiones escindían el comportamiento ético de los sujetos, o normas de vida, de la práctica religiosa porque las religiones mediterráneas tenían un carácter mistérico

3 En el Nuevo Reino de Granada, a pesar que la imprenta tuvo un ingreso tardío (finales del siglo XVII y comienzos del XVIII), se publicaron varias vidas ejemplares de sujetos criollos. Se puede reconocer tres etapas: obispos ejemplares entre 1580–1650, como la obra de Pedro Solís de Valenzuela, Epitome breve de la vida y muerte del ilustrissimo dotor don Bernardino de Almansa. Madrid: Diego Dias de la Correa, 1647. En seguida, betas y laicas ejemplares entre 1620 y 1680, de lo cual es ejemplo Gabriel Álvarez de Velasco, De la Exemplar vida y muerte dichosa de Doña Francisca de Zorrilla. Instrucción a la mayor edad que no pudo lograr del todo la pupilar. Alcalá: Colegio de Santo Tomás, 1661. En el tercer momento se encuentran solo monjas que mueren en fama de santidad, entre las cuales se puede destacar la obra de Pedro Andrés Calvo de la Riba, Historia de la singular vida, y admirables virtudes de la venerable madre Sor Maria Gertrudis Theresa de Santa Inés Religiosa professa en el sagrado Monasterio de Santa Inés, de Monte Policiano, fundado en la ciudad de Santa Fe, del Nuevo Reino de Granada. Madrid: Phelipe Millán, 1752.

o sacrificial[4]. El cristianismo primitivo vinculó una forma de vida a sus ritos y prácticas, lo cual llevó a que tempranamente se preocupara por seguir unos delineamientos morales. En un principio estaban contenidos en la *doctrina de los mandamientos* —el decálogo— y en los textos de san Pablo. Este conjunto era llamado *doctrina de las obligaciones*[5], a lo que obviamente se agregaba la imitación de la vida de Cristo, en quien se centraban todos los paradigmas de comportamiento. Sin embargo, existía la necesidad de "reglamentar" estos comportamientos a partir de un sistema coherente de una ética de vida. Más tarde, a estos primeros intentos, se agregó paulatinamente la doctrina de las virtudes.

La práctica de las virtudes, entendidas como ética de la vida, moldeaban el cuerpo individual y tenían una larga presencia en las culturas mediterráneas, especialmente en las tradiciones griega y romana, de las cuales las tomó el cristianismo para ensamblar su doctrina. El origen se remonta a Pitágoras, quien estructuró su discurso a partir de cuatro virtudes llamadas "cardinales", doctrina recogida por Platón, quien la hizo vigente en su época. Sin embargo, se le debe a Aristóteles (Aristóteles, 1977, Libro IV) la precisión del concepto y la estructuración de un discurso acerca de las virtudes que se alejaba de la propuesta de las cardinales. Estas resurgieron con fuerza entre los estoicos, principalmente con Cicerón, quien aportó el orden definitivo: prudencia, justicia, fortaleza y templanza (Fries, 1979, 881). A partir de entonces, los Padres de la Iglesia y la Patrística se apropiaron de ellas para proporcionarles un formato cristiano: Clemente de Alejandría intentó demostrar que se encontraban contenidas en el Antiguo Testamento; Ambrosio propuso que su fundamento era Cristo; San Agustín, Gregorio Magno, Juan Damasceno, entre otros, expusieron la certeza de que

4 Las religiones del Mediterráneo en tiempos de la aparición del cristianismo era muy diverso. La mayor parte de estas religiones tenían un carácter mistérico (iniciar al creyente en un misterio) o estaban fundamentadas en la expiación (sacrificios para apaciguar a los dioses). (Alvar & Martínez Maza, 1995, 425–436; 515–536).

5 Doctrina basaba principalmente en la afirmación "debemos vivir sobria, justa y piadosamente en este mundo" (carta a Tito 2, 11) (Fries, 1979, Tomo 2, 881).

las obligaciones morales de los sujetos se derivaban de la virtud. Finalmente, en la Edad Media, Tomás de Aquino sistematizó esta idea para proponer su doctrina moral filosófico-teológica. A las virtudes cardinales, agregó tres "teológicas" —fe, esperanza y caridad—, con lo cual se cerró el círculo que ensamblaba la doctrina cristiana de la moral de los actos, vigente en el barroco, el cual profundizó el problema y lo llevó a la vida cotidiana.

La palabra *virtud*, para los romanos, provenía del latín *vir*, hombre. Eran las cualidades que hacían al sujeto. En el proceso de cristianización, el concepto evolucionó hacia la disposición que inclina al hombre a obrar bien, con lo cual se interpretaba que el núcleo más importante era la virtud como *hábito*. La cultura colonial se apropió de esta tradición, y encontramos eco en el jesuita Pedro de Mercado, importante escritor colonial, quien la definía de la siguiente manera:

> Virtuoso es el que tiene hábitos operativos de lo bueno, y cuantos más hábitos hubiere adquirido, tanto más virtuoso será. Unos hay que son más virtuosos en una materia, porque se han ejercitado más en ella, y otros en todas, porque en todas han ejercitado los actos virtuosos, bastantes a producir, o a adquirir, los hábitos operativos de lo bueno. (Mercado, 1673, 1)

La virtud como hábito operativo de lo bueno tiene implicaciones importantes para el proceso de construcción del sujeto porque incide en un modo especial de relacionarse consigo mismo, con el cuerpo individual, de autoposesionarse y, por extensión, de comportarse frente a otro, el cuerpo social. Desde esta perspectiva, el hábito mediaba entre el *poder ser-hacer* y la ejecución del acto, es decir, se comportaba como una relación entre lo que el sujeto es y la manera como ejecutaba sus acciones. El carácter de lo "bueno" de estos actos era el que marcaba la pauta de comportamiento, razón por la cual, la virtud se entendía como una perfección en sí misma que establecía obligatoriamente una dinámica de relación con el mundo. Las virtudes eran entonces actos para sí pero en permanen-

te comunicación con el mundo que rodeaba al sujeto: implicaba la relación con una decisión moral.

La decisión moral actúa en un contexto cultural definido, que determina lo bueno y lo malo, o también jerarquiza lo que es moralmente bueno. El sujeto, al ejercitar las virtudes, lo hace desde las determinaciones de una época y una sociedad, de modo que él encarna los valores que son propios a su lugar. Esto hace que el conjunto de lo que se entiende por virtudes no sea perenne, sin cambio ni movimiento en la cultura occidental. Al contrario, el conjunto de las virtudes es dinámica porque se adecua a las necesidades de sociedades cambiantes. Es más, dentro del complejo conjunto de las virtudes, una sociedad encarna algunas de ellas como valores predominantes que deben regir los comportamientos y hasta puede supeditar algunas otras, a aquellas que son consideradas las principales. En la cultura colonial, por ejemplo, la templanza ocupa un lugar preponderante y se valora por encima de las otras virtudes cardinales. En la jerarquización de las virtudes que se le sujetan, la modestia y la moderación son virtudes aliadas, mientras que la abstinencia o la sobriedad, aunque se tienen en cuenta, aparecen relegadas. Esta interpretación se adapta a las necesidades culturales del Nuevo Reino en su contexto y están en función de la construcción de un sujeto colonial específico como lo veremos en el último apartado.

Las mismas virtudes, en otros contextos históricos y culturales, podían ser leídas y jerarquizadas de maneras diferentes. En España, de donde provino el impulso conquistador y evangelizador, las virtudes podían estar en función de una sociedad específica y con unas necesidades ajustadas a su realidad histórica. Pero en las Indias, en un contexto distinto, en una realidad mestiza o indígena y ante la ausencia de ciertos mecanismos que mediaran la aplicación de la moral, estas mismas virtudes se podían leer de manera diferente. Juan Carlos Estenssoro, en su análisis del panorama que permite la ejemplaridad de uno de los pocos casos de santidad indígena, la de Nicolás de Ayllon en el Perú colonial, muestra cómo se genera un sostén institucional y un tejido social específico para que el in-

dígena pudiera ejercer la virtud. De no contar con este apoyo, se exponía a que su comunidad pusiera en duda la identidad étnica, perdiera el respaldo y fuera agredido; o, desde el punto de vista del doctrinero, su comportamiento podía ser visto como parodia demoniaca (Estenssoro Fuchs 2003, 461–464). Solo se puede ser virtuoso en interrelación con un contexto que precisa de esas virtudes y, en el caso indígena, por mediación de la mirada española. Esta problematización de las virtudes con relación a su historicidad, es uno de los ejemplos que pone de manifiesto las complejas relaciones entre valores y cultura, la manera como se adaptan, cambian y hasta transforman comportamientos. Es claro que la significación de los valores, y entre ellos las virtudes, son objeto de cambios culturales. Los valores, como las virtudes, son modos de crear relaciones entre sujetos, pues median los mecanismos de comunicación y establecen vínculos de relaciones intersubjetivas.

Ahora bien, las virtudes son inseparables de los vicios, su contrario. Una retrospectiva del sistema de creencias fundamentado en las virtudes pone de manifiesto por reflejo, aquellos vicios que son reprobables a una sociedad. Y a los vicios se les puede aplicar el mismo esquema de interpretación que hemos mencionado para las virtudes. Siendo los mismos para toda la cristiandad, se jerarquizan de acuerdo con el orden social y cultural; revelan las disposiciones hacia lo reprobado y lo malo, son aquellos comportamientos que no son aceptados culturalmente. En suma, las virtudes practicadas y aprobadas como núcleo central en el Nuevo Reino, manifiestan un sistema de creencias sobre las cuales se articula la experiencia cultural y median las relaciones sociales. De esta manera descubrían el mundo de vicios reprobados y marcaban una esfera ideal de comportamientos.

La literatura edificante, como el género de las *vidas ejemplares*, son documentos históricos que manifiestan precisamente este mundo de valores sobre el cual se pretende articular idealmente el cuerpo social. Para De Certeau:

> La hagiografía es, si hablamos con propiedad, un *discurso de virtudes*. Pero el término no tiene sino secundariamente, y no siempre, una

> significación moral. Se acerca más bien a lo extraordinario y a lo maravilloso, pero solamente en cuanto son signo. […] Cada vida de santo nos ofrece un campo de elección y una organización propias de este tipo de virtudes, y para lograrlo se vale del material proporcionado ya por los hechos y gestas del santo, ya por episodios que pertenecen a un fondo común de una tradición. (Certeau, 1994, 264–265)

Las vidas ejemplares de los santos neogranadinos exteriorizan, además de un sistema moral de vida, unos modelos sociales de comportamiento, consigo mismos, pero especialmente con el cuerpo social. Las narraciones se comportan como grandes *exempla* que se sitúan en medio de la evolución de la comunidad que los escribe y de la realidad socio-cultural de esa sociedad. Las virtudes, y los valores cristianos en sentido más amplio, conservaron en América colonial la forma básica planteada por la Iglesia, aunque la devoción y la piedad popular muchas veces las reinterpretó desde sus sistemas de creencias y rituales particulares y locales (Pastor, 2004, 50). No es lo mismo referirse a la virtud evangélica de la pobreza en un contexto de riqueza, que hacerlo en un ambiente donde la pobreza manifiesta movilidad social o es una amenaza para la comunidad a la que pertenece el sujeto. Para De Certeau, lo mismo ocurre con el tratamiento de aquellas virtudes que están relacionadas con la misma confesión de fe, como el martirio, cuya interpretación puede ser diferente si se dan "*En nombre de la utilidad social (el deber de estado) o de una conformidad cultural (el equilibrio psicológico)*" (Certeau, 1994, 265).

2. Las virtudes como valores y la construcción del sujeto

La versión medieval de los relatos hagiográficos sobre las virtudes tuvo un drástico cambio a través de una serie de reformas del papa Urbano VIII (1623–1644). Frente a las críticas de los Reformados sobre el culto a los santos, los vientos contrarreformados se plasmaron en este pontificado, el cual introdujo cambios sustanciales a los procesos canónicos de santidad, así como a los requisitos para

la beatificación y la canonización. Esta nueva política impactó la narración de las virtudes porque, a través de éstas, se demostraba la idoneidad cristiana, la santidad y se justificaba sus dotes milagrosas, así como otros dones, como las visiones y las profecías. Las virtudes eran signos del cuerpo extraordinario y maravilloso, y su función era relatar el mundo moral del sujeto. Pero también, en el plano discursivo, estos relatos mostraban los valores dominantes de su sociedad (Rubial, 1999, 40). Para ejecutar las narraciones, las hagiografías barrocas se centraron en la vida adulta del sujeto, destacando especialmente el cuerpo de las tribulaciones. De esta manera, las virtudes, la pureza doctrinal y las intercesiones milagrosas eran los tres requisitos que demostraban la santidad del sujeto.

Para describir las virtudes, existía un esquema predeterminado que, con algunas variantes o acomodaciones, dependiendo de la materia de amplificación, aparecían en la literatura edificante. Partían de la tradición de Santo Tomás y su doble división: uno, virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y dos, las cardinales (prudencia, templanza, fortaleza y justicia). Generalmente se proponía una virtud específica entorno a la infancia para demostrar cómo paulatinamente se iba perfeccionando. Las virtudes, por sí mismas, eran abstracciones del comportamiento moral, de modo que, para su comprensión, se anclaban en los *exempla* corporales. Entonces, las virtudes se manifestaban en el cuerpo y esta era una de las características. Un par de ejemplos: en la vida ejemplar de una beata de la ciudad de Tunja, Antonia Cabañas, su hagiógrafo el jesuita Diego Solano relata su principal virtud, la modestia, que se entiende como el control de las emociones, mediante la penitencia especialmente corporal (Solano, 1680 ca., modestia 7r y mortificación 9v.). Por su parte, el hagiógrafo de una de las monjas más importantes, Francisca del Niño Jesús, cuenta que ella pasó su infancia entre retiros, mortificación y vocación a la soledad, que se traduce en la humildad que desarrollará como monja (Villamor, 1723, 26–27).

Este último ejemplo, el de Francisca, sirve para entender la forma como se articulaban las virtudes dentro de un texto, pues

no se reducían exclusivamente a las teológicas y cardinales, sino que el panorama era más complejo. Además de éstas, existían las siete virtudes capitales, aquellas que se debían seguir para contrarrestar cada uno de los siete pecados[6]. Así mismo, estaban instituidas las virtudes evangélicas, de la regular observancia del clero —pobreza, obediencia, castidad—, que según la tradición eran fundamentales para seguir a Cristo. Además, la doctrina contenía un complejo de hábitos de diferentes procedencias que debían caracterizar al cristiano. Algunos provenían del Espíritu Santo, como los doce frutos y los siete dones; otros eran de tradición neotestamentaria, como las siete obras de misericordia espirituales y las siete corporales. Aunque el núcleo central eran las siete virtudes teologales y cardinales, se podía establecer un complejo juego de dependencia e interrelaciones de éstas con los dones y frutos del Espíritu Santo, o con las obras de misericordia; pero también entraban en juego las bienaventuranzas.

Exceptuando estas últimas, el discurso colonial enfatizaba cerca de 50 virtudes diferentes, a partir de las cuales se ensamblaban los discursos y las narraciones de las vidas ejemplares. Este elemento evidencia dos problemas: por un lado, las amplias posibilidades de adaptar un discurso a las necesidades narrativas; segundo, el catálogo de virtudes era lo suficientemente amplio para que una sociedad tomara un hábito de estos para luego convertirlo en el núcleo de su experiencia cotidiana. Para complementar la posible complejidad narrativa, existían tres elementos más que afectaban la interpretación de las virtudes: los conocidos enemigos del alma (mundo, demonio y carne) y la introducción de los elementos de la filosofía tomista que estaban vinculados con las denominadas *potencias*; así también los apetitos irascible y concupiscible. Las virtudes tenían efectos distintos y podían cambiar su intencionalidad en relación con si afectaban lo irascible o lo concupiscible; pero podían nacer de alguna de las tres potencias del alma o tener efectos

6 Humildad / soberbia; Generosidad / avaricia; Castidad / lujuria; Paciencia / ira; Templanza / gula; Caridad / envidia; Diligencia / pereza.

especiales en ellas. Como ejemplo neogranadino, puede observarse la aplicación de estos elementos en el esquema de las virtudes que desarrolla el libro edificante de Pedro Mercado, *El Cristiano Virtuoso* (Mercado, 1673). Para este autor existen cinco formas de ser virtuoso: de entendimiento, de voluntad, quien doma el apetito irascible, el concupiscible, y el virtuoso de cuerpo. Para cada uno prevenía el uso de un conjunto de virtudes a partir de las cuales se podía perfeccionar aquel hábito desperfecto. Estas virtudes competen en buena medida a la interpretación y a las intenciones narrativas que tenía el autor para ajustar el relato a un tipo de público específico. Al mismo tiempo que ponía el discurso en función de un cuerpo social específico.

Sin duda, la reflexión de Mercado se encuentra inspirada en la teoría de las virtudes morales de Santo Tomás, para quien "*Las virtudes morales perfeccionan las facultades o potencias apetitivas*" (Aquino, Summa Theologiae, I-II, q. 56, a. 3, Utrum virtus moralis sit in appetitiva), tanto las inferiores o apetitos sensibles como la voluntad. Según este filósofo, las facultades apetitivas inclinan al sujeto hacia lo conveniente, conforme al juicio de la razón. Ahora, para que sean interiorizadas como hábito, se requiere de la repetición, mediante lo cual se le puede proporcionar dirección. Como las virtudes morales son perfecciones de las facultades apetitivas, éstas se pueden clasificar dependiendo del tipo de apetito. Algunos ejemplos: la justicia, reside en la voluntad y consiste en el hábito de dar a cada uno lo que le corresponde, luego puede perfeccionar la voluntad; mientras que algunas virtudes están relacionadas con las pasiones, por ejemplo, la fortaleza y la templanza, y como tal afectan principalmente la perfección del espíritu irascible y concupiscible. En el irascible, recaen todas las pasiones relacionadas con la adquisición de bienes difíciles de conseguir, así como también los males difíciles de evitar: para esto, santo Tomás recomienda la fortaleza. Mientras tanto, el concupiscible debe buscar los bienes sensibles y huir de los males sensibles, arrastrando hacia tales bienes contrarios al bien de la razón: se le recomienda la templanza (Babel, 2024).

Esta breve síntesis de algunos elementos de la tradición tomística que fueron retomados en la Nueva Granada deja entrever la riqueza del pensamiento colonial en cuanto a la lectura de lo medieval y la adaptación al traspasarlo a la nueva realidad. También esta síntesis pone de manifiesto la complejidad de la percepción barroca de lo humano, sus móviles e intenciones cuando actúa. Este conjunto de relaciones entre los apetitos y las formas como actuaban, o se interrelacionaban con las virtudes, le permitía al narrador generar muchas formas de ensamblar el relato. Aquí recaía el poder de elaborar los retratos psicológicos que tanto gustaban en las hagiografías barrocas. Para ilustrar esta afirmación: no era lo mismo alojar la virtud de la paciencia en el apetito irascible o en el concupiscible, según la definición anterior, que relacionarla con la paciencia del cuerpo, que es precisamente el caso de María Gertrudis de Santa Inés. Esta monja, que murió en olor de santidad en Santafé de Bogotá en 1730 y cuya vida ejemplar fue escrita por Calvo de la Riba, fue famosa porque vivió posesa del demonio durante 42 años. Su santidad se demostraba en la resistencia a los demonios que la acosan. La paciencia del cuerpo frente a esta situación la vuelve modesta, penitente, púdica y sabia. Esto es a lo que alude el acto de ser *singular*, apelativo que le proporcionó Calvo de la Riba (Calvo de la Riba, 1752, 260–261).

Esta lectura de las virtudes tiene varias implicaciones. Por un lado, revela que la historicidad del fenómeno de los valores no es un relato homogéneo en la cultura cristiana porque tiene un vínculo con el entorno social. Además, su interpretación no se puede reducir a una lectura teológica o doctrinal de las virtudes por sí mismas, sino que estas tienen una intertextualidad. Detrás del concepto "virtud" aparecen diversas tradiciones filosóficas y teológicas que reflexionan alrededor del hábito moral y cultural: desde la posición tomista, la que tiene más adeptos, pero también en el caso de la recepción neogranadina de los textos de san Anselmo y san Gregorio Magno. Estas tradiciones sufren ajustes a su contexto y es aquí donde se encuentra una segunda implicación: la propuesta de Mercado que hemos tomado como ejemplo se comporta como

un gran código para leer las virtudes en código regional, lo que se puede ajustar desde los metatextos que proponen los mismos autores coloniales. Los metatextos se encontraban en los prólogos y en algunos lugares de la narración, con los cuales proponían la dirección desde donde el lector debía llevar a cabo la lectura de las virtudes. En estos, el autor aportaba el tratamiento retórico que daba a la materia y proporcionaba argumentos narrativos al lector para que compusiera las escenas que iba a narrar, en este caso a partir de los *exempla*.

El complicado aparato discursivo que estaba detrás de la narración de las virtudes como núcleo esencial para demostrar el carácter de santidad de un sujeto tenía sentido no sólo como una estructura teológica o ascética. Si bien es cierto que había una fuerte presencia de explicaciones teológicas que pretendían hacer más claro el mensaje, lo que era realmente importante era la manera como se proponía la virtud al lector a la manera de un *exemplum*, de manera que pudiera comprenderla. Debido al carácter escenográfico del barroco, los narradores montaban teatralmente las virtudes, con la vida cotidiana como escenario de fondo, de manera que fueran entendidas y aplicadas. Para ilustrar este aspecto, el siguiente exemplum tomado de la vida de Francisca del Niño Jesús se emplea para explicar la virtud de la templanza y es común en los relatos:

> Seis años antes de su muerte, poco más o menos, se excitó antojo, o deseo de comer bollos o pasteles de una particular composición que se venden por las mañanas en las calles. Un día pues estando la madre en el ejercicio de hacer limpiar la basura de el monasterio a unos indios, oyó pregonarlos, mandólos comprar, y teniéndolos a la vista para mortificar más su deseo , no queriendo sujetar su recta razón al apetito, ni rendirle sujeción siquiera con probarlos, los repartió con presteza entre aquellos pobres indios, ofreciendo a Dios amorosa su mortificada abstinencia, y a aquellos miserables aquel caritativo socorro, siendo cosa maravillosa lo que aconteció en esta mortificación y fue que desde este día se le quitó este deseo, extinguiéndose de el todo

> la apetencia que la madre tenía a este vulgarísimo manjar. (Villamor, 1723, 271)

Para entonces, Villamor ya ha propuesto un esquema con respecto a la templanza y en el ejemplo muestra las virtudes que dependen de la templanza: la sobriedad contra la gula y la abstinencia: además representa el acto de sujetar las pasiones que provienen de la recta razón, todo puesto en un escenario cotidiano que se convierte en ejemplo que puede ser imitado. En este caso, como en la mayoría de los *exempla*, la virtud está relacionada con el *otro*, que se hace merecedor de la acción virtuosa, los indios, a quienes se extienden las otras virtudes: la generosidad, la obra de misericordia "dar de comer al hambriento", la justicia y la caridad. La narración pudo ser interpretada desde cualquiera de estas virtudes dependientes, pero la materia escogida es la templanza, de manera que se le supeditan las otras virtudes.

El ejercicio de las virtudes tenía diversas implicaciones que permanecen tácitas en la narración; quizá una de las más importantes es la estrecha relación entre virtud y nobleza. Estos textos previamente ponían de manifiesto estas condiciones que favorecían el ejercicio de las virtudes, de manera que la nobleza de Francisca le posibilitaba tener el acto de humildad de hacer contacto, o la caridad, con los indígenas. La virtud se entendía como la capacidad para el ejercicio de un hábito específico dentro del cuerpo social. Al destacarse en las vidas ejemplares neogranadinas una virtud común a todos los sujetos, deja planteado el problema de que ésta se constituía en un imaginario de aquella cultura: el cuerpo social tenía la necesidad de ejercitarse en aquella virtud. Este es el caso de la humildad, mediante la cual las narraciones pretendían establecer un hábito de comportamiento entre los sujetos y su cuerpo social.

3. La virtud de la humildad como paradigma de relación entre sujetos

La humildad era la primera de las siete virtudes capitales, recomendada para combatir el pecado capital de la soberbia. Pero en

un esquema menos simplificado del que ofrecían los catecismos, la humildad era la última de las virtudes potenciales de la templanza, y estaba relacionada con la obediencia y el desapego a los bienes y a la propia voluntad; en este sentido, era también una forma de modestia. Aunque el contexto hagiográfico barroco le dio una gran importancia, ésta aparece como la virtud más importante en las vidas ejemplares neogranadinas. Su presencia deja entrever que se trataba de uno de los elementos más atractivos y adecuados a la realidad de una sociedad estamental, además de ser un mecanismo de control social porque establecía interacción comunicativa entre las diferentes capas sociales.

La importancia de la virtud de la humildad en el Nuevo Reino se encuentra refrendada en el *Cristiano Virtuoso*. Mercado la trata con sumo cuidado, insistiendo que es la que más debe practicar quien pretenda ser virtuoso "*porque esta virtud es la raíz que produce las demás virtudes. […] Humilde es el que conociéndose a sí mismo, refrena el apetito y afecto de excelencia, que no se le debe, y cuanto es de su parte, se pone en el ínfimo lugar*" (Mercado, 1673, 181). El punto de partida era el conocimiento de sí mismo, aspecto que obliga a una reflexión acerca de la formación de la individualidad y los mecanismos para interiorizarla. ¿Pero qué significado tenía el *conocimiento de sí* dentro de la tradición cristiana? Se trataba de una práctica introspectiva de origen romano enraizada en la primitiva tradición cristiana, según la cual el sujeto estaba obligado a la búsqueda de su verdadero yo (Durán, 1997, 34). Para llegar al conocimiento de sí, era de gran utilidad el examen de conciencia, a lo que la tradición contrarreformista del siglo XVI agregó la obligatoriedad de la confesión y la sugerencia del director espiritual. Estas prácticas permitían llegar al fondo de la conciencia para lograr un autocontrol, en este caso para refrenar las pasiones.

El principal precepto de donde se desprendía toda experiencia de la humildad lo esboza Mercado. Este, al igual que otros aspectos que he mencionado, no era una idealización discursiva, sino que se encontraba refrendada en la literatura edificante neogranadina,

luego conformaba parte del sistema discursivo de su época. Este principio se propone de la siguiente manera:

> Menospreciarme, no hago caso de mi, téngome en poco sino en nada; porque conozco que de mío, no soy, ni puedo, ni valgo nada, y de mío solo tengo defectos. Para ejecutar bien este acto, he de estudiar la ciencia de mi propio conocimiento. Este acto lo he de repetir tantas veces al día, cuantas viere que de mi cuerpo manan ascos y de mi alma brotan culpas e imperfecciones, que ellas solas son mías. (Mercado, 1673, 181–182)

Se trataba del *santo odio a sí mismo* que partía del principio del autorrebajamiento como espacio de pérdida de la confianza en sí mismo de manera que se pudiera arraigar la seguridad en Dios y sus instituciones. Este tema, tan particularmente importante, sentaba las bases sobre las que se articulaba la relación del que se humilla frente al otro como sujeto e imprimía una dinámica discursiva que pretendía trazar lineamientos de comportamiento esenciales para dinamizar las relaciones entre sujetos. Estos dos componentes estaban articulados desde la anterior premisa, el conocimiento de sí, esencial para luchar contra el autoengaño de las apariencias sensibles, lo que incluía el amor natural al yo.

El discurso de la humildad tenía varias coincidencias entre los autores de las hagiografías con Mercado, pues ubicaban la humildad como la virtud que fundamentaba y coronaba las demás virtudes. Este es el caso de Josef Fernández, hagiógrafo de Pedro Claver, único beato colonial que pisó Nueva Granada, quien le destacaba precisamente esta virtud (Fernández, 1666, 584). Aunque muchas veces no es explícito, el modelo supremo de humildad era Cristo. Humillado en su condición de hombre-Dios, ejecutó varios actos de sumisión (lavó los pies de los apóstoles, aceptó el tratamiento como delincuente, etc.). Las narraciones ejemplarizan cómo se debe seguir la humildad y consecuente acto de humillase, para el efecto invocaban principalmente a Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, santos modelos en esta virtud. La idea era mostrar el rebajamiento consiente de sus condiciones de sujeto, el

autodesprecio de sí mismo, con lo cual se buscaba que el lector interiorizara que cada uno era el "mayor pecador". El núcleo que articulaba la humildad era la culpa, la cual se traducía en tres esferas: la culpa por la condición de pecado permanente, la culpa por la procedencia noble y la culpa social. La primera se manifestaba en la mortificación, por esto era tan recomendada a todo cristiano; la segunda estaba relacionada con la cuna que hacía partícipe al sujeto de las virtudes; la tercera sumía al sujeto en los oficios más viles.

Como conciencia de sí que posibilitaba la relación con el otro, la humildad también se comportaba como una especie de pedagogía para el doblegamiento del alma. Varios autores parten del principio agustino de "*la humildad es el cimiento de la santidad, y así pregunta, quieres ser grande? Pues comienza por la mínima*" (Palacios, 1690 ca., f.43r.) (Villamor, 1723, 293), de manera que esta pedagogía se iniciaba por la conciencia de pequeñez de sujeto, de hacerse lo mínimo frente a Dios y a sus prójimos. Josef Fernández, compara la humildad con un cuchillo que corta el alma:

> Degüéllale aquellas sutiles complacencias, que casi no las siente, y la enamoran a la callado de sí misma: al amor propio, de donde brotan, tan escondido allá en el centro, se lo arranca de él y lo destruye: en vez de amarse la obliga aborrecerse y perseguirse con implacable odio: a que reciba pesadumbre en las honras, en las estimaciones, en los aplausos. (Fernández, 1666, 586)

La humildad se relacionaba con la misma actitud que acompañaba la templanza, porque se trataba de buscar lo contrario a lo que dictaba la razón: en vez de buscar alabanzas y honores, los oprobios y descréditos. Esta posición recuerda la actitud que idealmente debía asumir el cristiano con el uso de los sentidos, buscar las sensaciones menos gratificantes para ejecutar la mortificación del gusto o el tacto, pero, como la humildad trataba del gobierno de las relaciones entre los sujetos, se mortificaba el alma en el continuo rebajamiento, especialmente en las relaciones con el otro.

Hay que recordar que esta era una virtud de sujetos ejemplares, puesta en escena para que fuera rectamente imitada. Esto significa

que prácticamente no había diferencias entre las exigencias al sujeto colonial de las que se le hacían al clero o a religiosos. De fondo, esta era la aspiración y el ideal barroco: una sociedad religiosa en la que los actos de humildad como mediación social estuvieran acompañados de virtudes interiores. Para proporcionarle impulso a esta necesidad, el autor abandonaba por momentos sus palabras e introducía una reflexión elaborada por el mismo virtuoso, tomada de sus escritos. En algunos casos, era el único momento en que el hagiógrafo incluía documentos. Por ejemplo, Fernández emplea, en cursiva, escritos originales de Claver para destacar cómo escribía sobre la importancia que tenía la humildad. Este es un ejemplo:

> El verdadero humilde desea ser menospreciado, y no quiere parecer humilde, sino vil: a todos se sujeta, a todos obedece, a todos honra, a nadie reprende indebidamente. A de querer el humilde que todos le maltraten, y que todos los que lo ven, piensen que lo sufre, no por su humildad sino porque no puede más. Así que hemos de querer que nos tengan por viles y que como tales nos traten […] y sentidos de ser así maltratados y estimados, estando de ello gozosos por el santo aborrecimiento que tenemos. (Fernández, 1666, 599)

La humildad conllevaba el acto de humillarse. La consideración de vileza la aportaban los otros y, por esta razón, era una virtud que estaba en relación con el cuerpo social. El cuerpo individual adquiría sentido en cuanto que la humildad era uno de los mecanismos para establecer vínculos entre los distintos miembros del cuerpo social. Era un hábito que marcaba idealmente las relaciones con el *otro* en circunstancias específicas y en todos los espacios sociales: con los esclavos, los sirvientes y los enfermos, es decir, en los lugares donde estaba presente el dolor y la enfermedad.

En este sentido, la humildad era un vehículo que permitía el tránsito entre estamentos, pues, tanto por el espíritu mismo de esta virtud como por el conjunto de *exempla* que la ilustran, el contacto con otras castas era el lugar privilegiado para que el sujeto colonial ejerciera la humildad como rebajamiento y automaltrato desde su cuerpo individual con el *otro distinto a mí*. El contexto

favorecía esta comunicación estamental a través de la humildad. Como en los otros lugares de América Hispánica, la organización social neogranadina se estratificó discursivamente de acuerdo al color de la piel. El término "casta" fue usado por las elites para designar a las personas de sangre mezclada y tenía una valoración culturalmente peyorativa que estaba sancionada por el orden jurídico. Oficialmente no se utilizaba la categoría "casta", sino "blancos", "indios", "esclavos" y "libres de todos los colores". Era una sociedad en la que la defensa del linaje y el honor personal y familiar dependían de la llamada "limpieza de sangre", es decir, de la carencia de ancestros indígenas, negros, judíos o moros. A partir de esta convicción, las elites construyeron imaginariamente un orden social que se definía a partir de una compleja clasificación. Aún a finales del siglo XVIII, el fraile capuchino Joaquín de Finestrad definía esta sociedad bajo parámetros de castas (Finestrad, 2000, 135).

Aunque este sistema de castas era una marca de relación social permanente, uno de los aspectos que caracterizó a los siglos XVII y XVIII fue el ascenso de los mestizos y la consolidación social y política de los criollos, hijos de españoles nacidos en América. El carácter de lo que significa una sociedad estamental aplicaba un valor social y cultural inferior especialmente a negros e indios. Esta circunstancia es la que permite devolver el sentido de la humildad, como la entendían los textos hagiográficos coloniales, a su espacio de producción. El ejemplo más claro es Pedro Claver, a quien, con su labor apostólica entre esclavos en su época, ya se le conocía como el "*esclavo de los negros*". Un oxímoron en el sentido de que se estaban empleando palabras antitéticas, pues no era posible en la práctica que un esclavo poseyera esclavos y menos un blanco esclavo de negros. El "rebajamiento" de Claver es claro, pues el negro y el esclavo ocupaban simbólicamente la escala más baja en el orden social. Dice Fernández, sólo "*sabe humillarse bien quien sabe amar; porque el amor de las más bajas humillaciones hace las más altas finezas*". El punto más interesante es ante quién se humilla Claver:

> El del fervoroso p. Claver iba todo a Dios y revolvía de Dios hacia unos esclavos, horror de la naturaleza, remanso de calamidades, asiento de

> todas las miserias, gente infelicísima en quien los ojos hallan despreciable lo que no condenan por aborrecible. (Fernández, 1666, 162)

El apostolado de Claver entre los negros es eficaz en la medida en que su actitud es la pérdida de su autoestima frente al otro, es ejemplar porque hace lo que nadie en su contexto haría, hacerse servidor de un esclavo.

La fama de santidad Claver está anclada en esta virtud de la humildad; además, es importante porque su vida se convierte en ejemplo de relación con el cuerpo del otro. Esto explica sus mortificaciones, pues el problema no era lamer las llagas, soportar sus olores o cualquier otro acto de afectación de los sentidos: era mortificación porque se trataba de un negro. El hagiógrafo demuestra que la humildad de Claver es tan excesiva que le acerca a la santidad porque sus actitudes frente a los otros se salían de lo común y salirse de lo común era tocarlos, comer de sus platos, acostarlos en su cama, arroparlos con su manteo, en ocasiones dejarse alimentar por un esclavo cuando estaba en estado grave de enfermedad, etc. Un conjunto de actitudes, de gestualidades corporales, que eran impensables para la sociedad colonial y aún menos cuando se relacionaba un español con un esclavo. Paradójicamente, estos actos conscientes de humillación estaban contrastados con un juego de imágenes contradictorias que revelaban la mentalidad estamental, como también la percepción del autor, lo cual servía para reafirmar la humillación de los actos y demostrar la importancia del *conocimiento de sí*:

> No es ponderable lo que aquel profundo conocimiento de sí le persuadía en su desprecio: sentía que era un ruin y peor que los negros araraes, gente de bárbara ferocidad, que si le conocieran, lo que le honraban, huirían de él como perro muerto. (Fernández, 1666, 591)

En una sociedad estamental, este tipo de afirmaciones se podían hacer porque no existía una conciencia extendida de otredad, es decir, en la mentalidad aún no se había desarrollado una actitud de comprensión de las acciones de un sujeto *distinto a mí*. Su proceso de consolidación

estaba en pleno proceso de formación. Precisamente, auspiciar esta virtud de la humildad formaba parte de la llave cultural que permitió avances significativos en la creación de una conciencia de otredad. Cabría entonces la pregunta acerca de por qué el proceso se dio en este momento y no en la Edad Media, donde esta virtud tenía gran importancia. La respuesta se encuentra en el contexto de los siglos XVI y XVII, concretamente en que esta dinámica se corresponde con la formación del individualismo, base sobre la cual se articula la formación de la otredad: si no hay conciencia de ser un sujeto individual, no puede haber conciencia de la existencia de un otro diferente. Luego sólo la humildad podía colaborar en la generación de un conjunto de hábitos y disposiciones en las relaciones interpersonales, siempre y cuando se gestara el conocimiento de sí y la conciencia del otro, así fuera como un "rebajamiento".

La humillación de Claver no era una excepción en el conjunto de las vidas ejemplares. La virtud se ejercía en el entorno cotidiano del sujeto ejemplar, luego siempre existía la posibilidad de establecer relaciones de humildad con un otro "inferior" en la escala social. En el caso de Francisca de Zorrilla, a quien su esposo le escribió una vida ejemplar, debido a su condición noble, también se le avalaba como gesto de humildad las relaciones de servidumbre que desempeñaba con los domésticos de su casa, destacándose el trato amable que les dispensaba (Álvarez de Velasco, 1661, 18). Antonia Cabañas, por su parte, la reflejaba en el acto de no tener voluntariamente criados a su servicio y hacer lo que a ellos les correspondía, pero "*Cuando lo era necesario que alguna criada ejecutara alguna cosa en su obsequio; retiraba todo semblante de señora, y solo ostentaba la sujeción de la súbdita pidiendo con ruegos*" (Solano, 1680 ca., 42v.). El comportamiento es curioso a nuestros ojos, pues cuando alguien le servía, para demostrar su humildad, se deshacía en agradecimientos, una forma de humildad incomprensible en una sociedad colonial donde la servidumbre se distanciaban gestualmente de los estamentos superiores. Las tres monjas, en el convento, tenían las mismas actividades con sus criadas y las indias que hacían diversos oficios. Los comportamientos podían ser variados: desde ponerse

ropa grosera, barata y desaseada de los indios a la vista de todos, como hace Francisca del Niño Jesús (Villamor, 1723, 168) (Calvo de la Riba, 1752, 330–333) hasta perdonar en silencio las ofensas de su propia servidumbre.

Las relaciones con el otro desde la humildad no solamente estaban determinadas al contacto con el *otro inferior*. Cualquier sujeto es un otro, aunque estuviera en igualdad de condiciones sociales, y frente a ellos se ejercían las acciones de inferioridad, muchas de las cuales estaban marcadas como mortificación. La humillación se ejecutaba frente a gentes de la misma orden religiosa, superiores o inferiores; o en el caso de los laicos, frente a la familia y los desconocidos. Cualquier espacio era plausible para este acto. Los textos recomendaban varias formas de llevarla a cabo: tenerse como inferior antes los demás, "*sino que me he de tener por inferior a los brutos y a las cosas inanimadas, considerando cuando las viere, alguna ventaja que me hacen*" (Mercado, 1673, 183); ante las alabanzas externas, despreciarse; en cualquier acción, honrar a los demás con lo mejor, guardando para sí la peor parte; no aceptar puestos ni prebendas así se merecieran; sobrellevar las injurias y chismes con gozo; contarle a otros los propios defectos; no contar nada que mereciera alabanza, etc. El catálogo de comportamientos humildes era muy amplio y se reflejaba en acciones y *exempla* concretos: por ejemplo, no aceptar los nombramientos como prioras, ceder su parte de comida al vecino, despreciarse de palabra en alguna conversación, etc. Comportamientos que, volcados sobre el cuerpo social, permitían el autocontrol en las relaciones con los demás, lo que favorecía crear sujetos dóciles a las necesidades del estado colonial.

Conclusión

La humildad es uno de los ejemplos de virtudes relatadas en la Nueva Granada. Un lugar similar ocupó la obediencia. Lo que se pretendió mostrar aquí es que el discurso de las virtudes funcionaba en dirección del cuerpo social. No se trata de discursos conceptuales o teológicos "inocentes" o pegados a la doctrina, sino que se tratan de un cuerpo político que tenía objetivos claros. La literatura edifi-

cante, como el género de las vidas ejemplares, refleja esos relatos de virtudes y se comporta como teatro donde actúan cuerpos. Como estructuras narrativas sirven para explorar el discurso de las virtudes en el cuerpo social porque estaban dirigidas a un público laico específico, de modo que combinan reflexiones morales o teológicas y conjuntos de *exempla* de *cuerpos situados*. El lugar de la santidad como modelo y aspiración cristiana tenía aquí pleno sentido, pues se trataba de la espiritualización del cuerpo, lo que sugería modos de domesticar lo que por naturaleza era frágil y susceptible de corrupción. En este contexto, la idealización del santo encontraba místicamente su lugar en el entorno social: la vida santa posibilitaba la redención, porque el santo representaba el espíritu inmortal, imperecedero y, especialmente, obediente.

Esta formación del sujeto colonial a partir de este juego de imitaciones y/o representaciones de ciertas virtudes tenía un efecto: hacerse individuo, pero dentro del contexto de un cuerpo social. Los virtuosos neogranadinos, además de representar el conjunto de virtudes-valores sociales, se constituyeron en un elemento crucial y articulador del cuerpo social. Se comportaban como símbolos, erigidos como sujetos de imitación, y "centros" de unidad social en el momento en que eran elevados a la categoría de héroes colectivos. Por esta razón, sus virtuosas proezas en vida —sufrimiento, milagros, visiones o profecías—, o el momento culmen de sus vidas, la muerte, congregaban a todo el orden social: frente a ellos, se perdían las diferencias estamentales. Hay varias razones que les permitía convertirse en ejes sociales. Debido a la creencia en su santidad, bajo la consideración de "héroes", la gente los veía como mediadores entre Dios y la sociedad; por esto, hacían milagros sobre el cuerpo social: detenían lluvias, calmaban pestes, protegían de terremotos. Hacer "cuerpo social" comportaba ubicar en un lugar al sujeto dentro del entorno de la sociedad y con funciones específicas, lo que implicaba un *ethos*, un conjunto de valores o virtudes que daban forma al entorno social: la solidaridad, la hermandad, la caridad. La función social del santo consistía en sufrir por el conjunto del cuerpo social y expiar en su propio cuerpo

la corrupción, la negligencia, la incompetencia, el pecado social. Además, se convertían en elementos de "identificación" urbana: la aspiración de las ciudades era tener santos propios, un orgullo local y criollo.

Referencias

Alvar, J., & Martínez Maza, C. (1995). *Cultos orientales y cultos mistéricos*. En J. Alvar et al., Cristianismo primitivo y religiones mistéricas. Madrid: Cátedra.

Álvarez de Velasco, G. (1661). *De la exemplar vida y muerte dichosa de Doña Francisca de Zorrilla. Instrucción a la mayor edad que no pudo lograr del todo la pupilar. Alcalá:* Colegio de Santo Tomás.

Aquino, T. (2006). *Summa Theologiae: Volume 23, Virtue: 1a2ae. 55–67* (W. D. Hughes, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Aristóteles. (1977). *Ética a Nicómaco*. Medellín: Editorial Bedout.

Babel, T. de. (2024, 19 de marzo). Virtudes morales. Hábitos del alma que se adquieren con el ejercicio y la repetición. Obtenido de http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiamedievalymoderna/SantoTomas/VirtudesMorales.htm

Calvo de la Riba, P. A. (1752). *Historia de la singular vida, y admirables virtudes de la venerable madre Sor Maria Gertrudis Theresa de Santa Ines Religiosa professa en el sagrado Monasterio de Santa Inés, de Monte Policiano*. Madrid: Phelipe Millán.

Certeau, M. de. (1994). *La escritura de la historia*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

De Certeau, M. (1993). *La fábula mística, siglos XVI y XVII*. México: Universidad Iberoamericana.

Durán, N. (1997). La función del cuerpo en la constitución de la subjetividad cristiana. *Historia y Grafía*, *9*, 19–59.

Estenssoro Fuchs, J. C.-1. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532–1750*. Lima: Universidad Católica & Ifea.

Fernández, J. (1666). *Apostólica y penitente vida de el v.p Pedro Claver de la Compañía de Jesús*. Zaragoza: Diego Dormer.

Finestrad, J. de. (2000). *El vasallo instruido en el estado de la Nueva Granada y en sus respectivas obligaciones (1789)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fries, H. (1979). *Conceptos fundamentales de la teología* (2 vols.). Madrid: Ediciones Cristiandad.

Le Goff, J., & Truong, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.

Mercado, P. (1673). *El cristiano virtuoso, con los actos de todas las virtudes que se hallan en la santidad*. Madrid: Ioseph Fernández de Buen Día.

Palacios, M. (ca. 1690). *Colección de la vida exemplar de la venerable madre Joanna María de San Estevan Religiosa del seraphico monasterio de Santa Clara desta ciudad de Santa Fe de Bogotá del Nuebo Reino*. Bogotá: Manuscrito, Convento de Santa Clara.

Pastor, M. (2004). *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM & Fondo de Cultura Económica.

Rubial, A. (1999). *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: UNAM & Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, J.-C. (1991). La moral de los gestos. En M. Feher, R. Naddaff, & N. Tazzi (Eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (Parte segunda, pp. 129–143). Madrid: Taurus.

Solano, D. (ca. 1680). *Vida illustre en esclarecidos exemplos de virtud de la modestísima y penitente virgen Doña Antonia de Cabañas*. Tunja: Biblioteca Nacional de Colombia, Sala de Raros y Curiosos, Manuscritos No. 4.

Vigarello, G. (2006). *Historia del cuerpo. Tomo 1. Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Taurus.

Villamor, P. P. (1723). *Vida y virtudes de la venerable madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa profesa en el Real Convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Santa Fe*. Madrid: Juan Martínez de Casas.

Zumthor, P. (1994). *La medida del mundo. Representaciones del espacio en la Edad Media*. Barcelona: Cátedra.

CAPÍTULO VI

PROTAGONISTAS EN LAS CIENCIAS Y ARTES ÚTILES EN EL VIRREINATO DE NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVIII

María Cristina Torales Pacheco[1]

RESUMEN

Este trabajo revisa las interpretaciones historiográficas que vinculan las manifestaciones culturales novohispanas del siglo XVIII exclusivamente con las reformas borbónicas y la influencia intelectual

1 Doctora por la Universidad de Leiden. Investigadora Honoraria de la Universidad Iberoamericana (UIA). Fue Directora del Departamento de Historia y de la Dirección de Difusión y Extensión Universitarias y fundó el Área de Acervos Históricos. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Academia Portuguesa de Historia, de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País (RSBAP). La RSBAP le otorgó la medalla Lan Onari y la UIA, las Medallas José Sánchez Villaseñor y San Ignacio de Loyola y el reconocimiento Pilares de la Investigación. Autora de 10 libros; coeditora de 20 y ha escrito 128 textos (artículos y capítulos de libros).

francesa. Si bien es evidente que Felipe V, Fernando VI, Carlos III, Carlos IV y Fernando VII promovieron la Ilustración en ultramar, y que José del Campillo y Cossío delineó un nuevo esquema económico para la América española, se enfatiza aquí la iniciativa y creatividad de europeos, criollos y mestizos radicados en Nueva España. A partir de la correspondencia y el intercambio de ideas con intelectuales europeos, estos actores locales propiciaron innovaciones en las ciencias y las artes útiles, configurando un movimiento ilustrado propio más allá de la influencia metropolitana.

Palabras clave: Ilustración, Nueva España, reformas borbónicas, siglo XVIII, ciencias y artes útiles

ABSTRACT:

This study re-examines historiographical interpretations that take the cultural manifestations of eighteenth-century New Spain to be due exclusively to Bourbon reforms and French intellectual influence. While it is clear that Philip V, Ferdinand VI, Charles III, Charles IV and Ferdinand VII promoted the Enlightenment overseas, and that José del Campillo y Cossío outlined a new economic framework for Spanish America, this chapter emphasizes the initiative and creativity of Europeans, criollos and mestizos residing in New Spain. Based on correspondence and the exchange of ideas with European intellectuals, these local actors fostered innovations in science and the practical arts, thus creating their own enlightened movement beyond metropolitan influence.

Keywords: Enlightenment, New Spain, Bourbon reforms, 18th century, science and useful arts

INTRODUCCIÓN

Las manifestaciones culturales novohispanas que tuvieron lugar en el siglo XVIII han sido explicadas en la historiografía latinoamericana contemporánea como efecto de las reformas impulsadas por los ministros de los monarcas de la casa Borbón en la Península Ibérica; asimismo, se ha enfatizado en el desarrollo económico del periodo

y se ha exaltado el origen y transformación de las instituciones culturales como efecto de la proximidad de los monarcas y sus ministros con la Ilustración emanada del reino de Francia.

Es innegable el interés de los gobernantes de la casa Borbón, representada por Felipe V, Fernando VI, Carlos Tercero, Carlos IV y Fernando VII, por impulsar la Ilustración en los reinos y gobernaciones allende el Atlántico. Podemos afirmar también que, en América, los cambios en el gobierno y en la administración fueron consecuencia del conocimiento y experiencias del secretario de Hacienda, Marina, Guerra e Indias José del Campillo y Cossío (13 de febrero de 1693–11 de abril de 1693), quien escribió poco antes de morir el *Nuevo sistema económico para la América española*[2]. Lo expuesto en ese artículo puede apreciarse como la proyección del pensamiento de la Corte acerca del deber ser de Hispanoamérica como parte de la monarquía afín al pensamiento ilustrado y aún la más poderosa de Occidente

Pese a lo anterior, en este escrito nos proponemos ampliar nuestro horizonte y aproximar al lector a las mentes americanas y sus realizaciones en los ámbitos de innovación de las ciencias y las artes útiles. Para este propósito, conviene hacer un acercamiento a numerosos individuos residentes en América, europeos, criollos y mestizos, que, en comunicación fluida con los intelectuales en Europa, se introdujeron al pensamiento ilustrado. Con mayor detalle nos ocupamos de aquellos que, en la Nueva España, fueron protagonistas del movimiento de cara a las luces en el escenario cultural del siglo XVIII.

2 Al final del manuscrito, en su primera parte, aparece la fecha: "Concluyóse la presente obra en Madrid a 14 de Julio de 1743. En h. 7v: En Madrid y Febrero 8 de 1743 en cuyo día y año di principio a esta obra". Estos datos nos indican que el ministro dejó inconclusa su obra y que ésta fue terminada por otro autor, pues Campillo falleció en abril de 1743, vid. https://datos.bne.es/edicion/Miam0000000808.html, consultado el 31 de marzo de 2024.

1. Las ciencias y artes útiles a la luz de los escritos de la RSBAP

La generación de novohispanos que fungieron como líderes intelectuales en la segunda mitad del siglo XVIII adquirió sus conocimientos al interior de los colegios jesuitas, mientras se aplicó la Pragmática de extrañamiento expedida por Carlos III el 2 de abril de 1767[3]. Empresarios, gobernantes, letrados, militares y sacerdotes, entre otros cargos, todos residentes en la Ciudad de México y en las principales urbes del virreinato de Nueva España, abrieron sus mentes y en sus acciones cotidianas privilegiaron las ciencias y artes útiles, tal como lo sugirió Xavier María de Munibe e Idiáquez, Conde de Peñaflorida, fundador de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País (RSBAP), en su "Discurso preliminar" leído en Vergara el 7 de febrero de 1765, en la primera Junta General Preparatoria de dicha Sociedad[4]. En éste, Munibe e Idiáquez convocó a parientes, amigos y paisanos dispersos en el orbe para que desterraran la ignorancia de sus lugares, villas y ciudades mediante el fomento a la educación de la niñez y la práctica de las ciencias y artes útiles con el propósito de mejorar la agricultura, la ganadería, el comercio y la minería. El Conde concluyó su intervención con estas sugerentes palabras:

> No desistays pues de èl Amigos míos, Amad vuestro Patrio suelo, amad vuestra reciproca gloria, amad al Hombre, y en fin mostraos dignos Amigos del País, y dignos Amigos de la Humanidad entera[5].

3 *Pragmática sanción de su Magestad en fuerza de ley para el extrañamiento de estos reynos a los regulares de la Compañía, ocupación de sus temporalidades y prohibición de su restablecimiento en tiempo alguno con las demás prevenciones que expresa*, Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, 1767.

4 Este discurso fue ampliamente difundido como parte del *Ensayo de la Sociedad Bascongada de los Amigos del País*. Año de 1766 dedicado al Rey N. Señor publicado, Vitoria, Thomás de Robles, 1768.

5 *Ensayo de la Sociedad Bascongada de los Amigos del País*. Año de 1766. Dedicado al Rey N. Señor, Vitoria, Thomás de Robles, 1768, 20.

Desde la primera iniciativa de Peñaflorida por fundar una sociedad de individuos que con sus luces contribuyeran al desarrollo de sus lugares de origen en las provincias vascongadas, manifestó la importancia de cultivar las ciencias y artes útiles, tal como en su tiempo lo hacían sociedades y academias de cara a la Ilustración en distintas partes de Europa.

Además de materias como aritmética, física y química, el Conde de Peñaflorida manifestó su interés por privilegiar el estudio de la economía, en específico, de la economía política y de la economía rústica[6]. De las artes, reconoció la necesidad de fomentar los conocimientos de arquitectura civil, el dominio del dibujo y de la geometría aplicados al diseño y a la fabricación de puentes y caminos, así como de las casas y habitación y el trazo de objetos necesarios en las actividades cotidianas para la agricultura y la industria. Peñaflorida también consideró pertinente impulsar los conocimientos de los numerosos cirujanos. En particular juzgó indispensables los estudios de anatomía.

Las inquietudes por fomentar la agricultura y el comercio, así como el aprendizaje y la aplicación de las ciencias y artes útiles, fueron expresadas por el Conde de Peñaflorida, primero, el año de 1763 en el llamado *Plan de una Sociedad Económica o Academia de Agricultura, Ciencias y Artes útiles y comercio, adaptado a las circunstancias, y Economía Particular de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa*[7], y más tarde en el ya mencionado "Discurso preliminar". Las expectativas del Conde por impulsar el desarrollo económico de las villas y lugares de las provincias vascongadas despertaron el interés de los novohispanos, quienes, seguramente habiendo leído el *En-*

6 La economía orientada a la innovación en la agricultura y ganadería. Específicamente el Conde se refirió a la conveniencia de impulsar los cultivos de lino y cáñamo; la producción de lana y seda. En relación al ganado, insistió en mejorar el ganado: vacas, toros, caballos y mulas. Mencionó la importancia de multiplicar las colmenas para la producción de miel.

7 *Plan de una Sociedad Económica o Academia de Agricultura, Ciencias y Artes útiles y comercio, adaptado a las circunstancias, y Economía Particular de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa*, [edición facsimilar], prólogo de Javier Aizarna Azula, edición e introducción de Ignacio Tellechea Idigoras, Donostia-San Sebastián, 1985, VII-IX.

sayo de la Sociedad…, proyectaron lo expresado por Peñaflorida en sus prácticas agrarias, la extracción de minerales y el intercambio comercial en los mercados internos y externos del virreinato de Nueva España.

2. La RSBAP en los virreinatos al sur de la Nueva España

Hace unas décadas fueron publicados los resultados de una primera investigación sobre los más de quinientos individuos que en la Nueva España se inscribieron a la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País[8]. A esta publicación han seguido numerosos textos que han permitido ampliar la visión sobre la sociedad ilustrada del siglo XVIII en la Nueva España. Lo anterior nos permite sugerir la pertinencia de realizar investigaciones semejantes sobre los americanos residentes en otros virreinatos y gobernaciones inscritos a la mencionada Sociedad. Sabemos que hubo muchos de ellos en los virreinatos del Perú y del Río de la Plata, así como en las capitanías generales de Chile y La Habana.

Conviene a nuestro propósito mencionar aquí los nombres de algunos miembros de la RSBAP en los virreinatos americanos en América del sur para advertir la diferencia de su perfil respecto del de los socios en la Nueva España. Primero hay que mencionar, entre los residentes en Lima, a los tenientes capitanes del Regimiento de Dragones de Caravalio Juan Ignacio Black y Joseph Antonio Borda[9], a Cosme Bueno, distinguido como catedrático de matemáticas y cosmógrafo mayor[10], al Marqués de Celada de la Fuente, a los padres Isidoro Celis de la Orden de Agonizantes y fray Diego Cisneros de la Orden de San Jerónimo, bibliotecario del Escorial y administrador general del nuevo rezo del Perú[11]. Entre los funcionarios reales están Manuel del Campo, contador de la Real Caja

8 Torales Pacheco, 2001.
9 Martínez Ruiz, 1985, 35–36.
10 Martínez Ruiz, 1985, 36–37.
11 Martínez Ruiz, 1985, 41.

de Lima[12], Juan Antonio Casau, ensayador mayor[13], el Marqués de Casa Concha, director honorario de Correos[14], Joseph Arescurenaga, secretario de la Inquisición[15] y su sucesor Miguel de Arrieta[16]; Pablo Patrón de Arnao y Aguirre, corregidor y justicia mayor de la provincia de Cercado[17]. En el Potosí, está Joseph Joaquín de Arsua[18]. Joaquín de Aránzabal era subdelegado en Chalhuanca, provincia de Aymaraes[19]. Manuel Guirior, inscrito siendo virrey de Nueva Granada[20]. Éste fue también virrey del Perú y murió en Madrid en su calidad de teniente general la Real Armada[21]. En Arequipa hubo numerosos miembros; entre éstos, conviene mencionar a Antonio Albizuri, coronel de milicias[22], al teniente coronel Juan Flores del Campo, alcalde de la villa de Camana[23] y al coronel de milicias Francisco de la Fuente[24] y al capitán del Regimiento de América Vicente de Gálvez, corregidor de Guarochiri, quien también fue presidente de las Reales Audiencias de Charcas y de Chuquisaca y quien, ya en Madrid, sirvió como coronel de los Reales Ejércitos[25].

Entre los socios de Buenos Aires, citamos a Juan Joseph de Vértiz, Virrey y capitán general del Río de la Plata[26], al secretario del Gobierno Joseph de Albizuri[27] y a Martín de Altolaguirre, quien se inscribió siendo intendente del Ejército del Paraguay y más tarde fue oficial real en la capital argentina[28]. En Chile se afiliaron

12 Martínez Ruiz, 1985, 38.
13 Martínez Ruiz, 1985, 40.
14 Martínez Ruiz, 1985, 39.
15 Martínez Ruiz, 1985, 27.
16 Martínez Ruiz, 1985, 29.
17 Martínez Ruiz, 1985, 28.
18 Martínez Ruiz, 1985, 30.
19 Martínez Ruiz, 1985, 27.
20 Martínez Ruiz, 1985, 53.
21 Martínez Ruiz, 1985, 60 y 61.
22 Martínez Ruiz, 1985, 23.
23 Martínez Ruiz, 1985, 53.
24 Martínez Ruiz, 1985, 53.
25 Martínez Ruiz, 1985, 54
26 Martínez Ruiz, 1985, 112.
27 Martínez Ruiz, 1985, 23.
28 Martínez Ruiz, 1985, 24

Agustín de Jáuregui, quien culminó su trayectoria como Virrey y capitán general del Perú[29], Estanislao de Landázuri, quien, cuando se inscribió, era superintendente de la Real Casa de Moneda de Lima[30], el Marqués de San Felipe El Real, quien ejerció en Lima como contador mayor del Tribunal y Audiencia Real de Cuentas[31] y el excelentísimo Silvestre Abarca, brigadier de los Reales Ejércitos, quien en 1773 se inscribió en La Habana y participó en la Real Sociedad hasta su fallecimiento en Madrid en 1784[32], aunque entonces era teniente general de los Reales Ejércitos[33]. La sola mención de estos individuos nos permite confirmar que quienes se inscribieron en los reinos de América del sur fueron en su mayoría virreyes, gobernadores, oficiales de la Real Hacienda y militares.

3. La RSBAP en el virreinato de la Nueva España

En el virreinato de la Nueva España, fue donde radicó el mayor número de suscriptores de la RSBAP fuera de Europa y en su mayoría se destacaron por sus actividades en el sector económico. El número de éstos ascendió a quinientos cuarenta y cinco individuos[34]. Tres cuartas partes de los suscriptores fueron propietarios agrarios, mineros y mercaderes. No obstante, hubo un par de virreyes, gobernadores, alcaldes mayores y oficiales de la Real Hacienda; entre los miembros del clero se inscribieron a la RSBAP prelados, canónigos, curas párrocos y un par de religiosos regulares. Cabe mencionar que la mayoría de los socios novohispanos residieron en la Ciudad de México; siguieron a ésta los inscritos en Puebla de los Ángeles, Chihuahua, Pátzcuaro, Valladolid, Michoacán, Veracruz, Guadalajara, San Luis Potosí, Oaxaca, Zacatecas, Fresnillo, Querétaro, Campeche y Guanajuato. En menor número, es decir entre ocho y un individuo, radicaron en Sombrerete, Durango, Mérida, Zimapán,

29 Martínez Ruiz, 1985, 66.
30 Martínez Ruiz, 1985, 68.
31 Martínez Ruiz, 1985, 102
32 Martínez Ruiz, 1985, 19.
33 Martínez Ruiz, 1985, 19.
34 Torales Pacheco, 2001, 177.

Zamora, Santa Clara del Cobre, Jalapa, Zapotlán el Grande, Acapulco, Cosamaloapan, Cuernavaca, Huajuapan de León, Jerez de la Frontera, Orizaba, Pachuca, Real del Monte, Reynosa, Salvatierra, San Miguel el Grande, Teutitlán del Camino, Teipan, Texcoco, Tuxtla y la hacienda de Santa Clara de Montefalco[35].

Numerosas investigaciones nos permiten afirmar que, desde el siglo XVI, los vascos desarrollaron en Hispanoamérica y en Filipinas sólidos y extensos entramados sociales que les favorecieron para lograr su preeminencia en los virreinatos americanos, por lo que podemos sugerir que la mayoría de quienes se suscribieron a la RSBAP lo hicieron por su identidad vascongada. No obstante, muchos individuos se sumaron por su comunión con los principios de la Real Sociedad y por el interés por la apropiación y la práctica de las ciencias y las artes útiles. La aproximación a este colectivo y específicamente a quienes con la práctica cotidiana de dichas ciencias y artes contribuyeron al desarrollo del virreinato representa una faceta apenas estudiada de la inteligencia hispanoamericana de cara a la Ilustración.

A continuación, ofrecemos algunos apuntes acerca de los socios novohispanos que se distinguieron en el conocimiento y la práctica de las ciencias y artes útiles para procurar la salud de los habitantes, la producción agraria, la explotación de los minerales, el desarrollo mercantil, el reconocimiento del territorio y la edificación de obras públicas, entre otras disciplinas. A estos individuos los hemos reconocido como profesionales, curiosos y literatos.

Entre los interesados en identificar el espacio americano, incluimos a José Manuel de Alava y Sáenz de Navarrete, quien formó parte de la generación de ilustrados miembros del Ejército borbónico que, en su breve estancia en la Nueva España, participó en una de las más significativas expediciones que ampliaron la mirada de los europeos sobre el territorio norte del Continente Americano. Se suscribió a la RSBAP en 1766; por entonces era teniente del Regimiento de Infantería de Sevilla. En esa misma plaza, a partir

35 Torales Pacheco, 2001, 178.

de 1770, fue reconocido como miembro benemérito de la RSBAP. Entre los años 1771 y 1772 fue capitán de infantería y ayudante mayor del Regimiento de Sevilla. En 1773 estuvo en Ávila. Entre 1777 y 1781 fue capitán de Infantería y ayudante mayor; de 1782 a 1783 fungió como teniente coronel del Regimiento de Sevilla. A partir de 1784, con el grado de coronel, permaneció en Sevilla hasta su traslado a Nueva España en 1788, donde sirvió como coronel del Regimiento Fijo de Puebla de 1789 a 1791[36]. En 1792, De Alava y Sáenz de Navarrete, ya en calidad de brigadier, participó en los preparativos de la expedición científica presidida por el muy experimentado hombre de ciencia y brigadier de la Real Armada Dionisio Alcalá Galiano y Alcalá Galiano (1760–1805), para reconocer el territorio del noroeste del Continente Americano[37]. Esta empresa fue dispuesta por el Segundo Conde de Revillagigedo y se dirigió específicamente hacia el Estrecho denominado Juan de Fuca. Más tarde, nuestro personaje fue nombrado comisionado para la entrega de Nutka a los ingleses. En la capital del virreinato, fue nombrado consiliario de la Real Academia de San Carlos.

En otra escala de identificación del territorio, hay que mencionar a los amigos que nos dejaron testimonio de sus observaciones y aprehensión del espacio en el que vivieron. Algunos de ellos aportaron sus conocimientos como miembros del Ejército; otros lo hicieron como "ciudadanos" miembros de los ayuntamientos comprometidos con los habitantes de las ciudades; otros, como agrimensores trazaron los límites de las tierras de cultivo; otros más dirigieron su intelecto al conocimiento de los minerales y a su extracción.

En la nómina de los integrantes de la RSBAP podemos distinguir a cuatro novohispanos con amplio conocimiento del trabajo en las minas: Joaquín Velázquez Cárdenas y León, precursor e impulsor del Tribunal de Minería; Francisco Xavier Gamboa, autor de los *Comentarios a las Ordenanzas de minería*; Marcelo de Ansa y Juan Lucas de Lassaga. Estos últimos, en 1774, dirigieron al monarca la

36 Martínez Ruiz, 1985, 22.
37 Sanpedro Sánchez, 2014, 301.

Representación que a nombre de la minería de esta Nueva España hacen al Rey Nuestro Señor los apoderados de ella, [...][38]. En este escrito, Ansa y Lassaga sugirieron, como medios para incrementar la explotación mineral, la creación de un seminario para formar a los jóvenes novohispanos y la fundación del Tribunal de Minería que daría cohesión al gremio, resolvería las diferencias que surgieran entre éstos y sería el responsable de elaborar nuevas ordenanzas en materia de minas.

Francisco Javier Gamboa (1717–1794), nacido en Guadalajara, de ascendencia vascongada, se distinguió por sus luces en las ciencias y artes útiles. Exalumno y defensor de los jesuitas, sobresalió como hombre de leyes. En 1764 fue alcalde del crimen, en 1774 oidor, en 1780 regente de la Audiencia de Santo Domingo y en 1787 regente de la Audiencia de México. Fue procurador del Consulado de mercaderes de la Ciudad de México y oidor en la Real Audiencia de Barcelona. Gamboa escribió las *Constituciones* del Colegio de San Ignacio para mujeres vizcaínas, aprobadas en 1753 por Fernando VI, y fue quien redactó y publicó los *Comentarios a las Ordenanzas de Minería* (1761). Esta obra revela el basto conocimiento de su autor en la materia y sugiere la estrecha vinculación que tuvo con el gremio de los mineros en la Nueva España[39]. Su autor ofreció la relación detallada de los centros mineros, así como las técnicas de extracción y transformación de los minerales[40].

Mención aparte merece Fausto Delhuyar, natural de La Rioja, quien con su hermano Juan Joseph, se inició en la mineralogía en Friburgo y en el laboratorio del Seminario de Vergara, institución auspiciada por la RSBAP. Entre sus investigaciones, identificaron el elemento químico llamado carburo de tungsteno o wolframio y,

38 *Representacion que a nombre de la mineria de esta nueva españa hacen al rey nuestro señor los Apoderados de ella, D. Juan Lucas de Lassaga, Regidor de esta Nobilísima Ciudad, y Juez Contador de Menores, y Albaceazgos; y D. Joaquín Velázquez de León, Abogado de esta Real Audiencia, y Catedrático que ha sido de Matemáticas de esta Real Universidad. (Armas de España), con licencia del Superior Gobierno*. Impresa en México por D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle de la Palma, año de 1774.

39 Trabulse, 1985; Trabulse, 1987.

40 Torales Pacheco, 2001, 33, 134, 190, 192, 210, 219, 227, 253, 256, 271, 280, 282 y 285.

en los *Extractos de las Juntas Generales celebradas por la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País en la ciudad de Vitoria por Setiembre de 1783*, publicaron los resultados bajo el título de "Analisis quimico del volfram, y exámen de un nuevo metal, que entra en su composición por D. Juan Joséf y Don Fausto de Luyart de la Real Sociedad Bascongada"[41]. Reconocidos los hermanos Delhuyar por sus trayectorias como mineralogistas, Carlos III los destinó a sus reinos americanos para que en ellos abrieran recintos para la formación de los mineros. Fausto llegó a la Nueva España en calidad de primer director del Real Seminario de Minas. Le correspondió la dirección de la edificación del magno Colegio de Minas construido por el valenciano Manuel Tolsá[42].

Conviene sumar a los amigos que con sus luces impulsaron los conocimientos de los minerales a Francisco Xavier Sarría, director de la Real Lotería, quien escribió dos textos sobre metalurgia[43]. También fue sobresaliente ilustrado Pablo Juan de Santelices, contador del Real Tribunal de Minería, juez de alzadas y defensor del banco de avíos[44].

Hay que hacer notar las aportaciones al conocimiento del territorio por los gobernadores, militares, vecinos de las ciudades y de los espacios agrarios. Entre otros, cabe mencionar a Diego de Borica, gobernador de California, quien realizó una extensa y minuciosa descripción de la Península de California, espacio estratégico para la comunicación con el virreinato del Perú y las Filipinas. Pedro de Jaurrieta, de origen navarro, en 1743 trazó un mapa de Ixmiquilpan, población asociada con la explotación minera al norte de la capital de la Nueva España[45]. Manuel Pascual de Burgoa trazó el plano de la ciudad de San Luis Potosí en 1794, espacio urbano que en ese tiempo sobresalió por la bonanza de sus minas, su población en ascenso, la edificación de magnos edificios y nume-

41 *Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, 1985 [1783], 46–88.
42 Torales Pacheco, 1998, 85–97.
43 Torales Pacheco, 2001, 288.
44 Torales Pacheco, 2001, 286 y 419.
45 Torales Pacheco, 2001, 287 y 411.

rosas obras públicas impulsadas por el intendente Felipe Cleere[46]. Matías de Armona, miembro del Ejército, preparó una descripción y un mapa sobre el ataque realizado en Cerro Prieto, Sonora, en 1769 y construyó la "batería" en el río Alvarado. Leonardo Francisco Nafarrate, quien fue alcalde mayor de Jerez de la Frontera, en 1773 elaboró un mapa de esa jurisdicción[47].

Los oficiales de la Real Hacienda se destacaron por sus conocimientos y habilidades en matemáticas y algunos de ellos pusieron especial empeño en la elaboración de estadísticas sobre la población del virreinato. De éstos, conviene mencionar a José Antonio de Areche, quien se inició en América como visitador general en el virreinato del Perú. En México, en su calidad de fiscal de la Real Hacienda, realizó numerosos informes estadísticos y culminó su trayectoria como ministro del Consejo de Indias[48]. Mencionamos también a Policarpo Antonio Echanove, quien fue tesorero de la Real Hacienda en la Península de Yucatán y, en esa calidad, realizó un "Cuadro Estadístico de Yucatán" en 1814; llevó a cabo un detallado tratado sobre el henequén, fibra que, por su resistencia, consideró atractiva para su uso en las embarcaciones[49].

En materia de economía política, debemos resaltar algunas de las aportaciones del superintendente de la Real Aduana de México, Miguel Páez de la Cadena. De los informes que escribió dirigidos al Virrey Conde Bernardo de Gálvez (1746–1786), sobre la Policía de México y sobre la producción y venta del pulque, bebida realizada con la miel del maguey que formaba parte sustantiva de la dieta de indígenas, mestizos y castas del centro del territorio de la Nueva España, conviene mencionar que en 1791 dirigió al Virrey segundo Conde de Revillagigedo las *Disertaciones sobre la población de México y sus consumos en comparación con la Corte de Madrid*, y que en 1792 escribió su dictamen acerca de la Representación sobre el libre comercio dirigida al Virrey por el Consulado de la Ciudad de México.

46 Cuadriello & Cordero Herrera, 2017.
47 Torales Pacheco, 2001, 288.
48 Torales Pacheco, 2001, 283.
49 Torales Pacheco, 2008.

En el ámbito de las artes útiles conviene mencionar a Leandro de Viana, Conde de Tepa, uno de los miembros más prominentes de la RSBAP, quien se inscribió en Nueva España y culminó su trayectoria en la Corte de Madrid. En la capital del virreinato, fungió como oidor de la Audiencia de México. En 1766 fue juez del estado y marquesado del Valle de Oaxaca, singular y magna heredad de los descendientes del conquistador Hernán Cortés. Tepa culminó su trayectoria en materia de gobierno como ministro del Consejo de Indias. En el ámbito económico, fue propietario de tierras y participó activamente en el tráfico mercantil. Su adhesión a la Ilustración, entre otras cosas, quedó manifiesta en dos de sus tratados, uno sobre los incendios y otro sobre la grana cochinilla[50]. Ambos asuntos respondieron no sólo a sus intereses personales. Después de los metales preciosos, la grana fue el producto de la Nueva España más demandado en el mercado mundial. En ese tiempo era uno de los tintes más solicitados en la industria textil en Europa y Asia. Cabe mencionar que los reinos europeos se valieron de ese tinte para la factura de los uniformes de sus ejércitos. El origen de ese insecto y la producción de su tinte atrajo el intelecto y las plumas de científicos y curiosos vinculados a los mercados interno y externo de la Nueva España. Otros dos socios de la RSBAP se distinguieron por sus escritos sobre la grana cochinilla: Pantaleón Ruiz de Montoya, alcalde mayor de Nejapa, escribió un tratado sobre el insecto y su producción en la jurisdicción a su cargo. Sin embargo, el tratado más conocido fue el de Antonio Alzate, editor de las *Gacetas de Literatura*, también miembro de la Real Sociedad.

El escrito del Conde de Tepa relativo a los incendios bien pudo ser una iniciativa en favor de los habitantes de la Ciudad de México, urbe que con frecuencia era víctima de las llamas, entre otras causas, por el techado de las casas realizado con tejamanil. En adición a sus escritos, conviene añadir que el Conde de Tepa, en 1776, ordenó al arquitecto Juan Ignacio Castera, también miembro de la RSBAP, el trazo de un plano geométrico de la Ciudad de México.

50 Torales Pacheco, 2001, 284.

Conviene, a nuestro propósito, mencionar también entre los socios de cara a la Ilustración a tres comerciantes miembros del Consulado de la capital novohispana, que ofrecieron a las autoridades sus opiniones en favor del comercio. Ramón Joseph de Goya se distinguió por sus incursiones en la minería y en 1788 escribió su "Discurso sobre los puntos interesantes al comercio, industria y felicidad de la Nueva España sobre los que debe informar al rey el Tribunal del Consulado de México"[51]. Isidro Antonio de Icaza, principal introductor de cacao a la Nueva España, y Francisco Ignacio de Yraeta escribieron sendos manuscritos sobre los beneficios del libre comercio para los americanos en 1791[52].

Mención aparte exigen tres ilustrados nacidos y residentes en la Nueva España inscritos en la RSBAP, José Antonio Alzate y Ramírez, José Ignacio Bartolache y Joaquín Alejo Meabe. Los tres fueron individuos polifacéticos que en su día a día tuvieron un papel protagónico y se hicieron notar en la esfera pública por el cultivo de las ciencias y artes útiles.

Hay que decir que José Antonio Alzate y José Ignacio Bartolache son los que han ocupado más la atención de los historiadores de la cultura del siglo XVIII en la Nueva España. Joaquín Alejo ha pasado desapercibido en la historiografía mexicana. Para nuestro propósito debemos aquí recordar algunos de sus aciertos en los ámbitos de las ciencias y artes útiles.

4. José Antonio Alzate Ramírez, editor de las *Gacetas de Literatura*

"El desarrollo de una ciencia o de una técnica cualquiera se encuentra directamente vinculado con el número de imágenes que respalden los asertos científicos"[53]. Si comulgamos con esta afirmación, podemos afirmar que sin duda José Antonio Alzate Ramírez se puede distinguir como uno de los más importantes científicos

51 Torales Pacheco, 2001, 286.
52 Torales Pacheco, 2001, 287.
53 Elías Trabulse, 1995, 22.

de la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII. Consciente del valor de la representación gráfica de la naturaleza, de iniciativas tecnológicas, de experimentos científicos, entre otros, se empeñó en trazar e incorporar numerosas ilustraciones en su *Diario literario de México, Asuntos varios sobre ciencias y artes Observaciones sobre la Física, Historia natural y artes útiles y sus Gacetas de Literatura*. Podemos añadir que, en su empeño de representación de la naturaleza, el dibujo a color fue parte esencial de su metodología. Perseveró en dar a conocer al mundo ilustrado la grana cochinilla. En 1777 preparó una *Memoria sobre la naturaleza, cultivo y beneficio de la grana*, que incluye diez láminas dibujadas a todo color. Si bien se propuso mostrar al espectador la evolución del insecto, lo que estas imágenes nos ofrecen es una ventana a la interioridad de su autor. Alzate presentó con sumo detalle la siembra de las cochinillas en las pencas de un nopal por los indígenas, el desarrollo del insecto, su cultivo y su transformación; es decir, el procedimiento para obtener el preciado tinte. Habría que tener presente aquí lo que el historiador de la ciencia Elías Trabulse, apoyado en David Knight[54], mencionó sobre el sentido de la imagen para el hombre de ciencia que hace uso de ella: "[…] una imagen científica (o una representación iconográfica de contenido científico) se concibe siempre para dar la apariencia de realidad, es decir, intenta representar el objeto tal como ha sido observado por el investigador"[55].

Otra muestra de su saber enciclopédico y de su interés por la difusión a través de la imagen en sus *Gacetas* fue la ilustración sobre las observaciones que realizó con su colega José Ignacio Bartolache acerca del paso de Venus por el disco del Sol. Lo hicieron en la azotea del edificio del Ayuntamiento de la Ciudad de México el 3 de junio de 1769[56]. Es pertinente mencionar aquí que nuestro territorio fue el espacio privilegiado para observar ese fenómeno,

54 Knight, 1983, 106–124.
55 Trabulse, 1995, 23
56 Trabulse, 1995, 94–95.

por lo que arribaron a éste numerosos investigadores procedentes de distintas partes del mundo[57].

A propósito de la versatilidad de los intereses de Alzate, conviene cerrar estas líneas sobre su identidad de ilustrado con una frase en la que nos revela la intencionalidad de la publicación de su *Gaceta*: "Una de las miras que tuve para establecer la impresión de esta gaceta fue el comunicar aquellas noticias útiles a la salud de los hombres y que con dificultad se propagan en Nueva España"[58].

5. José Ignacio Bartolache y Díaz de Posada

Médico y hombre de números, José Ignacio Bartolache y Díaz Posada (1739–1790), al igual que Alzate, se mostró interesado por divulgar los conocimientos y experiencias sobre las ciencias útiles al público letrado. Bartolache se preocupó por difundir sus indagaciones a la población menos favorecida y, en particular, a la sociedad indígena. Procuró la transmisión de sus saberes para combatir las enfermedades e incluso para prevenirlas, lo hizo en castellano y en náhuatl[59]. Sabemos también de la pericia y versatilidad de Bartolache en las ciencias útiles por sus actividades como apartador general del oro y la plata y sus iniciativas como médico. Elaboró, por ejemplo, sus píldoras de hierro o marciales, las cuales vendía en su farmacia y, a su muerte, su viuda continuó distribuyéndolas.

Muy significativa fueron las acciones de Bartolache ante la epidemia de viruela del año 1779. El mes de agosto, apoyado por el Ayuntamiento de la Ciudad de México, publicó *La instrucción que puede servir para que se cure a los enfermos de las viruelas epidémicas que ahora se padecía en la Ciudad de México*. Este texto escrito con un lenguaje sencillo fue ampliamente difundido y sin duda contribuyó a disminuir los decesos que ocasionaba entonces esa enfermedad.

57 Este fenómeno fue observado en los años 1631, 1639, 1761, 1769, 1874, 1882, 2004 y 2012.

58 Alzate, 1831, 139–140.

59 Durán González & Barceló Quintal, 2019, 406–412.

No obstante, hay que mencionar que en la epidemia de 1779 hubo cerca de cuarenta mil muertos. Francisco Ignacio de Yraeta, comerciante miembro del Consulado de México, en su correspondencia, narró cómo, a partir de septiembre de 1779, se extendió la epidemia de viruela en todo el territorio hasta entonces poblado. Unos meses antes, los habitantes habían estado asolados por el sarampión. Afirmó que mientras que el Virrey actuó con discreción, la labor del arzobispo Alonso Núñez de Haro fue considerada en su tiempo como un ejemplo para Europa. El comerciante Yraeta relató cómo el prelado instaló cuatrocientas camas a su costa en el edificio del excolegio jesuita de San Andrés. Muchos de los habitantes de la capital cooperaron para ampliar el número de camas en el hospital de San Juan de Dios. Se abrieron dos camposantos para la "gente pobre". En sus misivas, Yraeta comunicó cómo en la Ciudad de México se nombraron comisionados para recorrer dos veces al día los cuarteles de casa en casa —la ciudad entonces se dividía en ocho de ellos—; los comisionados debían identificar a los enfermos y distribuir alimentos, medicinas y ropa a los indigentes. En diciembre de 1779 se registraron catorce mil muertos y había carencia de víveres. La epidemia de viruela paralizó la enseñanza por ser los niños y los jóvenes los más afectados. A propósito de los de su casa, el comerciante comunicó a su corresponsal en Guatemala:

> […] todas las casas están apestadas de una grande epidemia de viruelas; en el día, en casa tengo ocho enfermos gravemente accidentados, y un criado cochero esclavo se ha muerto, la primera que cayó fue Margarita, mi hija, la que ha tenido feroces viruelas, fue una viruela de pies a cabeza, después le ha seguido María Rosa, la que ha estado muy mala [….] mire vuestra merced qué congojas, todas las casas están en el mismo modo, el que me escribía a la mano es uno, no hay criada que sirva porque todas están malas, ni enfermeras que cuiden, pues la que no está mala, tiene enfermos en su casa; yo tengo en casa cuatro enfermeras y son necesarias todas […][60].

60 Carta a José Fernández Gil residente en Guatemala, 19-11-1779. Archivo de comerciantes que se conserva en la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Al mismo corresponsal le manifestó el 12 de enero de 1780:

> Ana María, mi hija aunque ya salió de las viruelas, le ha quedado un [*sic*] tos que la mortifica mucho pues parece se ahoga sin que alcancen remedios para desterrarla. Margarita también tiene pero no tan mala; María Rosa ha quedado sin resulta; las dos primeras hasta pelonas, ha sido la mayor lástima el quitarles sus trenzas, que eran hermosas. Se han visto aquí horrores, ha habido padre que tenía siete hijos y todos se le han muerto. A Elizalde, la mujer, la hija casada, un hijo y la nieta. Yraeta, mi primo ha quedado solo. No será mucho que vayan por allá las viruelas pues se han esparcido por todo el reino y avisan de todas partes la mucha mortandad que hay (Dios libre a vuestras mercedes de semejante peste), pues aunque le dieron a vuestra merced en España, no puede contarse libre pues a muchos aquí les han dado [...][61].

Las iniciativas de quienes, de cara a las luces, como Bartolache, actuaron para aliviar a la población, las huellas que en su momento quedaron en la memoria colectiva y las descripciones sobre esa epidemia, convencieron al Rey Carlos IV de la pertinencia de apoyar, a principios del siglo XIX, la expedición del médico José Balmis para difundir la vacuna en los territorios bajo su corona. Fue así como la primera campaña mundial de vacunación se realizó en los territorios de la monarquía española.

6. Joaquín Alejo Meabe

Realizó estudios de filosofía y de teología y se ordenó como sacerdote en la diócesis de Puebla de los Ángeles. Sabemos que en esa diócesis fue cura párroco de Cholula muy próxima a esa plaza. Se inscribió en 1786 a la RSBAP siendo juez eclesiástico de Cosamaloapan, entidad próxima al Puerto de Veracruz, puerta de entrada al virreinato. Estuvo también como párroco en Olinalá, población ubicada en las agrestes montañas al oriente del territorio y en la proximidad del camino al Puerto de Acapulco. En estos sitios, además de promover entre los feligreses las prácticas sacramentales,

61 Carta a José Fernández Gil residente en Guatemala, 12-1-1780. Archivo de comerciantes que se conserva en la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

reveló su sensibilidad y avidez por el conocimiento de las artes útiles y por la historia de la humanidad. Han llegado hasta nosotros sus escritos, que envió al editor de las *Gacetas de Literatura* para su difusión: "Discurso sobre el hielo y precauciones que deben usar los labradores"; "Tabla quimiológica para medir el tiempo que intermedia entre relámpago y trueno" y "Memoria instructiva sobre el famoso barniz de las jícaras de Olinalá". Se trata de un ejemplo de difusión del conocimiento de las ciencias y artes útiles en beneficio de una sociedad agraria expuesta día a día a los fenómenos naturales. No sólo aspiró a prevenir a sus feligreses de las heladas y de los relámpagos: dejó escrito también el procedimiento para conservar y difundir las técnicas para la elaboración de las jícaras, producto de gran demanda en el mercado interno que les garantizaba a sus parroquianos la subsistencia. En adición a éstos, sabemos que en 1791 Joaquín Alejo llevó a cabo experimentos para combatir a las hormigas con los camaleones. Interesado por la cultura en general, tenemos noticia de que tradujo al castellano el manuscrito en náhuatl *Anales del Barrio de San Juan del Río*, el cual localizó en la región de Puebla[62].

Conclusión

El breve repaso de las trayectorias de algunos individuos que se distinguieron en la Nueva España en el cultivo de las ciencias y artes útiles nos permite confirmar cómo en los territorios americanos gobernados por la monarquía española hubo condiciones propicias que permitieron el desarrollo de generaciones orientadas al cultivo de éstas. Queda a los estudiosos de la cultura hispanoamericana el reto de profundizar en las trayectorias de los letrados aquí mencionados y develar a los que permanecen en el anonimato, pero que contribuyeron con sus luces a impulsar comunidades del saber y aspiraron como ilustrados a abonar al bienestar de la "humanidad entera".

62 Meabe, 2000.

Referencias

Alzate, J. A. (1831). *Gacetas de Literatura de México* (Vols. 1–4). Puebla: Oficina del Hospital de San Pedro a cargo del ciudadano Manuel Buen Abad.

Anés, G. (1994). *El siglo de las Luces* (Historia de España, 4). Alianza Editorial.

Anés, G. (s. f.). Educación y luces: Academias y sociedades de Amigos del País. En *IV Seminario* (T. I, pp. 23–46).

Azanza, M. J. de. (1960). *Instrucción reservada que dio el virrey don Miguel José de Azanza a su sucesor don Félix Berenguer de Marquina* (E. de la Torre, Pról. y notas). México: Jus. (Serie Testimonia histórica número 1).

Beristáin y Souza, J. M. (1816–1821). *Biblioteca HispanoAmericana Septentrional* (3 vols.). Oficina de Alejandro Valdés.

Cuadriello, J., & Cordero Herrera, A. L. (2017). *Felipe Cleere, oficial real, intendente y arquitecto entre la Ilustración y el despotismo*. Secretaría de Cultura; Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Durán González, R. E., & Barceló Quintal, R. O. (2019). José Ignacio Bartolache y Díaz de Posada: sus aportes a la medicina. *Revista Médica del Instituto Mexicano del Seguro Social*, 57(6), 406–412.

Eguiara y Eguren, J. J. de. (1755). *Bibliotheca Mexicana*. Mexici: Ex novà Typographià in Edibus Authoris editioni.

Güemes Pacheco y Padilla, J. V. (1966). *Informe sobre las misiones, 1793, e instrucción reservada al Marqués de Branciforte, 1794* (J. Bravo Ugarte, Intro. y notas). Jus.

Herrejón Peredo, C. (Ed.). (1984). *Humanismo y ciencia en la formación de México*. El Colegio de Michoacán-Conacyt.

Humboldt, A. de. (1966). *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España* (J. A. Ortega y Medina, Ed.). Porrúa. (Serie Sepan Cuantos, 39).

Ibarra Herrerías, M. de L. (s. f.). El doctor José Ignacio Bartolache, introductor y divulgador de las ideas de la ilustración en la Nueva España. En *IV Seminario* (T. II, pp. 675–686).

Knight, D. (1983). Scientific theory and visual language. *Acta Universitatis Upsaliensis*, nueva serie, 22, 106–124.

Martínez Ruiz, J. (1985). *Catálogo general de individuos de la R.S.B. de los Amigos del País (1765–1793).* Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones.

Meabe, J. A. (2000). *Anales del Barrio de San Juan del Río: Crónica indígena de la ciudad de Puebla, siglo XVII* (L. E. Gómez, C. Salazar Exaire, & M. E. Stefanón López, Eds.). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Moreno, R. (1977). *Joaquín Velázquez de León y sus trabajos científicos sobre el valle de México 1773–1775*. UNAM.

Moreno, R. (1984). Humanismo y ciencia en el siglo XVIII. En C. Herrejón Peredo (Ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México* (pp. 328–332). El Colegio de Michoacán-Conacyt.

Moreno, R. (1994). La familia y los bienes de José Antonio de Alzate. En *IV Seminario* (Vol. 2, pp. 661–673).

Navarro, B. (1948). *La introducción de la filosofía moderna en México*. El Colegio de México.

Plan de una sociedad económica o académica de agricultura, ciencias y artes útiles; y comercio, adaptado a las circunstancias, y economía particular de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa. (1985). *Plan de una sociedad económica…* (edición facsimilar e introducción de J. I. Tellechea Idígoras; obra original publicada en 1763). Juntas Generales de Guipúzcoa.

Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias. (1992). *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias* (edición facsimilar del original de 1681). Julián Paredes.

Registro de la Junta General que esta M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa ha celebrado en la Noble y Leal Villa de Villafranca, este año de 1763. (1985). *Registro de la Junta General…* (edición facsimilar con introducción de J. I. Tellechea Idígoras; obra original publicada en 1763). Juntas Generales de Guipúzcoa.

Román Polo, P. (2000). *Los hermanos Delhuyar, la Bascongada y el wolframio*. Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (s. f.). *La Real Sociedad Bascongada y América: III Seminario de Historia de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*. Fundación Banco de Bilbao Vizcaya.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1995). *La RSBAP y México: IV Seminario de Historia de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. México, D.F., septiembre de 1993* (3 vols.). Comisión de Guipúzcoa, Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1765). *Estatutos de la Sociedad Bascongada de los Amigos del País, según el acuerdo de sus Juntas de Vitoria por abril de 1765*. Oficina de Lorenzo Joseph de Riesgo.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1768). *Ensayo de la Sociedad Bascongada de los Amigos del País: año de 1766, dedicado al Rey N. Señor*. Thomás de Robles.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1773). *Estatutos aprobados por Su Majestad para gobierno de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*. Thomás de Robles.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1985). *Extractos de las juntas generales celebradas en la villa de Bilbao por septiembre de 1783* (edición facsimilar; obra original publicada en 1785). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1985). *Extractos de las juntas generales celebradas en la villa de Bilbao por septiembre de 1784* (edición facsimilar; obra original publicada en 1785). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1985). *Extractos de las juntas generales celebradas en la villa de Vergara por julio de 1785* (edición facsimilar; obra original publicada en 1786). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1985). *Extractos de las juntas generales celebradas en la ciudad de Vitoria por julio de 1786* (edición facsimilar; obra original publicada en 1787). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1985). *Extractos de las juntas generales celebradas en la ciudad de Vitoria por julio de 1787* (edición facsimilar; obra original publicada en 1787). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1985). *Extractos de las juntas generales celebradas en la ciudad de Vitoria por agosto de 1789* (edición facsimilar; obra original publicada en 1789). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1985). *Extractos de las juntas celebradas en la villa de Bilbao por julio de 1790* (edición facsimilar; obra original publicada en 1790). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1985). *Extractos de las juntas celebradas en la villa de Vergara por julio de 1791* (edición facsimilar; obra original publicada en 1791). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1985). *Extractos de las juntas generales celebradas en la ciudad de Vitoria por julio de 1792* (edición facsimilar; obra original publicada en 1792). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País [RSBAP]. (1985). *Extractos de las juntas generales celebrada en la villa de Bilbao por julio de 1793* (edición facsimilar; obra original publicada en 1793). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Sanpedro Sánchez, C. (2014). Dionisio AlcaláGaliano y Pinedo, un oficial científico al servicio de la Armada (1760–1805). *Revista de Historia Moderna*, 32, 301–308. Recuperado de https://revistahistoriamoderna.ua.es/article/view/2014-n32-dionisio-alcala-galiano-y-pinedo-un-oficial-cientifico-

Tellechea Idígoras, J. I. (Ed.). (1987). *La ilustración vasca: Cartas de Xavier de Munibe, conde de Peñaflorida, a Pedro Jacinto de Álava*. Parlamento Vasco.

Tellechea Idígoras, J. I. (1985). Bibliografía sobre la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. En *Edición conmemorativa del II Centenario de la muerte del fundador de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos*

del País (T. XII, pp. 203–247). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Torales Pacheco, M. C. (1992). Comerciantes vascos en México en el siglo XVIII. En *Presencia vasca en América* (pp. 279–291). Gobierno Vasco.

Torales Pacheco, M. C., et al. (1985). *La Compañía de Comercio de Francisco Ignacio de Yraeta (1767–1797): Cinco ensayos* (2 vols.). IMCE.

Torales Pacheco, M. C. (1993). Los vascos en la Nueva España del siglo XVIII: Su filosofía y sus organismos de cohesión e identidad. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, 49(1), 81–97.

Torales Pacheco, M. C. (1995). Los socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País en México. En *IV Seminario de Historia de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País: La RSBAP y México* (T. I, pp. 81–116). Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Torales Pacheco, M. C. (1998). Manuel Tolsá y el espacio público en la Nueva España. En *Manuel Tolsá: Nostalgia de lo "antiguo" y arte ilustrado México Valencia* (pp. 85–97). Consorci de Museus de la Comunitat Valenciana; Generalitat Valenciana; UNAM.

Torales Pacheco, M. C. (2001). *Ilustrados en la Nueva España: los socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*. Colegio de las Vizcaínas; Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País; Universidad Iberoamericana.

Torales Pacheco, M. C. (2008). *Expresiones de la Ilustración en Yucatán*. Fundación Arocena.

Trabulse Atala, E. (1983–1989). *Historia de la ciencia en México* (Vol. 3). Fondo de Cultura Económica.

Trabulse Atala, E. (1985). *Francisco Xavier Gamboa: un político criollo en la ilustración mexicana (1717–1794).* El Colegio de México.

Trabulse Atala, E. (1987). Francisco Xavier de Gamboa y sus comentarios a las Ordenanzas de minas de 1761. En F. X. Gamboa, *Comentarios a las Ordenanzas de minas* (edición facsimilar del volumen de 1878, pp. 17–52). Miguel Ángel Porrúa.

Trabulse Atala, E. (1995). *Arte y ciencia en la historia de México*. Fomento Cultural Banamex.

Trabulse Atala, E. (s. f.). Los científicos mexicanos socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. En *IV Seminario* (T. II, pp. 527–536).

Valdés, M. A. (1803–1805). *Gazeta de México: Compendio de noticias de Nueva España*. Mariano de Zúñiga y Ontiveros.

Archivos consultados

Archivo General de Notarías de México

Archivo General de la Nación de México

Archivo Histórico del Ayuntamiento de México

Centro de Estudios Históricos de Historia de México, Fundación Carlos Slim

CAPÍTULO VII

DE UNA RAZÓN APASIONADA: ÉTICA Y POÉTICA EN JUAN DE ESPINOSA MEDRANO

Felipe Cuervo Restrepo[1]

RESUMEN

El peruano Juan de Espinosa Medrano, también conocido como "El Lunarejo", es un referente clave en los estudios de la época colonial tanto por su valor literario como por su labor como crítico. Sin embargo, hay pocos estudios acerca de su pensamiento filosófico, pese a que fue catedrático de filosofía y publicó un estudio sobre la lógica de Santo Tomás de Aquino. El presente ensayo, en que se investigan

1 Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia con estudios de maestría en Semiótica en la Universidad de Tartu (Estonia) y doctorales en filosofía en la Universidad de los Andes (Colombia); también es doctor en Letras por la Facultad de Letras de la Universidad de Kioto (Japón). Sus áreas de trabajo incluyen historia de la filosofía analítica, filosofía latinoamericana, filosofía japonesa, metafísica del tiempo, filosofía de la literatura y animismo.

la poética y la ética que sustentan su obra crítica, es un primer paso hacia la discusión del pensamiento filosófico del Lunarejo y, también, una puesta en práctica de una nueva manera en que podemos aproximarnos al barroco latinomericano.

Palabras clave: Filosofía de la Colonia, ética de virtudes, poética latinoamericana, Lunarejo

ABSTRACT

The Peruvian Juan de Espinosa Medrano, also known as "El Lunarejo," is a key figure in colonial-era studies, both for his literary value and his work as a critic. However, there are few studies on his philosophical thought, despite the fact that he was a professor of philosophy and published a study on the logic of Saint Thomas Aquinas. This essay, which explores the poetics and ethics underlying his critical work, is a first step toward discussing El Lunarejo's philosophical thought and also an attempt to put into practice a new way of approaching the Latin American Baroque.

Keywords: Colonial-era philosophy, virtue ethics, Latin American poetics, Lunarejo

INTRODUCCIÓN

Para quienes estudian literatura y pensamiento latinoamericano de la época de la colonia, el peruano Juan de Espinosa Medrano, también conocido como "El Lunarejo", es uno de los referentes claves tanto en términos estilísticos (es tal vez el más logrado prosista al estilo de Luis de Góngora o "culterano" en el continente) como por su labor de crítica literaria. Sin embargo, es poco el trabajo que se ha dedicado a investigar su pensamiento filosófico, pese a que fue catedrático de filosofía y publicó en vida el primer tomo de una presentación comprensiva del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. El presente ensayo, en que espero discutir las teorías de poética y ética que son el "subsuelo" de su obra crítica, es un primer paso hacia la discusión del pensamiento filosófico del Lunarejo y,

de paso, una reflexión sobre la manera en que debemos abordar la investigación del pensamiento barroco latinoamericano.

El ensayo consta de las siguientes partes: 1) una introducción a la vida de Juan de Espinosa Medrano y a su obra más conocida, por lo general llamada el *Apologético*; 2) una presentación de la literatura de emblemas (género literario que marcó la manera de hacer literatura no sólo de Espinosa Medrano, sino del barroco en Europa y América en general) y una descripción del trasfondo filosófico de la emblemática a la luz de la filosofía tomista (a la que Espinosa Medrano estaba dedicado); 3) un interpretación de la labor crítica en el *Apologético* a la luz de lo aprendido sobre la literatura emblemática, y 4) una breve sección de conclusión tanto sobre el pensamiento de Espinosa Medrano como sobre el estudio del pensamiento barroco en general.

1. Vida y obras de Juan de Espinosa Medrano, El Lunarejo

De Juan de Espinosa Medrano es mucho lo que se dice para lo poco que de él se habla y muy poco lo certero para lo mucho que se dice. Así, por ejemplo, se ha puesto en duda tanto que haya nacido en el poblado de Caulcaso, del Obispado de Cuzco, como que su fecha de nacimiento sea 1629, sin que haya todavía candidatos alternativos de mérito; también ha sido objeto de crítica el difundido mito de su estirpe indígena, siendo lo más probable que sea mestizo o poco romántico criollo (Cisneros & Guibovich Pérez, 1988). Se sabe, en cambio, que inició sus estudios en el Seminario de San Antonio Abad y que obtuvo su título académico en la Universidad de San Ignacio de Loyola, en Cuzco, por ese entonces ciudad de activa vida cultural e intelectual con no pocas bibliotecas que se esforzaban por mantenerse al día con las corrientes peninsulares (Guibovich Pérez, 2005). Tras un tiempo como predicador en poblaciones varias, Espinosa Medrano llegó a ser canónigo magistral de la Catedral del Cuzco y por poco llega a asumir el cargo de arcediano de la misma catedral: en noviembre de 1688, cosa de un mes antes de asumir en pleno su nueva posición, murió todavía más promesa que obra

(Cisneros & Guibovich Pérez, 1987; Guibovich Pérez, 2006; Guibovich Pérez & Domingues Faura, 2000). Como académico, abrazó ferviente el tomismo y dedicó tiempo y esfuerzos al estudio de la lógica (Culleton, 2016). Publicó en vida una *Panegírica declamación por la protección de las ciencias y estudios*, obras teatrales tanto en español (*Amar su propia muerte*) como en quechua (*El robo de Proserpina y sueño de Endimión; El hijo pródigo*), un tomo, dedicado a la lógica, de su *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus* y el texto que en este capítulo nos interesa, su *Apologético en favor de Don Luis de Góngora, príncipe de los poetas líricos de España, contra Manuel de Faria y Sousa, caballero portugués* (de ahora en adelante, *Apologético*), de 1662. Algunos años después de su muerte, se publicó también una colección, intitulada *La novena maravilla*, de sus sermones. Si bien todas estas obras, por motivos que van desde sus méritos estilísticos, su estructura retórica, su trasfondo cultural o su perspicacia filosófica hasta su importancia para la comprensión de la posición del autor latinoamericano frente a la cultura europea, han sido objetos de cuidados estudios (e.g., Sabena, 2014; Jaye, 1994–1995; Redmond, 1970; Vitelli, 2006; Facundo, 2018; Moore, 1994, 1998), es el *Apologético* lo que más atención crítica le ha granjeado y es a él, como antes dije, que aquí nos dedicaremos.

2. Vida y lecturas del *Apologético*

El expreso propósito del *Apologético*, al que no es infrecuente ver descrito como obra cumbre tanto de la crítica literaria latinoamericana, sea o no colonial, como de la prosística en español, es el de defender la poética gongorina, a la cual desde temprano fue aficionado Espinosa Medrano (Cisneros, 1982), de los ataques que, en sus comentarios a *Las lusiadas* de Camões (1639), había hecho el portugués Manuel de Faria e Sousa (1590–1649). No es de extrañarse entonces que muchos de los trabajos más exhaustivos dedicados a la obra sean aquellos que exploran sus detalles argumentativos (y retóricos, que Espinosa Medrano no se sentía por encima de poner arte y cultura al servicio de un buen insulto) (Cisneros, 1983a, 1987, 1992), con especial atención a lo que muchos consideran sus

más destacadas, y con buenos motivos, muestras de originalidad crítica: su sensibilidad a lo que podríamos llamar la justificación semántica de la composición rítmica y sintáctica de un poema y a los aportes que estas últimas hacen a la comprensión del sentido, a la carga connotativa de una determinada estructura métrica a la luz de su función en la historia literaria y a su reconocimiento de que las construcciones retóricas no pueden definirse de manera absoluta en términos de mera sintaxis, sino que exigen también que se tenga presente el registro lingüístico de la obra, con lo que aquello que, en una oración cotidiana resultaría hipérbaton, viene a ser el orden natural (y, por lo tanto, a carecer de una significación adicional a la luz de su extrañeza) en un poema (Núñez Cáceres, 1983; Rodríguez Garrido, 1988)[2].

Fuera de estos estudios sobre los aspectos que con más propiedad podemos llamar de crítica literaria, el *Apologético* ha sido también estudiado desde el punto de vista del campo semántico de sus conceptos (Hopkins Rodríguez, 2003), la estilística (Cisneros, 1983b), lo decolonial (Perilli, 1994) y hasta ha sido mencionado como parte de la tradición literaria hispánica que hace de la *obscuritas* una poética de lo homoerótico (Orozco, 2009). Un lector atento se habrá percatado de que, ni en esta lista ni en la anterior, hay indicios de una aproximación filosófica a la obra del Lunarejo, dato curioso dado su evidente interés y conocimiento del tema. Es ésta la ausencia en la literatura que el presente capítulo espera subsanar, si bien a primera vista el punto de inicio de nuestra discusión podrá no parecer filosófico en sentido pleno: me refiero al reconocimiento de la obra de Espinosa Medrano como entroncada con orgullosa firmeza en la tradición de la literatura emblemática, cuya influencia tanto en el *Apologético* como en sus sermones ha sido ya estudiada con detenimiento (e.g., Cisneros, 1980; Sabena, 2011). Daré por sentado que Espinosa Medrano tenía un profundo interés

2 Como muchos han señalado, esto último es, en buena medida, una extensión al español y refinamiento conceptual de una idea ya presente en Nebrija: "*Cum orationis structura decoris gratia variatur, neglecto simplici sermonis ordine non vitium est, sed virtus, quae Hiperbaton apelatur, id est, transgressio verborum*" (Nebrija, 1816, 228).

en la literatura emblemática, a la que alude con frecuencia, y daré comienzo a mi argumento ofreciendo una interpretación tomista del género.

3. Del emblema ético a la ética de emblemas: semblanza del emblema

Si bien hoy por hoy le resulta conocida sólo al historiador especializado, desde su primera aparición en el *Libro de emblemas (Emblematum Liber)* (1531) del italiano Andrea Alciato (1492–1550), la literatura de emblemas fue, sin duda alguna, uno de los géneros más cultivados y difundidos entre los siglos XVI y XVIII, con representantes en casi todas, si no todas, las lenguas europeas; tuvo también un papel fundamental en la creación de un lenguaje simbólico para las artes visuales (Sebastián, 1995). En términos generales, se suele decir que un emblema consta de tres partes: la *pictura* o imagen (que tiende a ser enigmática), la *inscriptio* o título (que con frecuencia se asemeja a un aforismo o sentencia moral) y una explicación de ambos, sea en prosa, en verso o en mezcla de ambos. Ahora, dije que esta división tripartita caracteriza a los emblemas "en términos generales": lo cierto es que de cualquiera de ellos se puede prescindir. Es más, pese a que, dada la importancia que se la ha dado a su estudio en la historia del arte, tendamos a pensar en los emblemas como sobre todo obras visuales cuyos acompañamientos escritos tienen el carácter de humildes servidores, una revisión de las obras publicadas en España, por ejemplo, con presteza nos convence de que el emblema de meras palabras ocurría con la suficiente frecuencia para que no le resultase extraño a nadie (Infantes, 1996). Ruego al lector no olvidar este dato: no todo aquello que tiene carácter de emblema ha de venir acompañado por una ilustración.

Ya hecha una caracterización material del emblema, pasemos al problema que nos interesa: su función dentro de la cultura barroca. Si bien puede haber excepciones, en general causadas por la transformación del emblema en una especie de acertijo para ilustrados, los libros de emblema hacían las veces de transmisores de creencias éticas. Dado esto y dada también la (bien justificada) des-

confianza que tantas mujeres en bikini vendiendo vehículos, herramientas, seguros y viajes nos han suscitado hacia el papel engañoso de la imagen en la publicidad, es natural que asumamos que el emblema funcionaba de similar manera; no resulta sorprendente, en consecuencia, una caracterización de la función del emblema como la de Bouzy:

> [E]l emblema desempeña un papel de primera importancia por su esmerada función conativa que consiste en atraer la atención del lector-vidente, captando su sentido visual para mejor embelesar (o embelecar) su mente. Por así decirlo, lo estético se pone al servicio de lo ético en un intento de remozamiento de los antiguos lugares comunes que forman la esencia misma del pesado mensaje ético. (Bouzy, 1993, 35–36)

Nótese el doble carácter negativo de la descripción: por un lado, la función de lo visual es solo la de atraer la atención de quien, sin un factor de entretenimiento, no se concentraría en lo ético y, por otro lado, el mensaje ético del emblema parece nunca superar la mera repetición de lo ya manido. Así, aun cuando parece rozar una descripción más interesante del fenómeno, Bouzy no llega nunca a concederle originalidad ética al emblema:

> Los pedagogos, y los didácticos en general, querían acortar la distancia que mediaba entre el *aisthētikos*, es decir, los sentidos, y el *ethos*, entendido como idea moral, y se valían del emblema con esa finalidad, ya que representaba para ellos el principal medio para hacer visible lo inteligible[.] (Bouzy, 1993, 39)

En otras palabras, pese a reconocer que el emblema es el lugar de la curiosa transubstanciación de lo intelectual en perceptible, casi como alma que adquiere cuerpo, Bouzy no llega a sospechar nunca que dicha transformación afecte el "contenido", en oposición a la mera "forma". Lo más lejos que llega es a concederle a la imagen, acaso por ejercer su poder de atracción de manera más inmediata que la palabra escrita, la victoria en términos de importancia relativa:

> [D]e manera paradójica, lo estético, al captar toda la atención del lector-vidente, llegaría a ser la esencia del mensaje, mientras que lo ético no sería más que un acompañamiento que le sirviera de coartada. (Bouzy, 1993, 40)

La frecuencia, mencionada antes, con que los libros de emblemas se publicaban sin imágenes, con lo que los lectores se veían forzados al todavía más exigente trabajo de imaginar su propia *pictura* a la luz de la *descriptio*, ya de entrada hace sospechosa la postura de Bouzy y la situación mejora poco cuando nos percatamos de que si lo ético, a sus ojos, permanece inerte es porque lo cree una idea (nótese la "idea moral" de la segunda cita) a que el emblema no hace más que referirse, a la manera en que un lingüista mal inoculado con el estructuralismo de Saussure diría que el significante se refiere al significado, sin alterarlo o transformarlo. La pregunta es, entonces, ¿qué viene a ser una idea moral? ¿La moral se compone de ideas? Aun si la respuesta debe ser un rotundo sí, ¿es esa la manera en que lo concebían los escritores y filósofos barrocos?

Tendemos, creo, a dejar pasar sin más la idea de una ética descarnada, habitante en derecho pleno por especie y formación en el reino de lo ideal, porque, hoy por hoy, se ha impuesto una concepción de la ética en que priman reglas que, sin titubeo alguno, como si por este mundo no hubiese pasado Wittgenstein, asimilamos a un ideal abstracto. Otras épocas, sin embargo, y uno que otro contemporáneo extraviado (entre los que, me temo, se encuentra el presente escritor), han concebido y conciben aún lo ético desde perspectivas por completo diferentes. Pero no es mi intención caer en el mismo error que Bouzy y atribuirles a los emblemas una metafísica justificada solo por mi propio gusto; asomémonos más bien a la concepción que de la moral se tenía en el entorno de Espinosa Medrano y veamos a dónde nos lleva.

4. Del emblema ético a la ética de emblemas: un emblemático tomismo[3]

Trágico es que Espinosa Medrano nos haya dejado con solo el primer tomo de su obra sobre filosofía tomista y que, en ella, no haya adelantado más que discusiones de lógica; sospecho que, de haber llegado a la ética, nos habría ahorrado mucho del trabajo que ahora debemos emprender para reconstruir las líneas generales de la relación entre lo sensible y lo ético en la obra de Tomas de Aquino, sin mencionar que nos quedará siempre irresoluta la duda sobre qué tanto hubiese coincidido la lectura del Lunarejo con la nuestra. No habiendo, sin embargo, otra opción, procuraré ofrecer una lectura lo menos controversial posible de la ética de Santo Tomás de Aquino y buscaré después evidencia tangencial de ésta en Espinosa Medrano[4].

Empecemos por lo más evidente: la ética tomista entra, sin conflictos o roces, dentro de la categoría general de las éticas de virtudes, que se caracterizan por defender que la manera en que determinamos si una acción, actitud, etc., es buena es preguntándonos si es el tipo de acción que emprendería, actitud que asumiría, etc., una persona virtuosa en las mismas circunstancias y como fruto de su virtud. En otras palabras, es porque concebimos lo que es una persona virtuosa que entendemos lo que es el bien y no al revés: la virtud es, si se quiere, la progenitora de la mera abstracción que es la idea del bien. La primera y más evidente consecuencia de esta manera de concebir la ética es que las reglas, preceptos, sentencias y demás principios abstractos pasan a ocupar un lugar secundario (si es que ocupan lugar alguno): siendo la virtud el me-

3 Si bien es difícil señalar un lugar con precisión como aquel donde más presión ejerce su influencia, acaso porque, más que un peso, es una fuerza, gravitacional si se quiere, que organiza campos enteros de mi espacio mental, debo confesar la deuda que esta sección y la siguiente tienen a los trabajos de Steinberg (1997) y Matthews (1999), que me han hecho comprender que la teología (y filosofía) visual son campos prácticos con problemas, herramientas y soluciones propios, con dificultad explicables en el ámbito de lo sin más verbal.

4 Mi interpretación de Santo Tomás de Aquino debe mucho al trabajo en ética de virtudes de MacIntyre (1981), al neoaristotelismo de Foot (2001) y al trabajo exegético de Hall (1999).

tafísico hontanar de donde mana lo bueno, es la determinación de la virtud como explicación de una acción lo que determina la atribución del bien y, en consecuencia, si hay regla alguna, es válida sólo en tanto se formula tras la observación de la virtud y como abstracción de ella, de manera tal que, en caso de diferir lo predicho por la regla y lo actuado por la persona virtuosa, es siempre la regla la que se da por errada. Obrar de otra manera sería como destruir un original porque ya lo tenemos reflejado en un espejo[5].

Démosle cuerpo a este abstracto esqueleto con los detalles que ofrece Santo Tomás. Primero viene, por supuesto, su definición de virtud: "*virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus*" (ST. I-II.Q55.a3.c)[6]. Hábito, a su vez, se define, en concordancia con la discusión de Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, como "*dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud*" (ST. I-II.Q49.a1.c)[7]. Lo operativo del hábito, por su lado, se aclara diciendo que

> *Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem*. (ST. I-II. Q49.a2.c)[8]

5 Para una concepción influyente de la ética de virtudes que, en línea con Santo Tomás, extiende la noción de virtud para abarcar también lo intelectual, véase (Zaugzebski, 1996).

6 "[L]a virtud humana, que es un hábito productivo, es un hábito bueno y productivo del bien."Todas las traducciones son mías.

7 "[D]isposición por la cual lo dispuesto se dispone para bien o para mal, sea para si o sea para otro".

8 "Es propio del hábito que tenga alguna correspondencia con la naturaleza de la cosa según sea que le convenga o que no. Pero la naturaleza de la cosa, que es el fin de la generación, está dispuesto por todavía otro fin, que es o la operación o algún resultado [operatum] al que se llega por medio de la operación. De donde se sigue que el hábito no tiene solo una relación con la misma naturaleza de la cosa, sino también, en consecuencia, con la operación, en cuanto esta o es el fin de la naturaleza o conduce a su fin".

Hábito es, pues, la tendencia a, bajo determinadas circunstancias (el correlato de la disposición)[9], causar en el mundo aquello que le haga bien o mal a quien posea el hábito, con la variante positiva siendo la virtud (y la negativa, el vicio). Antes de seguir con nuestro safari verbal en las silvas tomistas, vale la pena extraer un par de conclusiones preliminares. Es la primera que una virtud no puede serlo de mera intención: el requisito de la operacionalidad que está inscrito en su misma definición exige que la virtud, cuando se dan las circunstancias que hacen las veces de su correlato disposicional, tienda a ser una operación exitosa. No es éste el lugar para discutir si se pueden poseer virtudes para las que nunca se dé el correlato disposicional —si poseo, por ejemplo, la virtud de blandir sin herirme la espada vorpal, o si poseo la virtud de extraer espadas, cortantes pese a simbólicas, de rocas encantadas— y tampoco qué porcentaje de las veces ha de ser exitosa una disposición para que pueda atribuirse sin temor —nótese que las mantis religiosas tienen la disposición a reproducirse pese a que, en el caso de los infortunados machos, sean muchos los que mueran en el intento y que aun el macho exitoso, en su primera y única fecundación, haya de perder la cabeza, en sentido estricto, por amor—[10]; para el argumento en que aquí laboro, bástanos con tener presente el contrapositivo: virtud ineficaz es virtud falaz[11].

Casi como corolario de esta primera conclusión se sigue un segundo requisito para la atribución de una virtud: para que una virtud sea operativa, ha de haber contacto entre aquello que posee la virtud y su correlato intencional; esto es, para que una virtud

9 Toda disposición es una tendencia a que, cuando se da el encuentro entre lo que posee la disposición y una determinada clase de circunstancias, se produzca un cierto efecto. Las circunstancias necesarias son el "correlato disposicional" de la disposición. Para más información sobre la naturaleza de las disposiciones, no hay más encantadora referencia que (Martin, 2010).

10 Hay un tesoro de reflexiones filosóficas sobre la idea de las disposiciones naturales en la serie de cortos *Green Porn*, de Isabella Rossellini, que es a quien debo mi inducción a las prácticas eróticas de las mantis religiosas.

11 Siendo precisos, lo falaz sería la atribución de la virtud y ésta no sería tanto falaz como falsa, pero perdónesenos la imprecisión por amor a la rima (o, por lo menos, tolérese hasta que encontremos una rima mejor).

opere, quien posee la virtud debe "enterarse" de su contexto. En el caso de los humanos, esto quiere decir no solo que percibamos el mundo, sino también que lo percibamos de la manera adecuada. Después de todo, nadie llamaría virtuoso al médico que, fruto de un mal diagnóstico, dé a su paciente un fármaco que agrave la enfermedad, pese a que hubiese sido la cura ideal para el mal que el doctor creyó percibir. Es más, en buena medida, es esta capacidad de percibir el mundo con pericia la que determina si un hábito ha de considerarse virtud o vicio; ¿o acaso no es el temerario un valiente mal informado? Dicho en otras palabras, la operatividad de una virtud, que es requisito para su posesión, está condicionada por la sensibilidad a su correlato disposicional[12].

Teniendo esto claro, no debería sorprendernos que Santo Tomas incluya entre su lista de virtudes las intelectivas, que "*possunt quidem dici virtutes inquantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri (hoc enim est bonum opus intellectus)"*(ST. I-II.Q57. a1.c)[13]. Son éstas virtudes, pues, no solo porque están en conformidad con la definición de virtud (en tanto el dar con la verdad es un hábito del intelecto en conformidad con su naturaleza), sino también porque, sin ellas, no habría virtuoso alguno. Ahora, por supuesto, el dar con la verdad implica un adentrarse perspicaz en el mundo y el mero intelecto, para esto, no basta: debo tener, sin duda, la capacidad para entender lo que percibo, pero poco puedo entender si de entrada la percepción me falla. Acaso habrá quien sienta (como, una vez más, el presente escritor) que sería más acertado describir esto como un percibir bien que no como un entender bien lo percibido, pero son demasiadas para resultar discutibles las ocasiones en que Santo Tomás insiste en que no hay percepción virtuosa, sino intelecto virtuoso que somete a buen dominio nuestras percepciones: "*[s]ecundum vero quod [vires sensitivae] operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt*" (ST. I-II.

12 Para más sobre la relación entre la ética y la percepción, véase el clásico ensayo de John McDowell sobre la ética aristotélica (McDowell, 1998).

13 "[P]ueden ciertamente llamarse virtudes en tanto conceden la facultad para el operar bien que es la consideración de la verdad (pues esto es el buen obrar del intelecto)".

Q50.a3.c); "*[m]anifestum est enim quod vires sensitivae non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem*" (ST. I-II.Q55.a4.c), y "*in huiusmodi [sensitivis] viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione*" (ST. I-II.Q55.a5.c)[14]. Sea pues. Lo que nos interesa es la conclusión general: es virtuoso sólo quien tiene la disposición a obrar para su bien cuando percibe, en conformidad con los buenos hábitos del intelecto, el mundo como es. En otras palabras, la agudeza de la percepción es requisito indispensable para la virtud y, siendo la buena percepción un hábito, el camino a la virtud pasa por aprender a percibir con pericia.

Ya habiendo terminado nuestra expedición tomista y encontrado la reliquia que nos interesaba, volvamos al emblema: a ojos de un tomista, ¿tiene sentido una interpretación de la emblemática como la que hace Bouzy? Según mencioné antes, Bouzy yerra de entrada por suponer que es la idea núcleo de la moral, posición intelectualista con la que un defensor de la ética de virtudes no puede estar de acuerdo. Pero que un tomista no acepte este intelectualismo extremo no implica que niegue todo papel al intelecto: sin este como guía, no hay tal cosa como un llegar a la verdad por medio de los sentidos. Aprender a ver el mundo en que obraremos (y para que obremos) con virtud exige pues que domeñemos los sentidos con la ayuda de principios, reconociendo siempre que los principios son pálidos reflejos de la legítima fuente de nuestro conocimiento del bien: la práctica del virtuoso. Pregunto ahora: ¿no es esta la descripción de lo que ocurre en el emblema? ¿No es el emblema un acto particular de percepción virtuosa que se ofrece anatómico a nuestra mirada? No es, pues, la máxima la que prima, sino la manera de percibir reflejada en la imagen o su descripción, y queda a la inscripción el deber de dar cuenta del papel, importante pero secundario, del proceso intelectivo que anima el

14 "En tanto [las capacidades sensitivas] operan bajo el imperio de la razón, pueden hacerse uso de ellas para diversas cosas"; "pues es evidente que las capacidades sensitivas son racionales no por su esencia, sino por participación", y "en esta clase de capacidades [sensitivas] no hay virtudes con las que se conozca el bien, sino que están en el intelecto o en la razón".

acto perceptivo. No puede decirse, entonces, que el emblema no agregue nada a una máxima vieja: más bien es que, sin el ejemplo del acto perceptivo que media entre la virtud y su correlato disposicional, la inscripción no pasa de ser dicha máxima vieja. Es el emblema, en consecuencia, esquema de una teoría para la ética de virtudes y, a la vez, didáctica puesta en práctica de la misma.

5. Un viaje al Lunarejo

Dos tareas nos quedan por hacer: señalar evidencia textual que haga plausible la atribución de la antes explicada manera de concebir la emblemática a Espinosa Medrano y dar cuenta de la manera particular en que la adapta para su poética. En lo que sigue, espero cumplir ambas tareas a la vez.

Ya de entrada, gracias a las ya citadas investigaciones de Cisneros y Sabena (Cisneros, 1983a; Sabena, 2011), sabemos que Espinosa Medrano conocía bien la literatura emblemática y que con frecuencia estructuraba tanto sus sermones como sus textos críticos alrededor de emblemas particulares. Agregaré a esto cinco clases de evidencia textual, no todas ellas de igual importancia, que sugieren que Espinosa Medrano concebía el poema como un tomista hubiese concebido la emblemática.

Nuestra primera fuente es el opúsculo de Espinosa Medrano publicado por primera vez en (Cisneros y Guibovich, 1989), donde de entrada describe a los doctos como "alumnos de la verdad, sequazes de la razón, y la justicia" (fol 1v.) y afirma que "[p]rodigio será, que hallen acogida los vicios, en pecho de que se apoderaron cuidados literarios y fatigas estudiosas" (fol. 2r.). Acaso podría creerse que la relación entre el estudio y la virtud está mediada por el lugar común del humanista como sabio, pero esto ignoraría la muy deliberada manera en que los cuidados literarios se incluyen entre las razones que inoculan al doctor ante el vicio. Sin el tomismo de trasfondo, parecería más probable que la preocupación por las letras y su esmerada producción fuesen concebidas como camino a la vanidad y no a la sabiduría. Sólo, creo, una poética en que la imagen literaria se concibe como emblema moral da ple-

no sentido a las aseveraciones de Espinosa Medrano (o, por lo menos, evitan que un escritor que se caracteriza por su originalidad y particularidad ande construyendo un argumento entero para decir una simpleza). El punto se refuerza con una cita de Séneca, en que el mal de la ignorancia es caracterizado de frente como una falla de interpretación: "Mas aquel [i.e., el vulgo], como dixo Seneca, es el peor intérprete de la verdad" (fol. 3r)

Pasemos al *Apologético*: para disputar la descripción que hace Faria de Góngora como un Mahoma de la poesía, Espinosa Medrano hace un análisis formal del argumento y termina por acusar a Faria de caer en una falacia:

> [L]a certidumbre o probabilidad que proviene de principios extrínsecos a una opinión, lo mucho es esforzarla muchos que calificarla muchos [.] Si a Mahoma sigue la mayor parte del mundo y no califica su pestífero dogma el innumerable séquito de tanta muchedumbre, sepa Faria que no supo lo que se dijo: que a Mahoma por la largura del apetito […] le siguen hombres ignorantes […] pero a Góngora […] penétranle los discretos, sóndanle los eruditos y apláudenle los doctos. (Espinosa Medrano, 1982, 70–71)

Sin perdonar el prejuicio religioso, concentrémonos en la estructura del argumento: Espinosa Medrano acusa a Faria de atribuir al número de quienes sostienen una opinión poder argumentativo, crítica en sí poco interesante. Lo que llama la atención es su reconstrucción del argumento correcto, en que la estructura metafísica de la ética de virtudes hace aparición por partida doble: en primer lugar, la atribución de vileza al "innumerable séquito" se deduce no de un principio general, sino del hecho, previo al principio, que es la vileza moral de la figura a la que se sigue. En otras palabras, tal y como la atribución del bien se sigue de la presencia de un modelo de virtud, la atribución del mal se sigue de la presencia de un modelo del vicio. En segundo lugar, la motivación para la acción en ambos bandos es la posesión de un carácter virtuoso o vicioso y no una falla en la comprensión de una máxima o principio: son la erudición, la discreción y la doctrina (todas virtudes del intelecto) lo

que explican la capacidad para interpretar con acierto la poesía de Góngora, mientras que es la "largura del apetito" (un vicio y no una creencia falsa) lo que explica la adhesión a una secta hereje.

A primera vista, parecería que el rechazo, por parte de Espinosa Medrano, del carácter místico del poeta atenta contra nuestra interpretación:

> Sabido es, que en esto se distingue la escritura humana y poesía secular de la revelada y teológica: que ésta empozando misterios, descoge humildes las cláusulas y llano el estilo; y aquélla toda adorno de dicciones, toda pompa de la palabra, toda aliño de elocuencia yace vana, hueca, vacía y sin corazón de misterio alguno. (Espinosa Medrano, 1982, 25)

> ¿O cuándo han hablado misterios los poetas, sino los profetas? […] No sé qué desdicha se tiene el don profético, que no hay poeta, por desventurado y ridículo que sea, a quien no tengan por un Oseas. (Espinosa Medrano, 1982, 26)

El que Espinosa Medrano haga transición tranquila, sin necesidad alguna de comentario, del conocimiento de misterios al don profético ya debería ser indicio de que no tiene intención de criticar a la poesía por vana en general, sino por vana a la luz de un conocimiento que se obtiene sólo por intervención divina, como en el caso de la profecía. Si a esto añadimos la definición de misterio en Covarrubias como "*sacrū arcanū, quod Latini seclusum vocant, quòd ea intus oporteat occludere, nec cuiquam profano explicare*"[15], la conclusión es evidente: no es que la poesía no nos provea de conocimientos, sino que los conocimientos con lo que nos provee ni exigen el milagro para que a ellos lleguemos ni versan sobre aquello que a nuestros sentidos se oculta. Lo que mi argumento requiere es, por el contrario, que el conocimiento que la poesía como emblema nos aporte sea el de percibir con perspicacia el mundo que enfrente tenemos,

15 "[A]rcano sagrado, que en Latín llaman seclusum [i.e., cerrado, recluido], en tanto sea necesario apartarlo de la mirada y no explicarlo a profano alguno".

lo que corresponde a la perfección con, por ejemplo, la defensa que hace Espinosa Medrano de las metáforas gongorinas y virgilianas en términos científicos:

> Lo más cierto es que aquí no hablo el poeta para gramáticos, sino como profundísimo filósofo y teólogo natural. […] [Virgilio] llamo dignamente liquido al fuego por lo sutil penetrable, pervio y diáfano a distinción de grueso, solido, denso, corpulento y opaco. Líquido aquí es lo común al aire y al fuego y el mejor término para explicar aquella delgadez de su raridad[.] (Espinosa Medrano, 1982, 63–64; cf. 61)

Esto es, el valor de la metáfora está en que el llamar líquido al fuego nos presenta con mayor distinción sus cualidades propias: la metáfora, en otras palabras, es buena en tanto nos da a conocer el mundo.

En contraste con el conocimiento místico, Espinosa Medrano nos da la siguiente caracterización del estilo poético: "Pues si toda el alma poética consiste en poco más que nada, que será […] una conformidad de dicción con el asunto" (Espinosa Medrano, 1982, 25), lo que suena a una especie de teoría formalista de la mimesis. En un primer momento, parecería que la defensa que hace del gongorino "cuanto las cumbres ásperas cabrío" no es más, en efecto, que un afirmar que la sintaxis irregular del verso captura el salto de las cabras en el monte; sin embargo, el alegato de Espinosa Medrano es que lo que el verso captura, tanto por su sintaxis como por su estructura rítmica, son la "travesura" y "arrojo" de las cabras (Espinosa Medrano, 1982, 30), esto es, que el verso nos presenta dos aspectos del tema que, nótese, no corresponden con lo fáctico en sentido estricto: no hay una travesura que se perciba en adición al salto, sino que el salto se percibe como travieso, como osado. La supuesta mímesis no es una representación de lo mero sensible, sino un adentrarse cognitivo en la verdad. De ahí que no dude Espinosa Medrano en caracterizar la labor poética de Góngora como un "conquistar" logros técnicos y en describir las conquistas como "hazañas grandes" y "gigantes osadías" (Espinosa Medrano, 1982, 68), ninguna de las cuales parecería una descripción acertada de un mero juego de palabras. Sí lo son, en cambio, para una labor llena

de "las centellas del ardor intelectivo" (Espinosa Medrano, 1982, 26): es el poeta quien, amante del mundo y su conocimiento, tiene la suficiente pasión para transmitir a sus lectores, cifrada en el estilo, una nueva perspectiva de la realidad, una perspectiva que nos permita captarla en toda su riqueza cognitiva y moral.

Sin querer poner en ello mucho énfasis, no sobra mencionar la frecuencia con que Espinosa Medrano califica como falla moral la falta de perspicacia crítica de Faria (e.g., Espinosa Medrano, 1982, 23; 30; 70–71): sólo a quien cree que la comprensión de un verso puede brindarnos el conocimiento de mundo necesario para obrar en él como virtuosos creería hereje a quien se rehúse a comprenderlo.

Conclusión

Si mal no la interpreto, la evidencia textual de la sección anterior, sumada a la ética de virtudes tomista, justifica la atribución a Espinosa Medrano de una poética "emblemática" que enfatiza la importancia del estilo en tanto manera de capturar y transmitir perspectivas nuevas frente a la realidad compartida a la que accedemos por medio de los sentidos. Esta nueva perspectiva, a su vez, juega un papel central en nuestro carácter ético, en tanto condición esencial para la operatividad de las virtudes. Es, sin duda, una poética moralista, lo que no implica una subordinación de la imagen a un principio abstracto o externo: en la ética de virtudes que, según creo, heredó Espinosa Medrano de Santo Tomás, prima la particularidad del carácter virtuoso sobre la esterilidad de la regla y la práctica perceptiva sobre la casuística: no se sacrifica, pues, la literatura a la moral, sino que es, ella misma, un lanzarse a lo hondo del mundo para descubrir la estructura que apela, como correlato disposicional de la virtud, a la acción moral. No es, pues, el poeta un árido intelectual que levita entre ideales, sino una persona encarnada a quien lo particular interesa, una persona que entra de lleno en lo concreto, una persona que hace del conocimiento enseñanza y modelo: esto es, es un poeta racional, sin duda, pero con una razón colmada de pasión. Es solo el poeta apasionado por el bien quien a la

hondura se lanza y solo el poeta apasionado por sus descubrimientos quien descubre la manera de capturar las perspectivas nuevas que descubre con innovaciones estilísticas. Es, pues, una poética del intelecto guiado por la pasión, una poética de la razón apasionada.

¿Se limita ésta a Espinosa Medrano? Confieso no saberlo; quede para el futuro una investigación sobre la presencia de una poética de la razón apasionada en otros pensadores barrocos. Pero, además de este proyecto y de mi interpretación de Espinosa Medrano, espero que este ensayo deje todavía otra lección abierta: nuestra preconcepción de la estructura metafísica de la ética nos había cegado no sólo a la presencia de una poética particular en la obra de Espinosa Medrano, sino también había hecho incomprensible el fenómeno de la literatura emblemática. Si mi interpretación va por buen camino, queda mucho trabajo por hacer en el campo de la filosofía ética barroca, su transmisión y práctica y su recepción e interpretación en América Latina.

Referencias

Barrisone, J.A. (2018) "Lecturas críticas sobre el barroco latinoamericano" *Recial IX*(14).

Bouzy, C. (1993) "El emblema: un nuevo lugar estético para los antiguos lugares éticos." *Criticón 59*: 35–45.

Cisneros, J.L. (1980) "Relectura del Lunarejo: el 'Can del Cielo'" *Lexis IV* (2): 171–177.

Cisneros, J.L. (1982) "Huellas de Góngora en los sermones del Lunarejo" *Lexis VI*(2): 141–159.

Cisneros, J.L. (1983a) "Un cruce de lecturas en Espinosa Medrano" *Lexis VII*(2): 311–314.

Cisneros, J.L. (1983b) "Un ejercicio de estilo del Lunarejo" Lexis VII(1): 133–158.

Cisneros, J.L. (1987) "La polémica Faria-Espinosa Medrano" *Lexis XI*(1): 1–62.

Cisneros, J.L. (1992) "Itinerario y estructura del *Apologético* de Espinosa Medrano (primera parte)" *Lexis XVI*(2): 123–188.

Cisneros, J.L. & Guibovich Perez, P. (1987). "Apuntes para una biografía de Espinosa Medrano" *Fenix 32–33*: 96–112.

Cisneros, J.L. & Guibovich Perez, P. (1988) "Juan de Espinosa Medrano, un intelectual cuzqueño del seiscientos: Nuevos datos biográficos" *Revista de Indias XLVIII*(182–183): 327–347.

Cisneros, J.L. & Guibovich, P. (1989) "Un raro opúsculo del Lunarejo" *Lexis XIII*(1): 95–115.

Culleton, A. (2016) "Los maestros y la enseñanza de la filosofía en la primera universidad en Hispanoamérica" *Azalea Revista de Filosofía 18*: 41–54.

de Espinosa Medrano, Juan (1982) *Apologético*. Selección, prólogo y cronología de Augusto Tamayo Vargas. Barcelona, España: Biblioteca Ayacucho.

Facundo, R. (2018) "A quien pertenece lo producido? Barroco, imperio y poesía según Sor Juana" *Recial IX*(14).

Foot, P. (2001) *Natural Goodness*. Oxford UK: Clarendon Press.

Guibovich Perez, P. (2005) "El *Apologético* de Esposa Medrano y su contexto histórico" *Lexis XXIX*(1): 97–109.

Guibovich Perez, P. (2006). "Como güelfos y gibelinos: los colegios de San Bernardo y San Antonio Abad en el Cuzco durante el siglo XVII". *Madrid: Revista de Indias LXVI*(236): 107–132.

Guibovich Pérez, P. & Domínguez Faura, N. (2000). "Para la biografía de Espinosa Medrano: dos cartas inéditas de 1666" *Boletín del Instituto Riva-Agüero 27*: 219–242.

Hall, P. (1999) *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Hopkins Rodriguez, E. (2003) "Las diseminaciones semánticas de la gula en Juan de Espinosa Medrano" *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua 37*: 53–71.

Infantes, V. (1996) "La presencia de una ausencia. La emblemática sin emblemas" En: López Poza, S. (ed.) *Literatura emblemática hispánica. Actas del I Simposio Internacional*. A Coruña: Universidade da Coruña: 93–109.

Jaye, J.H. (1994–1995) "Ovid in the Andes: The New World Morality Play, El rapto de Proserpina y sueño de Endimión" *Comparative Drama 28*(4): 510–526.

MacIntyre, A. (1981) *After Virtue*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Martin, C.B. (2010) *The Mind in Nature*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Mathews, T.F. (1999) *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

McDowell, J. (1998) "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics" En: McDowell, J., Mind, Value & Reality. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Moore, C.B. (1994) "Estructura y tema retóricos en el "Sermón de Nuestra Señora del Carmen" de Juan de Espinosa Medrano" *Lexis XVIII*(2): 257–269.

Moore, C.B. (1998) "La sacralización de la historia natural en La novena maravilla de Juan de Espinosa Medrano" *Lexis XXII*(2): 147–175.

Nebrija, A. (1816) *De institutione grammaticae*. Matriti: Sumptibus Societatis.

Núñez Cáceres, J. (1983) "Propósito y originalidad del Apologético de Juan de Espinosa Medrano" *Nueva Revista de Filología Hispánica 32*(1): 170–175.

Oropesa, S.A. (2009) ""Obscuritas" and the Closet: Queer Neobaroque in Mexico" *PMLA 124*(1): 172–179.

Perilli, C. (1994) "La colonización y la crítica literaria: El Lunarejo" *Chasqui - Revista de literatura latinoamericana 23*(1): 68–74.

Redmond, W. (1970) "Juan Espinoza Medrano: prefacio al lector de la Lógica" *Fenix 20*: 74–80.

Rodríguez Garrido, J.A. (1988) "Los comentarios de Espinosa Medrano sobre el hipérbaton gongorino" *Lexis XII*(2): 125–138

Sabena, J. (2011) "Usos emblemáticos en el Virreinato del Perú: Algunos ejemplos en al obra de Juan de Espinosa Medrano" *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua 52*: 13–38.

Sabena, J. (2014) ""Predica mal, quien no habla bien": La oratoria culta de Espinosa Medrano" *Nueva Revista de Filología Hispánica 62*(1): 67–93.

Sebastian, S. (1995) *Emblemática e historia del arte*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

Steinberg, L. (1997) *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Vitulli, J.M. (2006) "Amar su propia muerte: el drama de la representación criolla" *Bulletin of the Comediantes 58*(1): 225–243.

Zaugzebski, L. T. (1996) *Virtues of the Mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

CAPÍTULO VIII

ALONSO DE SANDOVAL Y LAS AMBIVALENCIAS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Luis Fernando Restrepo[1]

RESUMEN

Este ensayo examina el creciente compromiso humanitario del sacerdote jesuita Alonso de Sandoval por el bienestar físico y espiritual de los esclavos africanos traídos a Cartagena de Indias y los abu-

1 Luis Fernando Restrepo es profesor titular de literatura latinoamericana y literatura comparada y estudios culturales en la Universidad de Arkansas, EEUU. Es egresado de filosofía y letras de la Universidad Pontifica Bolivariana en Medellín y realizó su maestría y doctorado en literatura latinoamericana en la Universidad de Maryland. Sus áreas de especialización son la literatura colonial y la literatura y los derechos humanos. Entre sus publicaciones están, *Un nuevo reino imaginado* (1999;2020), *Antología crítica de Juan de Castellanos* (2002), *El estado impostor* (2013, premio Roggiano de la crítica literaria), y las coediciones *Narrativas en vilo entre la estética y la politica* (2016), *El malestar del posconflicto* (2018) y *Approaches to Teaching Cabeza de Vaca* (2025).

sos e injusticias de los tratantes y dueños. Se examina el desarrollo de su pensamiento mediante una comparación de las dos ediciones del tratado *De instauranda aethiopum salute* (1627, 1647) y posteriormente se comentan tres autores en los cuales se apoya Sandoval para abogar por los esclavos: Bartolomé de las Casas, Tomás de Mercado y Alonso Molina. Testigos del sufrimiento de los otros, los textos de estos autores representan el surgimiento de una ética para el Nuevo Mundo que responde a la violencia colonial y por esto podemos considerarlos como parte de la ética de la liberación latinoamericana que invocara Enrique Dussel. No obstante, se trata de propuestas éticas elaboradas sobre el horizonte moral cristiano, el cual es arte y parte de la colonialidad moderna. Son en todo caso teologías políticas progresivas que abocan por la justicia.

Palabras claves: Esclavitud, ética de la liberación, colonialismo, humanitarismo, jesuitas

ABSTRACT

This essay examines the growing humanitarian efforts of the Jesuit Alonso de Sandoval for the physical and spiritual wellbeing of the enslaved Africans brought to Cartagena de Indias and his rejection of the abuses and injustices perpetrated by the slave merchants and owners. The development of Sandoval's thought and conscience is analyzed by comparing the 1627 and 1647 editions of the treatise *De instauranda aethiopum salute* followed by an overview of three authors referenced by Sandoval to support his arguments in favor of the slaves: Bartolomé de las Casas, Tomás de Mercado and Alonso Molina. Witnessing the suffering of the destitute others, the texts of these authors represent the emergence of an ethics for the New World that responds to colonial violence. For this reason, we can consider their contributions as part of the Latin American ethics of liberation articulated by Enrique Dussel. However, these are ethical proposals based on Christian morality, which is an integral part of modern coloniality. They are, nonetheless, progressive political theologies that advocate for justice.

Keywords: Slavery, liberation ethics, colonialism, humanitarianism, Jesuits

INTRODUCCIÓN

El tratado *De instauranda aethiopum salute* (1627, 1647), del jesuita Alonso de Sandoval (Sevilla 1576–Cartagena 1652), es un texto que ahonda en la crueldad del tráfico humano y cuestiona los fundamentos legales del imperialismo ibérico y la expansión del capitalismo mercantil europeo. Escrito desde Cartagena, uno de los mayores centros de la trata de esclavos en las Indias, el tratado es la materialización de un pensamiento ético que surge ante el sufrimiento de los esclavos africanos y, por lo tanto, puede ser considerado como parte integral de la tradición filosófica latinoamericana que va desde Las Casas hasta la filosofía de la liberación. Se trata de una ética de la liberación que está ambivalentemente formulada dentro del marco conceptual cristiano y es por esto arte y parte de la colonialidad moderna.

Este ensayo se enfoca específicamente en identificar ese sujeto ético que no precede, sino que emerge en el encuentro cara a cara con la nuda vida del otro (Dussel, 1998; Levinas, 2006; Butler, 2006). En efecto, del inmenso dolor causado por el colonialismo ibérico, y de la trata en particular, surge un extraño fruto de la violenta modernidad y su anverso, la colonialidad. Se trata de un sujeto ético que no es el sujeto hegemónico del discurso colonial, el cual se define a sí mismo mediante la asimétrica y excluyente diferencia con el otro, el *self-fashioning* que identifica Stephen Greenblatt, ni la expresión descarnada de la voluntad de poder del sujeto moderno colonial, el *ego conquiro* que Enrique Dussel ve patente en Hernán Cortés (Greenblatt, 1980; Dussel, 1994, 40). Se trata de un sujeto marcado por una afectividad productiva que surge al interior de un texto que es claramente formulado dentro del universo conceptual cristiano, el cual da forma y contenido a la experiencia del sufrimiento y el sentido de justicia. Por tal virtud, no podemos invalidarlo, si reconocemos, como lo propone Boaventura de Sousa Santos, que la experiencia individual y colectiva

religiosa puede ser un elemento vital para la defensa de los derechos humanos en tanto constituyan teologías políticas progresivas (Sousa Santos, 2014)[2]. Y es precisamente en las tradiciones narrativas religiosas donde hay un gran potencial para visibilizar el sufrimiento humano (Sousa Santos, 2014, 101). El meollo es que en Las Casas o Sandoval encontramos anudados los elementos de una teología política progresiva con elementos fundamentalistas y por eso son necesarios acercamientos muy atentos a los quiebres en los textos mismos que permitan visibilizar esos hitos progresivos.

Comenzamos con una breve introducción a Sandoval y su tratado, para luego abordar cómo éste entra en diálogo con otros pensadores de la época que examinaron la cuestión de la esclavitud y el colonialismo. En particular, comentaremos las intervenciones del dominico Bartolomé de las Casas (1484–1565), el teólogo, moralista y economista dominico Tomás de Mercado (1523–1575) y el jesuita Luis de Molina (1535–1600). Por último, nos detenemos en el proceso de la escritura misma, para identificar en *De instauranda* instancias en las cuales surge ese sujeto ético radical interpelado por la precaria presencia del otro, el esclavo. Pero no se trata de una figura filosófica abstracta, como la usó Hegel, sino de la presencia concreta de un cuerpo sensible marcado por la violencia colonial[3].

2 En este libro Sousa Santos reconoce el valor de las tradiciones religiosas en la defensa de los derechos humanos al diferenciar entre las teologías políticas progresivas y las fundamentalistas. Las primeras visibilizan las injusticias y las segundas naturalizan el orden social. Entonces, Sousa Santos reconoce los límites del discurso secular de los derechos humanos y por esto aboga por la adopción de un discurso postsecularista e intercultural que dé cabida a luchas por la justicia y la dignidad desde las diversas tradiciones religiosas.

3 Susan Buck-Morss resalta que la Revolución Haitiana (1791–1804) es una referencia tácita pero clave en el pensamiento de G. F. Hegel y en particular en la formulación de la dialéctica del reconocimiento entre el amo y el esclavo en sus escritos en Jena y la Filosofía del espíritu (Buck-Morss 2009, 52–56).

1. Cartagena del siglo XVII y la intervención de la compañía

Durante la primera mitad del siglo XVII, Cartagena de Indias fue uno de los principales puertos de la trata de esclavos africanos en las Indias. Se estima que, entre 1595 y 1640, la ciudad recibió unos 135.000 esclavos, es decir unos 4.000 por año (Vila Vilar, 1977, 206; Sandoval, 1627, p.175). Tras el largo y horrible viaje transatlántico en 'armazones' que llevaban hasta 300 o 400 esclavos encadenados y hacinados bajo cubierta, llegaban a Cartagena de Indias desnutridos, enfermos y moribundos (Newson y Minchin, 2006). Tras desembarcar, eran llevados a barracas donde se les preparaba para la venta y transporte a las minas en Antioquia, el Perú, Panamá, México y otras partes en las Indias. Los jesuitas, quienes llegaron a la ciudad en 1604, se enfocaron en atender a la población esclava, labor por la cual se destacaron Sandoval y Pedro Claver (1580–1654), quien fuera beatificado y posteriormente canonizado en 1888 como "El esclavo de los esclavos" (Splendiani y Aristizábal, 2002; Vargas Arana, 2006). A cargo de Sandoval y Claver, la Compañía llegó a tener hasta 21 esclavos para servir de intérpretes en la evangelización de los africanos 'bozales' (los que no dominan el español) que llegaban de Cabo Verde, Guinea, San Tomé y Angola, procedentes de una variedad de etnias como los mandingas, viáfaras, cafres, lucumíes, carabalíes, bohotes y congos (Segovia, 2007, 37; Santos Morillo, 2012; Brewer García, 2020, 116–163). Además de los recién llegados, los jesuitas también atendían la población africana en la ciudad y sus alrededores, la cual se estima que sumaban unos ocho mil esclavos de servicio hacia 1608 (Navarrete, 2006, 90).

Gran parte de la documentación existente es celebratoria del celo jesuita en la labor humanitaria con los esclavos. Sin embargo, una aproximación más amplia a los archivos revela una historia más ambivalente. El hecho es que la Compañía tenía lucrativos negocios y estancias que se usufructuaban de la mano de obra esclava y participó en los juicios de la Inquisición a las africanas acusadas de brujería y los procesos seguidos a los esclavos cimarrones de Limón (McKnight y Garofalo, 2009). Se trata de una orden que,

aunque llegó tarde a las Indias, prontamente se abriría un importante espacio en el ejercicio del poder colonial sobre los indios tanto como los esclavos al presentarse como especialistas en las lenguas nativas o africanas, escribiendo gramáticas y confesionarios en quechua, muisca, guaraní y otras lenguas y también desarrollando aproximaciones estratégicas basadas en el conocimiento profundo de las poblaciones a evangelizar y ajustadas a las condiciones particulares de cada región, en una aproximación conocida como la *accomodatio*. Es en este contexto en el cual se escriben los tratados *De procuranda indorum* salute José de Acosta y *De instauranda aethioum salute* de Sandoval para servir como manuales para la evangelización de los indios y los esclavos africanos, respectivamente.

2. Sandoval y su obra

Alonso de Sandoval nació en Sevilla en 1576 y se trasladó a Lima, en donde su padre ocupó el cargo de Contador de las Cajas Reales. Estudió en el Colegio de San Martín e ingresó a la Compañía de Jesús en 1595. Cursó el noviciado y filosofía y luego se trasladó a Cuzco en donde estudió Teología y fue ordenado en 1604. Al año siguiente se relocalizó en Cartagena. Allí participó en campañas de evangelización de los indígenas en la región de Urabá y de los esclavos en las minas de oro en Antioquia, Remedios, Cáceres y Zaragoza. De esta labor misionera encontramos registro en las Cartas Anuas de la provincia del Nuevo Reino y Quito que se encuentran en el Archivo de la Compañía de Jesús en Roma (ARSI) (Rey Fajardo y Gutiérrez, 2015; Navarrete, 2006). Entre 1617 y 1619, Sandoval estuvo en Lima para resolver cuestiones financieras familiares. Estando allí tuvo acceso a una amplia bibliografía que le serviría para redactar la primera edición de su tratado. Por esta época también publicó la traducción del portugués de la biografía de san Francisco Xavier escrita por el padre Juan de Lucena (1616). En 1620 fue nombrado procurador general de la provincia del Nuevo Reino y entre 1624 y 1628 fue el rector del Colegio de Cartagena. En 1647 publicó la segunda edición corregida y ampliada de su tratado, aunque sólo el primer tomo se imprimió y no hay registro del segundo tomo o su

manuscrito. Sandoval murió en 1652 en una epidemia que azotó fuertemente a la ciudad.

3. El tratado

El texto de Sandoval es una obra de carácter heterogéneo que no puede fácilmente clasificarse en una disciplina en particular, con elementos de una historia moral, proto-etnografía africana, manual de evangelización y panegírico institucional. Tuvo dos ediciones, como se mencionó anteriormente, con ciertas diferencias sustanciales que trataremos más adelante. La primera edición fue publicada en Sevilla en la imprenta de Francisco Lira en 1627. Se tituló *Naturaleza, policia sagrada i profama, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etiopíes*. La segunda edición ampliaba y revisaba el material de la primera edición. Se publicó en Madrid en 1647 en la imprenta de Alonso Paredes y se tituló *De Instauranda aethiopum salute Historia de aethiopia, Naturaleza, Policia Sagrada y profana, Costumbres, ritos y Cathecismo Evangelico, de todos los aethiopes có que se restaura la salud de sus almas. Dividida en dos tomos illustrados de nuevo en esta segunda impresion con cosas curiosas y provechosas y indice muy copioso*[4].

El texto de Sandoval es similar a *De procuranda indorum salute* (Salamanca, 1589) de José de Acosta (1539–1600), quien fuera Provincial de la Compañía en el Perú y uno de los arquitectos de la labor misional establecida por el Tercer Concilio Limense (1582–1583) mediante el cual se ajustaba la evangelización en las Indias a las directrices del Concilio de Trento (1563). El concilio de Lima adecuaba la labor misional a la realidad americana, incluyendo la necesidad de predicar el evangelio en quechua y aymará.

4 La edición princeps se puede consultar en la Biblioteca Digital Hispánica de la Bibloteca Nacional, Madrid. Solo hay dos ediciones contemporáneas de la edición princeps del tratado. La primera fue editada por Angel Valtierra en 1956 y la segunda por Enriqueta Vila Vilar, publicada por la editorial Alianza bajo el título *Un tratado sobre la esclavitud* (1987), la cual no solo le cambia el título, sino que no incluye las referencias bibliográficas anotadas al margen de la edición princeps. El primer tomo de la segunda edición (1647) se puede consultar en la colección digital de la Biblioteca Nacional de Francia.

En parte siguiendo las pautas el Concilio de Lima, Sandoval se enfocó en la evangelización de los etiopíes, un término utilizado en la época para referirse a las poblaciones de África y Asia. Ideológica y afectivamente, el acercamiento de Sandoval a los esclavos está más cercano a la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* (1552) de Bartolomé de Las Casas que al texto de Acosta (Almeida de Souza, 2006). Sandoval se propone "restaurar la salud" espiritual de los africanos esclavizados que se encuentran ya en las Indias. 'Instaurare', del latín *instauro, instaurare*, significa renovar o restaurar. Sandoval lo dice así en el prólogo al lector en la primera edición:

> He puesto a esta obra por titulo, *De instauranda Aethiopum salute*, que es decir: Tratado de como se à de restaurar la salvación de los negros; […] no es mover a que vamos a sus tierras a convertilos, sino que en las partes donde traen sus armaçones, y ellos desembarcan, con nombre y titulo de Christianos, sin serlo (como en ella se verá) examinemos sus baptismos, instruyamos su rudeza: y bien enseñados, los baptizemos: con lo qual repararemos, y restauraremos la salud que en ellos, por la razon dicha, estava perdida, como impossibilitada. [sic] (Sandoval, 1627, n. p.)

Hay una reiterada insistencia por parte de Sandoval en la correcta administración de los sacramentos, y el bautismo en particular. Es más que una ciega aplicación de los preceptos católicos postridentinos. Por una parte, como se resaltó arriba, hay un fin pragmático, el cual es ejercer control sobre la población esclava al presentarse a sí mismo y a su orden como los sacerdotes más calificados para la evangelización de los esclavos. De hecho, cuando Sandoval comenzó a bautizar a los esclavos, fue amonestado por el obispo pues esta función estaba a cargo de los párrocos. Los jesuitas apelaron al obispo para que les permitieran ejercer este ministerio. El obispo asignó una comisión que evaluara el caso, la cual determinó que los miembros de la Compañía tenían la preparación para trabajar con los negros 'bozales' y la disposición para aguantar "la mortificación con la hediondez" de éstos, un tropo explotado al máximo en el proceso de beatificación de Claver (Restrepo, 2019b). El obispo

aceptó la recomendación, la cual también fue ratificada por el padre General de la Compañía, Mucio Vitelleschi (Valtierra, 1956, xviii). La insistencia en el bautismo tiene una dimensión más profunda, pues se trata, en principio, de que ha de haber una consciente e informada aceptación de la fe, la cual presupone el reconocimiento de la libertad del otro, es decir, su humanidad, muy afín al acercamiento propuesto por Las Casas en *De unico vocationis modo*. Abordaremos este punto en la última sección de este ensayo.

Regresando al tratado mismo, en la edición *princeps*, Sandoval expresa que dividió la obra en cuatro libros: El primero describe "el estendido Imperio de los Etiopies" y ofrece una visión panorámica de las regiones y las poblaciones de África y Asia. El segundo, trata "de la miseria e infelicidad" de los etiopies, el cual relata los malos tratos y también incluye dos capítulos en los cuales aborda la justificación legal y moral de la esclavitud y describe las armazones o barcos negreros. En este segundo libro también inserta un tratado sobre las virtudes teologales (la fe, la esperanza y la caridad). Sandoval resalta la primacía de la caridad, a la cual le dedica todo un capítulo (1627, Libro II, cap. XIX). El tercer libro es un manual de evangelización. Se expone "el modo en que su enseñança se ha de tener" y algunos casos de conciencia en la labor misionera (Sandoval, 1627, n.p). En el tercer libro de la primera edición, Sandoval inserta un tratado para la evangelización de los esclavos africanos cuyo título era *Instrucción para remediar y asegurar, quanto con la divina gracia fuere posible, que ninguno de los Negros, que viene de Guinea, Angola, y otras Provincias de aquella costa de Africa, carezca del sagrado baptismo*. Este libro, escrito por el arzobispo de Sevilla, Pedro Castro y Quiñones, fue publicado en Sevilla en 1614 y posteriormente en Lima en 1628 (Sandoval, 1627, 326v–334v; Brewer García, 2020, 70). El cuarto libro hace un recuento de las obras de la Compañía en diversas partes del mundo. Retóricamente, Sandoval tiene un propósito para cada libro: "El primero creo que deleitará, el segundo moverá, y el tercero enseñará" (Sandoval, 1627, n.p.). Añade que el último libro motivará a los miembros de la Compañía a evangelizar por todo el mundo: "da Dios por fin

a la Compañía, atender ygualmente a la salvacion propia, y a la de los proximos; y esto, no es en Roma solo, no en Italia, o España, o Europa, sino en todo el mundo" (Sandoval, 1627, 2v).

4. Las ediciones del tratado

Para entender mejor la evolución del pensamiento de Sandoval respecto a la trata, es preciso prestar atención a las diferencias entre las dos ediciones del tratado *De instauranda* (1627 y 1647). Estas representan las reflexiones que surgen desde la experiencia en la labor misionera por más de cuatro décadas. Aunque el antropólogo Eduardo Restrepo no consideró que hubiese diferencia sustancial entre las dos ediciones (Restrepo, 2005, 24), una mirada más atenta apunta en otra dirección. Se trata de una clara ampliación de un volumen dividido en cuatro libros en la edición *princeps* a dos volúmenes divididos en seis libros en la edición de Madrid. Pero las revisiones van más allá de la *amplificatio*.

5. De la duda a la crítica de las condiciones de la trata

Una sección en la cual es patente la diferencia entre las dos ediciones del tratado es en los capítulos que abordan la esclavitud. Sandoval trata el tema en dos capítulos en la primera edición (libro I, capítulos XVII y XVIII). En la segunda edición, Sandoval le dedica trece capítulos a este tema (Sandoval, 1647, 74–127). El hecho es que, en la primera edición, Sandoval duda si debe o no debatir la legalidad de la esclavitud.

> Aunque es verdad, que la gran controvesia que entre los Dotores ay cerca de la justificación deste tan arduo, y dificultoso negocio me tuvo mucho tiempo perplexo, silo passaria en silencio con todo me he determinado a tratalo, dexando la determinación de su justificación a los Dotores, que tan doctamente han escrito cerca deste punto, principalmente nuestro Dotor Molina. [sic] (Sandoval, 1627, 65)

Es significativo que aunque duda si tratar o no ese "dificultoso negocio", decide no callar, pero no se atreve a cuestionar las autoridades

al respecto. El hecho es que, en la segunda edición sí considera la justificación de la esclavitud y examina críticamente lo planteado por Molina, además de un amplio corpus que incluye los textos bíblicos, Aristóteles, Plinio, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Las Casas, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Tomás de Mercado, José de Acosta, Francisco Suárez, Jean Bodin y otros, y también incluye lo tratado en historias sobre África, testimonios de traficantes de esclavos y cartas de los misioneros en África.

El examen de los planteamientos de los 'dotores' y las condiciones concretas de la trata llevarían a Sandoval a las siguientes conclusiones: las bases legales de la esclavitud son claras, pero en la práctica la cuestión es más compleja y moralmente dudosa. Así lo afirma en la segunda edición: "habiéndose hecho la libertad de los hombres mercancía, no pueden dejar de ser achacosos los títulos con que muchos se cautivan y venden" (Sandoval, 1647, 118)[5]. Esta afirmación representa una clara crítica a la acumulación capitalista que origina la trata de esclavos africanos. El hecho es que, al entrarnos en los capítulos que discuten la esclavitud en la segunda edición, vemos que, tras un tortuoso examen de las bases legales y morales de la esclavitud contrastadas con lo que pasa en la práctica misma, Sandoval llega a una posición radical: liberar a todos los esclavos (Sandoval, 1647, 101). Lo anterior nos lleva a reconsiderar mucho lo que ha dicho la crítica en cuanto a la posición conformista de Sandoval ante la esclavitud o su crítica indirecta de la trata a partir de juicios emitidos con base en la primera edición (Vila Vilar, 1987: 22–23, Olsen, 2004: 21; Maya Restrepo, 2005, 433; Almeida de Souza, 2006, 40).

Para llegar a esta conclusión de que se han de liberar a los esclavos si hay duda de que fueron cautivos en justa guerra, Sandoval se apoya en la recomendación que hizo Las Casas a Carlos V en cuanto a la esclavitud de los indios. Lo cierto es que, en el

5 "Achacoso" según el *Diccionario histórico de la lengua española*, denota un defecto o deficiencia moral o legal: "2. En sentido figurado, defectuoso, deficiente, que tiene algún achaque, falta o debilidad"; "6. En sentido moral o intelectual, dudoso, incierto, confuso; sospechoso" (RAE, 1960–1996).

transcurso del siglo XVI, va a surgir una reflexión crítica sobre las bases jurídicas y morales que justificaban la expansión imperial y la esclavitud. Hay una amplia bibliografía que aborda la discusión económica, legal y filosófica sobre la esclavitud, la cual no pretendemos abarcar aquí[6]. Nuestro acercamiento se enfoca en tres autores que informan el pensamiento de Sandoval, en lo que puede ser un aporte a esa labor monumental iniciada por Dussel en su *Etica de la liberación en la época de la globalización y la exclusión* (1998) al identificar y posicionar un archivo de intervenciones éticas críticas que decolonizan la filosofía occidental[7].

6. Las bases legales y morales de la esclavitud, el *ius gentium* y la teocracia pontificial

La historia de la esclavitud en occidente se remonta a la antigüedad greco-romana y judeocristiana. En la *ciudad de Dios*, San Agustín la justifica como castigo divino (libro 19 cap. 15). En la península, es justificada por Alfonso X, El Sabio, en las *Siete Partidas* (Partida 4). Sin embargo, es con la expansión atlántica europea de la modernidad temprana donde se racializa y mercantiliza la trata y se justifica la expansión imperial ibérica mediante la fe católica.

La captura y el transporte de los esclavos destinados a las Indias estuvo mayormente a cargo de los comerciantes portugueses, quienes llegaron a controlar el tráfico de esclavos desde Sudán y Guinea hasta el mediterráneo desde la época del rey Enrique el Navegante (1394–1469). Las bulas papales *Dum diversas* (1452) y *Romanus pontifex* (1455) del papa Nicolás V respaldaban las aspiraciones imperiales de la corona portuguesa y sus intereses comerciales. Basadas en la obligación divina para ejercer el 'cuidado paternal sobre todas las regiones del mundo' del pontificado romano,

6 Ver por ejemplo Castañeda Delgado (1970), Gutiérrez Azopardo (1987), Tardieu (2002), Ariza Montañez (2005) y Restrepo (2023).

7 Para una perspectiva de los aportes filosóficos de Dussel, véase por ejemplo *Decolonizing Ethics. The Critical Theory of Enrique Dussel* editado por Amy Allen y Eduardo Mendieta (2021).

estas bulas papales otorgaban al rey Alonso V de Portugal el dominio sobre los territorios del África sub-Sahara y permitían reducir a la esclavitud perpetua a sus poblaciones. Según las bulas, el dominio exclusivo de los territorios conquistados permitiría a los portuguese propagar la fe y financiar las campañas militares para derrotar a los enemigos infieles y paganos sin la intervención de otros estados cristianos. Con la conquista de América, los portugueses expandieron su tráfico humano a las Indias. Ya para 1501, la corona española había autorizado el transporte de esclavos negros a las Indias y posteriormente encargó a la Casa de Contratación en Sevilla la administración de las licencias de importación (los asientos) de los esclavos, lo cual se convirtió en un lucrativo negocio para la corona.

Con la llamada Conquista de América, la cuestión de la esclavitud involucraría también a los indios. Desde el Requerimiento, redactado por el jurista Juan de Palacios Rubio hacia 1514, se justificaba la esclavitud de los indígenas que se resistían a aceptar pacíficamente la soberanía hispánica y la autoridad universal del Papa (Castañeda Delgado, 1996). No obstante, desde muy temprano hubo una clara oposición a la esclavitud indígena, empezando por los misioneros dominicos, cuyas protestas llevaron al Papa Pablo III a emitir la bula *Sublimis deus* (1537), donde se declaraba que los indios podían usar y poseer libre y lícitamente su libertad y dominios y no podían ser reducidos a la servidumbre. En el ámbito jurídico, esta perspectiva se reflejaría en las Leyes Nuevas (1542), en las cuales se proscribía la esclavitud indígena y se declaraba a los indios como "vasallos libres", un oxímoron que definiría la ambivalente libertad individual bajo el emergente estado moderno. No obstante, quedarían abiertas ciertas provisiones que justificaban la esclavitud, como el canibalismo y la resistencia armada al colonialismo. También estaba la esclavitud de facto, en diferentes formas de trabajo forzado, como lo señala Paulino Castañeda Delgado, que resultaría en una amplia y contradictoria legislación cuyas dudas y vacilaciones intentaban conciliar la libertad del indio, su preservación y buen trato, con las exigencias laborales de las minas y otras

empresas coloniales (Castañeda Delgado, 1970, 817). El hecho es que, para principios del siglo XVII, podemos encontrar legislación que justificaba la esclavitud de los indígenas mapuches que participaron en la rebelión de Curalaba (1598) (Jara, 1981). Por otra parte, hay cédulas reales que justificaban el trabajo forzado de los indios para el bienestar de la sociedad colonial (Colmenares et al. 1968). A continuación, veremos cómo abordan la esclavitud tres autores de la época que informaron el trabajo de Sandoval.

7. El desengaño de Las Casas

Una de las figuras más reconocidas del periodo colonial es el padre dominico fray Bartolomé de Las Casas. Por su conversión paulina de encomendero a sacerdote defensor de los indios se le ha considerado uno de los fundadores de los derechos humanos universales, como se evidencia en estudios como *The Spanish Struggle for Justice* (1949) de Lewes Hanke, En *busca de los pobres de Jesucristo* (1992) de Gustavo Gutiérrez y *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas* (1994) de Mauricio Beuchot.

El hecho es que a Las Casas se le imputa la introducción de los esclavos africano a las Indias como sustituto de mano de obra indígena por lo expresado en el "Memorial de los remedios" de 1516 enviado a los monarcas españoles: "Pero que en lugar de los indios que había de tener [en] las dichas, comunidades, sustente S. A. en cada una veinte negros, o otros esclavos en las minas" (Las Casas, 1958, 9; Undécimo remedio). Para esta recomendación, Las Casas asumía la legalidad de la esclavitud de los negros. Sin embargo, años más tarde, al enterarse de las condiciones en las cuales habían sido capturados los esclavos africanos, se retractaría enfáticamente en la tercera parte de la *Historia de las Indias*, obra que dejaría inédita:

> Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dio primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portogueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo porque [desde entonces] siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos

> esclavos; porque la misma razón es dellos que de los indios. (Las Casas, 1998, Vol 5, T. III, cap. 102, 1883)

Esta cuestión parece ser traumática para Las Casas, el cual reitera este punto en el capítulo 129, en el cual expresa se "halló arrepiso" por proclamarse a favor de la esclavitud. Y aunque en ese momento no estaba enterado de las injusticias perpetradas por los comerciantes de esclavos, no consideraba que la ignorancia de los abusos le escusasen delante del juicio divino (Las Casas, 1998, V 5, T. III, cap. 129, 2324). Desde la primera parte de la *Historia de las Indias*, en los capítulos que narran las conquistas portuguesas de las islas Canarias y la costa africana, las Casas resalta la codicia de los portugueses y las injusticias perpetradas contra las poblaciones canarias y africanas (Las Casas, 1998, V 5, T. I, caps. 17–27). Las Casas afirma que no se justifica ni la guerra ni la esclavitud solo por el hecho de ser gentiles y que, en vez de hacer la guerra, hay que acercarse a los otros pueblos de la tierra mediante la paz, como modo para propagar la fe (Las Casas, V 5, T. I, cap. 22, 461). Entonces lo que vemos expresado en la *Historia de las Indias* es la evolución del pensamiento lascasiano de la defensa de los Indios a una propuesta más universal aún un colonialismo blando en el cual la interpelación colonial presuponía la libertad del otro (libre arbitrio), como lo había planteado ya para 1537 en el tratado *De unico vocationis modo*. Y aunque solo se mencione de paso, es importante tener en mente el tratado de 1552 sobre la esclavitud de los indios, en el cual las Casas concluía lo siguiente:

> Todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del mar Océano, desde que se descubrieron hasta hoy, han sido injustamente hecho esclavos, y los españoles que los poseen en los que hoy son vivos, por la mayor parte, con mala conciencia, aunque sean de los que hobieron de los indios. (Las Casas, 1997, I 505)

Las Casas señala que el término esclavo, entre los indios, no denota lo mismo que entre los españoles, porque no quiere decir sino un "servidor", el cual era libre (Las Casas, 1997, I 537). Un argumento

importante en este tratado es el imperativo ético cuando hay duda sobre la justicia de la esclavitud. Si se duda si fueron cautivados justa o injustamente, Las Casas recomienda que se debe optar por el mayor bien, que es la libertad, la cual es, después de la vida, el bien más precioso y estimable (Las Casas, 1997, I, 557).

En lo anteriormente expuesto, encontramos en las Casas el surgimiento de una conciencia que se va tornando más oscura en cuanto a los daños perpetrados por la Conquista, pero más lúcida en cuanto las acciones necesarias y justas: la libertad de los indios y la restitución de los bienes, como lo argumentó en el *Tratado de las doce dudas*, también redactado en sus últimos años, época donde los espectros del pasado iluminan la razón de este pensador que surge del contexto colonial mismo.

8. Mercaderes de hombres

En la segunda edición de *De instauranda*, entre los autores hispanos que tratan la justicia de la esclavitud que citó Sandoval, se encuentran Domingo de Soto[8], Pedro de Ledesma[9], Agustín de Barbosa[10], Tomás de Mercado y Luis de Molina (Sandoval, 1647, 93). Entre éstos, uno de los tratados que intenta conciliar el avance del capitalismo mercantil con los valores cristianos es la *Suma de tratos y contratos* (Salamanca, 1569; Sevilla, 1571 y 1587) del teólogo dominico Tomás de Mercado (1523–1575). Mercado nació en Sevilla pero se trasladó a México en una edad temprana. Estudio en el Convento

8 Domingo de Soto, Segovia, 1495–Salmanca, 1560. Religioso dominico, confesor real, teólogo, calificador del Santo Oficio, jurista y catedrático de Teología y filosofía. La obra que cita Sandoval es *De iustitia & iure libri decem*, Salmanticae, excudebat Andreas à Portonariis, 1553.

9 Pedro de Ledesma, Salamanca 1544–1616. Dominico, teólogo y catedrático. La obra que cita Sandoval es Segunda Parte de la Summa, en la qual se summa y cifra todo lo moral, y casos de conciencia, que no pertenecen a los Sacramentos, con todas las dudas con sus razones brevemente puestas […], Salamanca, Imprenta Antonia Ramírez, 1605 (Sandoval 1647, p.93)

10 Agustín de Barbosa (Bartolus Lucitanus) Guimarães, Portugal, 17 de septiembre, 1590–Nápoles 19 de noviembre, 1649. La obra que cita Sandoval es *Pastoralis sollicitudinis, sive de officio, et potestate Episcopi tripartita descriptio*, Roma, ex typographia Guillelmi Faciatti, 1622 (Sandoval 1647, p.93).

de Santo Domingo en México, en donde fue ordenado en 1558, y luego fue Lector de Artes hasta 1562. Posteriormente fue enviado a continuar su formación en Salamanca. Enseñó filosofía, teología y derecho en Sevilla y en 1574 partió para México como candidato para ser profesor en su Universidad pero murió en el viaje. El hecho es que su periodo en México tanto como el trato con mercaderes en Sevilla le darían la experiencia concreta para formular el manual moral para el comercio transatlántico. Dedicado al Consulado de Mercaderes de Sevilla, el tratado comienza definiendo la ley natural y los principios de la justicia, la virtud, y su ejercicio en los contratos. Es imperativo querer el bien y apartarse del mal, no agraviar a nadie y dar a cada cual lo suyo. En el primer capítulo, esboza el impacto del comercio con las Indias, el cual presenta como una transacción mutuamente beneficiosa: la abundancia de oro en ultramar sirve para remediar la necesidad de mercadurías producidas en la península. El resultado es pensado solo en el impacto a los españoles. Mercado dice que el comercio con las Indias ha llevado a muchos a mejorar su estado: "los caballeros por codicia o necesidad del dinero han bajado (ya que no a tratar) a emparentar con tratantes: y los mercaderes con apetito de nobleza e hidalguía, han trabajado en subir, estableciendo y fundando buenos mayorazgos" (Mercado, 1975, 125).

Mercado le dedica un capítulo a la esclavitud, "Del trato de los Negros de Cabo Verde" (cap. XX), negocio que considera muy "escrupuloso" y "escandaloso" (Mercado, 1975, 275)[11]. Mercado es notoriamente cauteloso en cuanto al dominio imperial portugués sobre África. Primero resalta que no va a cuestionar si el rey de Portugal tiene jurisdicción sobre los territorios y la trata, ya que esto sería "entrar en un laberinto". Solo presupone el derecho del monarca a la trata. Igualmente presupone que son ciertas las noticias sobre las injusticias de la trata: "que en rescatar, sacar y traer los negros de su

11 Según Covarrubias, "escrúpulo" sugiere "una duda que tenemos de alguna cosa […] y nos trae inquietos y desassossegados (1998, 542). A su vez, "escándalo" es un "tropiezo, embaraço, estorvo, tropeçadero, trampa" que inclina al prójimo a la ruina. Es decir que corrompe (Covarrubias, 1998, 533).

tierra para Indias o para acá, hay dos mil engaños y se hacen mil robos y se cometen mil fuerzas" (Mercado, 1975, 275).

Mercado establece que hay sólo tres títulos que justifican la esclavitud: 1) los cautivos en guerra justa, 2) por delitos públicos, y 3) por la venta de los hijos por parte de los padres. Seguidamente da ejemplos de cómo se violan estos títulos con mil engaños. Y, si son mal habidos, es pecado mortal: "Regla general es que para ser una venta y compra lícita, es menester que esté seguro yo, sea suyo del mercader lo que vende, y lo tiene con justo título, a lo menos requiérase, no haya fama de lo contrario, y si la hay, estoy obligado a no tomarle nada" (Mercado, 1975, 280). Mercado concluye que no encuentra solución si los factores de Cabo Verde no hacen una rigurosa pesquisa del procedimiento de los negros cautivos. Se pregunta si el rey de Portugal tiene consejo de conciencia al que habrá consultado este negocio y que habrá prestado atención a los escrúpulos de los teólogos de Sevilla y Castilla. Y es que, en últimas, cada cual es responsable ante la divina majestad. Concluye que la cuestión de la trata está corrupta desde la fuente.

9. Disputas

Luis de Molina (Cuenca, 1535-Madrid, 1600) fue un jesuita, teólogo, jurista y filósofo moral. Inició sus estudios de teología en Salamanca, luego en Alcalá y Coímbra, para terminar sus estudios en el colegio de la Compañía en Évora, donde ejerció la cátedra hasta 1583. Dejó la docencia por motivo de enfermedad y para dedicarse a su obra *De iustitia et iure* (Cuenca, 1593,1596, 1600)[12]. El tratado de Molina es fruto de su docencia y está organizado en forma de *disputationes*, en las cuales examina las *quaestiones* de la *Summa theologiæ* de Tomás de Aquino[13]. Molina aborda temáticas como el comercio

12 *De iustitia et iure* consiste en cinco volúmenes, de los cuales solo los tres primeros se publicaron en Cuenca (1593,1596, 1600). El resto de la obra fue publicada póstumamente en Amberes en 1609.

13 Diego Alonso Lasheras explica que las disputatio de Molina siguen el modelo de enseñanza en las universidades de la época, el *modus parisiensis*, en el cual el maestro comenzaba con una *lectio*, la lectura de un libro seguido de sus comentarios y preguntas

transatlántico, el dinero, la conquista de América y la trata y otras cuestiones de su tiempo que en partes distan considerablemente de lo abordado por Aquino trecientos años antes[14]. Por ejemplo, en la disputatio 98, Molina considera que la guerra tiene que ver más con la justicia que con la caridad, como lo trató Aquino (Kauffmann, 2013). La cuestión de la esclavitud la trata Molina en las *disputationes* 32 a 40. Un aspecto que distingue la aproximación de Molina a la filosofía moral, es que no se limita a principios abstractos, sino que los confronta con datos empíricos. En las *disputationes* 34 y 35, por ejemplo, demuestra su familiaridad con las particularidades de la trata portuguesa (Alonso Lasheras, 2011, 60). Molina expone los fundamentos legales de la esclavitud en la *disputatio* 32, afirmando que, aunque los hombres son naturalmente libres (*ius naturale*), la ley humana, el *ius Gentium* en particular, la permite. En la *disputatio* 33, expone los cinco títulos legales que justifican la esclavitud. El primero es aquellos cautivos en guerra justa contra infieles. El segundo título es la esclavitud como la condenación por un delito. El tercer título incumbe a los que se venden voluntariamente, (auto-enajenación). El cuarto título, el nacimiento de una madre esclava, aunque el padre sea libre. El quinto, aunque no lo enumera Molina, es cuando los padres venden a sus hijos por necesidad (Molina, 1941, vol 1. 469–483; Castañeda Delgado, 1970, 865–866). Molina le dedica dos *disputationes* a examinar la trata de los portugueses en África. En la *disputatio* 34, resalta que los portugueses generalmente no averiguan si los esclavos que compran han sido habidos con justo título y que solo se preocupan por el lucro del comercio (Molina, 1941, v. I, 489). La *diputatio* 35, titulada "Qué debe pensarse sobre el comercio de esclavos de los portugueses", resalta varias irregularidades en la trata. Si hay algún rumor o sospe-

o *quaestiones*. Estas *quaestiones* resultaban en preguntas o disputas (*disputatio*) (Alonso Lasheras 2011, 54).

14 Rodolf Schüssler, por ejemplo, considera a Molina como uno de los pensadores económicos más influyentes del siglo XVI, cuyo tratado aborda más de mil problemas relacionados con la justicia conmutativa (Schüssler 2013, 257). Véase también, Francisco Gómez Camacho, *Economía y filosofía moral. La formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española* (1998).

cha de que los esclavos son injustamente vendidos, el mercader está obligado a averiguar la causa. También, para evitar pecado mortal, es preciso inquirir si son justas las guerras en las cuales se adquirieron los esclavos. Al final de la *disputatio*, Molina se expresa más claramente en contra de la trata por las injusticias que se cometen por el fin de lucro de los mercaderes. Este punto lo retomaría Sandoval. Molina acude a la repetición anafórica para contener el impacto afectivo que causan los relatos de la violencia de la trata:

> En este lugar nada diré de la crueldad con que son tratados estos esclavos al ser transportados por los que llaman tangosmaos o pomberos, desde las regiones del interior a los navíos [...] nada diré tampoco de la crueldad con que suelen ser tratados en los barcos [...]. Nada diré tampoco del concubinato que tiene los tangosmaos con las mujeres. (Molina, 1941, v I, 532)

Molina cuestiona la principal justificación del comercio portugués en África, que es la propagación de la fe, autorizada por las bulas papales.

> Y como quiera que los mercaderes de esclavos no se preocupan de su bien espiritual, sino del lucro temporal, no es lícito aprobar más allá este comercio, ni deberán los Obispos del Cabo Verde y de la Isla de Santo Tomás, ni los confesores, ni los gobernantes de este Reino permitir nada que sea opuesto a la justicia y a la caridad del prójimo. (Molina, 1941, v. I, 533)

Entonces Molina no solo resalta la responsabilidad de los mercaderes, sino de todas las autoridades en las injusticias causadas por la trata. Sandoval tomaría nota de ello, pero señalaría también que Molina no logró entender plenamente las dimensiones de la trata porque sus fuentes eran limitadas:

> Assi lo hizo nuestro doctisimo Molina, escribiendo *de iustitia et iure,* en el tom. I. tract. 2. en la disp. 34. en donde dize, se informó de los mercaderes Portugueses, que Yvan a las partes de Guinea, a comprar negros, del modo como estos negros eran cautivos, y con que titulo los vendían su Reyes, y otras personas, dando crédito a solo el dicho de

> estos mercaderes no teniendo otros autores mas graves de quien saber la verdad. (Sandoval, 1627, 2v)

Para Sandoval, la verdad está más allá de las bases legales y los tratados de los doctores: "[i]usgando ser cordura, guiarse mas por la experiencia, que por la ciencia mas estudiada" (Sandoval, 1647, 94). Esta fundamentación de una ética en la praxis misma es lo que macará esta incipiente ética de la liberación. Sin embargo, es preciso considerar esta ética más allá de estas propuestas "desde arriba" para concebir las formas de emancipación de los esclavos mismos, mediante el cimarronaje o la rebelión y también las intervenciones en el propio espacio jurídico colonial[15]. De estos autores, solo Las Casas considera válida la resistencia armada a guerras injustas, aunque su enfoque es mas en los indígenas[16].

10. El rostro y la máscara

En esta última sección, nos acercamos al texto mismo, considerando la escritura como un acto de afirmación de un sujeto ético, sin la afirmación del poder y el afán de dominio del discurso colonial, sino como una respuesta a la abyecta realidad colonial. Siguiendo a Emmanuel Levinas, podemos ver que, en *De instauranda*, se afirma un sujeto ético que surge del encuentro rostro a rostro con el otro. Interpelado por la presencia del esclavo en su precaria existencia, Sandoval aboga por el cuidado de éste. La responsabilidad por el otro es uno de los pilares del pensamiento de Levinas, cuestión que retomaría Enrique Dussel para fundamentar su *Filosofía de la liberación* (1977). En *Totality and Infinity*, Levinas propuso un

15 Chloe Ireton examina los mecanismos legales que permitían a los esclavos y los indios litigar por su libertad. Entre los casos tratados, Ireton documenta las litigaciones de esclavos como Domingo Gelofe ante el Consejo de Indias en 1536 quien argumentó que como Cristiano Africano convertido antes de su captura, había sido injustamente esclavizado. El Consejo de Indias falló a su favor (Ireton, 2020, 14).

16 En el *Tratado de las doce dudas*, Las Casas afirma que los herederos de Athabaliba (Atahualpa) y otros señores incaicos tienen el derecho de hacer la guerra a los españoles para liberar a sus súbditos de la tiranía española (Las Casas, 1992, 131–132).

acercamiento al otro que rompía con el afán de dominar de la ontología heideggeriana, la cual consideraba una "filosofía del poder" (Levinas, 1991, 46–47). Para conceptualizar la alteridad radical del otro, irreducible al discurso dominador ("totalidad"), Levinas acudió a la figura del rostro o la cara (*visage* en francés). La presencia de la precaria existencia del otro conlleva una interpelación ética que nos lleva a asumir responsabilidad por su bienestar. Esta responsabilidad por el otro sería una constante en el pensamiento del filósofo lituano. No obstante, la crítica apuntaría a los límites de esta aproximación más allá del encuentro de dos individuos, y por ende políticamente poco elaborada e insuficiente para responder a las diferentes demandas de múltiples otros o determinar la justicia de las diferentes causas enfrentadas en una situación determinada (Caro, 2009, 675)[17]. El encuentro cara a cara con el otro se ha criticado por asumir una perspectiva parternalista, al considerar que el otro necesita ser socorrido por el sujeto pensante. Esta objeción a la aproximación de Levinas, también se le extendió al trabajo de Dussel (Schutte, 1991). Este, por su parte, posteriormente ajustó su punto de vista al afirmar que la filosofía de Levinas era útil pero insuficiente para la liberación al no concebir la posibilidad del otro para su propia emancipación (Dussel, 1996, 407, nota 564).

Retornando a Sandoval, su escritura sugiere que el sufrimiento de los esclavos presenciado lo transforma a sí mismo como un sujeto ético, el cual se proyecta al ámbito político mediante la escritura, en un texto que examina críticamente la trata y los fundamentos legales que la justifican. Por tal virtud, en Sandoval vemos claramente el proceso del surgimiento de la ética de la liberación que concibió Enrique Dussel, cuya prima filosofía es la experiencia concreta de los sujetos excluidos como elemento inicial del desarrollo de un pensamiento ético que entra en diálogo con el hori-

17 Es relevante notar el posicionamiento político del pensamiento del Levinas temprano, como sobreviviente de los campos de concentración Nazi, en contraste con sus afirmaciones sionistas posteriores a favor del estado israelita hasta al punto de evadir la pregunta por el reconocimiento de los palestinos como el otro, como se evidenció en la entrevista con Shlomo Malka en 1982 (Hand, 1989, 294).

zonte conceptual existente, para formular un proyecto de liberación. Dussel resalta que se trata de una afirmación de la vida. En un pensamiento desarrollado durante varias décadas, Dussel llegaría a elaborar una ética de alcance global a partir de una lectura mesurada de la alteridad levinasiana, complementada con el materialismo histórico de Marx para dar cuenta de la experiencia de los sujetos marginados y excluidos de la historia (Dussel, 1998, 325). Pero el contexto colonial, en donde el rostro del otro es encubierto por la máscara del colonizador, complica las cosas. El humanismo cristiano de Las Casas y Sandoval reconocería la dignidad y el libre albedrio del indio y el esclavo, pero en el proceso mismo de su incorporación a la cristiandad colonial, como lo resaltó Eduardo Subirats en *El continente vacío*: "La conversión era al mismo tiempo sujeción voluntaria a un discurso exterior y libertad" (Subirats, 1994, 111). Veamos este trueque del rostro y la máscara en el texto mismo de Sandoval.

El humanitarismo cristiano de Sandoval representa un importante reconocimiento de la dignidad del esclavo y un enfático llamado a humanizar la trata. El fin humanitario del tratado de Sandoval está claramente expresado en el segundo libro de la primera edición, el cual trata de "Los males que padecen estos negros, y de la necessidad deste ministerio, que los remedia". El argumento del segundo libro lo plantea asi: "Es tan poderosa (Christiano Letor) la vista de la miseria humana, puesta a los ojos de un coraçon piadoso, que no es possible, que aunque la mire de passo, dexe de remediarla" (Sandoval, 1627, 131). He aquí el imperativo del rostro levinasiano. Sandoval comienza el capítulo con una impactante descripción del trato inhumano de los esclavos, los cuales son torturados y abusados por sus amos, quienes se comportan más como bestias que como hombres al "[B]rearlos, lardarlos hasta quitarles los cueros y con ellos las vidas, con crueles azotes y gravisimos tormentos; o ellos atemorizados, por ay se mueren podridos, y llenos de gusanos" (Sandoval, 1627, 143v). Esta presencia del otro sufriente y la responsabilidad por éste es en últimas el motor de todo el tratado, sobre el cual continuaría trabajando

por más de una década para sacar una segunda edición más escéptica de la legalidad con que se capturan los negros y más crítico de los doctores que han tratado el tema sin la experiencia directa de la labor con los esclavos. Desde este punto de vista, *De instauranda* es principalmente un tratado de ética a partir de la experiencia de la trata.

Un aspecto integral de esta ética es el afán de restaurarles la humanidad y la dignidad a los esclavos. Para Sandoval, esta restauración comienza con la correcta administración de los sacramentos, especialmente el bautismo. Sandoval reitera que muchos de los esclavos africanos han sido bautizados a la carrera, sin previa preparación y sin su consentimiento. Le dedica un capítulo a resaltar la importancia de los traductores en esta labor (Sandoval, 1627, 234–237; libro III, cap. 2). Sandoval recopila informes, declaraciones y cartas de misioneros en África que atestiguan la nulidad de los bautismos realizados antes de traerlos a las Indias. Por ejemplo, en los testimonios recogidos por Pedro Castro de Quiñonez, Arzobispo de Sevilla, en 1613, varios declarantes dijeron que a los negros que embarcan de los ríos de Cacheo o Guinea, "no les piden consentimiento para si quieren ser cristianos, ni les instruyen en la fe, ni les dan a entender lo que es el santo bautismo, ni les ponen intérpretes que sepan sus lenguas" (Sandoval, 1627, 352). Sandoval resalta que hay una obligación moral de los sacerdotes en certificarse si han sido bautizados o no correctamente y, en caso de duda, de bautizarlos *sub conditione*.

Conclusión

No hay duda de que el proceso de evangelización es parte del colonialismo y que el marco conceptual de la interpelación al otro está circunscrito al lenguaje cristiano. No se niega que este proceso de evangelización sea parte de la formación de sujetos dóciles; por esto no deja de ser contradictoria esta insistencia en la voluntaria aceptación de la fe. La interiorización de la norma o disciplinamiento (en el sentido foucaultiano) es la forma más eficiente en el ejercicio del control social. Pero, aun así, es importante resaltar que hay

elementos contractuales que hacen este proceso de evangelización muy moderno y colonial a la vez:

> Y la razón es clara, porque como han de comenzar a guardar luego en siendo cristianos la ley de Jesucristo, es menester que antes de profesalla en el bautismo, sepan lo que han de observar después y la obligación que desde aquel punto les empieza a correr, y den entonces su consentimiento. (Sandoval, 1627, 388)

Este reconocimiento de la libre voluntad del esclavo no deja de contrastar con su condición enajenada por cuenta del *ius gentium* que fundamenta la trata. Sandoval se pronuncia críticamente ante ese orden legal: "Porque si las leyes ciuiles cuentan al destierro por vn linaje de muerte ciuil: que mucho, que a la triste esclauitud llamemos muerte?" (Sandoval, 1647: 121). Y esto Sandoval no lo puede callar y por eso escribe. Escribe para afirmar la vida.

Referencias

Acosta, J. d. (1984). *De procuranda Indorum salute*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Allen, A. and Mendieta, E. (eds). (2021). *Decolonizing Ethics. The Critical Theory of Enrique Dussel*. The Pennsylvania State University Press.

Almeida de Souza, J. B. (2006). Las Casas, Alonso de Sandoval e a defensa da escrividão negra. *Topoi*, 7 (12), 25–59.

Alonso-Lasheras, D. (2011). *Luis de Molina's De iustitia et iure. Justice asVirtue in an Economic Context*. Brill.

Ariza Montañez, C. (2005). Los objetos con alma: legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval. Una aproximación desde la construcción del cuerpo. *Fronteras de la Historia*, 10, 139–170.

Beuchot, M. (1994). *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Anthropos.

Brewer-García, L. (2021). *Beyond Babel: Translations of Blackness in Colonial Peru and New Granada*. Cambridge University Press.

Buck-Morss, S. (2009). *Hegel, Haiti and Universal History*. University of Pittsburgh Press.

Buitrago Escobar, Flor Angela (2007): "*De instauranda aethiopum salute* de Alonso de Sandoval: Discurso que justifica el ministerio religioso". En: Ortiz, Lucia (Ed.): *Chambacú: la historia la escribes tú*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 319–348.

Butler, J. (2006). *Precarious Life*. Verso.

Caro, J. (2009). Levinas and the Palestinians. *Philosophy and Social Criticism* 35, 6, 671–684.

Casas, B. (1994): *Historia de las indias*. Alianza Editorial.

Casas, B. (1958). Memorial de los remedios para las Indias. *Obras escogidas*. Atlas.

Casas, B. (1992) *De único vocationis modo*. Alianza Editorial.

Casas, B. (1997). Este es un tratado…sobre la materia de los indios que se ha hecho en ellas esclavos. *Tratados I*. Fondo de Cultura Económica, 501–641.

Casas, B. (1992b). *Breve relación de la destruición de las Indias*. Cátedra.

Casas, B. (1992c). *Tratado de las doce dudas*. Alianza.

Castañeda Delgado, P. (1970). Un capítulo de ética indiana española: los trabajos forzados en las minas. *Anuario de Estudios Americanos*, 27, 815–916.

Castañeda Delgado, P. (1996). *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo* (1. ed). Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Chaves Maldonado, M.E. (Ed.) (2009). *Genealogías de la diferencia: Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Pontificia Universidad Javeriana.

Colmenares, Germán., Melo, M. d., Fajardo, D. (1968). *Fuentes coloniales para la historia del trabajo en Colombia*. Universidad de los Andes.

Covarrubias, S. (1998[1611]) *Tesoro de la lengua castellana o Española*. Editorial Alta Ful.

Dussel, E. (1994). 1492, *el encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Dussel, E. (1998). *Etica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.

Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Nueva América.

Hanke, L. (1974). *All mankind is one; a study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians*. Northern Illinois University Press.

Greenblatt, S. (1980). *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. University of Chicago Press.

Guerrero Mosquera, A. (2012). Alonso de Sandoval: Un tratadista en Cartagena de Indias. *Cuaderno de la Bitácora. El Caribe: Epicentro de la América Bicentenaria III*. Fundación Carolina, 14–22.

Gutiérrez, G., & Barr, R. R. (1993). *Las Casas: in search of the poor of Jesus Christ*. Orbis Books.

Gutiérrez Azopardo, I. (1987). El comercio y el mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias (1533–1850). *Quinto Centenario* 12, 187–210.

Ireton, C. (2020). Black Aficans' Fredom Litigation Suits to Define Just War and Just Slavery in the Early Spanish Empire. *Renaissance Quarterly*, 73, 4, 1277–1319.

Jara, A. (1981). *Guerra y sociedad en Chile: la transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios* (2a ed). Editorial Universitaria.

Hand, S. (1989). Ethics and Politics. *The Levinas Reader*. Blackwell. 289–297.

Hanke, L., (1949). *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*. University of Pennsylvania Press.

Hiller, Rafael Francisco (2015): "Alonso de Sandoval: a luta de um jesuíta em favor dos negros". En: *Problemata: Revista Internacional de filosofía*, 6, 2, 430–437.

Kaufmann, M. (2013). *A companion to Luis de Molina*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004262188.

Lucena, J. d. (1619). *Historia de la vida del P. Francisco Xavier, y de lo que en la India Oriental hizieron los demas religiosos de la compañia de Jesus, compuesta en lengua portuguesa per el P. Joan de Lucena ... y traduzida en castellano por el P. Alonso de Sandoval ..* (; A. d. Sandoval, Trans.). Impr. por F. de Lyra.

Levinas, E. (2006): *Humanism of the Other*. University of Illinois Press.

McKnight, K. J., & Garofalo, L. (2015). Afro-Latino voices, shorter edition: translations of early modern Ibero-Atlantic narratives. Hackett Publishing Company, Inc.

Maya Restrepo, L. A. (2005): *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá:a Ministerio de Cultura.

Mercado, T. d., & Sierra Bravo, R. (1975). *Suma de tratos y contratos*. Nacional.

Nicholas V (2017 [1455]): *Romanus pontifex*. Papal Encyclicals Online. https://www.papalencyclicals.net/nichol05/romanus-pontifex.htm

Olsen, M. (2004). *Slavery and Salvation in Colonial Cartagena de Indias*. University of Florida Press.

Real Academia Española de la Lengua (1960–1996) *Diccionario histórico de la lengua española*. Madrid. Real Academia Española de la Lengua.

Restrepo, E. (2005). *De instauranda aethiopum salute*: Sobre las ediciones y características de la obra de Alonso de Sandoval. *Tabula Rasa*, 3,13–26.

Restrepo, E. (2009). *Eventalizing Blackness in Colombia*. PhD Thesis. University of North Carolina.

Restrepo, L. F. (2019a). The Colonial Face-to-Face and the Human Condition: Writing and Subjectivity in Bartolomé de las Casas. Orique, D. Th., Roldán-Figueroa, R. (Eds.). *Bartolomé de las Casas, O.P.: History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*. Brill, 260–279.

Restrepo, L. F. (2023) Inflection Points of the Colonial Necropolitical Machine: Alonso de Sandoval's *De instauranda aethiopum salute*. Radlwimmer, R. (ed.) *Relating Continents*. De Gruyter, 71–92.

Restrepo, L. F. (2019b) Cartagena de Indias en el siglo XVII. La retórica del asco y la humanidad denegada. Quevedo Alvarado, M.P. (Ed.) *Cartografías críticas y enseñanza literaria*. Pontificia Universidad Javeriana, 153–164.

Rey Fajardo, J. y Gutiérrez, A. (2015). *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*. Pontificia Universidad Javeriana.

Sandoval, A. (1627). *Natvraleza, policia sagrada i profana, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etiopes, por el p. Alonso, de Sandoval*. Francisco de Lira, impresor.

Sandoval, A. (1647). *Tomo primero De instauranda aethiopum salute: Historia de Aethiopia: Naturaleça, policia sagrada y profana, costumbres, ritos y cathecismo evangelico de todos les aethiopes*. A. de Paredes.

Sandoval, A. (1956). *De instauranda aethiopum salute: El mundo de la esclavitud negra en America*. Ed. Angel Valtierra. Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

Sandoval, A. (1987). *Un tratado sobre la esclavitud*. Ed. Enriqueta Vila Vilar. Alianza Editorial.

Santos Morillo, A. (2012). La expresión lingüística de los esclavos negros según Alonso de Sandoval. Cairo Carou, H., et al. (Eds.). *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*. Trama editorial, 1086–1093.

Sousa Santos, B. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Trotta.

Splendiani, A.M y Aristizábal, T. (2002). *Proceso de beatificación y canonización de San Pedro Claver*. Pontificia Universidad Javeriana.

Subirats, E. (1994). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Siglo XXI.

Tardieu, J. P. (2002). El esclavo como valor en las Américas españolas. *Iberoamericana*, 11, (7), 59–71.

Valtierra, A. (1956). Introducción. Saldoval, A. *De instauranda aethiopum salute*. Biblioteca de la Presidencia de la República, v–xxxvii.

Vargas Arana, P. (2006). Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: Pilar del encuentro entre africanos y el Nuevo Mundo, siglo XVII. *Fronteras de la Historia*, 11, 293–328.

Vila Vilar, E. (1977). *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Vila Vilar, E. (1987): Introducción. Sandoval, A. *Un tratado sobre la esclavitud*. Alianza.

Waldenfels B. (2002). Levinas and the face of the other. En: Critchley S, Bernasconi R, eds. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, 63–81.

CAPÍTULO IX

LA CRÍTICA INDOAMERICANA DE LOS FUNDAMENTOS DE LA MODERNIDAD

Mario Ruiz Sotelo[1]

RESUMEN

En el entendido que la Modernidad inició en 1492, también entonces comenzó a gestarse el pensamiento moderno que, bajo la

1 Mario Ruiz Sotelo. Doctor y Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) y Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS), ambas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor Titular de Tiempo Completo en la FFyL y Profesor de Asignatura Definitivo en la FCPyS. Investigador miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras de México. Autor de los libros *La Razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana* (UNAM, 2023) y *Crítica de la Razón Imperial. La Filosofía Política de Bartolomé de Las Casas* (Siglo XXI, 2010), También ha publicado más de 40 artículos en revistas especializadas y capítulos en libros, entre los que destacan "Bartolomé de Las Casas and the Foundation of Latinoamerican Philosophy" en *The Transatlantic Las Casas* (2023); "La crítica del sistema del derecho. El principio formal negativo de legitimidad crítico-política", en *Política de la liberación III*, Enrique Dussel, editor (2022); "Bartolomé de Las Casas y la Filosofía de la Liberación" en *Siete ensayos sobre la Filosofía de la Liberación*

forma de la cristiandad, buscó imponerse a los pueblos indoamericanos. Éstos, víctimas de la invasión y despojo de sus territorios, generaron un pensamiento crítico del colonialismo europeo forjado por la naciente Modernidad. Así lo indican los documentos que se escribieron directa o indirectamente poco después del establecimiento del nuevo régimen. Esos textos son la clave para recuperar el pensamiento filosófico-político implícito ahí, mismo que buscamos interpretar, especialmente mediante la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel. En consecuencia, podemos decir que ellos expresan un discurso alternativo, crítico de la totalidad dominante, *analéctico*, que niega la negación que los negaba. Identificaremos cuatro corrientes: la de aquellos que se sometieron al régimen colonial (que llamaremos *colonización ontológica*); la de quienes se negaron a aceptar el cristianismo (*resistencia ontológica*); la de los que aceptaron el cristianismo y lo utilizaron para criticar al régimen colonial (*hermenéutica indocristiana crítica*); la de los pueblos que se enfrentaron abiertamente a los invasores y buscaron revertir el régimen impuesto (*primera revolución contra el colonialismo moderno*).

Palabras clave: crítica indoamericana, modernidad, cristiandad moderna, colonialismo, analéctica

ABSTRACT

Assuming that modernity began in 1492, that would also be the time when modern thought, which, in the form of Christianity, sought to impose itself on the Indo-American peoples, began to take shape. These victims of invasion and dispossession of their territories, engaged in critical thinking about the European colonialism created by nascent Modernity. This is indicated by documents that were written directly or indirectly shortly after the establishment of the new regime. These texts are the key to recovering the philosophical-political thought implicit there, which we seek to

de Enrique Dussel (U de G, 2019); "México-Tenochtitlan, 500 años: más allá del perdón", en revista Memoria (2021). Obtuvo el Premio Nacional de Filosofía 2006–2007 a la mejor tesis de maestría otorgado por la Asociación Filosófica de México.

interpret, especially through Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. Consequently, we can say that they express an alternative discourse, critical of the dominant totality, analectical, which denies the negation that denied them. We will identify four currents: that of those who submitted to the colonial regime (which we will call *ontological colonization*); that of those who refused to accept Christianity (*ontological resistance*); that of those who accepted Christianity and used it to criticize the colonial regime (*critical Indo-Christian hermeneutics*); and that of the peoples who openly confronted the invaders and sought to reverse the imposed regime (*first revolution against modern colonialism*).

Keywords: Indo-American criticism, modernity, modern Christianity, colonialism, analectics

INTRODUCCIÓN

Marchita está la vida y muerto el corazón de sus flores, y los que meten su jícara hasta el fondo, los que estiran todo hasta romperlo, dañan y chupan las flores de los otros. Falsos son sus reyes, tiranos en sus tronos, avarientos de sus flores. De gente nueva es su lengua, nuevas sus sillas, sus jícaras, sus sombreros: ¡golpeadores de día, afrentadores de noche, magulladores del mundo! No hay verdad en la palabra de los invasores.
Chilam Balam de Chumayel

La Modernidad comenzó en el Caribe[2]. Ahí, en 1492, sus habitantes originarios comenzaron a formar parte de la primera vinculación global del mundo y fueron testigos de la incursión de los portado-

2 Seguimos en este punto a Enrique Dussel, quien señala a 1492 como "la fecha del "nacimiento" de la Modernidad […] La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales […] Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo" (Dussel, 1994, 9–10). Ese primer Otro, el primer colonizado, vencido, despojado por el invasor europeo, es justo el habitante originario del Caribe. En un texto póstumo, Dussel, integra un planteamiento de Ramón Grosfoguel y destaca el valor de la conquista de Granada en ese proceso, unos meses antes del primer viaje de Colón, por lo que concluye: "La Modernidad nació en el siglo XVI en el al-Ándalus, el Atlántico, el Caribe y el continente americano.

res de un mensaje "civilizatorio" que los convertiría muy pronto en sus víctimas. En efecto, los invasores europeos argumentaron, para legitimar su presencia en territorio caribeño, una supuesta potestad que los autorizaba para ocuparlo, incluso recurriendo a la fuerza. El núcleo de tal razonamiento radicaba en el señalamiento de que eran propietarios de la cultura de la cristiandad, la cual debía universalizarse incluso más allá de la resistencia de quienes disintieran de tal pretensión. Desde el siglo IV el imperio romano utilizó el cristianismo como arma de penetración política, como base de su razón imperial, invirtiendo el significado original de su mensaje, pero encontrando una herramienta efectiva para extender su dominio. En 1492 la cristiandad abandonó su carácter medieval, parroquial, para convertirse en un planteamiento de corte mundial, por lo que podemos llamarla, siguiendo a Dussel, *cristiandad moderna*[3] y bien podemos decir que fue ella el primer capítulo de la universalización de lo que ya en el siglo XVIII Hegel llama "cultura occidental"[4]. La cristiandad moderna constituyó el componente fundamental de la ontología de la modernidad, que convirtió al cristianismo en un argumento vacío de contenido para justificar el despojo, la explotación e incluso el genocidio de los pueblos indoamericanos[5]. Así como la cristiandad romana luchó contra los paganos grecorro-

Por lo tanto, no existe una "colonialidad moderna", sino que la misma Modernidad es colonial en su esencia" (Dussel, 2025, 41). Ahora bien, la Modernidad se constituyó paralelamente como una nueva etapa del mundo donde éste adquirió por primera vez un carácter global bajo la hegemonía europea: "La Modernidad es una Edad del mundo, una Edad europeo-planetaria, que tiene como contenido el impacto ad extra que la Europa latino-germánica produjo en el mundo, y el simultáneo y codeterminante retorno ad intra de la información e influencia del mundo sobre ella" (Dussel, 2008, 298). Tanto Dussel como Franz Hinkelammert escriben en sus textos "Modernidad", con mayúscula, cuando aluden la etapa histórica referida para distinguirla de lo que podría entenderse como una mera adjetivación genérica.

3 Dussel habla de cristiandad moderna en textos como "La cristiandad moderna ante el otro. Del indio rudo al bon sauvage", en *Concllium* 150, (1979). Nos hemos permitido retomar y profundizar el sentido de dicho concepto.

4 Hemos expuesto anteriormente esta hipótesis en "El barroco y la descolonización de América Latina", (Ruiz Sotelo, 2023a, 275–292).

5 Nos referimos a la diferencia entre cristianismo y cristiandad planteada por Soren Kierkegaard: "La cristiandad ha abolido el cristianismo sin siquiera darse cuenta" (Kierkegaard, 2009, 60).

manos y la medieval lo hizo contra los musulmanes, la moderna se enfrentó a las naciones indoamericanas y africanas con el fin de apropiarse de sus territorios, sus recursos naturales y convertir a sus habitantes en mano de obra barata para articular con tales ingredientes un modelo económico que pronto conformaría lo que nombramos capitalismo moderno.

En ese contexto, los pueblos originarios de América, comenzando por el Caribe, desarrollaron un pensamiento propio que reaccionaría ante tal imposición. Justo éste es el tema del presente ensayo. No hay duda de que dichas naciones realizaron una reflexión política sobre la invasión europea en sus territorios. Podemos decir, en consecuencia, que su pensamiento constituye la primera crítica de la Modernidad (siglo XVI). Se trata de un discurso racional crítico-político del cual podemos desprender un pensamiento filosófico-político que es pertinente recuperar. Nos inspiramos en el planteamiento del propio Aristóteles, quien en su *Metafísica* identificó en los pensadores de dos siglos atrás una reflexión filosófica propiamente dicha, aunque ellos no necesariamente ostentaron el título de filósofos. El propósito de este capítulo es buscar dicho pensamiento a partir de diversos documentos elaborados por los propios integrantes de los pueblos indoamericanos en distintas áreas o por misioneros que apoyaron su reflexión, en especial Bartolomé de Las Casas. Nuestra guía teórica principal será la filosofía de la liberación de Enrique Dussel.

La pregunta de investigación es: ¿cuáles son los principios crítico-políticos del pensamiento indoamericano en la Modernidad temprana (siglo XVI)? Dicha pregunta la contestaremos mediante la siguiente hipótesis: *El pensamiento crítico-político articulado por los pueblos indoamericanos en ocasión de la invasión española consiguió formular un discurso analéctico que confrontaba la lógica legitimadora de la Modernidad*. De acuerdo con Enrique Dussel, la analéctica es un "más allá" del horizonte de la totalidad dominante, la cual ignora la alteridad que se sitúa en la exterioridad de ese mundo conocido. Niega la negación de esa totalidad desde la afirmación de esa exterioridad, de esa alteridad ignorada, considerada un "no ser" por

la totalidad dominante, y revela un ser desconocido, con una pretensión de verdad nueva (Dussel, 2011, 237–241). Como puede apreciarse, hay una distinción entre la dialéctica de la totalidad y la analéctica de la exterioridad. La dialéctica busca llegar al fundamento de esa totalidad de sentido, es decir, lo propio de ella es lo ontológico. La analéctica es una ana-dialéctica, va más allá de ese fundamento de la totalidad de sentido dominante, y en consecuencia descubre al Otro, a la alteridad desconocida, negada, y en ella encuentra un nuevo fundamento más allá de los fundamentos de la ontología de la totalidad, (es decir, un fundamento trans-ontológico). Por poner un ejemplo, la idea del "descubrimiento de América" no puede entenderse sino como una expresión de la visión del mundo europeo, es decir, de la totalidad de sentido dominante. El continente "descubierto" es nombrado "América", y con ello, asume el significado que le asigna esa totalidad dominante. En pleno auge de la Ilustración europea, el autor del artículo sobre América en la *Enciclopedia*, Cornelius de Pauw (1739–1799), dirá en *sus Recherches philosophiques sur les Americains* refiriéndose a los pueblos indoamericanos que "odian las leyes de la sociedad y los frenos de la educación" (Gerbi, 1982, 67), confirmando la idea de su inferioridad alegada desde el siglo XVI por el colonialismo español, con lo cual reafirmaba, "científicamente", el lugar ontológico que la dialéctica de la totalidad de sentido dominante asignaba a los "indios". Lo analéctico, en consecuencia, sería descubrir al "indio" como "no indio", porque la noción de "indio" fue construida por dicha totalidad. Significa acudir al propio afectado, inserto en la exterioridad de esa totalidad, para que revele su propia idea de mundo, de un ser desconocido para dicha totalidad que encubre su fundamentación auténtica. O bien, por poner otro ejemplo, significa descubrir a la mujer más allá de la condición asignada por la ideología patriarcal, que se ha comportado como totalidad dominante. Las afirmaciones de esas exterioridades niegan la negación articulada por la dialéctica de la totalidad de sentido vigente y formulan afirmaciones inéditas desde la exterioridad, desde el Otro, desde la alteridad, producidas por el movimiento analéctico.

Ahora bien, el discurso de los pueblos indoamericanos, que bien puede considerarse un *contradiscurso* moderno[6], no fue homogéneo y es preciso entenderlo a partir de una clasificación que permita observar sus diferencias y la naturaleza de su contenido político. Para tal efecto, es posible detectar al menos cuatro corrientes: la de aquellos que entendieron que era imposible vencer a los invasores y decidieron aceptar su presencia, sumarse a ellos y, en consecuencia, someterse a su dominio político, económico y, en general, aceptar su cosmovisión, lo que llamaremos *colonización ontológica*[7]. Lo ejemplificaremos con el caso de los tlaxcaltecas, en lo que hoy es México. En segundo término, podemos encontrar a quienes, entendiendo también que no había más remedio que soportar la presencia extranjera, toleraron su dominio político, en ocasiones fingieron acatar los nudos centrales de su cosmovisión, en especial su discurso religioso cristiano, pero mantuvieron vigentes las prácticas propias de su sacralidad ancestral. Para tal rubro, que llamaremos *resistencia ontológica*, abordaremos los casos de los sacerdotes mexicas y el movimiento del Taki Onqoy. En tercer lugar, ubicaremos a los que aceptaron el dominio político español y en especial su religiosidad cristiana, de tal modo que la convirtieron en un elemento central de su crítica de la legitimidad del ejercicio político del poder, aunque no buscaran deponerlos, al menos en lo inmediato. Lo *llamaremos hermenéutica indocristiana crítica*, que mostraremos con el caso de los mayas de Yucatán, México. Y finalmente, la cuarta corriente estaría conformada por aquellos pueblos que resistieron el embate europeo en lo que consideraron una guerra justa en defensa de su soberanía, tras lo cual identificaron el discurso religioso de los invasores con un argumento de poder colonial. La reconoceremos como la *primera revolución contra el colonialismo moderno*, que

6 Dussel utiliza el término contradiscurso para caracterizar la crítica de Bartolomé de Las Casas (Dussel, 1998, 71). Bajo nuestra consideración, los señalamientos críticos de los pueblos indoamericanos también pueden considerarse bajo tal categoría.

7 Evocamos con ello el planteamiento del colonialidad del ser propuesta por Nelson Maldonado. Ésta se refiere a la subjetividad articulada desde "la experiencia vivida por la colonización, la cual impacta en el lenguaje", y consecuentemente, en la reconstrucción del mundo de la vida (Maldonado, 2007, 130).

trataremos mediante los argumentos expuestos en el Caribe y por la resistencia de Manco Inca Yupanqui.

1. Las naciones sometidas a la presencia europea: la colonización ontológica

Es bien sabido que la invasión española al territorio indoamericano, con las consecuentes guerras contra las naciones originarias que lo defendieron, no hubiera podido concretarse sin el apoyo de otros pueblos originarios, frecuentemente enemistados con aquellos que tenían mayor capacidad de beligerancia. Cristóbal Colón consiguió apoyarse en uno de los cinco caciques taínos, Guacanagarí, para emprender la guerra contra los otros cuatro y posteriormente también contó con apoyo taíno para enfrentarse a los caribes, acusados de tener prácticas antropófagas. Hernán Cortés, después de vencer a los mayas chontales de Centla, encontró la valiosa ayuda de Malintzin y posteriormente de los cempoaltecas, los tlaxcaltecas y los texcocanos para enfrentar a los mexicas y tomar la ciudad eje del mundo del Cemanáhuac (Mesoamérica)[8], Tenochtitlan. Más adelante, Francisco Pizarro y Diego de Almagro encontrarían el apoyo de integrantes de la tropa de Huáscar, quien mantenía con su hermano Atahualpa una disputa sobre el control del Tahuantinsuyo, así como de huancas, cañaris y chachapoyas. Dichas alianzas fueron el pretexto perfecto para que los españoles argumentaran que enfrentaron gobiernos tiránicos, que desarrollaron una especie de guerra de liberación de los pueblos bajo tal dominio, tras la cual éstos quedarían sometidos a su poder político y se adscribirían a su cosmovisión, en la cual el cristianismo era el principio más destacado. Ahora bien, debe tenerse cuidado al describir la naturaleza de dichas alianzas. Regularmente fueron producto de un desconocido ejercicio de la fuerza, de masacres articuladas como factor sorpresa y de la tortura y asesinato de sus gobernantes. Por otra parte, que

8 Según el Diccionario de Alonso de Molina (1513–1549), Cemanáhuac significa "el mundo", que podría traducirse como "la totalidad de la tierra rodeada por agua". Lo utilizaremos para referirnos a lo que solemos llamar anacrónicamente Mesoamérica.

hubiera divisiones entre las diferentes naciones bien puede considerarse un fenómeno natural en una organización política compleja como era la Triple Alianza encabezada por los mexicas[9] o el Tahuantinsuyo y endilgarles a sus gobernantes el carácter de tiranos era una consecuencia lógica de la discrepancia. Como señala Maquiavelo, "siempre el forastero es bien admitido por aquellos que se hallen descontentos, ora por excesiva ambición o por temor, según lo fueron los romanos luego de ser introducidos en Grecia por los etolios, siendo admitidos por los habitantes en todas las provincias donde entraron" (Maquiavelo, 1976, 31). La diferencia es que a los españoles nadie los invitó al territorio del Abya Yala, pero bien puede decirse que supieron instaurar exitosamente el miedo entre sus habitantes, haciendo uso de sus ventajas tecnológicas y su capacidad para aterrorizar a la población, logrando que sus '"aliados"' entendieran que debían someterse para obtener privilegios en el nuevo régimen. Un ejemplo elocuente es el del *Lienzo de Tlaxcala*, donde los tlaxcaltecas aliados a los españoles[10] se pintan como los protagonistas de la '"conquista"' contra los mexicas y otros pueblos y ubican a Tlaxcala como el nuevo centro político y religioso de los cristianos de Las Indias, junto con el águila bicéfala de los Habsburgo[11]. Tal planteamiento no deja de ser una expresión clara de la *colonización ontológica*, pues los autores tlaxcaltecas entendían perfectamente que la conducción del Estado sería de los monarcas europeos, y de hecho, ya lo era, pues los propios tlaxcaltecas habían participado en las guerras contra sus coterráneos en la lógica de la cristiandad, al enfrentar a otros pueblos indoamericanos, más allá de sus adversa-

9 En náhuatl, Excan Tlahtoloyan, conformada por los estados de México-Tenochtitlan, Tlacopan y Texcoco, quienes tenían buena parte del dominio de lo que hoy conocemos como Mesoamérica,

10 Los que no quisieron aliarse fueron asesinados, como Xicohténcatl, el joven

11 Navarrete, 2021, 38–41). En efecto, los tlaxcaltecas que hicieron el Lienzo se proclamaron como protagonistas y vencedores de la 'conquista'. Pero, en todo caso, hay que valorar el costo de su 'victoria'. La 'alianza' de los tlaxcaltecas con los españoles implicó la claudicación de su visión del mundo, someterse a una colonización ontológica que les hizo participar en una guerra contra sus coterráneos bajo la lógica de la cristiandad moderna.

rios mexicas, con los cuales no tenían rivalidad alguna, tenían poco o nulo contacto o de plano les eran desconocidos, como en el caso de los chichimecas, los mayas e incluso de los pueblos andinos. La *colonización ontológica* iba así de la mano de la colonización política y con ambas estos pueblos "aliados" construyeron su ubicación dentro del naciente mundo moderno.

2. El rechazo del cristianismo es el rechazo del colonialismo: la *resistencia ontológica*

2.1. La crítica de los tlamatinime al carácter totalizador-colonizador de la modernidad

Algunos pueblos indoamericanos no se dejaron convencer por los misioneros y rechazaron el cristianismo. Sabían que era una actitud riesgosa, casi suicida, dado el carácter intolerante con que la cristiandad moderna trataba las disidencias a los principios de su cosmovisión. Es pertinente señalar que tal rechazo era en realidad parte de una crítica política que buscaba exhibir justamente el carácter despótico, colonialista, diríamos hoy, en que la temprana modernidad los había ubicado. Se resisten a dejar su antigua cosmovisión justamente porque ella les daba una explicación de la vida donde no estaban bajo el arbitrio de los llegados de una lejana parte del mundo. Una de las más elocuentes expresiones de esta actitud la encontramos en la respuesta que los *tlamatinime*, los sabios mexicas (los que eran "'como filósofos'", a decir de Bernardino de Sahagún), dieron a los misioneros franciscanos en un encuentro que debió realizarse justo a la llegada de éstos, en 1524. Así, cuando los franciscanos intentaron convencerlos de sus planteamientos religiosos, los *tlamatinime* les contestaron:

> ¿Somos acaso algo? / Somos tan sólo gente vulgar [...] déjennos pues ya morir/ puesto que ya nuestros dioses han muerto/ Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. /Nueva palabra es ésta, /la que habláis, /por ella estamos perturbados, /por ellas estamos molestos/ Porque nuestros progenitores [...] no solían hablar así. /Ellos nos dieron sus normas de vida, /ellos tenían por verdaderos, /daban culto,

> /honraban a los dioses […] ellos nos merecieron [con su sacrificio nos dieron la vida] […] Y ahora nosotros / ¿destruiremos la antigua regla de vida? […] Nosotros sabemos a quién se debe la vida/ a quién se debe el nacer / a quién se debe el ser engendrado, / a quién se debe el crecer, /cómo hay que invocar, /cómo hay que rogar […] No podemos estar tranquilos, / y ciertamente no creemos aún, / no lo tomamos por verdad [lo que nos dicen]/ Es ya bastante que hayamos perdido, /que se nos haya impedido /nuestro gobierno […] sólo seremos prisioneros. /Haced con nosotros lo que queráis. (León-Portilla, 1997, 130–133)

En apenas tres años, los *tlamatinime* mexicas, los que se negaban a abandonar su cosmovisión, habían sido reducidos a una condición de subordinación que les parecía intolerable. Los habían condenado a ser "'indios"', gente vulgar, sometida, cuyo mundo de la vida había sido destruido y como consecuencia, no encontraban sentido a seguir existiendo en el marco colonial que les habían impuesto. Estaban molestos porque les obligaban a negar sus dioses, porque al negarlos se negaban a sí mismos, y no estaban dispuestos a hacerlo. Entienden que han sido vencidos, que, como consecuencia, les han impedido "'nuestro gobierno"', y en el nuevo, comandado por los españoles, solamente estarán sometidos, prisioneros, en una elocuente descripción del carácter colonial del régimen que entonces apenas comenzaba. Estamos, pues, ante una elocuente denuncia del carácter totalizador-colonizador construido por la modernidad europea, donde los depositarios de la sabiduría antigua entienden que no tienen lugar. Los *tlamatinime*, en ese sentido, nos dejaron una última enseñanza: el colonialismo moderno, que negaba el mundo de la vida indoamericana, era aborrecible, construido con una ontología de muerte que debía superarse de alguna manera. Hay, en ese sentido, una *resistencia ontológica* y paralelamente una *resistencia epistémica* implícitas, donde la antigua forma de conocimiento no tendría que ser despreciada ni desechada, pues ella les otorgaba una dignidad que los invasores les habían arrebatado.

2.2. El Taki Onqoy: el baile de la libertad

Por su parte, algunas poblaciones andinas del antiguo Tahuantinsuyo percibieron algo semejante a lo que interpretaron los *tlamatinime* y decidieron usar una estrategia de supervivencia de su cosmovisión antigua, que consistía en mantener secretamente el culto originario con la esperanza de que, en un futuro, desapareciera el cristianismo y, con él, los invasores y las relaciones coloniales que habían establecido. Hablamos del movimiento del Taki Onqoy, que literalmente significa "enfermedad de baile", y más bien parece evocar los rituales propios de las ceremonias del culto antiguo donde la danza forma parte indispensable de la comunicación con la divinidad en rituales de renovación (Millones, 2015, 6). El Taki Onqoy fue un movimiento secreto, clandestino, descubierto por los españoles en 1565, donde quechuas y aymaras renunciaron a someterse a profesar el culto cristiano y buscaron renovar la vitalidad de sus divinidades antiguas, las huacas, con la esperanza de que ellas los liberaran del régimen al cual los españoles los tenían sometidos. Siguiendo a Millones, podemos considerarlo *mesianismo andino*, inspirado en la concepción cíclica que había interpretado la irrupción de los españoles como el inicio de la era del Viracocha oscuro, mientras que en el Taki Onqoy "anunciaban la era del sol diurno", un *pachacuti* que invertiría las relaciones en que se desarrollaba el mundo colonial (Molinié, 1987, 81)[12]. Según Cristóbal de Molina (1529–1585),

> todas las huacas del reino, cuantas habían los cristianos derrotado y quemado, habían resucitado, y de ellas se habían hecho dos partes: las unas se habían juntado con la huaca de Pachacamac, y las otras con la huaca de Titicaca; que todas andaban por el aire, ordenando el dar batalla a Dios y vencerle; que ya le traían de vencida; y que cuando el

12 Nos basamos aquí en la hipótesis de Antoinette Molinié Fioravanti en "El regreso de Viracocha", según la cual la invasión de los españoles fue considerada el inicio de la era del Viracocha de sol oscuro, mientras que "Los militantes del movimiento del Taki Oncoy anunciaban así la era del sol diurno (Molinié, 1987, 81). Tal planteamiento puede ser compatible con el de Luis Millones, quien advierte "l revivalismo de las religiones prehispánicas", que guarda analogías con el mesianismo cristiano (Millones, 2015, 3)

> marqués (Francisco Pizarro) entró en esta tierra, había Dios vencido a los huacas, y los españoles a los indios; empero que, ahora daba la vuelta el mundo; y que Dios y los españoles quedaban vencidos de esta vez, y todos los españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas; y que la mar había de crecer, y los había de ahogar, porque de ellos no hubiese memoria [...] [los] taqui ongos [...] daban voces, invocando la huaca, y luego se levantaban, con la piedra, y decían al pueblo: veis aquí vuestro amparo, y veis al que os hizo, y da salud, hijos y chacra, ponedle en su lugar, en donde estuvo el tiempo del Inca. (Molina, 1943, 79–80)

Los taqui ongos se dieron perfecta cuenta que la nueva era los condenaba a una situación de subordinación y el argumento central era la llegada del cristianismo, que consecuentemente debía combatirse y negarse, de modo tal que "decían que no creyesen en Dios ni en sus santos mandamientos, ni creyesen en las cruces ni imágenes, ni entrasen en las iglesias [...] que presto sería de vencida, y que acabaría con la mita[13] de mandar" (Lienhard, 1992, 183). El cristianismo de la cristiandad moderna fue identificado, no sin razón, como parte de una ideología de dominación que los subyugaba, que los oprimía, y por eso buscaron superarlo a partir de la resurrección de sus antiguas creencias, del sistema político del "tiempo del Inca", que al menos estaban seguros, y eso no era una idealización, se encontraba exento de la explotación del colonialismo moderno, que en la mita los condenaba a morir engullidos dentro de las minas. El pachacuti nuevo al que aluden, la nueva era del Viracocha diurno, el nuevo tiempo que "'daba la vuelta al mundo"' de la naciente modernidad, añadimos, implicaría lo que en términos actuales llamaríamos una *descolonización de las relaciones de poder*, para lo cual era necesario reivindicar el Tahuantinsuyo. El Taki Ongoy no era, en ese sentido, la "'enfermedad del baile", sino el remedio a la opresión colonial. Había que bailar para liberarse; había que mirar al pasado para ejercer una *resistencia ontológica* con la esperanza de superar el colonialismo moderno. Dicha *resistencia ontológica* encerraba una *resistencia epistémica*, una restauración del conocimiento de sus

13 El trabajo forzoso en las minas.

ancestros. El baile resucitaba las antiguas huacas, constituyendo la afirmación analéctica del antiguo saber andino.

3. La *hermenéutica indocristiana* crítica de los mayas: los "cristianos" son el Anticristo

Los mayas profundizaron la crítica de la religión de los invasores españoles. Con relativa rapidez aprendieron a escribir con los caracteres latinos que les enseñaron los misioneros, y debieron advertir que su manejo era más conveniente y sencillo que el de los símbolos mayas, con los que se habían comunicado durante siglos. También muy pronto se dieron cuenta de que los forasteros, los *dzules*[14], no estaban dispuestos a tolerar la coexistencia de la cosmovisión maya con la de la cristiandad, pues fueron testigos de la destrucción de sus figuras sagradas y los códices donde se guardaba la memoria de la antigüedad más remota. Entonces desarrollaron una razón estratégica en la cual consiguieron reconstruir la memoria de sus pueblos, amenazada por la cristiandad, para preservarla de la intolerancia y de la destrucción. Puede pensarse incluso que construyeron varios de sus textos en secreto, alejados de la mirada de las autoridades españolas, para difundirlos en la propia comunidad[15]. Tanto el *Popol Wuj*, escrito por los mayas *k'iche'es*, como los libros de *Chilam Balam* y los *Anales de los cakchiqueles* obedecen a esa lógica constructiva. Por ahora nos concentraremos en el *Chilam Balam* de Chumayel por los explícito de su crítica política, articulada sobre la base de un manejo notable de los conceptos que habían aprendido del cristianismo. Sus "capítulos" son en realidad textos escritos en diferentes momentos

14 Como podrá advertirse, el término "dzul" construido por los mayas tiene un significado complejo que merece ser destacado. Es un forastero, alguien ajeno al mundo del Cemanáhuac, pero también es un depredador de la cultura maya, un explotador, un sembrador de discordia, de muerte. Los mayas vieron en los dzules la caracterización de la Modernidad dominante, quedando los mayas como la parte oculta, el no ser generado por dicha Modernidad.

15 Sobre el particular, véase el "Estudio introductorio" al Chilam Balam de Chumayel de Miguel Vasallo, (Anónimo, 2021, 418). No obstante, también se ha planteado que la escritura de los textos pudo ser promovida por las propias autoridades españolas. De cualquier forma, es claro que no tuvieron control sobre los contenidos.

desde el siglo XVI al siglo XVIII, cuando se compilaron. Destacaremos algunos de ellos, probablemente escritos en la segunda mitad del siglo XVI o que al menos refieren el enfrentamiento con lo que hemos llamado la ontología de la modernidad.

El primer capítulo trata la cosmogonía y la genealogía de los itzaes y claramente reconoce en la parte final la ruptura de su tiempo a partir de la llegada de los *dzules*, los invasores europeos que llegaron por el oriente. Hacen una descripción puntual del significado existencial que significó incorporarse a la ontología de la Modernidad:

> Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el "cristianismo". Porque los "muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la "limosna", la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. (Anónimo, 2021, 507)

Los mayas de Chumayel identificaron de inmediato su papel dentro de la cristiandad moderna. Ella los había inscrito en una condición colonial, mediante la cual fueron despojados de sus propiedades, se les había convertido en trabajadores y establecido hacia ellos un régimen de explotación que por la vía de los hechos los esclavizaba. En otros términos, no podían desarrollar adecuadamente su vida y eso se debía a la imposición de una cosmovisión que no querían asimilar. Tal situación se hace explícita cuando dicen:

> Fue el principio de la obra de los españoles y de los "padres", el principio de […] los maestros de escuela y los fiscales. ¡Que porque eran niños pequeños los muchachos de los pueblos, y mientras, se les martirizaba! ¡Infelices los pobrecitos! Los pobrecitos no protestaban contra el que a su saber los esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio. (Anónimo, 2021, 507)

Los autores parecen referir el adoctrinamiento forzoso que padecieron los niños en el periodo inmediato posterior al establecimiento del régimen colonial. La educación que recibían, la difusión de la cosmovisión forjada en el occidente europeo, tenía por objetivo esclavizarlos, es decir, sumirlos en la condición de sometimiento que ya padecían los adultos. Esos principios con que eran instruidos era un "saber que los esclavizaba", una educación para construir y perpetuar el colonialismo moderno. Pero lo más importante, ese saber, según la hermenéutica maya, eran nada menos que "el Anticristo sobre la tierra", que tenía por objetivo la explotación de los indios. Lo anterior indica, por supuesto, una probable lectura de las cartas del apóstol Juan o al menos una explicación indirecta quizá tomada de algún sacerdote cristiano, pero adaptada a su propia circunstancia, donde se identifica como Anticristo a los que decían difundir el mismo cristianismo, con lo cual se les reconoce como falsos cristianos, pues el cristianismo no podría sustentar la reducción de los mayas a la condición colonial. Unos capítulos más adelante se completa la interpretación cuando señalan: "Este es el origen del Anticristo: la avaricia, los avarientos. Si no hubieran venido los 'hombres de Dios' no habría despojos, no habría codicia ni menosprecio de la sangre de los otros hombres, ni de las fuerzas de los humildes. De sus propias fuerzas comería cada uno" (Anónimo, 1988, 170). En consecuencia, el Anticristo es el dios de la cristiandad, un cristianismo invertido, fetichizado, que legitima el despojo de los mayas (lo que Marx llama la *acumulación originaria de capital*); que promueve como valor positivo lo que éticamente es un vicio, un pecado: la avaricia; que posibilita el menosprecio, la discriminación de los indios, o para decirlo en términos de Aníbal Quijano, la *colonialidad del poder*; que consigue que esos indios trabajen para los otros, los españoles, y hace que coman de lo que ellos producen, cuando lo natural sería que cada uno coma de su trabajo. Así pues, los españoles, los promotores del cristianismo, del colonialismo, son, para los mayas de Chumayel, el mismo Anticristo, usurpadores que habían construido un orden social y político injusto.

En contraparte, la condición colonial que padecían hizo valorar a los mayas aún más su pasado, de modo tal que fue en cierta forma idealizado y considerado glorioso, puesto en contraparte con la realidad a la que el mundo moderno los había sujetado. En ese sentido, atacan de frente la demonización de su historia que la interpretación española estaba forjando. En consecuencia, hablan de las grandes ciudades donde habitaron los itzaes, como Chichen Itzá, Uxmal o Cobá, así como de su abandono "quince veintenas de años antes de que llegaran los *dzules*" (Anónimo, 2021, 513). Al tratar de describir la cotidianidad de aquella época, trescientos años antes, señala:

> Entonces era bueno todo y entonces fueron abatidos. Había en ellos sabiduría. No había entonces pecado. Había santa devoción en ellos. Saludables vivían. No había entonces enfermedad, […] no había viruelas […] Rectamente iba su cuerpo erguido entonces. No fue así lo que hicieron los *dzules* cuando llegaron aquí. Ellos enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros. (Anónimo, 2021, 514)

Es el contraste entre el mundo maya libre y el de la sujeción colonial. Antiguamente podían construir una subjetividad plena, una vida sana, y no una llena de enfermedades y pecado, que destruye la corporalidad, recurrentemente despreciada por la cristiandad. Los mayas quieren tener su cuerpo erguido, como antes de la invasión, como antes de vivir sumidos en el miedo de un poder político despótico, en el cual esa vitalidad corporal, representada por la flor, es marchitada para que la corporalidad de los otros viva a plenitud. Una forma poética y radical de exhibir la explotación colonial. Antes que ser una mera idealización de la historia, es un llamado para descolonizarla, para recuperar aquella historia que sirva al presente a superar la situación de postración que los mayas sentían padecer. Aunque en aquel tiempo no se le rindiera culto al "verdadero Dios", los antiguos daban a los mayas una dignidad y una razón de ser que la cristiandad moderna era incapaz de darles. En consecuencia, claman por aquella sabiduría anterior al mundo colonial: "No había Alto Conocimiento, no había Sagrado Lenguaje, no había Divina

Enseñanza en los sustitutos de los dioses que llegaron aquí. ¡Castrar al Sol! Eso vinieron a hacer aquí los *dzules*. Y he aquí que quedaron los hijos de sus hijos aquí en medio del pueblo, y esos reciben su amargura" (Anónimo, 2021, 514–515).

Los "sustitutos de los dioses" antiguos, los de la cristiandad moderna, eran cómplices del padecimiento de los mayas. Esas divinidades antiguas en realidad no habían perdido del todo su sacralidad, pues en ellas podían imaginarse con una vitalidad que el colonialismo les había robado. Y lo rematan con un verso con una crítica ética[16] radical a la estancia europea: han castrado al Sol. El Sol era el dador de la vida, pero ya no podía darla; lo castró el mundo moderno. Ahora sólo daba luz, pero no vida. El mundo de la vida maya, colonizado, tenía una dirección degradada. Pero no pueden perder la esperanza y por eso claman: "Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo. ¡Verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen Ah-Kantenal e Ix-Puc-Yolá, para roerlos de la superficie de la tierra!" (Anónimo, 2021, 507). Los mayas de Chumayel entendieron que esa situación de opresión no podía ser causada por el Dios que les habían predicado y en el cual habían aprendido a creer. Entonces observan que su voluntad tendría que ser el regreso de las antiguas divinidades, aquellas con las que los itzaes habían sido felices. Construyen una visión de futuro esperanzadora, muy probablemente haciendo uso de su visión cíclica del tiempo, que contemplaba el regreso de las divinidades, como Kukulkán[17], con el mesianismo propio del cristianismo, articulan-

16 Dussel reconoce como crítica ética la que se formula en torno a la negación de la vida humana a partir de la "negación de la corporalidad, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados" (Dussel, 1998, 309).

17 Una de las partes más enigmáticas del *Chilam Balam* de Chumayel es el capítulo llamado por el traductor Antonio Mediz Bolio "Libro del vaticinio de los trece katunes", escrito muy probablemente unos años después de la invasión española, y que pretende explicarla mediante una especie de profecía retrospectiva como parte de un ciclo histórico que también contempla una visión prospectiva. Entonces, al hablar del futuro, señalan al año 1740: "Llegarán a su ciudad los itzaes. Llegarán plumajes, llegarán quetzales. Llegará Kantenal [El del árbol amarillo], llegará Xekik, llegará Kukulkán. Y en pos de ellos otra vez llegarán los Itzaes. Es la palabra de Dios" (Anónimo, 2021, 630).

do así una especie de *mesianismo indocristiano* producto de lo que podemos llamar una *hermenéutica indocristiana crítica*[18]. En ella, los mayas, negados por la modernidad colonial, resurgirán, podrán negar la negación que los niega, trazando así una visión analéctica de su tiempo. Así pues, ahora ese regreso de las divinidades, esa nueva era, implica una nueva situación política, una superación de la condición colonial a la que han sido sometidos en el tiempo del dominio de los *dzules*. El Dios en el que creen, para considerarlo verdadero, debe acompañarlos en una idea liberadora, descolonizadora, que permita el culto de los dioses mayas, en una coexistencia que hoy llamamos intercultural y que sólo será posible cuando se supere la opresión colonial.

4. La primera gran revolución contra la invasión de la Modernidad

4.1. La condena a la cosificación de la mujer decretada por el cacique Caonabó

En 1492, los pueblos de Caribe, después de salir de su azoro, recibieron a Cristóbal Colón con muestras de alegría e interés. Por lo que narra el propio Almirante, les causaron sorpresa sus barcos, sus ropas, el manejo de los metales en sus espadas (con las que se cortaron, por serles desconocidas) y sus cuentas de vidrio. Cuando Colón decidió retirarse, una de sus carabelas zozobró, lo que motivó que el cacique de la región, Guacanagarí, lo ayudara para que siguiera su camino. Como muestra de buena voluntad, Colón dejó a treinta y nueve tripulantes en la isla de Haití (su nombre originario), quienes lo esperarían un tiempo indeterminado para seguir el trato amistoso que habían comenzado. Lo que los taínos no imaginaban es que Colón y sus huestes jugaban con una doble moral, con hipocresía, pues en las *Capitulaciones de Santa Fe*, el convenio hecho con los Reyes Católicos para patrocinar su viaje a fin de establecer

18 Podemos decir algo semejante con respecto de la obra de Felipe Guaman Poma (no incluido en el presente texto por considerarlo un autor del siglo XVII). Véase (Mario Ruiz Sotelo, 2023b).

una nueva ruta comercial a Asia, los monarcas señalaban que "hacen al dicho don Cristóbal su visorrey y gobernador general en todas las dichas tierras firmes e islas que como dicho es él descubriere o ganare en los dichos mares"[19]. Es decir, Colón y sus tripulantes sabían que no venían en son de paz, sino de guerra, que despojarían a las naciones en su paso a Asia de sus bienes y de sus gobernantes y que ellos, los invasores, estarían al frente de esos pueblos, cuyas lenguas y costumbres desconocían en absoluto. Aquella supuesta legitimidad de las que hablaban las *Capitulaciones* provenía de una idea del derecho medieval atribuida a Enrique de Susa, *El Hostiense* (1200–1271), según la cual el papa tenía potestad sobre todas las naciones del mundo. Era un principio propio de la cristiandad de entonces, que a partir de ese momento se convertiría en la *cristiandad moderna*, misma que tendrá a América como su primer gran objetivo. La cristiandad moderna constituye el horizonte de significación, la ontología que buscaba configurarse en dominante con la cual pretendía hacerse extensiva la razón imperial de lo que después se llamaría cultura de Occidente. Como hemos señalado (ver nota 1), la Modernidad, y en consecuencia, la ontología moderna, no se constituye como tal sino a partir de la colonialidad que ejerce con los pueblos que somete, y fueron los caribeños justo los primeros en enfrentar esa acción dominadora, colonizadora, característica de esta etapa histórica. Siguiendo de nueva cuenta a Dussel "En este contexto se originó la Modernidad. Europa no tiene nada de qué enorgullecerse, pues la dominación y la muerte son fundamento de la Modernidad [...] El pasaje al Caribe y México como genocidio y conquista representan las etapas de maduración en el origen de la Modernidad" (Dussel, 2025, 105). Este genocidio y guerra de despojo que superan la barrera atlántica y permiten consecuentemente la ventaja de una parte del mundo entera al servicio de Europa posibilitan a ésta convertirse paulatinamente convertirse en el eje del mundo que comienza a globalizarse, y consecuentemente, a modernizarse, a occidentalizarse.

19 https://es.wikisource.org/wiki/Capitulaciones_de_Santa_Fe, consultado el 26-03-24.

Esa cultura de guerra y despojo, esa expresión primigenia de la ontología de la modernidad, fue enfrentada desde el primer momento por los pueblos originarios de América. Cuando Colón regresó a Haití, ya con abiertas intenciones colonialistas, se encontró con que sus treinta y nueve compañeros ya estaban muertos. Al solicitar las razones de tal situación, encontró los siguientes argumentos:

> [Los taínos] respondieron que algunos eran muertos de enfermedad, y otros se habían ido la tierra adentro con sus mujeres y aun con muchas mujeres [...] Dijeron que luego que el Almirante se partió dellos, comenzaron entre sí a reñir e tener pendencias y acuchillarse y tomar cada uno las mujeres que quería y el oro que podía haber y apartarse unos con otros [...] Caonabó, cacique de la Maguana, mató a diez u once. (Las Casas, 1995a, 356–357) [Libro I, capítulos LXXXV y LXXXVI]

Todo indica que la tripulación de Colón expresó sin cortapisas dos de sus componentes colonialistas: la apropiación del oro y la cosificación de la mujer. Actuaron de manera imprudente, pero no imprevista. Echaron por los suelos la estrategia cauta de Colón y adelantaron lo que después serían prácticas institucionalizadas. Debemos ponderar la actuación del cacique Caonabó, (?–1496), quien, según podemos concluir, condenó los actos de los forasteros, quienes tenían la obligación de acatar las órdenes de los legítimos gobernantes taínos, en particular la de su región, Maguana. En el informe recuperado por Las Casas los taínos dan cuenta que los tripulantes de Colón agredieron a las mujeres nativas, podemos suponer que las utilizaron sexualmente, pretendieron repartírselas entre sí como si fueran un objeto junto con el oro de la comunidad, lo cual indica necesariamente una actitud de extorsión y violencia, que, además, también utilizaron entre ellos, pues pelearon grotescamente a causa de los "bienes" de los que pretendían apropiarse. Todo ello necesariamente generó una situación de terror entre la población, violentaron su orden interno y seguramente desacataron un muy probable exhorto de su gobernante, quien debió intervenir para imponer el orden social

y político que había sido alterado. Podemos inferir, en consecuencia, que los forasteros actuaron de manera. delictiva de acuerdo con la idea del derecho taíno, por lo que fueron condenados a muerte. Los cargos pudieron ser robo de oro, pero, sobre todo, la cosificación, la violación, el ultraje de las mujeres. Podríamos sintetizar el planteamiento de Caonabó en el siguiente enunciado: "Los extranjeros deben someterse a la autoridad del gobierno legítimo de Maguana. Ustedes ultrajaron a nuestras mujeres, y ese delito amerita, de acuerdo con nuestras leyes, la pena de muerte". Era la primera crítica, la primera condena indoamericana de las prácticas del colonialismo moderno. La defensa de la mujer fue, pues, la primera piedra del pensamiento anticolonialista.

De cualquier forma, el colonialismo español, primera expresión del colonialismo moderno, se asentó en el Caribe con un insólito ejercicio de la violencia, tras el cual se convirtieron en prácticas cotidianas el asesinato de los gobernantes de los pueblos, la violación y apropiación de las mujeres, la esclavitud, el establecimiento de minas y la explotación de las perlas, todo lo cual generaría, en pocos años, la notable disminución de la población, víctima de un genocidio provocado por un afán de riqueza desmedida que sólo el "Nuevo Mundo" podía hacer posible.

4.2. La crítica del cacique Hatuey a los fundamentos de la Modernidad

Es muy conocido el planteamiento de Marx sobre la religión: "la crítica de la religión es la premisa de toda crítica [...] [ya que] La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico" (Marx, 1979, 93). Como ya hemos señalado, la invasión del territorio indoamericano, el AbyaYala, se justificó con los argumentos de la cristiandad, entendida como una razón imperial que se justifica mediante la utilización del cristianismo. La cristiandad moderna constituyó el fundamento de la ontología de la modernidad y, dado que el cristianismo era su argumento de justificación primordial, radicaba ahí también la base de su mundo de la vida. Fue el cacique Hatuey (1478–1513) quien formuló una temprana

y aguda crítica a la religión de los invasores, advirtiendo en ella las contradicciones de la interpretación del mundo en que incurrían. En 1511, Hatuey huyó de la isla de Haití, donde era gobernante, hacia Cuba, con el fin de salvar su vida y la de los suyos, sabedor que los invasores tenían entre sus prácticas la del asesinato público de los caciques. De acuerdo con la información recuperada por Bartolomé de Las Casas (1484–1566), Hatuey les dijo a sus guerreros:

> Ya sabéis cuáles los cristianos nos han parado, tomándonos nuestras tierras, quitando nuestros señoríos, capturando nuestras personas, tomando nuestras mujeres e hijos, matando nuestros padres, hermanos, parientes y vecinos; tal rey, tal señor de tal provincia y de tal pueblo [...] Yo os diré por qué lo hacen, y esto es, porque tienen un señor grande a quien mucho quieren y aman. [Y señalando una cesta con oro, dijo:] "Veis aquí su señor, a quien sirven y quieren mucho y por lo que andan; por haber este señor nos angustian; por éste nos persiguen [...] y de todos nuestros bienes nos han privado, y por éste nos buscan y maltratan [...] y no pretenden otra cosa que buscar este señor. (Las Casas, 1995b, 507–508) [Libro III, capítulo XXI].

Hatuey trata de encontrar la racionalidad de un comportamiento que, a todas luces, le parece irracional. Los invasores europeos les roban sus propiedades, matan a su gente, ultrajan a sus mujeres de forma aparentemente inexplicable, pero tal explicación debe hallarse, como diría Marx, en su religión, pues ahí radica su idea del mundo. Entonces concluye que el dios al que le rinden culto es el oro, pues la razón de ser de su vida consistía en conseguirlo. Así pues, concluye Hatuey, la verdadera religión de la cristiandad moderna no tiene nada que ver con los evangelios de Jesús de Nazareth, un pretexto que incluso parece pasarle inadvertido, sino con la obtención del oro, que en realidad era lo único que podía explicar racionalmente su presencia y el sentido de su praxis. Era, pues, una religión invertida, fetichizada, donde la praxis de los feligreses estaba en contradicción abierta con su prédica.

Hacia 1512, Hatuey fue finalmente apresado por los españoles y condenado a ser quemado vivo en la hoguera. Antes de iniciar el

tormento, un franciscano le comunicó algunos principios de la fe cristiana y le pidió que se bautizara para que así su alma pudiera ir al cielo. El cacique taíno preguntó si los cristianos iban al cielo, a lo que el misionero respondió que sí, aunque sólo los que eran buenos. Hatuey entonces respondió "que no quería ir allá, sino al infierno, por no estar donde estuvieran y no ver tan cruel gente" (Las Casas, 1997, 45).

Hatuey elaboró una radical crítica-ética de la cristiandad moderna, portadora de un cristianismo fetichizado, y, con ella, a la ontología de la Modernidad, pues la asume como portadora de un principio de muerte que es incapaz de reconocer el principio material de la ética que busca el respeto y la reproducción de la vida del Otro. Entendió que su mundo de la vida representaba para los taínos un mundo de la muerte, y que era mejor cesar la existencia, en esta vida y en la hipotética del más allá, antes que pensarse con los invasores, pues con ellos literalmente era imposible con-vivir. En concordancia con las categorías de la filosofía de la liberación, podemos decir que Hatuey descubre así la ontología totalitaria de la Modernidad y se asume fuera de ella, en la exterioridad radical, como un Otro víctima, ateo del dios al que lo sacrificaban. La cristiandad moderna precisaba de los sacrificios humanos de los "indios" americanos para rendirle culto a su dios, el oro, su verdadera razón de ser en América

4.3. La resistencia descolonizadora de Manco Inca Yupanqui en Vilcabamba

El proceso intelectual que transitó Manco Inca Yupanqui (1514–1545) puede ser caracterizado como el más complejo de la llamada "conquista" del Perú. El punto de arranque de su participación política sucede a partir del asesinato de Atahualpa (1500–1533) por los invasores españoles, acto que propició un vacío de poder y en consecuencia produjo una amplia disputa entre los españoles y sus aliados andinos contra los generales de Atahualpa, entre los que destacaban Quisquis, Calcuchimac y Rumiñahui, que defendieron Cuzco. De acuerdo con la célebre *Instrucción al licenciado Lope García*

de Castro, escrita por Titu Cusi Yupanqui (1526–1570), hijo de Manco Inca Yupanqui, éste recibió la información de lo que ocurría en Cajamarca poco antes del asesinato de Atahualpa y sus informantes andinos describieron a los españoles creyéndolos divinidades:

> es una gente que sin duda no puede ser menos que viracochas, porque dicen que vienen por el viento y es gente barbuda, muy hermosa y muy blancos […] Echan yapas [truenos] como el cielo […] los hemos visto por nuestros ojos, a solas hablar en paños blancos y nombrar a algunos de nosotros por nuestros nombres sin se lo decir nadie […] y las ropas que traen son mejores que las tuyas, porque tienen oro y plata […] qué pueden ser sino viracochas? (Yupanqui, 1992, 8)[20]

Los informantes describen algunos caracteres de la cultura europea que les impresionaron, como el fenotipo de sus integrantes, el manejo de armas de fuego, de los libros, de la ropa que usan. Algo semejante les pasó a diversos pueblos caribeños y del Cemanáhuac, que en un primer momento creyeron algo parecido. Había una diferencia tecnológica que hizo su parte para que fueran aceptados y recibidos con admiración e incluso con sujeción, como es aquí el caso. De acuerdo con el texto citado, Manco Inca Yupanqui realmente los creyó seres divinos y por eso se alió con ellos para atacar Cuzco, resultando victorioso y siendo reconocido en consecuencia por los invasores como el gobernante legítimo. Al parecer, el Inca no comprendió que su "alianza" con los españoles le era a todas luces desventajosa. Al reconocerlos como "viracochas", les confería una autoridad ontológicamente superior, insuperable, aceptando en los hechos una *colonización ontológica* con la cual condenaba a su pueblo a una subordinación perpetua, sólo explicable debido a que, en efecto, desde su punto de vista, tenían un carácter divino, falacia que los propios españoles promovieron, de acuerdo con el texto citado. Pero el desengaño vendría pronto, cuando los españoles, comandados por Hernando Pizarro, y después por su hermano Gonzalo, lo apresaron un par de ocasiones para exigirle ambas veces

20 He actualizado la ortografía de todas las citas.

que les dieran oro y plata, pretextando que tramaba una rebelión, como antes lo hicieron con Atahualpa. Durante la segunda prisión, el Inca recibió un fraterno reclamo de su capitán general y sumo sacerdote Vila Oma, quien le dijo:

> Bien sabes que aun cuando tú saliste a Villcacunga a recibirlo, te lo estorbaba yo y te fui a la mano muchas veces sobre que no les metieses en tu tierra [...] te dije cuando tuvimos nueva que habían llegado a la tierra, que yo iría por la posta con diez o doce mil indios y los haría pedazos a todos y tú nunca me dejaste, sino antes: "calla, que son viracochas o sus hijos; como si no barruntáramos nosotros que gente de esta manera, que venía de tan lejos tierra, que antes venía a mandar que a obedecer. (Yupanqui, 1992, 30)

La declaración nos advierte que la idea de que eran divinidades no fue compartida por todos, y fue un acto autoritario de Manco Inca no escuchar a su alto sacerdote, quien le advirtió que se trataba de invasores que venían a posesionarse del territorio, por lo cual debían ser condenados a muerte. Es decir, esa fascinación, esa supuesta superioridad ontológica, fue rechazada por un sector crítico que entendió que ahí se fraguaba una dominación, un colonialismo de nuevo tipo que debía rechazarse de manera abierta. Algún otro general, cuyo nombre no se especifica, se dirigió a los españoles para expresarles los sentimientos del pueblo andino ante su presencia:

> ¿No nos habéis quitado las mujeres nuestras, e hijos e hijas y a todo callamos? [...] ¿nuestra gente no os sirve para limpiar con sus capas la suciedad de los caballos y de vuestras casas? [...] ¿Vosotros no le engañaste diciendo que venían del viento por mandato de Viracocha? ¿De dónde pensáis que ha de sacar tanto oro e plata como vosotros le pedís, pues os ha dado, hasta quitarnos a nosotros nuestras joyas, todo cuanto en su tierra tenía? [...] Toda la gente de esta tierra está muy escandalizada y amedrentada de tal manera de ver vuestras cosas, que no saben ya qué se decir ni a dónde se pueden ir, porque lo uno vense desposeídos de su rey, lo otro de sus mujeres, de sus hijos, de sus casas, de sus haciendas, de sus tierras; finalmente de todo cuanto poseían, que cierto están en tanta tribulación, que no les resta sino ahorcarse

> o dar de trabes con todo y aun me lo han dicho a mí muchas veces. (Yupanqui, 1992, 32)

Es una descripción exacta del padecimiento que genera el naciente colonialismo en la población víctima del régimen extractivista moderno que se había instaurado. Las naciones andinas, sus autoridades, sus mujeres, los niños, el pueblo todo, habían sido víctima de un despojo de sus bienes, incluso de los personales; sus integrantes se habían convertido ya en sirvientes, en esclavos por la vía de los hechos de los invasores, que, en consecuencia, usurpaban el poder político. Es la articulación de lo que muy puntualmente Aníbal Quijano llamó la *colonialidad del poder*, que implicaba la división racial del trabajo. Se había generado un sufrimiento insoportable, a grado tal que muchos preferían suicidarse que soportar tal suplicio. Es la descripción exacta de la cara oculta de la Modernidad, de cómo padecía el pueblo, los trabajadores, para que el oro, la plata y los demás bienes que les robaban circularan por el sistema mundo, recién creado, para desarrollar el naciente capitalismo moderno.

Esa conciencia de alteridad sufriente fue recogida por Manco Inca Yupanqui para tramar una rebelión armada contra los opresores y quizá más: una primigenia revolución contra el colonialismo, generada de manera sincrónica y diacrónica en diferentes pueblos de América en aquellos tiempos. En esa perspectiva, les dice a los españoles:

> no dejaré de deciros que lo habéis hecho, no como cristianos e hijos que decís que sois de Viracocha, sino como siervos de Supay, cuyas pisadas vosotros seguís, haciendo mal a quien os hace bien, y aún peores sois vosotros que él, que no busca plata ni oro porque no la ha menester, y vosotros búscanla donde no la hay [...] amándoos yo con tanta voluntad y deseando vuestra amistad, me habéis negado por un poco de plata, e tratándome por causa de ella peor que tratáis a vuestros perros. (Yupanqui, 1992, 34)

Manco Inca Yupanqui ya dio un giro radical a su concepción de los invasores españoles: no eran Viracocha, el dios creador de la vida,

sino servidores de Supay, el dios de la muerte. La extracción de bienes que requiere la modernidad capitalista le rinde culto a la muerte, impide la amistad y hace concebir al semejante en un infrahumano, una bestia a su servicio. La religiosidad que predicaban, pues, era una farsa. No había tal superioridad ontológica, como lo creyó en un momento. Por el contrario, quienes pueden acusarlos con autoridad ética son los propios pueblos andinos, que están legitimados, en consecuencia, para hacerles la guerra y expulsarlos de su territorio, al cual no tenían derecho alguno. Manco Inca Yupanqui había transitado hacia la *resistencia ontológica*, y consecuentemente había logrado la descolonización de su pensamiento.

Una vez conseguida su libertad, se lanza contra los invasores con un amplio favor popular y se dirige a su pueblo de la siguiente manera:

> os dirán que adoréis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los cuales dicen que es Viracocha, y que lo adoréis como a huaca [sacralidad andina], el cual no es sino paño. No lo hagáis, sino lo que nosotros tenemos: eso tened, porque como veis, las villcas hablan con nosotros, y al sol y la luna, vemos por nuestros ojos y lo que esos dicen no lo vemos. Bien creo que alguna vez, por fuerza o por engaño, os han de hacer adorar lo que ellos adoran: cuando más no pudieres, hacedlo delante de ellos y, por otra parte, no olvidéis nuestras ceremonias, y si os dijieren que quebrantéis vuestras huacas y esto por fuerza, mostradles lo que no pudieres hacer menos y lo demás guardarlo, que en ello me daréis a mi mucho contento. (Yupanqui, 1992, 52)

El Inca pide rechazar la religiosidad de los invasores, muy probablemente porque advierte que ahí basaban su comportamiento mendaz y mezquino y porque en su difusión estaba el secreto de la perpetuación de la condición colonial en la que el pueblo andino, incluyendo a su gobernante, había caído. En consecuencia, como medida preventiva para que prosiga la colonización, y para descolonizar lo colonizado, pide mantener o volver al culto de la sacralidad andina, recuperar las huacas, el culto a la naturaleza, a lo que se percibe con los sentidos, a la tradición milenaria de los Andes, de la que

debían ser guardianes. Aquella cosmovisión debía resurgir analécticamente, por oposición a la totalización de la modernidad, que la condenaba a la desaparición. Era ya una invectiva que pedía superar la modernidad, para vislumbrar la *transmodernidad*, para decirlo en términos de Dussel. Sabía que no sería fácil y que, como acostumbraban, buscarían imponer sus creencias no con argumentos, sino por la fuerza, no obstante lo cual, de cualquier forma, incluso clandestinamente, debían mantenerse los ritos originarios. Ahí radicaba el secreto para restaurar la dignidad perdida, para enfrentar a las divinidades extrañas que destruían lo sagrado para rendirle culto a Supay, destructor del amor a los semejantes y patrono de los idólatras de la religión articulada por la modernidad.

Conclusión

1. El pensamiento crítico-político articulado por los pueblos indoamericanos en ocasión de la invasión española consiguió articular una analéctica discursiva que confrontaba la lógica legitimadora de la Modernidad. A partir de ahí podemos encontrar la necesidad de exhibir su carácter totalizador y de negar su negación. Ahí surge la necesidad de superar la modernidad.

2. En dicho pensamiento puede desentrañarse una racionalidad crítica-política que exhibió la ilegitimidad de los principios fundacionales de la Modernidad: a) la guerra de invasión fue considerada injusta; b) su religiosidad fue caracterizada como un cristianismo fetichizado que en realidad rendía culto al oro; c) identificó en la imposición del cristianismo la génesis del colonialismo; d) apropiándose del cristianismo, caracterizó a los colonialistas españoles como el Anticristo; e) identificó las relaciones coloniales de poder que provocaban que los españoles se enriquecieran mediante la explotación del trabajo de los 'indios'.

3. La analéctica discursiva indoamericana constituyó la primera revolución contra el colonialismo moderno. No es un hecho casual que los autores del pensamiento independentista colonizador, como José Gabriel Condorcanqui *Túpac Amaru II* en Perú, Francisco de Miranda en Venezuela, o José María Morelos en México, por

citar algunos ejemplos, se hayan inspirado en aquellos movimientos que ya parecían lejanos.

4. La analéctica discursiva indoamericana debe considerarse como una de las piedras angulares en la construcción de la filosofía latinoamericana, pues ella le otorga no sólo autenticidad, sino su ingrediente alternativo, descolonizador y de liberación.

Referencias

Anónimo. (2021). *U Chilam Báalamil Chumayel, Chilam Balam de Chumayel*. (traducción de Antonio Mediz Bolio). México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

Capitulaciones de Santa Fe, https://es.wikisource.org/wiki/Capitulaciones_de_Santa_Fe, consultado el 22-03-2024.

Dussel Enrique. (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro*. Bilbao: Nueva Utopía.

Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique. (2008). *16 tesis de economía política*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique (edición de Katya Colmenares). (2025). *Hacia una teoría de la modernidad/colonialidad. La descolonización epistemológica*. México: Akal.

Gerbi, Antonello. (1982). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750–1900*. México: FCE.

Kierkegaard, Soren. (2009). *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta.

Las Casas, Bartolomé de. (1995a). *Historia de las Indias*, vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.

Las Casas, Bartolomé de. (1995b). *Historia de las Indias*, vol. II. México: Fondo de Cultura Económica.

Las Casas, Bartolomé de. (1997). "Brevísima relación de la destrucción de las Indias", en *Tratados* vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, Miguel. (1997). *La Filosofía náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lienhard, Martín (compilador). (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta principios del siglo XX).* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Maldonado-Torres, Nelson. (2007). "Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto", en *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo de hombres.

Maquiavelo, Nicolás. (1976). *El Príncipe*. México, Aguilar.

Marx, Karl. (selección de Hugo Assmann y Reyes Mate). (1979). "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme.

Millones, Luis. (2015). "Del mesianismo andino del siglo XVI a la revolución informática: el Taki Onqoy". https://es.scribd.com/document/360619790/MILLONES-Luis-Del-Mesianismo-Andino-Del-Siglo-XVI-a-La-Revolucion-Informatica-El-Taki-Onqoy, Consultado el 28-03-2024.

Molina, Cristóbal de. (1943). "Fábulas y ritos de los Incas", en *Las crónicas de los Molinas*. Lima: Librería e imprenta Miranda.

Molinié Fioravanti, Antoinette. (1987). "El regreso de Viracocha", en *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudies Andines*. París: Institut Francais d'Etudies Andines.

Navarrete, Federico; Cossich, Margarita; Jaramillo, Antonio. (2021). "Cómo se destruye un centro cósmico", en *Arqueología Mexicana No. 169*. México, Raíces.

Quijano, Aníbal. (2014). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *Cuestiones y Horizontes*. Buenos Aires, Clacso.

Ruiz Sotelo, Mario. (2023a). "El barroco y la descolonización de América Latina", en *Barroco latinoamericano y crisis contemporánea*. Boston: De Gruyter.

Ruiz Sotelo, Mario. (2023b). *La Razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Yupanqui, Titu Cusi. (1992). *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CAPÍTULO X

PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO DE JOSÉ PERALTA

César Albornoz[1]

RESUMEN

En la transición de la sociedad ecuatoriana, de conservadora tradicional a la moderna forjada por el liberalismo, José Peralta (1855–1937), el ideólogo más radical de la revolución de 1895 y hombre de Estado, cuando esta lleva a cabo una de las trasformaciones más

1 Máster en Sociología por la Universidad de Sofia (Bulgaria), magíster en Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología por la Universidad Central del Ecuador y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Salamanca. Profesor-Investigador de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la UCE. Publicaciones: *El pensamiento crítico ecuatoriano del siglo XX* (1995), *Los grandes filósofos y la vida en el Cosmos (2008), Las élites del poder y la contrarrevolución. Ecuador 1895–1912* (2019). Coautor de: *Centro histórico de Quito: Sociedad y Espacio Urbano* (1990), *Quito actual: Asentamientos populares* (1992) y *El ferrocarril de Eloy Alfaro: El sueño de la integración* (2008). Ha publicado artículos en varias revistas: Revista Ciencias Sociales, Textos y Contextos, Ecuador Debate, entre otras.

profundas de nuestra historia, se destaca también como el filósofo de mayor trascendencia de su generación.

En su confrontación de ideas con el conservadurismo, cuya visión del mundo tiene como fundamento la superstición, el fanatismo y la intolerancia de una Iglesia católica cuasi feudal, pletórica de escolasticismo y con manifiesta posición anticientífica para interpretar la realidad, Peralta se propone ofrecer una renovada concepción más acorde con los tiempos del progreso capitalista que se respira en las primeras décadas del siglo XX. Así desarrolla en varios de sus libros su propuesta filosófica y científica para las nuevas generaciones del país, con el fin de desterrar la visión retrógrada impuesta por instituciones de raigambre colonial.

Desde posiciones de un espiritualismo racionalista y heterodoxo, como han calificado varios tratadistas su pensamiento filosófico —denominador común en varios de los grandes pensadores latinoamericanos de su época: Montalvo, Martí, Rodó, Vaz Ferreira, Korn y tantos más—, elabora ese enfoque que enlaza con la divulgación de lo que considera lo más avanzado del pensamiento científico de su tiempo.

Sobre esas ideas racionalistas y científicas que presenta en obras dedicadas especialmente a su pueblo, a los sencillos proletarios, campesinos y humildes hijos del trabajo que no disponen de mucho tiempo para leer o a los que la sociedad les ha negado el acceso a la cultura, trata este breve capítulo.

Palabras clave: dualismo, racionalismo, evolucionismo, humanismo, ciencia

ABSTRACT

When Ecuadorian society transitioned from traditional conservativism to a Modernity forged by liberalism, José Peralta (1855–1937), the most radical ideologue of the 1895 revolution and statesman, undertook one of the most profound transformations in our history and turned out to be one of the most important philosopher of his generation.

In his confrontation of ideas with conservatism, the vision of the world of which is based on the superstition, fanaticism and intolerance of a quasi-feudal Catholic Church, full of scholasticism and with a manifestly anti-scientific position to interpret reality, Peralta intends to offer a renewed conception more in line with the times of capitalist progress in the first decades of the 20th century. Thus, in several of his books, he develops his philosophical and scientific proposal for new generations to banish the retrograde conception imposed by institutions with colonial roots.

Starting from positions of rationalist and heterodox spiritualism, as several writers have described his philosophical thought (a common denominator in several of the great Latin American thinkers of his time: Montalvo, Martí, Rodó, Vaz Ferreira, Korn and many more), he elaborates an approach that links with the diffusion of what he considers the most advanced scientific thought of his time.

This brief chapter deals with those rationalist and scientific ideas, which he presented in works especially dedicated to his people, the simple proletarians, peasants and humble workers who do not have much time to read or to whom society has denied access to culture.

Keywords: dualism, rationalism, evolutionism, humanism, science

INTRODUCCIÓN

Desde su juventud, especialmente desde aquel crucial momento cuando decide romper con la visión escolástica del mundo impuesta por el medio social en que transcurre su formación intelectual y profesional, José Peralta (1855–1937) tiene un inmenso interés por el conocimiento filosófico y científico.

En muchos de sus artículos periodísticos, ya adoptado el pensamiento liberal moderno, aboga por el conocimiento racional de la naturaleza, de la sociedad y del hombre. Luego, durante su destacada participación en la revolución liberal ecuatoriana, sigue profundizando su estudio de las ciencias, en parte porque, entre

las múltiples tareas que le encomienda el general Eloy Alfaro como ministro de Instrucción Pública, está la de la reforma educativa para liberar al país y a su juventud del lastre heredado por la instrucción regentada por la Iglesia.

Posteriormente, en su exilio en Lima, encuentra un paréntesis en su vida que da sosiego a su agitada actividad revolucionaria. Al fin puede dedicarse a sintetizar y sistematizar todos los vastos conocimientos adquiridos a lo largo de décadas de estudios, los que plasma en varios de sus libros de carácter filosófico[2]. Entre ellos se destaca *La naturaleza ante la teología y la ciencia*[3], escrito en 1914 como una necesidad impostergable de su autor para tratar de difundir en nuestro medio lo mejor del conocimiento científico de la época desde las posiciones de su concepción del mundo, una de las más avanzadas del pensamiento ecuatoriano de entonces.

1. Principios filosóficos expuestos en *La naturaleza ante la teología y la ciencia*

Esta es una de las obras de mayor interés en la producción de José Peralta, pues, además de los problemas científicos que trata en ella, hace una verdadera declaración de principios filosóficos, que si bien en parte eran conocidos por su actuación pública en la vida política y cultural del país, por primera vez son sistematizados con la elaboración de todo un cuerpo teórico, en franca confrontación de ideas con las de grandes filósofos, escuelas y corrientes, señalando coincidencias cuando es el caso, pero sin transigir cuando las considera contrarias a sus propias convicciones. Antes de entrar al aná-

2 Desterrado por el gobierno de Leonidas Plaza, escribe en 1914 *La Naturaleza ante la teología y la ciencia, La moral de Jesús* (publicados en 1961 y 1974 respectivamente), en 1915: *Teorías de Ética o diversas opiniones sobre Moral* y *Cuestiones filosóficas: El hombre y sus destinos* (obras publicadas en 1961). Ya en su patria, en 1924 escribe *Teorías del Universo* (publicado en 1967) y en 1931 publica en París *El Monaquismo. Su origen, desarrollo y constante labor contra el progreso, la libertad y la ciencia*, en esa ciudad concluye también *La moral teológica* que desgraciadamente no logra publicar (en 1974 sale en dos tomos: *La moral teológica y su acción en el paganismo y en el judaísmo* y el segundo, *La moral teológica y su acción en el cristianismo*).

3 José Peralta, *La naturaleza ante la teología y la ciencia*, Editora Sol, Cuenca, 1974.

lisis de las teorías que en su criterio son las más adecuadas para la explicación de los grandes interrogantes del universo, primero deja sentada su concepción filosófica, regresando a nuevas reflexiones de este tipo varias veces a lo largo de todo el libro.

Su firme creencia en la existencia de un Dios[4] como condición primaria del mundo, le lleva a ser consecuente con los postulados que asumirá como principios epistemológicos para la explicación de los problemas fundamentales de la ciencia. Toma con ese fin varios postulados de filósofos que, como él, propugnan la existencia de una *inteligencia cósmica*, de un *arquitecto del universo*, del *gran ser* o de una *razón legisladora del mundo*, alineándose con el idealismo objetivo. La *inteligencia* como producto de un alto desarrollo evolutivo de la materia, coincidirá con Leibniz, está indisolublemente unida a la idea de espiritualidad, o sea, de una substancia incorpórea, intangible, simple e indivisible. Opone al materialismo la existencia de la *omnipotencia divina* y un evolucionismo idealista pues, según su criterio,

> […] no se puede concebir cómo un átomo desprovisto de inteligencia y vivificador por necesidad, haya ejercido su poder durante millares de millares de siglos, sin interrupción alguna, siguiendo siempre una maravillosa progresión creciente, desde el imperceptible gránulo de plasma hasta los gigantes del reino vegetal; hasta los grandes mamíferos y colosales reptiles; en fin, hasta el hombre, coronamiento admirable del globo terráqueo. (Peralta, 1974, 11)

Referentes importantes en su polémica contra el materialismo son Newton, Rousseau y Paul Janet: "si la fuerza gobierna a la materia, es indisputable que es algo distinto de ella; algo superior al polvo inerte; algo que actúa sin más norma que las eternas leyes que presiden la creación" (Peralta, 1974, 12).

4 Dios para Peralta es el "Autor de las asombrosas leyes siderales y de la inconmensurabilidad de los espacios astrales" el que "rige con su voluntad el movimiento, la renovación y la vida de los innumerables mundos" (1974, 28–29); "el ser de los seres, sin cuya existencia… nada es explicable en el universo" (1974, 52).

El causalismo volteriano y kantiano que sustenta la existencia en todas partes de "una cadena de efectos y causas, de fines y medios, regularidad en el nacimiento y en la muerte", también se sumará a la comprensión filosófica ecléctica que tiene Peralta del mundo. De ahí su alineamiento con el *dualismo*:

> Las mismas grandes conquistas de la Ciencia nos arrastran irresistiblemente al dualismo; porque abrir los ojos y contemplar los prodigios del Universo, así en lo infinitamente grande como en lo infinitamente pequeño, es oír las confidencias del mismo Dios, recibir el Santo Espíritu y aprender la verdad; porque todos los seres llevan indeleble y luminosamente impresas las huellas de la omnipotencia, son a manera de antorchas que comunican y difunden la inefable claridad de la revelación. (Peralta, 1974, 22)

Pero aquí *revelación* se entiende en el espíritu de la ilustración y del pensamiento racionalista moderno, que no es para Peralta —severo crítico de toda teología— el ingenuo mito hebreo del encuentro en el monte Sinaí entre Moisés y Jehová; al contrario, Dios revela el poder de su creación al género humano mediante la naturaleza, libro abierto al pensamiento para ser decodificado con la razón científica:

> Para hallar a Dios en sus obras, nada mejor que dirigir la mirada al firmamento esmaltado con las antorchas siderales; pero es menester salvar con el pensamiento las inconmensurables distancias que nos separan de esa multitud de soles y constelaciones planetarias que brillan misteriosamente sobre nuestras cabezas; es menester acercarnos con el espíritu a esos admirables y espléndidos focos de luz con que el Creador se ha complacido en escribir su augusto nombre en la azulada inmensidad del espacio; es menester darnos cuenta, por imperfecta que sea, de lo que es en realidad el Cosmos, es decir, de la magnitud y sublimidad de las manifestaciones de la Omnipotencia. Y para conseguirlo, nada más apropiado y eficaz que seguir a la moderna Ciencia en tan misterioso viaje; y escuchar sus enseñanzas, como palabras de verdad, como descripciones exactas de cuanto hay y se puede contemplar en los dilatados reinos del infinito, donde se ciegan las pupilas no acostumbradas a los divinos resplandores, y desfallecen las almas que aún no han sido alimentadas por la sabiduría. (Peralta, 1974, 24)

En otro de sus escritos filosóficos precisaría que

> La revelación está en la naturaleza: el universo entero, y el hombre mismo, no son sino la fuente de la perenne revelación divina, que nos muestra en todas partes la verdad. En el inmenso y misterioso libro de la naturaleza deben buscarse las leyes que gobiernan, sabia y permanentemente, todas las cosas; y en ese otro libro —acaso más admirable y grandioso— que decimos conciencia humana, en ese libro leído por los sabios de todos los pueblos, hallaremos las máximas de virtud, los preceptos del bien, que se han convertido en mandamientos de la humanidad. (Peralta, 1961, 261)

Naturaleza y conciencia humana son, entonces, los dos formidables libros que encierran todo cuanto sabemos y todo aquello que pretendemos saber.

2. Astronomía y vida cósmica

En lo que se refiere concretamente a la ciencia, único camino para llegar a la verdad, Peralta, dispuesto a fungir de divulgador de la misma, se apoya en célebres divulgadores de gran prestigio en su tiempo: Louis Figuier, Camille Flammarion y Juan Reynaud, transcribiendo extensas citas de los libros de estos autores sobre las abismales cifras que describen los espacios siderales, de acuerdo a los cálculos de distancias, cantidades de estrellas y mundos infinitos que se manejan a principios del siglo XX. No olvida contrastar aquello con la simplicidad llena de errores de la *Biblia* en esa materia:

> la Astronomía moderna, al romper aquella estrechísima bóveda vítrea —en que la Biblia encerraba al sol, la luna y las estrellas, destinándolas únicamente a iluminar la tierra— ha dilatado a nuestra vista el horizonte del universo hasta lo infinito, ha devuelto a los cielos la grandeza y la majestad de que la Teología les había despojado; nos ha puesto en los caminos de la luz y conducídonos a la presencia del Supremo Hacedor. (Peralta, 1974, 27)

Los profetas y narradores bíblicos de un pueblo de la antigüedad poco desarrollado culturalmente son confrontados con los aportes de los grandes científicos en el descubrimiento del orden, armonía y movimiento, surgimiento y desaparición de mundos infinitos, con esa "sabiduría que mide, pesa y analiza con precisión matemática los globos del firmamento, que conoce la extensión asombrosa de las sendas que recorren los planetas y esos vagabundos viajeros del cielo que nos muestran de tarde en tarde sus hermosas cabelleras de fuego", esa sabiduría "que se ha elevado por sobre la pequeñez y miseria de la tierra para contemplar de cerca la creación infinita (Peralta, 1974, 29).

Sabiduría científica para explicar el macrocosmos y el microcosmos de la vida. Asombrándose y maravillándose de sus exuberantes manifestaciones en nuestro planeta, Peralta se regodea en la descripción de estructuras, formas, ciclos de vida, reproducción y funciones que cumplen en la naturaleza los más variados microorganismos y animales marinos: "Jamás la fantasía podrá llegar, ni en sus más hermosos y poéticos sueños, a pintar nada que se iguale a la realidad que se esconde bajo las bramadoras olas", exclama extasiado (Peralta, 1974, 33). Destaca su papel de constructores del relieve del planeta, cual silenciosos obreros que cumplen una misión superior en la construcción de nuevas moradas —hábitats diríamos ahora— para servir a otras formas de vida. Le ayudan en su didáctica explicación sabios alemanes y franceses: Erhemberg, Hogg, Cuvier, Dicquemare, Pasteur.

Conforme a su causalismo filosófico, no puede menos que decir: "¿Quién puede sostener razonablemente que todo esto ha sido hecho por el azar y las inconscientes fuerzas de la materia? Repetiremos con el *Vicario saboyano*: no podemos comprender ni explicar a Dios; pero lo vemos y sentimos en todo el universo, dentro de nosotros mismos, y no podemos menos de confesarlo como verdad necesaria" (Peralta, 1974, 36).

En las cualidades reproductivas de los seres vivos, diseminados por los más recónditos lugares del planeta y adaptados a los medios más adversos, Peralta ve un verdadero canto a la eternidad vital:

> ¡Cuánta perfección y esplendidez en la estructura de las anémonas vivientes! ¡Cuánta sabiduría y economía desplegadas por la naturaleza en la organización de estos animales plantas! ¡Qué misteriosas y no sospechadas metamorfosis, qué desconocidos prodigios no se realizan de seguro en estos ornamentos de las grutas y praderas neptúnicas! […]Y no se nos acuse tal vez de visionarios y fantásticos; porque para justificar nuestras suposiciones, basta citar la propiedad que las actinias poseen de reproducirse fraccionándose a voluntad, y la de convertir aun las partes que por accidente se desprenden de su cuerpo, en nuevos individuos; de manera que se mantienen en continua renovación, en juventud eterna, sin que los años ni las más terribles mutilaciones signifiquen otra cosa para los referidos zoófitos que la transformación y prolongación de la vida. (Peralta, 1974, 34)

Como muchos de los grandes pensadores de todos los tiempos, Peralta también cree fervientemente que la vida es algo que está presente en todo el cosmos; cree, pues, que de la exuberante variedad de vida en nuestro planeta se podría decir que revela "la infinita variedad de formas con que la vida ha invadido todos los dominios del universo" (Peralta, 1974, 34).

Aprovecha el análisis anterior para sacar también algunas conclusiones útiles en cuanto a las ilimitadas posibilidades del conocimiento humano, conocimiento que por más que se encuentre "en los primeros escalones del progreso científico", al emanar de la creación de Dios debe tener alguna finalidad (al igual que todo cuanto existe) y, por lo mismo, alguna utilidad práctica, por lo que en su criterio

> No es lógico negar todo lo que no conocemos: ¿cuántas cosas, ni sospechadas por nuestros antecesores, hemos llegado a vislumbrar solamente desde ayer? ¿Cuántos son los secretos que la naturaleza guarda todavía, como galardón destinado al trabajo de los futuros sabios, como corona de un progreso que ha de realizarse y que ni nos imaginamos todavía? (Peralta, 1974, 37)

Con pleno conocimiento de muchos de los descubrimientos que asombran en su tiempo, corrobora lo afirmado: los rayos X des-

cubiertos por Roentgen, que en un inicio se pensó de utilidad solo para la fotografía, o para detectar fraudes o falsificaciones, "después se vio que reproducían el esqueleto de un ser viviente en el papel sensibilizado, y que el cirujano tenía ya un guía seguro para sus operaciones", con lo que la "Cirugía y la Medicina en general, las Artes y aun el Comercio, han recibido ya inmensos beneficios" que paulatinamente se extenderá a otros campos. O el *fluoroscopio* de Edison, ayudando al médico a combatir más fácilmente las enfermedades, al dejar "a la vista el interior de las vísceras humanas". O la electricidad, otro de los fenómenos que ha estado desde siempre en la naturaleza, "fluido maravilloso que ha cambiado la faz del mundo, transformándose en fuerza, calor y luz, en vehículo del pensamiento y factor principalísimo del progreso humano". Y lanza la pregunta para quienes no creen que todas las cosas en la naturaleza tienen su razón de ser:

> ¿quién lo conoció, de qué utilidad nos era, antes de que Galvani, y Volta, Nicholson y Carlisle Humpry Davy y Berzelius, Wollaston y Bunsen, etc., les abriesen camino a los inventores del telégrafo y del fonógrafo, de la luz y la fuerza motriz eléctricas, de la telegrafía sin hilos y todas las maravillas con que los electricistas nos están asombrando cada día? (Peralta, 1974, 38)

En definitiva, para Peralta no hay nada inútil en la naturaleza: sólo hay que descubrir a través de la ciencia para qué sirve cada cosa. Necesidad y causalidad, dialéctica de lo finito y lo infinito, de lo perfecto e imperfecto, lo mudable y lo invariable, Dios y naturaleza, el ser y la nada, la fenomenología de todos los efectos generados por la causa soberana —el Supremo Creador—, se constatan para el filósofo ecuatoriano a cada paso (Peralta, 1974, 40). La dialéctica idealista alemana, Leibniz, Kant, Hegel y la trasmitida por algunos de sus seguidores franceses (Damiron y Cousin, por ejemplo), se constituye definitivamente en una de las fuentes más sólidas de la filosofía humanista de Peralta.

3. Dios, ciencia, dialéctica y evolución

El evolucionismo también es parte esencial de su concepción filosófica. Posiblemente en nuestras latitudes es uno de los primeros en tratarlo sistemática y detalladamente como teoría adecuada para la comprensión de muchos de los fenómenos de nuestro mundo.

Manifiesta rotundamente su rechazo al análisis unilateral del pesimismo schopenhaueriano de la incesante lucha por la existencia "en que sucumben y son devorados sin piedad los más débiles", ley natural innegable del

> […] progreso zoológico [donde] la concurrencia vital y la selección han sido, según los mismos materialistas, los principales factores de la evolución perfectiva de las especies. Por consiguiente, hay una finalidad sabia en esos mismos hechos de que se acusa a la naturaleza: por odiosos que nos parezcan, son escalones precisos de la cadena misteriosa de causas y efectos que produce la armonía y perfección del universo. (Peralta, 1974, 42)

Para Peralta, esa dialéctica que encontramos en la desaparición de los grandes reptiles y mamíferos anteriores al hombre, o contemporáneos del hombre de las cavernas, en la extinción de los árboles gigantescos primitivos y de otras muchas especies orgánicas, en la muerte aun de mundos luminosos que en épocas remotas se dejaban ver en el espacio, solo significa el cumplimiento de las leyes del desarrollo y transformación que rige el Cosmos. Es más, "esos seres desaparecidos y extintos llenaron ya su destino y dejaron libre el campo a otras nuevas entidades, encargadas de ocupar aquel vacío e integrar el preciso encadenamiento de los seres participantes de la vida universal, que jamás decae ni se apaga en los dominios de la creación" (Peralta, 1974).

Plenamente de acuerdo con la teoría de la evolución, hace una digresión existencialista para distanciarse del pesimismo y desesperanza que, sin duda, puede generar:

> ¿Por qué nos asedia la desgracia, desde el primero hasta el último instante de la vida? ¿Por qué hallamos siempre siquiera una gota de

> hiel hasta en los goces que más nobles y puros juzgamos? ¿Por qué se agostan todas nuestras esperanzas, se hielan todas nuestras sonrisas, se disipan nuestras ilusiones y se ven burlados y escarnecidos nuestros mejores sentimientos? ¿Por qué triunfan el vicio y el crimen sobre la virtud y la justicia, víctimas que el infortunio elige y martiriza con la más odiosa preferencia? ¿Por qué la muerte nos hiere siempre a traición y torna efímeras nuestras victorias, irrisorias nuestras ambiciones, sueño vano, nuestros amores, amarga ironía la felicidad que siempre se nos escapa de entre los brazos, como ahuyentada por la azada del sepulturero? (Peralta, 1974, 43–44)

Al escribir estas líneas, seguramente habrá tenido en cuenta no sólo la separación de su familia por causa del exilio impuesto por el gobierno de Plaza sino, más que nada, la mayor tragedia nacional aún fresca y dolorosa, la de enero de 1912, en la que la bestialidad humana se encarnó en la escoria política del país dando cumplimiento a mucho de lo que en ese párrafo dice.

Religiones y filosofías han tratado de dar respuesta a estos misterios con distinto grado de satisfacción, continúa Peralta, sin hallar la respuesta por completo. Al negar a Dios, el materialismo y el pesimismo han entenebrecido más el problema, al dejar al hombre "ante el dominio absoluto de la fatalidad inmisericorde y ciega, matándole toda esperanza". Las religiones han resultado peores, en el criterio del anticlerical Peralta: "han bastardeado de tal suerte las ideas de la justicia y misericordia, que las han confundido lamentablemente con la crueldad y la tiranía llevadas a un grado infinito" (Peralta, 1974, 48).

Coincide mejor con el optimismo filosófico de Leibniz como respuesta más valedera y, luchador incansable él mismo por la redención de su pueblo, concluye dialécticamente que en "el reino de la creación, todo está medido y calculado, todo se inclina y obedece a una ley, a una conveniencia general, a un fin señalado por su respectiva causa", que " toda deformidad oculta una belleza, todo dolor engendra una alegría, todo sepulcro genera la vida, inmortal e infinita, que llena y anima los ámbitos del ilimitado espacio" (Peralta, 1974, 48).

Reitera su crítica al materialismo de Ludwig Büchner y Ernst Haeckel, en lo que se opone a su credo filosófico, y refuerza la defensa del deísmo que profesa, acudiendo a conocidos lugares de filósofos como Descartes, el belga Tiberghien o Julio Simon, en su afán de demostrar la existencia de Dios: la "idea de la divinidad es natural, propia, inseparable de los hombres" y "désele el nombre y origen que se quiera", el solo hecho "de existir en nuestra mente, pregona la existencia del Ser Supremo y la prueba de modo irrefragable y luminoso" (Peralta, 1974, 57).

Por todo ello aboga por la conciliación de esa religión natural con la ciencia, tal cual lo hicieron algunos filósofos anteriores a él, o como lo seguirán haciendo otros más tarde. Está convencido que el camino más viable para que la humanidad avance en su progreso y perfeccionamiento es la doctrina del liberalismo democrático radical, y de algunas de las manifestaciones del socialismo premarxista, para encontrar la alternativa de una sociedad armónica[5]. Y, si Dios existe, como todo lo existente, se transforma también en problema para la ciencia:

> Algunos sostienen que Dios no puede ser objeto de conocimientos ciertos y positivos, sino solamente de la fe natural de que hemos hablado; pero, como acabamos de verlo, el desarrollo y avance de los conocimientos científicos son, precisamente, los que nos han hecho conocer mejor la Divinidad. Cierto que el hombre no puede penetrar ni comprender la esencia divina; mas no hay duda alguna en que las ciencias, revelándonos los misterios de la naturaleza, nos muestran a Dios en todas partes, con una claridad admirable. Por otro lado, la ciencia sería estéril y nula. No podría dar un solo paso adelante, si no estribara en la evidencia de que el infinito existe: sin esta verdad fundamental, nos veríamos como los monistas, envueltos en monstruosas contradicciones e insubsanables dificultades, nos reduciríamos a la im-

5 Sobre sus ideas para la construcción de una mejor sociedad ver mi artículo "José Peralta y el socialismo: evolución de un pensamiento creador" en https://www.researchgate.net/publication/293334648_Jose_Peralta_y_el_socialismo_evolucion_de_un_pensamiento_creador

> posibilidad de resolver satisfactoriamente ninguno de los enigmas del universo. (Peralta, 1974, 59)

Si bien está de acuerdo con el concepto de causalidad de Kant, no comparte con él sus célebres antinomias, particularmente con aquella que plantea la imposibilidad del conocimiento de Dios. Igual que muchos de los grandes pensadores latinoamericanos, profundos conocedores de la filosofía mundial y europea, Peralta no trata simplemente de asimilarla, sino que adopta esa actitud crítica que va más allá de lo ya planteado, propia de la búsqueda que genera pensamiento original en la filosofía. En esa dirección aborda uno de los problemas centrales de la teoría del conocimiento desarrollado por el empirismo:

> Las *leyes del entendimiento*, esos principios conductores del espíritu a la posesión de la verdad, conforme a la opinión de las modernas escuelas, no son acertada y útilmente aplicables sino a los objetos de una posible experimentación; pues sólo se obtiene concebir ilusiones y caer en error, si se pretende conocer algo mediante el raciocinio puramente especulativo y abstracto. El método empírico se ha inventado, precisamente, para refrenar los vuelos de la inteligencia que tiende a perderse siempre en las vastísimas y nebulosas regiones de la metafísica y de lo ultrasensible; para mantenerla dentro de la órbita de la realidad tangible, digamos así, que es la fuente única de la evidencia científica a que la razón aspira. (Peralta, 1974, 59)

Peralta cree que se puede trascender la limitación kantiana planteada en la *Crítica de la razón pura* y que, aplicadas las leyes del entendimiento

> […] a objetos de experimentación posible, pueden llevarnos a conocer otras cosas colocadas fuera de la esfera experimental y sensible; en virtud del enlace íntimo, necesario, indisoluble, de las verdades experimentales con las del orden trascendental y abstracto. Así, por ejemplo, el encadenamiento de causas y efectos —sujeto a rigurosa experimentación en los reinos de la naturaleza— nos eleva, de escala en escala, a concepciones trascendentales que son necesarias, forzosas, irrechazables para la inteligencia. (Peralta, 1974, 60)

Es decir, su idealismo objetivo[6] —como el de Leibniz, Schiller o Hegel, por nombrar algunos de sus destacados exponentes— le empuja a un claro espiritualismo, completamente distanciado en esta materia de cualquier epistemología positivista. Dándole la razón a medias a Kant en cuanto a las posibilidades de las facultades humanas que intervienen en el conocimiento, Peralta cree que a través de la ciencia los sentidos y la razón pueden llegar mucho más lejos de los límites que les pone el filósofo de Königsberg. Piensa que, de certeza en certeza, se puede llegar mediante la razón científica a las verdades trascendentales:

> Y en este concepto sostenemos que Dios es objeto de las ciencias experimentales; ya que la Astronomía y la Física; la Química y la Zoología, etc., nos llevan a conclusiones tan íntimamente unidas y conexionadas con la existencia de una primera causa de las cosas, que de no aceptarla como inconclusa, nos veríamos obligados a renunciar a toda evidencia, a repudiar la misma certeza adquirida por el empirismo, que se dice infalible. (Peralta, 1974, 61)

Sentado este principio, sostiene que las leyes del entendimiento, fundamentalmente el *principio de identidad* y el *principio de razón*, nos sirven de lazo para la comprensión de las interacciones dialécticas entre lo finito y lo infinito, lo absoluto y lo relativo, lo necesario y lo contingente, lo pequeño y lo inconmensurable y la criatura y la divinidad. Todo conocimiento está subordinado a estos principios, necesariamente y *a priori*, puesto que "sin ellos no podríamos pensar —sigue desarrollando su teoría del conocimiento—, o lo que es igual, comparar nuestras percepciones, abstraer sus cualidades, generalizarlas, utilizarlas como medios de inducción y deducción, en fin, formar juicios y raciocinios para conocernos y conocer el universo exterior". Estos principios de la lógica deductiva e inductiva están presentes según Peralta en cualquier afirmación o negación, encadenamiento o relación "que el juicio establezca entre los

6 Ese idealismo entre el absoluto y el cósmico que sostienen que hay una inteligencia, pero fuera del mundo, más allá de la naturaleza como una capacidad racional que la guía.

objetos percibidos" y en cualquier verdad que alcancemos. Esta dialéctica de la inteligencia,

> [...] ve en todas partes que la vida desaparece y resurge incesantemente, y que nada está exento de transformación y mudanza en los vastos dominios de la naturaleza; descubre que todo obedece a leyes inmutables y generales, así en los inmensos espacios planetarios, como en los ámbitos del mundo que habitamos; comprende que todo está sujeto a cataclismos y accidentes, producidos por fuerzas incontrastables y superiores a las de los seres vivientes; contempla que en el universo todo está enlazado y ordenado por vínculos y resortes que nadie puede aflojar ni romper a su arbitrio; palpa las reglas indefectibles, permanentes y sabias que constituyen la economía de la creación y que revelan la infinita perfección de un ser ordenador y eterno; escudriña, mide, pesa, compara, valora, en fin, todos los elementos que alcanza y ante la irresistible irradiación de la realidad no puede menos que reconocer la existencia de una causa suprema de las cosas, ya que nada de lo que mira y analiza puede ser absoluto y necesario. (Peralta, 1974, 65)

Resumida así, su filosofía dualista[7] consiste en una *Causa primera* inmutable y múltiples efectos contingentes que se convierten en nuevas causas y criaturas, en esa serie infinita que parte de su Dios eternamente creador a una *naturaleza* que se renueva, se desenvuelve y se metamorfosea incesantemente por la acción del Omnipotente que se encuentra fuera de ella. Esto es, son dos sustancias diferentes: la primera, inmutable, infinita y absoluta, y la otra —la naturaleza y todas sus manifestaciones, finita, contingente, relativa y en constante cambio—. Y si tienen la relación de causa–efecto, se repelen y no pueden conciliarse, pues, lo contrario —dice Peralta— sería desembocar en el nirvana budista: "abismarse en la fuente infinita del ser, perderse en el piélago de luz al finalizar la jornada, confundirse a la postre en la eterna y única sustancia, no es otra

7 El dualismo, precisa Peralta, "distingue a Dios de su obra; a la causa, del efecto; al espíritu de lo que es materia; todo ha salido de las manos del Omnipotente y está regido por su voluntad y sabiduría infinitas" (1974, 73).

cosa que perder la personalidad, hundirse en la inconsciencia y ser absorbido por la nada!" (Peralta, 1974, 72).

De lo anterior se desprende una oposición total a todo panteísmo, desde el antiguo desarrollado ya en la cultura hindú, pasando por el de los eleatas, estoicos y neoplatónicos, hasta el moderno de su mayor exponente Spinoza. Y también a todo ateísmo que para Peralta "es contrario a la verdadera ciencia". Haciendo suyas las palabras de Tiberghein sostiene que no hay que confundir a Dios ni con la naturaleza, ni con el espíritu, ni tampoco con la humanidad; es decir, en este punto no transige ni con el materialismo, ni con el ascetismo, y menos con el positivismo comtiano (Peralta, 1974, 67–68).

4. Más conceptos filosóficos

Develada su posición dualista racional, Peralta prosigue definiendo otras categorías filosóficas fundamentales para completar el cuerpo teórico con el que analizará lo relacionado al origen, desarrollo y conservación de la naturaleza, objetivo de su libro.

Rechaza la *nada*, a la que la identifica con el vacío absoluto, con la falta del ser, de la realidad, lo que para él es contrario a toda razón. "¿Qué es la nada, esa como materia prima del creacionismo escolástico y teológico?, se pregunta Peralta, y responde:

> La nada es nada: es un concepto negativo que toda la naturaleza contradice y que la razón rechaza. La nada absoluta es inconcebible: el vacío total y completo no existe en el universo, ni ha podido existir jamás. Dios lo ha llenado todo desde la eternidad; y ahí, donde colocáramos el imperio de la nada, el vacío absoluto, estaría el límite de la divinidad; estaría la negación de la actividad productora de la primera Causa; estaría el no ser, incompatible con la omnipotencia y las leyes eternas de la naturaleza. (Peralta, 1974, 73–74)

Dios, a más de las características señaladas ya, es principio de la existencia, fuente de todas las cosas, eternamente idéntico a sí mismo, en constante creación de lo que la naturaleza ostenta en los espacios inconmensurables, poseedor de libertad absoluta, incapaz de

error y de querer el mal, infinito y perfecto, respetuoso del orden de su infinita sabiduría y perfección (Peralta, 1974, 73–78).

Es interesante su concepción del *tiempo*, al que define como "la sucesión de las cosas en la serie de acontecimientos, en el cambio de aspecto de lo que percibimos". Lo inmutable, lo eterno, está fuera del tiempo, pues "en la *eternidad* no hay sucesión alguna, no hay cambio posible [...] no hay duración, no puede haber intervalos entre los actos de un ser eterno", en ella "todo ha existido, existe y existirá sin mutación concebible", en ella está excluido el *pasado* y el *futuro*, es una realidad siempre *presente*.

De esa dialéctica *tiempo–eternidad* desemboca en un cosmos eterno, pues ha sido creado fuera del tiempo "donde no hay pasado ni futuro", puesto que la creación divina es siempre presente. El tiempo no puede ser concebido separado de los fenómenos naturales concretos[8]. Al respecto Peralta afirma:

> Aplicar la noción de tiempo —es decir, de lo esencialmente mudable, de la sucesión y la duración, más o menos dilatadas— a los arcanos de la eternidad inmutable y permanente, sin principio ni fin concebibles; suponer actos sucesivos y cambios de voluntad en un Ser eterno, ha sido el error capital de los creacionistas teológicos; y este error ha constituido el obstáculo formidable y sagrado para la investigación de las verdaderas relaciones entre la naturaleza y su Causa. Confundir conceptos diametralmente opuestos, que se destruyen y aniquilan, era precipitarse en una sima tenebrosa y tornar imposible el advenimiento de la verdad y la ciencia. (Peralta, 1974, 80)

Completamente superada la mitología y la teología por las ciencias naturales modernas que han evidenciado sus múltiples errores, la *Biblia*, en el sentir de Peralta, "ha pasado a la categoría de las poéticas leyendas del viejo Oriente, y nada más" (Peralta, 1974, 87). Queda demarcada para la ciencia sus límites en los conocimientos experimentales, sin pretender penetrar ni explicar una gran Causa

8 Comprensión de la filosofía alemana idealista que le permitiría a Engels definirlo más tarde, al igual que el movimiento, como forma de la existencia de la materia.

que acepta, a la que seguirá extendiendo el nebuloso campo "de la conjetura y el vastísimo dominio de la imaginación, donde se han perdido los mayores pensadores de las pasadas edades" (Peralta, 1974, 86).

Considera, además, que la masificación del conocimiento es la victoria de la ciencia sobre la teología. La ciencia, al revelar la verdad, ya no es patrimonio de unos pocos sabios, ahora es accesible a los hombres de trabajo manual, hoy todos pueden "presenciar y analizar la incesante metamorfosis de todo cuanto existe, ese cambio perpetuo de formas y cualidades, ese fantástico torbellino en que la muerte y la vida, la destrucción y el resurgimiento, la luz y las tinieblas se engendran mutuamente y se alimentan sin término ni descanso" (Peralta, 1974, 86). Para Peralta, ya no tenemos que acudir a la simple imaginación o especulación para desentrañar esos misterios de la naturaleza, la ciencia y el desarrollo de la técnica nos aproximan cada vez más a las verdades buscadas:

> El descubrimiento de las leyes físicas y astronómicas, la infalibilidad de las matemáticas, la construcción de medios poderosos y exactos de observación y análisis, el telescopio y el microscopio, la química y la paleontología, etc., han descorrido el telón por completo; y se puede afirmar sin temeridad que nada puede haber escondido o inexplicable para la inteligencia humana, en lo que cae bajo el dominio de las ciencias experimentales y demostrativas. (Peralta, 1974, 86)

Gracias a ese nuevo enfoque del mundo, afirma Peralta, se ha llegado a establecer una ley fundamental: la *ley de la existencia y reproducción*, inmutable y universal. Todos los cambios y metamorfosis que constatamos, desde los astros que nacen y perecen en ciclos evolutivos de millones de años y hasta la de los insectos y demás seres vivos en nuestro planeta, nos están demostrando el principio fundamental que nada se pierde, nada perece, nada se aniquila en la naturaleza, que la muerte es el comienzo de otra etapa en la existencia, que lo que parece destrucción, es simplemente un cambio, una nueva faz de los seres, porque la vida no tiene fin ni remate alguno (Peralta, 1974, 86).

La *materia cósmica*, esa masa inmensa, gaseosa, tenue, casi imponderable que llena el espacio infinito y es el germen fecundo de todas las cosas, surgida de la voluntad divina, sujeta desde siempre a las inmutables y precisas leyes que rigen al universo, dotada de constante movimiento, como condición de su existencia, es otra de sus definiciones fundamentales. Ese *movimiento* es la fuerza impulsora de la *evolución*, el soplo que produce la vida y todas las maravillas de la naturaleza (Peralta, 1974, 93).

Con esas nociones básicas de la ciencia general que es la filosofía, pasa a la explicación de los fenómenos particulares de la realidad, función esencial de las otras ciencias.

5. La formación de la Tierra, de la vida, del hombre y de la sociedad

Conforme a las ideas de Laplace y Humboldt, Peralta asume su propósito fundamental, el de divulgador de la ciencia, *traduciendo* para los profanos cómo se formó nuestro planeta, el sistema solar y su galaxia. Explica didácticamente cómo se llegó de esa materia cósmica, de esas nebulosas gaseosas en vertiginoso movimiento sobre sus ejes durante millares de siglos —perdiendo temperatura, condensándose la masa gaseosa primigenia y con un volumen diferente por leyes físicas— a esas esferas rotatorias achatadas en los polos y abultadas en la zona central. Como, perturbado el equilibrio entre fuerzas centrípetas y centrífugas, con desprendimientos de importantes masas de materia, se fueron constituyendo los otros cuerpos celestes, atrapados por la gravitación, girando alrededor de otro cuerpo central y así sucesivamente hasta los sistemas planetarios como del que formamos parte, obedeciendo a "la sabia e inflexible mecánica celeste".

Peralta asume la ingeniosa teoría laplaceana, del caos a nuestra morada terrenal, y de allí, la extraordinaria formación de otros mundos. Destaca los métodos modernos desarrollados por las ciencias, como el análisis espectral que confirma que los demás astros se componen de la misma materia que la Tierra. O la química, evidenciando que "nada hay aquí abajo, que no se encuentre

también en las luminosas esferas que forman el cortejo de nuestro sol. Es decir, participa de la idea de la unidad material del Universo. También que el análisis de aerolitos ha demostrado que "hasta vestigios de sustancias orgánicas, que no solo de minerales, se han hallado en esos pequeños cuerpos celestes" y el telescopio, que nos hace testigos de "cómo nacen, se desarrollan y mueren los astros del cielo". La detección de miles de galaxias con esos recursos técnicos, que insinúan otros tantos sistemas planetarios en génesis, y esos inmensos laboratorios, los astros, que brillarán incluso cuando ya se haya extinguido la luz del sol que hace posible la vida en el pequeño planeta que habitamos. Las misteriosas gestaciones celestes desarrollándose en períodos casi infinitos que será obra sucesiva y paciente de multitud de generaciones venideras, observándolas en todo su proceso evolutivo, si es "que la humanidad durase lo necesario para tan prolongada observación" (Peralta, 1974, 95–96).

Así, dice Peralta, se confirma a cada paso la ley eterna de la evolución y renovación, ese continuo génesis de la naturaleza, argumento con el que se ratifica en su creencia en Dios y en la ciencia como la nueva religión:

> […] mientras más adelantamos en el saber, más nos confirmamos en la creencia de Dios, désele el nombre que los mortales quisieran; y adóresele en cualquier símbolo o forma que las religiones adoptaren […] Cada triunfo sobre el error, cada secreto que se logra arrancar al universo equipáranse a himnos perpetuos de reconocimiento y alabanza al Ser de los seres, a quien la verdadera ciencia proclama y niegan sólo los ciegos de espíritu. El trabajo científico es martirio que depura, espiritualiza, santifica, inflama y une a Dios: la Ciencia no es más que la religión de la verdad. (Peralta, 1974, 96–97)

Continúa Peralta, en su propósito divulgativo, explicando el complejo problema del surgimiento de la vida (1974, 103–114).

En su afán de desmitificar fenómenos naturales matizados equivocadamente por los relatos bíblicos explica de manera científica los diluvios y las glaciaciones a través de causas naturales inevitables: al tiempo que se levantaban los grandes montes y cordille-

ras, en el primer caso, o al hecho astronómico del aumento de la excentricidad de la eclíptica del planeta, explicada por la teoría de James Croll, en el segundo. No puede evitar la ironía al respecto:

> No hubo pues arrepentimiento de Jehová de haber creado el mundo; ni furor divino que condenó al exterminio a todo ser viviente, por el pecado de solo el hombre; ni conservación de reproductores de vida animal, salvados milagrosamente en una nave; ni nada de lo que Moisés, o el que escribió el Génesis, ha inventado. (Peralta, 1974, 116)

Prosigue con los complejos procesos de la formación del planeta y su antigüedad consignando cifras ya superadas, pero que en ese tiempo eran las que se manejaban[9].

No puede dejar de reflexionar sobre la inexorable evolución en su incesante actividad:

> Ni las islas ni los continentes, ni los océanos ni las montañas han tenido existencia estable; la mutación y el movimiento perpetuos son los elementos de la vida y perfección en la naturaleza. Lo que hoy es, mañana ya no existe en la misma forma: el progreso del universo estriba en la metamorfosis continua, en la evolución no interrumpida de la materia y aún de los organismos vivientes. (Peralta, 1974, 125)

Explicados los grandes misterios de la evolución creadora en los asuntos que quedan reseñados, Peralta se enfrenta al problema de la *vida* y las complejas preguntas que surgen al respecto: cuándo apareció, cuál es el límite de lo orgánico animado y de lo inorgánico inanimado, cómo se da el tránsito de los minerales a los seres vivos y de sus representantes inferiores a los superiores y si está ya terminada su evolución. Establece que alrededor de este problema se han formado dos corrientes de pensamiento: los partidarios de la *evolución* y los que plantean la *inmutabilidad de las especies*. Sus argumentos están a favor de la primera línea y refuta a los que desde posiciones

9 Entre ellas la de los seguidores de Goodchild: "la casi inconcebible cifra de mil cuatrocientos millones de años (Peralta, 1974, 120).

místicas y teológicas defienden la segunda. Incluso rechaza las posiciones de filósofos con quienes coincide en otros campos —Janet y Jacolliot— por hacer concesiones a la doctrina de la *inmutabilidad*. Desde su enfoque filosófico lo expresa así:

> Estamos conformes: suprímanse el azar y la fatalidad en la transformación del universo, la cual se realiza única y exclusivamente por una voluntad omnipotente y sabia; y habrá desaparecido toda dificultad para la admisión de la teoría evolucionista que, en adelante, no tendría tal vez más adversario irreductible que la teología vulgar y nada científica. (Peralta, 1974, 135)

Es decir, se define por un evolucionismo como el que más tarde será defendido por Teilhard de Chardin.

Seguidamente pasa al análisis y explicación del darwinismo, aunque resalta que el sistema de evolución monista de Lamarck también es importante. Explica detalladamente la conocida teoría en la que selección natural y concurrencia vital son los factores claves, además del papel de la herencia en la adaptabilidad y sobrevivencia de las especies vivas. También, como se van formando los órganos más útiles según necesidades y hábitos de cada especie: aparecimiento de ojos, órganos fonéticos y auditivos, medios de locomoción, respiración acuática y luego pulmonar, vértebras cartilaginosas y óseas, sistemas circulatorios diferentes (Peralta, 1974, 137).

La palmaria constatación a cada paso de la concurrencia vital entre los seres vivos en una lucha a muerte por sobrevivir y las demás constataciones empíricas de la teoría construida por Darwin, le sacan triunfador según Peralta:

> Para contestar victoriosamente a las capitales objeciones contra el darwinismo, es menester probar que el transformismo no es un sistema imaginado *a priori*, ni reñido con los métodos experimentales de la ciencia moderna. Y la paleontología, la embriología, la anatomía y fisiología comparadas, etc. vinieron en ayuda de los investigadores de la verdad de la evolución de las especies; tanto que el darwinismo pudo batir palmas y enorgullecerse con un casi completo triunfo. (Peralta, 1974, 138)

Destaca también el servicio que la paleontología le ha hecho al darwinismo con su paciente indagación en las capas geológicas del planeta, descubriendo la inmensa variedad de seres vivos, tanto los ya extinguidos, desde los microscópicos como átomos vivientes, hasta los grandes mamíferos y el hombre.

Después de hacer un recorrido por todas las eras geológicas y las especies que surgen y desaparecen en ellas, no puede menos que reafirmarse en la teoría evolucionista: "las aguas, la tierra, el aire, a una voz, pregonan la verdad de la transformación evolutiva de los organismos y sacan triunfante la teoría de Lamarck y Darwin que sin duda se inspiraron en las antiguas teorías de la India y Egipto sobre la metempsicosis y la evolución de la vida" (Peralta, 1974, 143).

Paleozoología y embriología, con múltiples ejemplos que cita, refuerzan esta teoría, haciendo explicables los fenómenos de la vida con conocimientos que "forman hoy parte de los conocimientos positivos que se propagan en escuelas y universidades, y se apoyan con pruebas materiales tangibles". Tanto testimonio irrefutable hay para Peralta que termina por decir:

> No acabaría, si hubiera de tratar científicamente tan ardua materia; pero fiel a mi propósito de indicar de un modo somero los avances de las ciencias naturales y sus diversas teorías, me he limitado a citar algunos ejemplos en apoyo de la doctrina evolucionista. La naturaleza la pregona y la antigüedad más remota la confirma: ¿menoscaba en algo la grandeza de Dios y el poder de su diestra? De ninguna manera: y no comprenden su misión los teólogos que se oponen a la ciencia, so pretexto de defender la religión romana. (Peralta, 1974, 147)[10]

En el mismo tema de la evolución de la vida, aprovecha nuevamente para dejar sentadas sus diferencias con los materialistas Büchner y Haeckel y también para rechazar la famosa concepción de la *gene-*

10 La intolerancia de la Iglesia se ensañaría pocos años después contra el jesuita Pierre Teilhard de Chardin por sostener ideas similares a las de Peralta: tratar de conciliar ciencia y religión. Sus ideas fueron rechazadas, silenciado y prácticamente exiliado a China para que no siguiera de profesor universitario en su país.

ración espontánea, con algunos adeptos todavía en su tiempo. A ellos contrapone las demostraciones científicas experimentales que en la práctica la han refutado:

> […] una generación de sabios ha venido después a derruir hasta los últimos cimientos del edificio: los experimentos más recientes, han demostrado que la vida —que antes se había creído espontánea— era resultado de generación, esto es de un germen debido a seres preexistentes que trasmitían el ser de varias maneras, en los primeros eslabones de la zoología. (Peralta, 1974, 153)

Y con Pasteur, afirma Peralta, el golpe de gracia ha sido definitivo "con sus repetidos experimentos para comprobar que, en los líquidos, previamente esterilizados, no se desarrolla ningún organismo" y repite con él: *¡La génération spontanée est une chimére!* (Peralta, 1974, 154).

En una época en que la química sintética es impotente para producir la chispa de la vida, se reafirma más en su idealismo filosófico: "tenemos que buscar el origen de la chispa divina que anima a los vivientes, en una causa extramaterial; y remontarnos en la investigación de esa causa, de escalón en escalón hasta la fuente infinita de todo ser, en una palabra, hasta Dios" (Peralta, 1974, 154).

Lo complicados que son estos procesos nos lo está demostrando la ciencia en nuestros días, habiéndose puesto en el tapete de la discusión viejos problemas como los de la *generación espontánea* de la vida con científicos como J. Craig Venter, participante en la secuenciación del genoma humano, quien dice haber dado el primer gran paso en la creación de vida artificial a partir del ADN, respecto a lo que muchos científicos son escépticos porque señalan que parte de una forma orgánica preexistente. Por otro lado, la creencia en Dios sigue siendo fuerte en científicos del prestigio de Francis Collins, quien dirigió el proyecto de secuenciación del genoma humano y escribió el libro *The Language of God*, en el que admite que: "Nunca he oído que Dios me hable en voz alta", pero sí "siento que tengo un diálogo con Dios y que éste me da ideas sobre

lo que tal vez quiere que haga [...], como dirigir la secuenciación del genoma humano" (Meyer, 2007). El mismo autor comenta:

> Esta última frase, fuera de contexto, podría parecer la de un opositor de la evolución. Pero viniendo de Collins, fiel seguidor de Darwin y ateo converso, se mitiga el sentimiento. El problema con el que me deja Collins es que, cuando critica a Richard Dawkins —ateo aguerrido— por usar el método científico para lanzar conclusiones sobre Dios, dice: "[Dios] se encuentra fuera del mundo natural. (Meyer, 2007)

De las exuberantes manifestaciones vitales regidas por la evolución cósmica y demostradas científicamente por Darwin, Peralta pasa del campo de la biología al siguiente problema: el del aparecimiento del hombre, su antigüedad e inicios de su desarrollo social, como parte de ese proceso de evolución vital.

En lo que atañe al origen de nuestra especie, Peralta concuerda con las ideas más importantes de Darwin planteadas en *El origen del hombre*. De Haeckel, en cambio, critica su monismo materialista. Coincide con los dos científicos acerca del papel desempeñado por el *lenguaje* para el gran salto del reino animal a lo social y la capacidad intelectual humana en la producción de sus rudimentarios instrumentos para aplicarlos a sus actividades de supervivencia.

Lenguaje, pensamiento y trabajo, mancomunados dialécticamente, participan entonces, en el complejo proceso de sociabilización de nuestra especie. Peralta se refiere también a la importancia del descubrimiento del fuego y a la domesticación de animales como anticipación de que pronto advendría la agricultura, el mejoramiento de la alimentación y la producción de nuevas materias primas para su industria indumentaria, como otros tantos momentos cruciales en la senda del progreso humano. Pero como punto de partida, más que nada, esa nueva cualidad de la que carecían los demás seres vivos:

> [...] el hombre primitivo *tenía ideas* [...] las combinaba, las comparaba, deducía conceptos claros de hechos conocidos, aplicaba sus nociones a sí mismo y a lo que le rodeaba, y era, en fin, capaz de inventar

> y perfeccionar sus inventos. Y en esta complicada labor intelectual, por fuerza entraban ideas abstractas; puesto que "*sin ellas, como observa Condillac, no tendríamos ni géneros, ni especies; y si careciésemos de éstos, no podríamos razonar sobre nada*. (Peralta, 1974, 174)

Aborda otros problemas esenciales sobre el origen y destino del hombre, la discusión de si las razas tienen un tronco común o su antepasado propio, es decir, la pluralidad o la unidad de las razas humanas, si proviene de un solo lugar o varios puntos de la Tierra (Peralta, 1974, 176–177). Con cierta indefinición, Peralta se inclina más por la posición que plantea la pluralidad, por los fósiles que en su tiempo se hallaban en diferentes lugares del mundo, cuya antigüedad no se podía establecer con precisión por no contar todavía con los medios adecuados. En todo caso, expone los argumentos de las dos corrientes, con la clara intención de que el lector los valore en su conjunto[11].

> Hemos terminado nuestra rápida ojeada a los diversos ramos de la ciencia moderna, relacionados con los enigmas del universo —dice Peralta cerca de poner fin a su escrito–, de esa ciencia tan anatematizada y perseguida por el tradicionalismo, que ha saltado por sobre toda barrera para aniquilar las conquistas del espíritu humano. (Peralta, 1974, 204)

Y en inspirada frase destaca el valor real de la ciencia y de quienes la practican en beneficio de la gente: "Buscar la verdad es trabajar por la liberación de los pueblos: cultivar la ciencia es elevarse a la altura de redentor de la humanidad" (Peralta, 1974, 204).

En definitiva, los ingentes conocimientos acopiados a lo largo de su vida[12], que realmente causan asombro, considerando que pa-

11 Recién en 1924 Dart encontraría el primer fósil —un cráneo de niño— de australopiteco en Sudáfrica.

12 Astronomía, física, química, geología, microgeología, paleontología, paleozoología, biología, embriología, anatomía y fisiología comparadas, lingüística, arqueología, antropología, historia y sociología se conjugan en la panorámica explicación de Peralta sobre los fenómenos tratados.

ralelamente la había dedicado a la mayor revolución acontecida en su país, patentizan esa regularidad de la historia humana que en épocas revolucionarias surgen indudablemente personajes extraordinarios que en otras circunstancias más normales no amasan las sociedades.

El esfuerzo desplegado en *La Naturaleza ante la teología y la ciencia*, para lograr una síntesis lo más comprensible posible de la naturaleza, de la sociedad y del hombre convierten a Peralta —con esta y otras obras— en el primer gran filósofo moderno ecuatoriano. Cabe esta opinión al respecto:

> […] me atrevo a manifestar que J. Peralta es propiamente el primer filósofo que tiene el país […] se revela realmente como el pionero en tratar cuestiones filosóficas *de una manera sistemática y concreta, analizando un vasto conjunto de principios, categorías y conceptos, recurriendo a un lenguaje especializado y planteando y lucubrando sobre temas propios de esta disciplina, como los ontológicos, gnoseológicos, éticos, filosofía de la religión*, etc. (Robles, 2004, 12–13)

Conclusión

Peralta pertenece a esa generación de filósofos latinoamericanos que varios historiadores de las ideas llaman los *patriarcas*, creadores de nuestra moderna filosofía entre el siglo XIX y el XX (Miró Quezada, 1974, 13). O, al decir de Francisco Romero, los *fundadores*, entre los que incluye al argentino Alejandro Korn (1860–1936), al uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872–1858), al peruano Alejandro Octavio Deústua (1849–1945), al chileno Enrique Molina (1871–1964) y al mexicano Antonio Caso (1883–1946), "todos ellos pertenecientes a ese momento histórico en que el positivismo debe ser sustituido, y todos ellos consagrados a una tarea afín, con la única excepción, ilustre por cierto, del cubano Enrique José Varona, que adhirió con talento y originalidad a la filosofía positivista" (Romero, s.f., 10–11). A esta generación también se la define como los *precursores*.

Hombre de su tiempo, y de realidades sociales similares, coincide con mucho de las valiosas ideas aportadas por ellos al pensamiento de *Nuestramérica*.

Es denominador común en varios de los grandes pensadores latinoamericanos de la época concepciones filosóficas idealistas con distintos matices, o similares a las de Peralta: Montalvo, Martí, Rodó, Vaz Ferreira, Korn, Vasconcelos y tantos más. Incluso Mariátegui, antes de su conversión al marxismo, transita bajo su influencia. La conciencia religiosa está tan arraigada en la cultura latinoamericana —por más racionalizada que sea— y esa realidad Peralta la comprende tempranamente. Algún día, cuando se estudie detalladamente su obra relacionada con el fenómeno de la religión, se establecerán importantes coincidencias que el pensador ecuatoriano tiene con la *teología y la filosofía de la liberación*, esa producción ideológica original de Latinoamérica nacida en la segunda mitad del siglo XX. No faltará quien al evidenciarlo le declare, como ya lo han hecho con Martí, un adelantado y precursor de esta contribución latinoamericana al pensamiento mundial contemporáneo como alternativa para la construcción de una sociedad más humana.

Igualmente es parte de ese antiimperialismo que despunta con fuerza en el entre siglos del XIX y el XX, que "vio nacer las páginas señeras de Manuel Ugarte, José María Vargas Vila, José Peralta, José Enrique Rodó, José Santos Chocano, Pedro Prado y José Ingenieros" (Vitale, 1987, 18).

Con Martí, Rodó, Ugarte y otros comparte sus afanes de integración latinoamericana y su clara diferenciación entre la América sajona y la latina nuestra mestiza. También su bolivarianismo y su humanismo liberador de los más pobres y excluidos que propugnara nuestra segunda independencia.

Como todo humanismo, el de Peralta y otros altos exponentes del pensamiento latinoamericano está orientado a combatir toda servidumbre y cualquier fanatismo religioso que disminuyan la dignidad humana. Es un humanismo que propugna el desarrollo armónico del individuo, basado en valores morales superiores,

para lo que hace falta, desde la política, la creación de las condiciones más favorables para su realización y la construcción del *hombre nuevo*. Coincide en su anticlericalismo con Manuel González Prada y también en la defensa del indio y su redención social.

Pensador que participa activamente en la política de su país, como muchos de nuestros filósofos, ocupa cargos de importancia en la administración pública: fue ministro de Instrucción Pública al igual que Molina, Deústua, Varona, Justo Sierra y Vasconcelos. Fue rector de la Universidad de Cuenca, como Caso y Vasconcelos de la UNAM, Vaz Ferreira de la Universidad de la República, Deústua de la Universidad Nacional Mayor De San Marcos, Molina de la Universidad de Concepción y de la Universidad de Chile.

Finalmente, su pensamiento es demasiado complejo como para encasillarlo en determinada corriente, tendencia o escuela filosófica. Con lo brevemente expuesto aquí sobre el pensamiento filosófico de Peralta, es más correcto afirmar que su proceder es como el de muchos de los grandes pensadores críticos, conocedores profundos de la historia de la filosofía, que desechan lo que consideran absurdo para rescatar en una gran síntesis los materiales con que conformarán su propio enfoque filosófico. Él mismo se reconoce como un ecléctico: "nuestro eclecticismo filosófico, toma la verdad donde la encuentra, sin distinción de escuelas, ni prejuicios de sectas" (Peralta, 1925, 27–28).

Referencias

Meyer, P. (29 de octubre de 2007). El megalómano Loco. *Letras libres*. https://letraslibres.com/revista-espana/el-megalomano-el-loco/.

Miró Quezada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Peralta, J. (1925). El hombre y su destino. *Revista de la Universidad de Cuenca*, (4), 1–31.

Peralta, J. (1974). *La naturaleza ante la teología y la ciencia*. Cuenca: Editora Sol.

Peralta, J. (1961). *La moral de Jesús, en Ensayos filosóficos*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Azuay.

Robles López, M. (2004). *José Peralta su filosofar y mis cogitaciones*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Romero, F. (s.f.) La personalidad filosófica de Alejandro Korn, Introducción de Alejandro Korn. *Apuntes filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Nova.

Vitale, L. (1987). *Los precursores de la liberación nacional y social en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones al Frente.

TERCERA SECCIÓN

ALGUNOS DEBATES DEL SIGLO XX

CAPÍTULO XI

LA FILOSOFÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA COMO FILOSOFÍA *POLÍTICA* FEMINISTA

María Pía Méndez Mateluna[1]

RESUMEN

El pensamiento feminista latinoamericano ha estado marcado desde sus inicios por su inseparable relación con la esfera política. Este vínculo se hace aún más evidente en su expresión contemporánea a partir de los años setenta. Son las mismas feministas quienes buscan

1 Profesora asistente, Universidad Mayor, Santiago de Chile. Doctora en filosofía de la University of Glasgow, Master of Arts en Teoría Política de la University of Sheffield, Magíster en Pensamiento Contemporáneo y Filosofía Política de la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile), y Cientista Política de Universidad Diego portales. Áreas de especialización: filosofía política feminista y epistemología política.
La autora agradece el financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) a través del proyecto FONDECYT de Postdoctorado 2024, número N°3240284; patrocinado por la Universidad Mayor

romper con la separación de las esferas privada y pública para que la opresión de género que se expresa en la vida cotidiana y se tilda de 'asunto privado' pueda abordarse en lo público. En contextos atravesados por dictaduras, la reflexión filosófica feminista desafía los límites y se nutre también de otros saberes afines. De esta manera, la filosofía feminista de la región es también *filosofía política* feminista. En este capítulo, voy a trazar las marcas de esa conexión. Esta revisión, entonces, quiere ser una introducción no exhaustiva al pensamiento feminista contemporáneo de Latinoamérica, con un foco en la marca que deja la experiencia política para el desarrollo de esas reflexiones, basada en las nociones elaboradas por sus propias protagonistas.

Palabras clave: Feminismo, Latinoamérica, Concienciación, etnicidad, historia.

ABSTRACT

Feminist Latinamerican thought has been characterized since its origins by its inseparable relation with the political sphere. This bond becomes even more evident in its contemporary expression from the seventies onwards. Feminists themselves want to break with the division of the public and private sphere, so that the gender oppression they experience in their daily lives, which gets labelled as 'a private matter', can be dealt with within the public sphere. In contexts that are marked by dictatorships, feminist philosophical thinking challenges limits and is also nurtured by other related forms of knowledge. Thus, feminist philosophy in the region is also feminist *political philosophy*. In this chapter, I will trace the expressions of this connection. This overview thus wants to be a non-exhaustive introduction to contemporary Latin-American feminist thought, with a focus on the expressions that political experiences leave when developing those reflections, based on the notions developed by its own protagonists.

Keywords: Feminism, Latin America, Consciousness-raising, Ethnicity, History.

INTRODUCCIÓN

Es importante comenzar no sólo por señalar los objetivos de este capítulo, sino también los contenidos y metas que escapan a su alcance. La intención principal de este escrito es la de introducir a las lectoras[2] algunas de las características relevantes del pensamiento feminista latinoamericano a partir de un enfoque que quiere identificar su conexión con lo político. Por medio de ese análisis, identifico algunos desafíos actuales para la filosofía feminista en la región y delineo algunas sugerencias para abordarlos. Nuestra región comparte experiencias de dominación colonial y de cruentas dictaduras durante la época de los años 70 y 80; me enfocaré en esta últimas. Por otro lado, tomaré la lectura de quienes identifico como protagonistas de la elaboración de este pensamiento desde la región. Así, autoras tan notables como Gloria Anzaldúa (1987), María Lugones (2008) y Linda Alcoff (2020) no estarán incluidas en la reflexión. Por último, tampoco voy a definir los conceptos cruciales para la filosofía feminista en general, como opresión, y género. A lo largo del capítulo, sí voy a entregar ideas generales y algunas definiciones que servirán como un marco para el análisis y espero que estas sirvan de invitación a las lectoras para acercarse a esta subdisciplina y su desarrollo en la región.

1. Contexto histórico-político del feminismo latinoamericano

Ofelia Schutte y María Luisa Femenías (2010) elaboraron una valiosa lectura sobre el desarrollo y características de la filosofía feminista en Latinoamérica. Esta conecta los avances de la subdisciplina con los procesos de democratización de la región (Schutte & Femenías, 2010, 397). Sobre la base del contexto que ellas, y otras autoras, presentan, voy a revisar las características generales del contexto

2 A lo largo del capítulo utilizaré el femenino como neutro, del mismo modo en que se hace en mucha de la literatura filosófica contemporánea de occidente, a fin de visibilizar la masculinización de nuestro lenguaje.

histórico-político como marco del desarrollo del pensamiento feminista en la región. Me enfocaré particularmente en el periodo que rodea a los años de dictaduras, ya que constituye una época que fue especialmente prolífica y relevante para el pensamiento feminista latinoamericano.

1.1. La primera ola y el 'silencio'

Tal como ocurre cuando se habla de feminismo en Estados Unidos, el análisis del feminismo en Latinoamérica se suele describir según el modelo de 'olas', lo que ha resultado en una distorsión de sus logros en el pasado, según Schutte y Femenías (2010). No obstante, ambas autoras reconocen la utilidad de usar el modelo de olas, si se le ajusta a las características de lo que va ocurriendo en la región. El modelo de olas aplicado al contexto latinoamericano abarca más o menos los mismos años que los del estadounidense. Una primera ola es la que puede identificarse en el periodo que va desde fines del siglo XIX hasta los años 30 y 40.

Es importante señalar que, antes de los movimientos sufragistas, en varios países de la región, se constituyeron asociaciones y grupos de mujeres de sectores obreros[3]. Durante ese tiempo, las temáticas que unían a las diversas mujeres que se comenzaban a movilizar eran: el derecho a la educación superior, derecho al reconocimiento de las hijas nacidas fuera del matrimonio, derecho a administrar propiedad, los derechos laborales y al divorcio, entre otras temáticas también vinculadas a derechos (Schutte & Femenías, 2010, 398). Había, a su vez, un conjunto de temas que generaban disputas internas, como eran los vinculados a la lucha por romper la 'doble moral' respecto de la sexualidad, es decir, la libertad sexual que se les da a los hombres versus las restricciones que acompañan a la realidad de las mujeres, tales como la obligación de llegar virgen al matrimonio, la monogamia en el matrimonio y la heterosexualidad como la norma. Las divisiones que causan este segundo conjunto de temáticas se expresan en la reticencia

3 Ver Gargallo, F. (s/f).

de quienes se identifican con ideas más conservadoras en lo moral a denominarse a sí mismas como feministas (Schutte & Femenías, 2010, 398).

El periodo siguiente, los años 50, corresponden a lo que varias autoras han llamado 'los años del silencio', siguiendo la caracterización de Julieta Kirkwood (1990). En 1949, se obtiene el sufragio femenino en Chile, por ejemplo, pero los años entre 1949 y 1953 son el tiempo que Kirkwood llama 'La caída', porque ve la disolución de partidos políticos autónomos de mujeres a pesar de un breve periodo inicial de participación política pública (Kirkwood, 1990, 88). El 'silencio' es lo que viene después, cuando se disuelven todas las organizaciones que no fueran asistenciales, disminuye la participación pública femenina, se abandona el concepto de feminismo en el discurso y la participación política de mujeres se limita a asambleas o departamentos de mujeres dentro los partidos existentes, lo que, según Kirkwood, también se refleja en una falta de producción escrita que sea crítica, salvo muy pocas excepciones (Kirkwood, 1990, 88). La autora interpreta esta última falta de producción de material escrito que sea crítico, como una muestra de que las mujeres no se asumen aún como un grupo con un pensamiento que debe ser comunicado (Kirkwood, 1990, 88).

1.2. La segunda ola: dictaduras en la región

La segunda ola se vincula con procesos de cambios sociales y políticos como son la revolución cubana en 1959, pero, como sostienen Schutte y Femenías (2010), son acciones dominadas por lo masculino y por ello sólo se comienzan a hacer más visibles las ideas feministas desde los años 70 (Schutte & Femenías, 2010, 399). No obstante, en esos años, gran parte de la región está viviendo ya sea el inicio, ya sea la continuación, de una dictadura. Las rupturas de gobiernos democráticos casi siguen un efecto dominó que se traduce en que, para 1973, están en dictadura: Nicaragua, Paraguay, Bolivia, Brasil, Perú, Ecuador, Uruguay, y Chile[4]. La represión ci-

4 Ver: Presidencia de la República, Gobierno de Colombia (2023).

vil que se experimenta en esos años resulta en miles de muertes y 'desapariciones', torturas y represión que lógicamente también se expresa en limites, tanto a las capacidades necesarias para que el emergente movimiento feminista de segunda ola se pudiera organizar, como a la libertad académica que se requería para apoyar la filosofía y el pensamiento crítico en las universidades. En muchos casos, la carrera de filosofía se suspendió o se la llevó a la clandestinidad. Durante la dictadura en Chile, Cecilia Sánchez (2015) narra cómo su experiencia de estudiante de filosofía se vio marcada por la vigilancia institucional y los consiguientes límites a la autodeterminación, lo que llevó a que se hiciera investigación en organizaciones no universitarias como la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) (Sánchez, 2015, 151). Gioconda Herrera (2001) narra una situación similar en Ecuador, donde afirma que existía una débil institucionalización en centros académicos:

> Si bien en la década de los ochenta surge la preocupación por abordar las cuestiones de las mujeres con cierta especificidad, esta iniciativa es asumida más bien por algunos centros y organizaciones no gubernamentales vinculados al trabajo por la defensa de los derechos de las mujeres [...] La temática es trabajada en los centros de investigación y en las universidades ecuatorianas de manera muy aislada. (Herrera, 2001, 9–10)

Según Schutte y Femenías (2010), de hecho, las condiciones para enseñar filosofía feminista en América Latina —con escasas excepciones— no se dan hasta los años 90 (Schutte & Femenías, 2010, 400).

A pesar de esa fuerte represión, y como respuesta a ella también, comienzan a gestarse organizaciones y movimientos de mujeres en la región que encabezan la lucha a favor del respeto a los derechos humanos, la democratización y la consagración de los derechos de la mujer como derechos humanos (Schutte & Femenías, 2010:399).

Durante los años 80 se dieron algunas transiciones parciales o totales a la democracia —otros países continuaban en dictadura— y con esos cambios seguía creciendo el desarrollo del pensamiento

feminista que en ese momento comenzó a articularse de manera colectiva entre los distintos países de la región. Las feministas crearon los Encuentros y, desde esas instancias, comenzaron a profundizar, complejizar, diversificar, y hacer crecer el pensamiento feminista en la región.

1.3. Los Encuentros como espacios colectivos del pensamiento feminista de la región

Aún en contextos de opresión dictatorial en muchos lugares de la región, las feministas comienzan a desarrollar los que se transformarían en encuentros regulares de mujeres de todos los rincones. Estas instancias se constituirán en un espacio en que pueden discutirse los temas que aquejan a los distintos países, lo que se tiene en común, las metas que quieren lograr como movimiento, los acuerdos y desacuerdos teóricos, las urgencias y los desafíos. Los Encuentros permiten descubrir que hay demandas que son transversales a las distintas realidades, pero, también, que el pensamiento feminista debe ser capaz de reflejar y abordar toda la diversidad que lo compone.

El Primer Encuentro Latinoamericano y del Caribe de Mujeres Feministas se realiza en 1981 en Bogotá. Asisten 200 mujeres provenientes de República Dominicana, México, Puerto Rico, Curazao, Panamá, Ecuador, Venezuela, Perú, Colombia y Chile, así como también mujeres latinoamericanas que vivían en Europa, estadounidenses, españolas, italianas, canadienses, francesas, alemanas, holandesas y suizas (Ungo, 2000, 65). Los principales acuerdos del primer encuentro fueron que el feminismo latinoamericano tenía que formar parte de la lucha antimperialista y que debía estar inserto en la realidad social y política del continente; por lo tanto, debía estar comprometido con cambios sociales profundos y dirigirse a las mujeres de los sectores más oprimidos (Ungo, 2000, 65–66). Esta última preocupación, por enfocarse en las mujeres de los sectores más oprimidos, va a ser una constante a lo largo de todos los Encuentros.

El Segundo Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe se realiza en 1983 en Lima, Perú, y asisten seiscientas participantes. En este encuentro, surge por primera vez una discusión que toca la metodología para abordar las temáticas de interés, lo que sirve de excusa para revelar la diversidad interna del movimiento "entre las mujeres políticas (de partido) y las feministas; entre las líderes de barrios populares y las académicas; entre las heterosexuales y las lesbianas, y entre las exiliadas y las que no se fueron de sus países en épocas de dictadura militar" (Maffía, et al. 2011, 9). Así, por ejemplo, se pone en el centro de las discusiones el racismo y se critica su ausencia en los debates políticos. Desde ahí en adelante, se comienzan a generar espacios de debate dentro de los encuentros que son liderados primero por las afrodescendientes y luego por las mujeres indígenas (Curiel, 2007,14). Es importante destacar también que, a lo largo de toda la década de los 80, se va a volver a discutir y enfatizar las relaciones sociales que se desprenden de las diferencias sexo-genéricas (Gargallo (s/f), 55).

En 1985, en Brasil, se lleva a cabo el Tercer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, al que asisten ochocientas cuarenta y ocho participantes (participan mujeres de 23 países) (Ungo, 2000, 66–67). En este encuentro se pone el centro de la discusión en el cuerpo; los cuerpos colonizados, la violencia contra el cuerpo y la explotación de este, el control de la procreación al servicio de los hombres, la prohibición del aborto, el lesbianismo y, en general, el modo en que el patriarcado "había obviado las problemáticas sociales derivadas de la jerarquización de los sexos, subsumiéndolas en su 'naturalidad', y el estudio de los aportes de las mujeres a la vida colectiva de la humanidad" (Gargallo (s/f), 55–56). Reconocer en el debate una exclusión intencionada de las experiencias de las mujeres de la región, junto con una falsa universalidad de las vivencias y conceptos masculinistas, conduce a que muchas feministas se distancien del movimiento para volver a sus disciplinas diversas (economía, antropología, ciencias sociales y filosofía, entre otras). Desde ellas, buscarán criticar el corpus doctrinario que las compone y que evade los mecanismos que pro-

mueven la opresión de género[5] bajo una falsa intención de neutralidad (Gargallo (s/f), 56).

Luego, en octubre de 1987, en Taxco, México, se realiza el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, esta vez con más de mil quinientas participantes, reunidas bajo el tema central *La política feminista en América Latina* (Ungo, 2000, 69). El gran número de asistentes revela el crecimiento exponencial del movimiento. Este da fin a la década y da paso al V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, que se llevó a cabo en San Bernardo, Argentina, en noviembre de 1990 (Ungo, 2000, 72). En la siguiente, parte voy a profundizar un poco más en los abordajes y desafíos que surgen de los Encuentros y de la práctica feminista interna como movimiento, a fin de desentrañar el carácter político de las ideas.

2. El abordaje político del pensamiento feminista

Si observamos el contexto histórico-político del desarrollo de las ideas feministas —a grandes rasgos como lo he expuesto aquí— podemos identificar tres elementos que nos indican la inseparable relación del pensamiento feminista con lo político.

Un primer elemento transversal a los distintos periodos es la intención de hacer visible lo que estaba escondido. Que lo público no deje fuera lo que siempre ha excluido por ser 'doméstico' y, por tanto, privado. Como segundo elemento está lo revolucionaria de las ideas que emergen del movimiento. Es un análisis para cam-

5 Es importante comenzar con una definición de 'género'. Hay una rica literatura que sigue desarrollando maneras de definir el concepto, pero para los propósitos de este escrito, me voy a basar en la definición de Sally Haslanger (2012) y lo entenderé como una construcción social, producto de una práctica social que define a las personas según ciertas características generalmente binarias (como hombres y mujeres) y las ubica en posiciones sociales particulares: esas posiciones ubican a lo masculino en un lugar dominante y a todas las otras identidades de género (la vivencia interna de cada persona respecto de su género) en un lugar subordinado. Esta definición no tiene relación con las características físicas intrínsecas, sino con cómo se nos ve y se nos trata. A su vez, a diferencia de Haslanger, agrego un componente personal, porque también incluye la propia percepción respecto de esa posición social.

biar la vida; lo social, lo político, las estructuras económicas, las relaciones. El tercer elemento del carácter político es que las mismas pensadoras feministas fueron o siguen siendo activistas (Rivera, 2023, n.p.). Las ideas siempre están conectadas con la realidad de acción política que el contexto, especialmente el de dictadura y necesidades materiales, empuja. En esta parte del capítulo, quisiera explorar estas ideas en más detalle, dado que serán cruciales para pasar a generar un diagnóstico más claro sobre la cristalización de las metodologías y temáticas que configuran a la filosofía feminista latinoamericana como la conocemos hoy.

2.1. 'Lo personal es político': La ficción de la separación

La consigna 'lo personal es político' que atravesó continentes tuvo también su expresión en Latinoamérica. Para la realidad de las diversas experiencias de la región esa consigna tiene mucho sentido, porque revela que la política no es abstracta ni está desconectada de las vidas de las personas. Intentar separar lo público de lo privado es una ficción que no tiene sentido, ya que las experiencias humanas que se viven en cada esfera no existen de manera separada, sino entretejida (Bartra et.al, 1983, 17–18). Más aún, lo que las feministas evidencian es que lo que se tilda de invisible no lo es y, de hecho, más bien sostiene lo que luego aparece en lo público. Leonor Calvera (1990) señala que todo, desde lo más básico, como es lavarse lo dientes, hasta criar a las hijas, está en el medio de la ideología política (Calvera, 1990, 48). Ello quiere decir que, no porque no se transparente, no hay un cierto modo de leer lo cotidiano que subyace a la toma de decisión política. Si no se deja paso a las experiencias de las mujeres, que son las que se desenvuelven en esa esfera privada, sólo termina por construirse un espacio privado artificialmente neutro y separado, como el que veían las mujeres reunidas en los Encuentros. Otra consecuencia de separar las esferas privada y política es que queda fuera de la discusión pública toda problemática que ocurra en lo privado, así como también los sentimientos y las

subjetividades de las mujeres, que son a quienes se circunscribe a lo privado como si este constituyera su espacio 'natural'.

> Con muy pocas excepciones, la historia de la filosofía occidental se ha ocupado de afirmar (cuando no ha contado implícitamente con ello) que nuestra emotividad, nuestra inclinación a la esfera de lo particular y a la subjetividad, no nos hacen aptas para lo que se consideran las más altas expresiones de lo humano: la moral, la ciencia, la política y la filosofía. (Maffía, 1999, 69–70)

Diana Maffía (1999) es clara en señalar que remitir a las mujeres a una esfera de lo emotivo y subjetivo nos disminuye en nuestra capacidad agencial y cognitiva. Incluso, según indica Maffía, no sólo se relega a las mujeres a la esfera privada, sino que se les describe con una 'inclinación' hacia lo privado. Es la misma esencia de las mujeres la que las lleva a querer estar en la esfera privada, a 'preferirla'. Subvertir esta separación y las dinámicas que trae, entonces, ciertamente constituye un objetivo político que se plasma en las preocupaciones del pensamiento feminista de la región.

Otra arista de la separación entre esferas tiene que ver con las relaciones de poder y consecuentes desigualdades que la separación estricta de esferas promueve. Teresita de Barbieri (1984) analiza la vida cotidiana de las mujeres mexicanas para indagar en sus proyectos de vida y también sobre lo que piensan de la participación social y política de la mujer. Por medio de sus entrevistas y análisis, la autora encuentra el trabajo doméstico como factor común de las actividades de mujeres de distintos sectores sociales —especialmente en sectores bajos y medios— y con ello levanta la interrogante: ¿quiénes se benefician de ese trabajo doméstico? La respuesta a esa pregunta confirma, esta vez con evidencia empírica, que el beneficio lo tienen quienes compran la fuerza de trabajo de la unidad doméstica. Es una indagación que muestra la realidad de la subordinación de las mujeres en el espacio de lo privado. Sacar la cotidianeidad del espacio de lo privado, darle visibilidad, es, por lo anterior, una meta política porque revela la urgencia de

atender a la opresión que se vive también en el hogar y a las estructuras que dependen de esa opresión.

2.2. Ideas revolucionarias para cambiar la vida

Tal como dice el título del libro de Urania Ungo (2000), *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*, esa intención de 'cambiar la vida' nos revela que las ideas que componen al pensamiento feminista en la región son revolucionarias. Las discusiones internas y todo el proceso de elaboración de conceptos buscan subvertir los límites internos y externos que impiden reconocer, para luego nombrar, la opresión de género. Son, por ello, ideas revolucionarias, porque por un lado quieren empezar desde la raíz a construir maneras de entender las experiencias propias y compartidas y, por otro lado, empujan cambios en las condiciones de vida en general.

Las mismas protagonistas del pensamiento feminista que se va forjando en la región reconocen que un primer desafío está en los conceptos que van a utilizar para nombrar la opresión. Está la doble dificultad de adaptar lo que ya reciben desde 'fuera' —del pensamiento feminista europeo o estadounidense en su mayoría— y que lo que resulte sea capaz de reflejar una realidad de experiencias muy diversa. El desafío adicional está también en situarse respecto del repertorio conceptual con que cuentan los diversos sectores políticos en los que participa —o con los que tiene afinidad— el movimiento.

Con mayor o menor éxito, las feministas de la región crean herramientas que les ayudan a nombrar sus experiencias. Las pensadoras feministas provienen de distintas disciplinas y saberes como es también la realidad de mujeres pobladoras, por lo que, en la búsqueda por conceptos más adecuados, por ejemplo, se llega a traducir los que ya existen o a transformar el significado de estos: 'inventamos o tradujimos giros expresivos: la mujer-objeto, la doble tarea, la labor invisible, la infraestructura doméstica' (Calvera, 1990, 44).

2.3. La toma de conciencia como primer paso

Un proceso que varias autoras reconocen como parte de esa búsqueda es el de primero 'tomar conciencia' (*consciousness-raising*) de la propia experiencia de opresión de género que se usaba en otros países. Ese mecanismo consiste en identificar las jerarquías, relaciones de poder y la posición que tiene cada una desde una revisión de experiencias personales. Lo que aparece en la reflexión conjunta es la realidad de una estructura de opresión.

Por los frutos que les había dado el método de *consciousness-raising* en Estados Unidos, se va replicando la práctica en distintas partes de Latinoamérica. Calvera (1990) relata cómo decidieron apropiarse y adaptar el modelo para que se ajustara a la realidad en Argentina. Le llamaron 'Concienciación', porque la traducción 'elevar la conciencia' era muy vaga. Por otro lado, 'concientizar' conectaba muy directamente con la izquierda y parecía implicar un movimiento de reflexión desde fuera hacia adentro. La intención, en cambio, era "el proceso de sacar de sí, de dar nacimiento a la propia identidad" (Calvera, 1990, 37). El método tenía tres etapas, primero se proponía un tema sobre el que se compartían testimonios personales, luego se relacionaban esos testimonios y se identificaba una raíz común que permitiera "evaluar el grado de opresión de las pautas culturales internalizadas" (Calvera, 1990, 37). Finalmente, se proponían cambios para incorporar en todos los niveles individuales, con la intención de que ello también ayudara a generar un movimiento hacia la necesidad de cambiar el entorno (Calvera, 1990, 37–38). Este proceso de toma de consciencia tiene consecuencias importantes. Reflexionar en un grupo pequeño permite descubrir que se comparte con otras los problemas que parecían sólo personales y ayuda a poner una distancia que lleva a analizar esos problemas en vez de sólo vivirlos. A su vez, genera solidaridad porque convierte el problema de una en el de todas, aunque revela también que las consignas son insuficientes si no van acompañadas de un proceso reflexivo que cada quien debe experimentar (Bartra, et.al. 1983, 21).

La toma de consciencia, entonces, aparece al igual que en otras latitudes, como un primer paso que conduce a identificar y reconocer el 'ser mujer' como un 'estado compartido' (Gargallo, 2004, 88). En palabras de Nancy Cárdenas (1976):

> La conciencia feminista nunca llega como un regalo. Es más bien una iluminación paulatina que se va apoderando de una persona sin que ésta pueda hacer nada por impedirlo a menos que esté furiosamente entrenada para el sometimiento. Es también, o puede ser, una avalancha interior de furia por ese sometimiento padecido tan inconscientemente por una misma o por las demás. (Cárdenas, 1976, n.p.)

Hay una reflexión filosófico política importante en el proceso de tomar conciencia porque lleva el análisis de la propia identidad hacia la preocupación por las estructuras injustas que perpetúan los vínculos que promueven la opresión. No se trata sólo de descubrir el lugar que cada una tiene y cómo eso las constituye, sino que también motiva hacia la reflexión en términos de justicia, participación y reivindicación de una democracia real.

2.4. La caracterización y problematización del 'ser mujer'

Un aspecto crucial de las ideas revolucionarias está en la conceptualización del 'ser mujer'. Lo que resulta de las a veces duras discusiones al interior de los Encuentros es que las feministas se reconocen como un grupo que no posee una identidad integrada, sino que constituyen uno donde comparten que cada integrante no es tratada como sujeto. Es decir, se les invisibiliza y se vacían de contenido sus identidades para poner una etiqueta estereotipada al 'ser mujer'. Se quieren preguntar en conjunto por maneras de desacralizar 'lo femenino' para descubrir cómo se ha concretizado la opresión de las mujeres, su participación social y política y qué rol juega en ello la clase, por ejemplo (Kirkwood, 1980: 51). Las feministas latinoamericanas identifican en la región una típica compensación por su lugar subalterno en la glorificación del ser mujer. La narrativa típica

está en el discurso de 'la madre abnegada', 'la virgen', que sólo conduce a una forma de culpabilizar a las mujeres comunes y corrientes por no estar a la altura de esos ideales (Calvera, 1990, 43).

Por otro lado, como vimos en las tensiones del segundo Encuentro, las feministas negras e indígenas de la región se encargan de que no queden fuera sus realidades. Ser mujer también significa nunca haber sido tratadas o vinculadas a la idea de 'fragilidad', sostiene Sueli Carneiro (1985), porque las mujeres racializadas llevan siglos siendo esclavas, trabajando en las calles como vendedoras, prostitutas, y con ello no pueden asimilarse a la realidad de las mujeres que en algún momento exigían el derecho de salir a las calles a trabajar. Así también, son las mujeres negras quienes enrostran la contradicción —como lo hacen también las feministas negras estadounidenses— de una realidad contemporánea en que se las sigue tratando como objeto, incluso por parte de las mismas mujeres feministas de quienes terminan siendo empleadas domésticas (Carneiro, 1985, 11).

> Si bien al feminismo latinoamericano y caribeño le ha traspasado una perspectiva de clase en comparación al europeo y en parte al norteamericano, no dejó de tener un sesgo clasista y también racista debido a las diferentes posiciones sociales y económicas y culturales que han atravesado las mujeres. (Curiel, 2007, 13)

Ochy Curiel (2007) nos permite ubicar el análisis de las identidades en un contexto del que no podemos dejar de ser críticas. El pensamiento feminista latinoamericano parece no escaparse del sesgo de clase y raza. De ahí que autoras como Carneiro impulsen a ennegrecer el feminismo y feminizar la lucha antirracista (Carneiro, 2005). Del mismo modo, a lo largo del desarrollo de las ideas feministas, está siempre presente —aunque con bastante menor visibilidad— el ser mujer según lo experimentan las mujeres desde la diversidad sexo-genérica. La mirada crítica también alcanza entonces a la presencia limitada de sus voces en el pensamiento feminista de la región. En los años 80, sí emergen las discusiones en torno al cuerpo, a la vivencia de mujeres lesbianas y a la crítica a la

heteronorma —el sesgo cultural que favorece las relaciones heterosexuales por considerarlas 'normales o ideales' por sobre el resto de orientaciones sexuales por medio de reglas sociales y jurídicas que imponen patrones heterosexuales de conducta (Organizando Trans Diversidades, 2024). Pero va a tomar bastante tiempo para que se vaya ampliando el debate con el uso de mejores conceptos que permitan hablar de diversidad sexo-genérica y disidencias[6]. Es crucial relevar el rol que tuvieron en los procesos de construcción del pensamiento feminista en la región precisamente porque sólo así podemos trazar su contribución a complejizar y ampliar el 'ser mujer' que motiva a las ideas revolucionarias. En este punto, hay también una deuda pendiente que sólo hace muy poco tiempo se ha comenzado a abordar en cuanto a las experiencias de mujeres trans y lo que significó la represión dictatorial para ellas. Sabemos que las dictaduras fueron especialmente cruentas en la represión de las disidencias, así como también que, en el caso chileno, por ejemplo, se medicalizó la transexualidad[7].

2.5. 'Democracia en el país y en la casa': feministas versus políticas

Un tercer aspecto del carácter político con que se aborda el pensamiento feminista latinoamericano está dado por el activismo de sus protagonistas. Este estuvo impulsado por el contexto histórico-político —especialmente de la segunda ola del pensamiento fe-

6 Diversidad sexo-genérica hace referencia a orientaciones e identidades de género distintas a las cisgénero (de quienes se identifican con la identidad de género asignada al nacer) y heterosexuales. Disidencias se refiere al cuestionamiento de la heteronormatividad que ha dado origen a formas de lucha para desarticular la construcción binaria (hombre/mujer) de género, sus consiguientes roles y relaciones de poder "la disidencia es la interrogación que las luchas y resistencias sociales tienen hacia el constructo del estado y el sistema" (Ministerio de Educación, Gobierno de Chile (s/f), 8).

7 Ver Carvajal, Fernanda (2019) "Pasados suspendidos. Estrategias represivas y tecnologías biopolíticas sobre las disidencias sexo-genéricas durante la dictadura de Augusto Pinochet en Chile" y Carvajal, Fernanda (2023) "Imágenes apasionadas La Unidad Popular, el pueblo y el allendismo. Irrupciones trans*temporales (a 50 años del golpe de Estado)".

minista— que revisamos. La realidad de pobreza y violaciones a los derechos humanos hace que las feministas inevitablemente formen parte de distintos tipos de acciones para enfrentar el carácter de urgencia de las necesidades materiales y la recuperación de las libertades. Sin embargo, la diversidad del movimiento feminista también toca a los métodos y focos de atención que se prefieren. Hay un número importante de feministas cuyas metas y foco está puesto, primordialmente, en terminar con la restricción de las libertades y represión de las dictaduras, mientras que otras muchas quieren exigir el fin del autoritarismo que traspasa el ámbito de la política en los medios de comunicación, en la familia, en la educación. Al primer grupo se les llama 'políticas' y a las segundas, 'feministas' (Pisano & Franulic, 2009, 52).

> El planteo central es que no hay democracia posible si no se resuelve el autoritarismo también a nivel privado, que afecta en especial a las mujeres; en consecuencia, no basta solamente con derrocar a Pinochet. El planteo de las "políticas", en cambio, es que primeramente se debe sacar al dictador y luego, en democracia, luchar por las reivindicaciones que les solucionarán la vida a las mujeres. (Pisano & Franulic, 2009, 52)

Calvera (1990) también se refiere a esta distancia entre las 'políticas' (menciona al grupo 'Muchacha') y quienes empezaban a conformar la Unión Feminista Argentina (UFA), porque las primeras tenían lo político como punto de partida (Calvera, 1990, 32). La consigna de las chilenas, 'Democracia en el país y en la casa', tuvo gran impacto porque refleja esa intención de las 'feministas' de buscar garantizar cambios profundos que atraviesen todo el entramado social, político, económico y cultural; por ello es que aparece como aporte importante al desarrollo del pensamiento feminista en la región. A pesar de estas diferencias internas, el pensamiento feminista latinoamericano está compuesto por autoras que 'hacen política', desde ambos modos de aproximarse, en el sentido en que el conocimiento que elaboran está atado a la práctica que impulsa cambios políticos para enfrentar la realidad de opresión.

2.6. La cristalización de las ideas: desafíos para la filosofía feminista latinoamericana actual y sugerencias para abordarlos

Hasta aquí me he referido en general al 'pensamiento feminista latinoamericano' porque el proceso de construcción de este, sin lugar a duda, tiene orígenes disciplinares diversos. El objetivo de esta parte del capítulo es profundizar en el modo en que las ideas del movimiento se cristalizan en términos de aproximaciones filosóficas. Como vimos, establecer esa distinción disciplinar es complejo porque, para la mayoría de los países de la región, el periodo de mayor profundización y avance de las ideas feministas corresponde a los años de censura y hasta clausura del saber institucionalizado de la filosofía. Por consiguiente, la intención es considerar algunas particularidades del acercamiento filosófico feminista para componer una caracterización que le haga justicia con énfasis en su vínculo con lo político, que es el énfasis que le he querido dar a este escrito.

Según Schutte y Femenías (2010), la filosofía feminista no puede caracterizarse como un área separada de conocimiento porque está en constante diálogo o en tensión con el activismo feminista, con la sociedad y con corrientes interdisciplinarias de la teoría feminista. Basta con observar el camino que hemos trazado hasta acá respecto del contexto y abordaje político de las ideas para confirmar esa descripción. Lo anterior, para el caso latinoamericano, se suma al impacto intra-filosófico de las influencias internacionales provenientes de Europa y Estados Unidos (Schutte & Femenías, 2010, 397). Según Leonor Calvera (1990), por ejemplo, algunas influencias iniciales estaban en las lecturas que llegaban al continente, como "Un cuarto propio" de Virginia Wolf, El *segundo sexo* de Simone de Beauvoir y *La mística de la femineidad* de Betty Friedan. Pero el mayor impacto para el naciente movimiento en Argentina en los años setenta estuvo en lecturas del feminismo radical, como las *Notas del Segundo Año: Principales Escrito de las Feministas Radicales* que llegaban de la mano de las que podían viajar y traer lecturas actuales (Calvera, 1990, 33).

Schutte y Femenías (2010) desarrollaron un análisis único, ya que se enfoca en las particularidades de la filosofía feminista *en* la región, aunque esté elaborado en inglés. A fin de desarrollar ese análisis, identifican lo que denominan los principales temas de las metodologías feministas latinoamericanas. Estos son: una tensión entre el feminismo académico y el feminismo activista; el 'uso y abuso' del género como categoría de análisis; la incorporación de la etnicidad y raza en los estudios feministas latinoamericanos, y el modo en que se apropia la teoría del discurso de Foucault y la deconstrucción de Butler (Schutte & Femenías, 2010, 402). Mi intención en esta tercera parte será dialogar con lo que ambas autoras señalan a fin de presentar mi propio diagnóstico que conversa con las partes anteriores de este capítulo. Tanto el contexto descrito como la revisión de los componentes que indican el carácter político del pensamiento feminista latinoamericano me van a permitir proponer una caracterización que incluye matices algo distintos a los de las autoras mencionadas. Ese análisis va a incluir algunos desafíos y mis consiguientes sugerencias para abordarlos.

2.7. Feminismo académico versus feminismo activista

En primer lugar, Schutte y Femenías (2010) sostienen que existe una dicotomía entre el feminismo académico y feminismo activista en la región, porque las demandas de la actividad académica y la profesionalización de la filosofía pueden tender a distanciar los estudios de la lucha por los derechos de las mujeres y el cambio social y político. Esta tensión entre feminismo académico y feminismo activista, no obstante, puede mediarse de varias maneras, dentro de las que las autoras identifican tres opciones, que no son ni exhaustivas ni excluyentes entre sí. La primera es pensar a la teoría feminista como la experticia que tiene al activismo feminista por objeto de conocimiento; la segunda consiste en enfocarse en la dinámica de la relación entre teoría y práctica política, y la tercera posibilidad es considerar a la teoría feminista como el resultado de las reflexiones críticas de las mujeres sobre sus experiencias vitales y sobre el modo en que el sentido de sí mismas —incluido el sentido de

sí como militantes— surge específicamente en la interacción con otras que buscan el cambio. Esa tercera forma es la que interpretan como una adaptación de lo que llaman la máxima del feminismo radical transnacional, lo personal es político,' así como también de una perspectiva que relaciona la historia del movimiento feminista en la región con la propia experiencia —mencionan el trabajo de Urania Ungo como ejemplo (Schutte & Femenías, 2010, 402)—.

Esta constatación de Schutte y Femenías (2010) tiene relación con la contraposición que señalé entre 'feministas' y 'políticas' de las protagonistas del feminismo de segunda ola en la región. No obstante, en ese choque, las autoras a las que hice referencia parecían indicar un contraste más vinculado con la 'radicalidad' de las aproximaciones e ideas que con la metodología en términos de lo académico frente al activismo. En lugar de acusar una especie de desconexión de la reflexión académica feminista versus el activismo de otras, las feministas se dividían porque había un desacuerdo en cuanto a los cambios que debiese promover el pensamiento feminista y las consecuentes acciones que se desprenderían de este. Por un lado, está la reivindicación en lo político y la lucha por derechos y, por otro, la transformación de todas las esferas, en el entendido que en todas ellas se experimenta una opresión de género que requiere un abordaje conjunto. Como mencioné antes, ambas posturas son políticas y no necesariamente tan opuestas como parecen. Esto no quiere decir que no exista también la dicotomía entre feminismo activista y feminismo académico, sino que las sugerencias de las autoras son adecuadas para abordar ese contraste, aunque tenemos que también pensar en un modo de enfrentar la tendencia hacia la comparación en términos de 'radicalidad', que también es propia del feminismo de la región. Precisamente por el contexto que analicé, hay una propensión a 'medir' qué interpretación es más radical, más cercana a los *orígenes* políticos de transformaciones profundas del movimiento feminista, y ese análisis constituye un potencial riesgo porque impide generar diálogos entre lecturas.

2.8. El 'uso y abuso' del género como categoría de análisis

La legitimidad del uso de la categoría 'género' como fundamento del análisis feminista es un debate no libre de controversia. Según Schutte y Femenías (2010), se suele simplificar la discusión como si se tratase de quienes son 'pro-género' y sus contrincantes —bajo cualquiera de las autodenominaciones de éstas últimas— siendo que hay razones conceptuales y circunstanciales que explican por qué se critica a la a veces denominada 'perspectiva de género' (Schutte & Femenías, 2010, 403). Las autoras explican que en América Latina las ideas feministas de la segunda ola dependían de un marco conceptual donde el 'patriarcado' actuaba como el objeto de análisis dominante que permitía aglutinar distintas lecturas feministas. 'Patriarcado' se refiere a las condiciones ideológicas y socioeconómicas que legitiman el poder de las instituciones masculinas y de los hombres sobre las mujeres, por lo que, arguyen Schutte y Femenías, logró constituirse en la causa unitaria de la opresión de la mujer y, con ello, la categoría 'mujer' designaba al sujeto de la liberación. Esta forma de análisis sirvió para identificar la subordinación y exclusión que experimentaban las mujeres en la sociedad patriarcal, así como también movilizó a las mujeres hacia su propia emancipación para transformar el mundo patriarcal (Schutte & Femenías, 2010, 403). No es extraño entonces que, como señalan las autoras, las feministas que formaron parte de la elaboración del pensamiento feminista en esa época se resistieran y desconfiaran de la idea de desplazar al patriarcado, con la consecuente noción de subordinación de la 'mujer' a este, por la categoría de 'género' como concepto fundante para el análisis feminista. Al mismo tiempo la 'perspectiva de género' o el 'enfoque de género' tuvo otros dos problemas. El primero fue que, en muchos casos, sirvió para suavizar la radicalidad de los análisis y críticas al patriarcado —era un acercamiento 'más amigable'— y el segundo, que constituía un concepto 'venido de fuera', porque género en español sólo se refería a 'especie' o 'tipo' (Schutte & Femenías, 2010,404). Ese carácter foráneo pesa cuando se quiere hacer un análisis feminista situado.

Hay algunas problemáticas asociadas a la reflexión que hacen Schutte y Femenías (2010) respecto del uso del género como categoría central de análisis que me parece importante agregar. En primer lugar, que, en lugar de intentar recuperar el origen político y radical del concepto de género, se prefiera abandonarlo por estar vaciado de contenido transformador. La importancia de contar con un concepto que da cabida a la diversidad de identidades de las personas feminizadas tiene una riqueza que no deberíamos dejar de lado; descontando que esta categoría además no es incompatible con la de patriarcado, que sigue utilizándose. Segundo, debemos cuidar que el afán de separar la teoría de conceptos que sean más difíciles de presentar como bandera de lucha unificada, como era el patriarcado, nos haga retroceder y simplificar una realidad compleja, como son las identidades de las personas feminizadas de la región.

Asimismo, las lecturas postcoloniales y decoloniales con su invaluable aporte al desarrollo de la filosofía feminista en la región pueden también conducir, en ocasiones, a lecturas restrictivas respecto del uso del concepto de género. Las lecturas postcoloniales y decoloniales sostienen que el colonialismo no terminó con los movimientos de independencia nacional, o con el retiro de fuerzas de ocupación de los territorios. En su mayoría, ambas posturas comparten la idea de que aún hoy persisten formas activas de dominación colonial en la sociedad —racismo sexista institucionalizado, prejuicios culturales anti-indígenas, etc. (Ruíz, 2021, 545)—. Las lecturas *postcoloniales* se enfocan en identificar los prejuicios culturales y las 'lagunas' históricas para recuperar historias subalternas y las *decoloniales*, en desplazar los mecanismos que han mantenido y creado esa subalternidad (Ruíz, 2021, 546). Por lo anterior, algunas autoras ven en el género una categoría foránea que no sirve para promover la búsqueda de nuevos saberes y conceptos propios que puedan romper con el canon de la epistemología occidental acrítica (Lugones, 2008, 98). Pero el género como categoría de análisis ha permitido dar cuenta de las mismas tensiones que revisé respecto de la caracterización del 'ser mujer'. Un pensamiento feminista capaz de incluir todas las experiencias de las personas fe-

minizadas en la región es una fortaleza que el género como categoría central de análisis nos trajo y pareciera ser contraproducente limitar. En este sentido, me quedo con la conclusión de las autoras en cuanto a lo que la filosofía feminista latinoamericana debiese poner al centro de este debate sobre el género como categoría central de análisis:

> En América Latina el conocimiento no responde a una experiencia vital homogénea cultural, intelectual o existencial, ni debiese tal homogeneidad sostenerse como un ideal normativo. La tarea es mantener un alto nivel de análisis crítico y reflexión respecto de las maneras en las cuales varias categorías y términos, antiguos y nuevos, continúan siendo utilizados. (Schutte & Femenías, 2010, 405)

2.9. La raza y etnicidad en los estudios feministas latinoamericanos

Schutte y Femenías (2010) identifican dos grandes grupos de investigaciones respecto de raza y etnia en la región, las que se centran en las experiencias de la población negra o mulata y las que se concentran en los pueblos originarios. La situación de las mujeres en ambos tipos de investigación es muy heterogénea y, por tanto, requiere de un análisis cuidadoso. Una de las particularidades que más claramente separan la realidad latinoamericana de la de otras regiones tiene que ver con que nuestro contexto ampliamente mestizo dificulta el análisis, ya que, en muchos casos, el llamado 'privilegio blanco' se extiende a personas mestizas que se han asimilado a valores y estilos de vida de las clases sociales altas. Los estudios postcoloniales y subalternos han destacado este y otros desafíos como las políticas de Estado y el colonialismo interno dirigido a sus propias poblaciones (Schutte & Femenías, 2010, 405). Como ya abordé algunos desafíos concernientes a los estudios postcoloniales en las secciones anteriores, sólo quisiera agregar una conclusión que las autoras incluyen en su análisis: "La crítica postcolonial por lo tanto significa volver a abordar y contestar el pensamiento occidental a

la luz de las experiencias históricas de aquellas personas marcadas por el colonialismo y sus legados" (Schutte & Femenías, 2010, 406; traducción de la autora).

2.10. La apropiación de lecturas butlerianas y foucaultianas

A fin de analizar prácticas de exclusión, racismo y distintos tipos de dominación, varias autoras[8] han utilizado perspectivas postmodernas como las de Michel Foucault y Judith Butler. Schutte y Femenías (2010) sostienen que ha sido muy relevante en la región el impacto de estos acercamientos que ponen en juego la dinámica constante que resulta de la resistencia de las personas a las estructuras sociales y a las instituciones que con su fuerza normalizadora afectan continuamente la construcción de las identidades sociales de cada persona, como ocurre con las identidades de género (Schutte & Femenías, 2010, 408). Quisiera detenerme aquí sólo para agregar brevemente que, como señalan ambas autoras, este no es el único acercamiento que permite aproximarse de manera crítica a las realidades de exclusión. Existe una tendencia, especialmente marcada en el cono sur de América Latina —se percibe, por ejemplo, en las áreas de especialización de las facultades de filosofía— a preferir lo que a veces se describe como 'filosofía continental' por sobre la 'filosofía analítica'. La primera se suele vincular a autoras de Europa continental (francesas en su mayoría) y a una lectura a las disciplinas humanistas como la literatura y el arte, tanto en contenidos como en metodologías; la segunda se vincula a la tradición anglo-americana o anglo-austriaca con un estilo más científico en la indagación que propone hipótesis y teorías que busca poner a prueba (Levy, 2003, 286–300). Esas diferencias han hecho que la filosofía feminista parezca especialmente afín a la metodología de la filosofía continental por su mayor flexibilidad y apertura a otros saberes. No obstante, lo anterior también ha resultado en un uso

8 Ver Guacira Lopes Louro, 2004

excesivamente complejizado del lenguaje que dificulta la comunicación de las ideas, ya que se busca romper con el cientificismo analítico que efectivamente restringe, pero que tiene la fortaleza de comunicar en términos más directos los contenidos.

Por restricciones de espacio, no puedo desarrollar en mayor detalle esta idea aquí, pero quisiera dejar planteado el desafío y ojalá motivar a las lectoras a profundizar en esa discusión y en las lecturas pertenecientes a este segundo tipo de hacer filosofía.

Conclusión

En este capítulo quise realizar un breve recorrido a través del contexto histórico-político que enmarca al pensamiento feminista latinoamericano. La idea fue enfatizar el impacto de lo político, especialmente sobre el pensamiento feminista de la segunda ola, lo que nos permitió llegar a descubrir ciertos desafíos y tareas pendientes con los que quisiera concluir aquí. Estos son:

a) Identificar cómo 'hacer propio' el pensamiento feminista, es decir, cuál es la distancia apropiada con el feminismo liberal, qué elementos de lo postmoderno ayudan o hacen menos accesible el lenguaje, de qué manera las lecturas postcoloniales y decoloniales pueden tener una mirada crítica que, no obstante, no dude en tomar conceptos foráneos en tanto ayuden a teorizar mejor nuestras realidades diversas —como el de interseccionalidad—.
b) Abordar el concepto 'mujer' y el uso del género como categoría de análisis de un modo que no excluya y ayude a la diversidad de realidades que habitan la región
c) Resolver y no perpetuar la tensión entre 'feministas' y 'políticas' entre teorización y activismo político y social con el componente de clase y de raza que trae consigo la separación. Entender que hay roles y luchas distintas que se dan desde lo académico y desde el activismo. Lo anterior también implica no vaciar el espacio de lo político, porque participar de la toma de decisión política desde el conoci-

> miento filosófico no significa 'liberalizar' o desradicalizar el discurso, sinon que atiende a necesidades urgentes

Hay lecciones que tienen que ver con la conexión entre lo político que siempre ha estado a la base del pensamiento feminista y eso se cristaliza en conceptos que nos ayudan a seguir desarrollando nuestras visiones diversas. La experiencia de ajuste y apropiación es una que deberíamos de aprender y aplicar. No se escapa de los conceptos, se toma lo que sirve, lo que ayuda y se adapta, como el proceso de 'toma de consciencia'. Asimismo, las tensiones sólo se pueden abordar discutiendo y tratando de alcanzar acuerdos, rompiendo con las barreras que se nos han impuesto para el diálogo y las lógicas masculinistas de enfrentamiento entre 'enemigas'. Finalmente, deberíamos visibilizar aún más la riqueza del pensamiento feminista de y desde la región. La urgencia de las violaciones de derechos humanos y de necesidades materiales que se vivían no pueden ser el único medio de generar un movimiento y una reflexión que se reconozca diversa, pero en marcha conjunta. La filosofía feminista tiene una responsabilidad particular porque es política, lo era en los años setenta y ochenta—y desde mucho antes—y lo sigue siendo hasta hoy.

Referencias

Alcoff, L. (2020). Decolonizing Feminist Theory. En: *Theories of the Flesh*, Edts: Andrea J. Pitts, Mariana Ortega, y José Medina, Oxford University Press.

Álvarez, S. E. (1998). Feminismos Latinoamericanos. *Estudos Feministas*, 6(2), 265–284.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/la frontera:The new mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Barbieri, T. d. (1984). *Mujeres y vida cotidiana*. United States: Fondo de Cultura Económica

Bartra, E; Brumm, M; Cervantes, Ch; Faith, B; González, L; Guillemet, D; Hiriart, B; Necoechea, A. (1983). *La Revuelta: reflexiones, testimonios y re-*

portajes de mujeres en México, 1975–1983. Ciudad de México: M. Casillas Editores.

Calvera, L. (1990). *Mujeres y feminismo en la Argentina*. Grupo Editor Latinoamericano

Cárdenas, N. (1976). De la conciencia feminista como incómodo tesoro. *Fem*, vol. 1, n.1, octubre-diciembre de 1976

Carneiro, S. (1985). *Mulher negra*. São Paulo: Nobel.

Carneiro, S. (2005). Ennegrecer al feminismo. En: Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe. *Nouvelles Questions Feministas*. Vol. 24. No. 2. Paris- México

Carvajal, F. (2019). Pasados suspendidos. Estrategias represivas y tecnologías biopolíticas sobre las disidencias sexo-genéricas durante la dictadura de Augusto Pinochet en Chile. *Revista Digital de la Escuela de Historia*, año 11, nº 27, 2019. Disponible en: http://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas/article/view/366/478

Carvajal, F. (2023). Irrupciones trans*temporales (a 50 años del golpe de Estado). *Aisthesis*. (74), 81–107. https://dx.doi.org/10.7764/aisth.74.5

Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto mujeres. En M.L Femenías (ed.) Perfiles del feminismo Iberomericano. Vol 3. Buenos Aires: Catálogos.

Femenías, M.L. (2006). Afirmación identitaria. Localización y feminismo mestizo. En M.L. Femenías (ed) Feminismos de París a La Plata (97–125), Buenos Aires: Catálogos.

Gargallo, F. (s/f). *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano, I: Del anhelo a la emancipación*. [Buenos Aires]: Pañuelos en rebeldía (sitio web): Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional-CLACSO.

Gargallo, F. (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*. Ciudad de México: Universidad de la Ciudad de México.

Haslanger, S. (2012). Resisting Reality: Social Construction and Social Critique. Oxford University Press.

Herrera, G. (2001). *Antología Género*. FLACSO Ecuador

Kirkwood, J. (1984). *Feministas y políticas,* Material de discusión, Programa FLACSO-Santiago de Chile, Número 63, Agosto 1984

Kirkwood, J. (1984a). *Los nudos de la sabiduría feminista (Después del II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Lima 1983),* Material de discusión, Programa FLACSO-Santiago de Chile, Número 63, Agosto 1984

Kirkwood, J. (1990). *Ser política en Chile: Los nudos de la sabiduría feminista*. Editorial Cuarto Propio.

Lopes Louro, G. (2004). *Um corpo estranho*. Belo Horizonte. Brasil: Autentica.

Levy, N. (2003). Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences. *Metaphilosophy*, 34: 284–304. https://doi.org/10.1111/1467-9973.00274

Lugones, M. (2008). *Colonialidad y Género*. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73–101, julio-diciembre 2008

Maffia, D. H. (1999). *Género, subjetividad y conocimiento*. Buenos Aires: D.H. Maffia.

Maffía, D; Peker, L; Moreno, A; Morroni, L (eds.) .(2011). *Mujeres pariendo historia. Cómo se gestó el Primer Encuentro Nacional de Mujeres: Reseña íntima y política de las integrantes de la Comisión promotora*, Legislatura Porteña, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Ministerio de Educación, Gobierno de Chile. (s/f). *Orientación Temática N°2 ¿Cuáles son los conceptos que nos permiten conocer, comprender y dialogar respetando y valorando al estudiantado LGBTIQA+?*. Disponible en: https://inclusionyparticipacion.mineduc.cl/wp-content/uploads/sites/113/2023/05/DOCUMENTO-PARTICIPACION-orientacio%CC%81n-tematica-2-1.pdf

Organizando Trans Diversidades (OTD). (2024). *Glosario: heteronormatividad*. Disponible en: https://otdchile.org/glosario/heteronormatividad/

Pisano, M; Franulic, A. (2009). *Una historia fuera de la historia: biografía política de Margarita Pisano*. Editorial Revolucionarias.

Presidencia de la República, Gobierno de Colombia. (2023). *Noticias: Cincuenta años de dictaduras en Latinoamérica*. Disponible en: https://petro.presidencia.gov.co/prensa/Paginas/Cincuenta-anos-de-dictaduras-en-Latinoamerica-230911.aspx

Rivera Berruz, S. (2023). Latin American Feminism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition),* Edward N. Zalta & Uri

Nodelman (eds.), Disponible en: URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/feminism-latin-america/

Ruíz, E. (2021). Postcolonial and decolonial theories, En: The Oxford Handbook of Feminist Philosophy, Oxford University Press

Sánchez, M. C. (2015). Institucionalidad de la filosofía en Chile: rutas y quiebres. *Solar*. Año 11, Volumen 11, Número 2, Lima, pp.145–165. DOI. 10.20939/solar.2015.11.0207

Schutte, O; Femenías, M.L. (2010). Feminist Philosophy. En: *A Companion to Latinamerican Philosophy*, Nuccetelli, S; Schutte, O; Bueno, O (eds.). Wiley-Blackwell

Ungo Montenegro, U. A. (2000). *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*. Panamá: Instituto de la Mujer, Universidad de Panamá.

CAPÍTULO XII

LA RECEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN ARGENTINA

Irene Breuer[1]

RESUMEN

La presente contribución indaga en la recepción de la fenomenología, el existencialismo y antropología filosóficas, en especial la ale-

1 Licenciada en Arquitectura (1988) y en Filosofía (2003) por la Universidad de Buenos Aires (UBA), se ha doctorado en la Bergische Universität Wuppertal (BUW), Alemania, en 2012. Ha sido Profesora de Diseño Arquitectónico, Teoría y Crítica de la Arquitectura y de Postgrado en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la UBA y en la Universidad de Belgrano, entre otros, y ha ejercido la profesión en Buenos Aires. Instalada en Alemania desde 2002, ha sido encargada de curso en los Departamentos de Filosofía Teórica/Fenomenología y Diseño en la BUW. En 2019 recibió una beca del DAAD para realizar una investigación sobre "La Antropología Filosófica en Alemania y Argentina. Un estudio de la transferencia cultural germano-argentina en el siglo XX en el ejemplo de Eugenio Pucciarelli", con lugar de trabajo en el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Actualmente prepara

mana, en Argentina y ofrece un breve panorama del contexto histórico, social y cultural en que se dio dicha recepción. También ofrece una síntesis de la recepción de la fenomenología en Latinoamérica. La tesis sostiene que, en Argentina, la recepción no fue pasiva sino crítica: se caracteriza por haber entendido la filosofía y la cultura como instrumentos tanto para la transformación de la sociedad como para la definición de la identidad nacional. Para ello, ha elaborado una axiología de raíz humanista que promueve la libertad responsable y la voluntad teleológica con miras no sólo a postular, sino también a llevar a la práctica valores espirituales superiores. La filosofía se entiende como un saber socialmente comprometido que acepta y sostiene una pluralidad de perspectivas de acuerdo con los contextos variables de inserción. La recepción opera por integración de las diferentes corrientes filosóficas, a las que reúne bajo el primado de una ética de sesgo humanista. En la Argentina, se pueden discernir tres períodos: el primero abarca posiciones positivistas y espiritualistas. El segundo involucra a pensadores influyentes que, en su recepción de la fenomenología, sentaron las bases para desarrollos posteriores. El tercero ha sido decisivo para la difusión de la fenomenología y antropología filosóficas.

Palabras clave: fenomenología, existencialismo, ética, antropología, contexto socio-histórico

ABSTRACT

This contribution examines the reception of phenomenology, existentialism and philosophical anthropology (especially works originally written in German) in Argentina, and offers a brief overview of the historical, social and cultural context in which that reception took place. It also offers a synthesis of the reception of phenomenology in Latin America. Its main thesis is that in Argentina, the

un proyecto de investigación sobre la recepción de la fenomenología y la antropología filosófica alemanas en Argentina, con el apoyo de la BUW. Ha publicado: *Ort, Raum, Unendlichkeit. Aristoteles und Husserl auf dem Weg zu einer lebensweltlichen Raumerfahrung* (2020).

reception was not passive but critical; it was characterized by an understanding of philosophy and culture as instruments both for the transformation of society and for the definition of national identity. To this end, it developed an axiology with humanist roots that promotes responsible freedom and teleological will with a view not only to postulate, but also to put into practice higher spiritual values. Philosophy is understood as a socially committed knowledge which accepts and sustains a plurality of perspectives according to the variable contexts of insertion. Reception operates through the integration of different philosophical currents, which are brought together under the primacy of a humanistic ethics. In Argentina, three periods can be discerned: the first covers positivist and spiritualist positions. The second includes influential thinkers who, in their reception of phenomenology, laid the foundations for later developments. The third has been decisive for the dissemination and teaching of phenomenology and philosophical anthropology.

Keywords: phenomenology, existentialism, ethics, anthropology, socio-historical context

INTRODUCCIÓN

En Latinoamérica, se ha dado históricamente una vinculación estrecha entre la fenomenología, el existencialismo y la antropología filosófica[2]. Los filósofos aquí presentados no sólo han aportado significativamente a la difusión de estas disciplinas en Latinoamérica, sino que la han incorporado a una reflexión sobre la propia historia cultural[3]. En esta contribución, la hipótesis de trabajo sostiene

2 La recepción de la fenomenología ha sido expuesta recientemente principalmente por Roberto J. Walton/Luis E. Rabanaque y Antonio Zirión Quijano en un volumen publicado en 2002, *The NewYearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XX. Special Issue, Phenomenology and the HispanicWorld*, y por Guillermo Ferrer, Niklas Schmich & Sergio Pérez-Gatica en un estudio sobre la recepción temprana de la fenomenología en España y Latinoamérica, que fue publicado en 2022 bajo el título: *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika*. Estas publicaciones testimonian el creciente interés de la comunidad filosófica por la transferencia cultural entre Europa y Latinoamérica.

3 Dentro de este marco, los escritos del filósofo argentino Eugenio Pucciarelli han sido el objeto de una investigación de la autora sobre "La Antropología Filosófica en Alemania

que, en Argentina, las escuelas de pensamiento se caracterizan por haber entendido la filosofía y la cultura como instrumentos tanto para la transformación de la sociedad como para la definición de la identidad nacional. En este sentido, la recepción se caracteriza por la fusión de la fenomenología y el existencialismo con la antropología filosófica en tanto disciplina que procura el estudio filosófico del hombre como sustentador de los problemas de la libertad, las facultades espirituales, el lenguaje, la conducta, la inteligencia y la voluntad, la convivencia, temáticas que subyacen a la cuestión fundamental, aquella en que el hombre se piensa a sí mismo (Zucchi, 1967, 7–21). En aras de su protagonismo en la transformación de la sociedad, han elaborado una teoría ética de los valores fundamentales o axiología cuyas raíces humanistas hacen hincapié en los conceptos de libertad responsable y voluntad teleológica de alcanzar valores espirituales superiores. La filosofía se entiende como un saber socialmente comprometido que al mismo tiempo se abstiene de tomar partido político. Por lo tanto, la recepción de la fenomenología y antropología filosófica alemanas no fue en absoluto pasiva, sino que ofreció a los pensadores argentinos un conjunto de herramientas con las que reflexionar sobre su propia situación filosófico-histórica. En este sentido, la recepción argentina de la filosofía se orientó hacia los propios problemas intelectuales, culturales, sociales y económicos de Argentina. Muestra una pluralidad de perspectivas que varían según el problema y el contexto y dan testimonio de la diversidad de enfoques.

Comenzaremos nuestro estudio con un breve panorama de la recepción de la fenomenología en Latinoamérica, distinguiéndola

y Argentina. Un estudio de la transferencia cultural germano-argentina en el siglo XX en el ejemplo de Eugenio Pucciarelli", llevada a cabo durante los meses de abril, mayo y junio de 2019, gracias a una beca otorgada por el Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), con lugar de trabajo en el "Centro de Estudios Filosóficos" de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Contó con la tutela del Prof. Dr. Roberto J. Walton y con el apoyo de la Bergische Universität Wuppertal, representada por el Prof. Dr. Gerald Hartung, director del Institut für Grundlagenforschung zur Philosophiegeschichte (IGP) y 1rofesor de Filosofía de la Cultura y Estética en la Facultad de Humanidades y Cultura.

por países, pues hasta mediados del siglo XX el trabajo en la región que se llevó a cabo se caracterizó "por la profusión de tendencias más que por una unidad en desarrollo reconocible" (Walton, 1997, 679). Luego, como caso de estudio particular, abordaremos la recepción de la fenomenología en la Argentina, donde se une a la antropología filosófica bajo el primado de la ética.

1. La fenomenología en Latinoamérica

La fenomenología en Latinoamérica[4] debe mucho a la comprensión de esta disciplina que creció en España, principalmente en la llamada *Escuela de Madrid* (José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, José Gaos), y también en Cataluña (Joaquín Xirau) y a la gran tarea de difusión de la fenomenología a través de la orteguiana *Revista de Occidente*, tanto a través de los artículos dedicados a Husserl o a sus seguidores en la revista como a través de las traducciones publicadas por la editorial de obras de Husserl, Heidegger, Scheler, Hartmann y otros pensadores cercanos a la fenomenología. Entre ellas hay que mencionar en primer lugar la traducción de *Logische Untersuchungen* de Manuel García Morente y José Gaos, que fue la primera traducción completa de este libro a un idioma extranjero. José Gaos publicó en España, antes de trasladarse a México en 1938, traducciones de Brentano y Max Scheler y comenzó la traducción de *Cartesianische Meditationen*, de Husserl, que se publicó en México en 1942 sin la "Quinta Mediación", cuya traducción Gaos perdió durante la guerra en Madrid. Gaos continuó en México su labor como traductor. Un rol importante en la introducción de la fenomenología en Latinoamérica cumplió, además, la primera visita de Ortega y Gasset a la Argentina en 1916, donde impartió un curso de "introducción a los problemas actuales de la filosofía", dando cuenta de la creciente importancia de los estudios fenomenológicos (cf. Ortega y Gasset, 2007) en Europa (Zirión, 2022, 41; 2009, 1125s.). En todo caso, las interpretaciones y traducciones de la *Escuela de Madrid* determinaron la recepción en Latinoamérica.

4 En lo que sigue me remito a los análisis de Walton (2007) y Zirión (2009, 2022).

La fenomenología tuvo un desarrollo temprano en México: Mientras que los primeros cursos de fenomenología en México fueron impartidos por Adalberto García de Mendoza (1900–1963), su introducción fue llevada a cabo por Antonio Caso (1883–1946) —quien en su *La filosofía de Husserl* (1934) resumió el antagonismo entre fenomenología y positivismo— y por Eduardo García Máynez (1908–1993), quien, influido por Nicolai Hartmann y Alexander Pfänder, intentó desarrollar una teoría del valor que sirviera de fundamento al derecho positivo. Exiliado de España tras la Guerra Civil, José Gaos (1900–1969) continuó en México su extensa labor como traductor de Husserl, Heidegger y Hartmann. Joaquín Xirau (1985–1946) (como exiliado en México), Juan David García Bacca, Luis Recaséns Siches y Eduardo Nicol contribuyeron a una comprensión más autorizada de la fenomenología y del existencialismo, sobre todo el heideggeriano. Xirau escribe en México *La filosofía de Husserl* (1942), que es la primera exposición global de Husserl en español. García Emilio Uranga (1921–1988), en *Análisis del ser del mexicano* (1952), aplicó las categorías heideggerianas a la filosofía mexicana. Luis Villoro (1922–2014) publicó una colección de artículos con el título *Estudios sobre Husserl* (1975) en los que expone los temas principales junto con la relación entre fenomenología y filosofía analítica. Interés por la fenomenología comparten tanto el ya mencionado Eduardo Nicol (1907–1990), que escribe *Historicismo y existencialismo* (1950) y *Metafísica de la expresión* (1957), donde discute la noción heideggeriana de ocultamiento y defiende una metafísica basada en la evidencia de que el Ser está a la vista, como Manuel Cabrera Maciá (1913–1997), quien ha elaborado una crítica de Husserl desde el punto de vista de la sociología del conocimiento, con considerable deuda con Scheler, en *Los supuestos del idealismo fenomenológico* (1979). Los diversos proyectos, *Diccionario Husserl* (en línea desde 2007), el *Glosario-Guía para traducir a Husserl* (en línea desde 1996), varias traducciones de obras de Husserl, y la docencia de Antonio Zirión Quijano (1950–) han logrado un cierto resurgimiento del interés por la fenomenología husserliana en México, que había sido desplazada por el marxismo y la filosofía analí-

tica (Zirión, 2009, 1126) Este último ha publicado recientemente *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable* (2014). Una tendencia distinta en la recepción mexicana de la fenomenología la conforma el grupo de estudiosos y estudiantes cuyo principal interés es el pensamiento de Heidegger, entre ellos Adolfo Menéndez Samará (1908–1953), quien publicó *Dos ensayos sobre Heidegger* (1939), y José Romano Muñoz (1893–1967), quien desarrolló su propuesta de un análisis existencial a modo de "filosofía primera" en su *Hacia una filosofía existencial* (1953). En el nuevo siglo se destaca la obra de Ángel Xolocotzi, quien publicó extensamente sobre Heidegger —recientemente *Una crónica de Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (2011)— y estableció la tradición de los coloquios internacionales de Fenomenología y Hermenéutica.

La fenomenología fue introducida en Colombia en la década de 1940 con los trabajos del filósofo del derecho Luis Eduardo Nieto Arteta (1913–1956), quien, al igual que Cossio en la Argentina, estudió la conexión de la fenomenología con la teoría del derecho, y también la relación entre Husserl y Heidegger en su ensayo "Husserl y Heidegger: la fenomenología y la analítica de la existencia" (1953). Danilo Cruz Vélez (1920–2008), en su *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (1970), se muestra partidario de la superación heideggeriana de la metafísica de la subjetividad. Daniel Herrera Restrepo (1930–2017), primer estudioso colombiano dedicado profesionalmente a la fenomenología husserliana, escribió, entre otras obras, una útil reseña de la recepción, intitulada *América Latina y la Fenomenología* (1998). Guillermo Hoyos Vásquez (1935–2013), se doctoró en la Universidad de Colonia con la tesis *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei E. Husserl* (1976), y en sus *Investigaciones fenomenológicas* (2012) define una posición propia entre la fenomenología y la teoría comunicativa de Habermas. Merece destacarse la labor de Germán Vargas Guillén (1959–), quien además de realizar tareas de enseñanza, promoción y difusión de la fenomenología husserliana en Colombia, inauguró en 2015 la reciente colección de libros *Fenomenología y Hermenéutica*.

Cuba tuvo importantes representantes de la filosofía fenomenológica y existencial: Jorge Mañach Robato (1898–1961) y sobre todo Humberto Piñera Llera (1911–1896). El primero escribió una *Indagación del choteo* (1928), y el segundo, *Filosofía de la vida y filosofía existencial* (1952). Como director de la *Revista Cubana de Filosofía*, Piñera Llera también ha contribuido al interés por la axiología, la fenomenología de Husserl y corrientes cercanas.

En Venezuela, Ernesto Mayz Vallenilla (1925–2015) se ocupó de la fenomenología y la ontología del conocimiento en Husserl y Heidegger respectivamente en *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl* (1956) y *Ontología del conocimiento* (1958). Federico Riu (1925–1985) expuso, en *Ontología del siglo XX* (1966), las ontologías de Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre. El filósofo español Juan Nuño (1927–1995), voluntariamente expatriado en Venezuela, dedicó estudios a Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty, mientras Alberto Rosales (1931–) ha desarrollado una actividad importante en torno a Heidegger, entre otros en *Transzendenz und Differenz* (1970), originalmente publicado en alemán.

En Chile, Félix Schwartzmann (1913–2014) ha estudiado, desde la fenomenología, el fenómeno de la expresión, la comunicación y las relaciones interhumanas en *Teoría de la expresión* (1967), y ofreció un análisis fenomenológico del conocimiento del universo en *Historia del universo y conciencia* (2000). Ya en 1960, el teórico de la literatura Felix Martínez Bonati (1929–) publicó *La estructura de la obra literaria*, influenciado por Roman Ingarden, y *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*. En el filósofo y pedagogo Enrique Molina (1871–1964) se dio una reacción crítica ante el existencialismo heideggeriano. Tanto Raúl Velozo Farías (1935–), quien ha examinado el significado de la *epoché* y de la reducción fenomenológicas, como Luis Flores Hernández (1944–), han producido meritorios trabajos desde la perspectiva husserliana. Carla Cordula (1925–) y Luis Flores Fernández (1944–) han mantenido vigente el estudio de la fenomenología en Chile. En este país, Jorge Eduardo Rivera realizó la segunda traducción al español de *Sein*

und Zeit (1997), Jorge Acevedo trabajó el tema de la técnica en su dimensión ética y Víctor Farías publicó, en 1987, su polémico libro *Heidegger y el nazismo*. En 2018, un grupo de jóvenes académicos fundó la *Asociación Chilena de Fenomenología*. Uruguay está representada por Juan Llambías de Azevedo (1907–1972), quien en *Max Scheler* (1966) ha ofrecido un tratamiento analítico de este autor.

En Perú, la fenomenología fue primeramente introducida en su versión heideggeriana por Alberto Wagner de Reyna (1915–2006) en *La ontología fundacional de Heidegger* (1939). Francisco Miró Quesada (1918–2019) ofreció, en *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941), una visión más completa de la fenomenología. Augusto Salazar Bondy (1925–1974) publicó su investigación doctoral sobre el ser ideal como *Irrealidad e idealidad* (1958) y defendió una concepción axiológica objetivista inspirada en Scheler y Hartmann. Un estudio meticuloso de las fuentes y una investigación fiel al programa de la fenomenología han sido desarrollados por y en torno de Rosemary Rizo-Patrón (1948–), quien recientemente publicó *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica* (2015) y *El exilio del sujeto. Mitos modernos y postmodernos* (2015), además de fundar con otros colegas el *Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica*.

En Brasil, Miguel Reale (1910–2006) trabajó en modelos legales como estructuras normativas, y Guido Antonio de Almeida (1939–), autor de *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls* (1972), trabajó sobre la fenomenología genética husserliana.

Un ámbito común para el intercambio académico en el área de la fenomenología en Latinoamérica es el *Círculo Latinoamericano de Fenomenología* (CLAFEN), fundado en Puebla (México) en 1999 bajo la iniciativa de R. Rizo-Patrón, G. Hoyos Vásquez, R. Walton y A. Zirión, con el fin de armonizar la investigación, estimular la colaboración y el intercambio de comunicaciones y promover el trabajo conjunto en la región. En 2019, el círculo contaba con 362 miembros en 27 países. Ha celebrado numerosas conferencias y, además, ha publicado desde 2003 una edición electrónica de anales, el *Acta Fenomenológica Latinaomericana*.

2. La recepción de la fenomenología en Argentina

La introducción y el desarrollo de la fenomenología en Argentina están estrechamente vinculados a tres hechos fundamentales: En primer lugar, la formación intelectual argentina de principios del siglo XX se caracterizó por la necesidad de superar el positivismo. En segundo lugar, cabe mencionar la influencia de José Ortega y Gasset (cf. San Martín, 2012; Díaz Álvarez, 2013, 3–8), quien visitó el país en tres ocasiones (1916, 1928 y 1939), fundó la *Revista de Occidente* en 1924 y publicó una colección de libros titulada *Biblioteca de ideas del siglo XX*, que contribuyó a la recepción y traducción de la filosofía alemana. En segundo lugar, en sus *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía* (1973), Alberini menciona que las ideas fenomenológicas ya circulaban mucho antes de la primera visita de Ortega a la Universidad de Buenos Aires gracias al magisterio de Félix Krüger, (1874–1948) (cf. Alberini, 1973, 255, 253) y Wilhelm Keiper (1868–1952) (cf. Dotti, 1998, 61 y ss.). Krüger fue alumno de Dilthey, Windelband y Wundt, entre otros, enseñó Psicología en la *Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires* de 1906 a 1909 y publicó su libro *Der Begriff des absoluten Wertwollens als Grundbegriff der Moralphilosophie* en 1907, que le hizo famoso en el campo de la axiología, disciplina que fue objeto de estudio en profundidad por casi todos los profesores de esta facultad. Keiper (1868–1952), pedagogo y germanista alemán, vivió en Argentina de 1904 a 1938 y enseñó Historia de la Filosofía en la Universidad de Buenos Aires hasta que fue sustituido por Korn. En tercer lugar, la fenomenología de Husserl fue ampliamente leída y discutida gracias a la ya mencionada traducción de las *Investigaciones lógicas* (1929) al español por Gaos y García-Morente (cf. Walton, 1997, 675; Rabanaque & Walton, 2022, 54). Como relata Alberini en su obra *Die deutsche Philosophie in Argentinien* (1930, 62–80), en la Facultad de Filosofía y Letras, se expusieron las enseñanzas de Herder, W. Koehler, Wertheimer, Koffka, Scheler, Meinong, Ehrenfels, Rickert, W. Stern y Th. Lessing. Husserl, Dilthey y Heidegger despertaron mucho interés, al igual que las enseñanzas estéticas de Utiltz y Lipps y las obras de Harnack, cuyo *Wesen des Christentums* se estudió a través de traduc-

ciones. El *Instituto cultural argentino-germano* tuvo un efecto pionero en la recepción del pensamiento alemán, gracias a cuya mediación filósofos como Dessoir, Keyerling, Khünel, Mayer, Obermayer y Lehmen, dieron conferencias en Buenos Aires. En cuanto a la recepción de Kant, en 1929 se fundó en Buenos Aires la *Sociedad Kantiana* por Korn y Romero, entre otros, que mantuvo vivos contactos con la *Sociedad Kant* alemana. Este período temprano en el desarrollo del pensamiento filosófico en Argentina (cf. Walton, 1997; Rabanaque & Walton, 2022; Rizo-Patrón, 2021; Zirión, 2021, 2022) se caracteriza principalmente por la recepción de Husserl, Heidegger y Scheler, especialmente por Alberini, Astrada, Cossio, Guerrero y Romero, mientras que la recepción de Kant se debe principalmente a la labor pionera de Korn.

A pesar de estos contactos tempranos, los estudios sobre la circulación del conocimiento entre Europa y Latinoamérica, a la vez que enfatizan la relación centro-periferia que en este período temprano implicó principalmente transferencias de Europa a Latinoamérica, también dejan claro que estas transferencias no fueron pasivas (cf. Sarlo, 1988; Dotti, 1992, 1998; Ruvituso, 2015). En este sentido, ya en 1952 Romero sostenía en su *Sobre la filosofía en América* que la "mente iberoamericana" se caracteriza, por un lado, por la "predilección por las cuestiones atinentes al espíritu, los valores y la libertad", la tendencia a unificarlos bajo la "afirmación del espíritu como la esencia o el ápice de la realidad" y la afirmación de la "espiritualidad" como "libre realización del valor" (Romero, 1952, 17). Romero destaca que "para el hombre americano, la libertad es una experiencia tanto colectiva como individual, porque las naciones de América se constituyen y nacen mediante actos de liberación, y porque el individuo tiene ante sí un amplio horizonte geográfico y social abierto a su libre iniciativa" (1952, 17). Por otra parte, como observó más tarde, en 1960, en *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, un rasgo sobresaliente fue la consideración de una multiplicidad de perspectivas, para lo que acuñó el término "occidentalidad más espacio libre", rasgos todos ellos que atesti-

guaban la "unidad fundamental", la "uniformidad primaria" y la originalidad de la cultura latinoamericana, donde "persiste como vínculo un conjunto ancestral de ideas, sentimientos e instituciones comunes, y también un haz bastante homogéneo de problemas" (Romero, 1960a, 114–116; cf. Ruvituso, 2017). Romero hizo hincapié en el "sentimiento de libertad" (Romero, 1952, 17) que subyace en la teoría de los valores de Korn, de "raíz humanísima", en la que se expresa la "personalidad humana y se encarnan la lucha contra todas las coacciones" y "el esfuerzo por la libertad" (Romero, 1952, 67). Estas preocupaciones humanistas son compartidas por Pucciarelli. Lo que lo distingue de sus predecesores es su concepción pluralista de la razón y del tiempo, mediante la cual desarrolla una teoría original que puede verse como una instanciación de la afirmación de Romero acerca de la pluralidad de perspectivas que caracteriza al pensamiento latinoamericano, la cual apuntala el papel de la filosofía como fuerza activa que promueve e induce transformaciones sociales, sin comprometerse partidariamente, actitud que no descuida ni la dimensión personal del filosofar ni su función social como humanismo militante y crítico.

Los filósofos aquí presentados se caracterizan por haber tratado en profundidad el tema de la filosofía y la cultura como herramientas para la transformación de la sociedad. Para ello, se han centrado en una teoría ética de los valores o axiología cuyas raíces humanistas apuntan a la liberación de las limitaciones impuestas. Los pensadores de este período coinciden en que el positivismo no puede constituir un fundamento metafísico viable para la justificación de la trascendencia. Por tanto, se rechaza una interpretación empírica, pragmática y mecanicista de la realidad. En resumen, la concepción argentina de la filosofía se centra en los problemas espirituales, culturales, sociales y económicos del país.

3. Contexto sociohistórico. Primer período de la recepción: escolasticismo, krausismo, positivismo

Las observaciones de Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano (1997) son cruciales para comprender el contexto sociohistórico argentino de la recepción del pensamiento europeo. El punto de partida fue la llamada "Generación del 900", que desarrolló una actividad literaria centrada en los temas del nacionalismo cultural. A partir de la década de 1880, el surgimiento de un campo intelectual socialmente diferenciado formó parte de un proceso más amplio de modernización. La preocupación por la "identidad nacional", que Domingo F. Sarmiento expresó ya en 1883 con la pregunta "¿Somos nación?", caracterizó el clima ideológico de la década de 1910, que se distinguió de las décadas posteriores por la resistencia a la cultura laica y positivista y el éxito de las filosofías espiritualistas y del hispanismo. La inmigración estaba condicionada por las circunstancias históricas: no sólo fue un medio para poblar el desierto, sino también para erradicar los hábitos asociados al "caudillismo" y la barbarie rural (cf. Breuer, 2024b). En síntesis, los rasgos fundamentales de este proceso fueron la modernización, la secularización y la inmigración, proceso que dio lugar a fenómenos como el espiritualismo, el esteticismo, el nacionalismo literario, la constitución de ideologías de artistas y el positivismo (Sarlo/Altamirano, 1997, 161–200).

Una figura clave en este proceso fue Juan Bautista Alberdi (1810–1884). Alberdi intentó integrar las últimas ideas europeas (es decir, francesas y, a través de ellas, alemanas) en el medio ideológico argentino. Sin embargo, esto no debía hacerse "imponiendo lo extranjero", sino conciliando lo general (es decir, la razón revelada en París) con lo particular (es decir, la pampa aún "feudal"). Sólo mediante una adaptación armónica de lo racional a las condiciones específicas, locales, sería posible desarrollar un pensamiento autóctono: "Es necesario, pues, conquistar una filosofía para crear una nacionalidad", escribe Alberdi en su *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837, 53), obra central en la historia de las ideas argentinas. Junto a Sarmiento y Alberdi, otro de los grandes nombres que se asocia inmediatamente es el de Esteban Echeverría

(1805–1851). Echeverría se plantea en *Dogma Socialista* (1915) la posibilidad de edificación de un orden legítimo a partir de la convulsión de la sociedad criolla y el pueblo a partir de la Independencia. La democracia remite al porvenir, a "la emancipación del espíritu americano, que se resume en estos dos problemas: emancipación política y emancipación social", que están vinculadas a la "libertad" de la patria (Echevarría, 1915, 178). Echevarría brega por "el progreso moral e intelectual" de la comunidad (*ibid*., 71), que sirva "a la reorganización de la patria y de la sociedad" (*ibid*., 198). La cuestión obedecía a "un doble derrumbe: el del orden colonial por obra de la revolución, y el del orden revolucionario por las guerras civiles" entre unitarios y federales (Altamirano/Sarlo, 1997, 70). Por tanto, la búsqueda de la propia identidad y la creación de una comunidad ética han sido un objetivo constante de la filosofía argentina desde la segunda mitad del siglo XIX.

Esta primera etapa se caracteriza por las posiciones espiritualista y positivista del pensamiento, que estuvieron vigentes hasta aproximadamente finales de los años veinte y adoptaron posturas diferentes ante los mencionados problemas fundamentales de la sociedad. Por un lado, entonces, encontramos el "espiritualismo", que englobaba tendencias de orígenes tan diversos como el existencialismo, el tomismo y el krausismo. Por el otro, el "positivismo", que abarca desde el materialismo ingenuo hasta la epistemología de base científica. Este "cientismo", de bases biologistas (cf. Pro, 1978) expresaba el esfuerzo por combinar los hallazgos del nuevo conocimiento de la naturaleza con los problemas sociales de Latinoamérica y contribuyó significativamente al proceso de des-hispanización, como puede verse, por ejemplo, en la obra de Sarmiento *Facundo o Civilización y Barbarie*, de 1845. Lo que ambas corrientes del positivismo tienen en común es la creencia en una ley absoluta que subyace al desarrollo del universo en todos sus aspectos. Como explica Eugenio Dotti, el krausismo propugnaba por la sustitución del liberalismo individualista por un espíritu comunitario que realizara el "pacto de la humanidad" y cuyos medios eran la soberanía popular, la democracia representativa y el federalismo. La base para ello fueron las obras de

Karl-Christian Friedrich Krause *Urbild der Menschheit* (1811) y *Der Abriß des Systems der Philosophie des Rechts oder Naturrechts* (1828). Entre los representantes de esta posición figuran Wenceslao Escalante (1852–1912), con sus *Lecciones de la filosofía del derecho* (1884) y Carlos López Sánchez (se carece de datos biográficos) con sus *Estudios de Filosofía* (cf. Dotti, 1988, 54).

En la orientación positivista encontramos a Carlos O. Bunge (1875–1918), quien, bajo la influencia de Kant publica *El derecho. Ensayo de una teoría jurídica integral* (1915) y a José Ingenieros (1877–1925), quien desarrolla una "filosofía científica" o una "metafísica de la experiencia" en *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918). Rodolfo Rivarola (1857–1942) fue un pionero de la recepción y docencia de Kant, como testimonian sus ensayos publicados póstumamente en *Escritos filosóficos* (1945), mientras que el krausista Saúl Taborda (1885–1944) defiende una educación "facúndica" —en referencia al caudillo Facundo Quiroga y al pedagogo neokantiano Spranger— en *Investigaciones pedagógicas* (1930). En la tendencia escolasticista encontramos a Nimio de Anquín (1896–1979), quien, con base en sus estudios tomistas, pero también en Heidegger, publica *Ente y ser* (1962). Estudió dos años en Alemania, con Cassirer, bajo cuya influencia escribió *Contribución al estudio del problema epistemológico en la filosofía actual* (1927). Esta situación cambió en la década de 1920, cuando el clima intelectual se caracterizó por el rechazo del escepticismo epistemológico y el agnosticismo asociado y el reconocimiento simultáneo de los méritos de la moral crítica como respuesta al sensualismo y al utilitarismo.

4. Contexto sociohistórico. Segundo período de la recepción de la fenomenología y de la antropología filosófica bajo el primado de la ética

Es recién en la segunda etapa donde comienza la recepción de la fenomenología en la Argentina. Esta primera fase de la recepción de la fenomenología y la antropología filosófica se caracterizó por las crisis sociopolíticas. El primer gobierno de Juan D. Perón, que se extendió entre el 4 de junio de 1946 y el 4 de junio 1952, configuró

el conflictivo contexto político del *Primer Congreso Nacional de Filosofía*, que se celebró en 1949. Las universidades estaban intervenidas por el gobierno y el panorama filosófico se dividía en posiciones laicas, católicas, indigenistas, marxistas y liberales. El congreso reunió por primera vez en Argentina a delegaciones de países americanos y europeos (cf. Guerrero, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, 1950). Eugen Fink, Wilhelm Szilasi, Hans-Georg Gadamer, Otto Friedrich Bollnow, Ludwig Landgrebe, Ernesto Grassi, Fritz-Joachim von Rintelen, Walter Bröcker y el médico Thure von Uexküll formaron parte de la numerosa delegación alemana. Entre otros, los exiliados judeo-alemanes Karl Löwith y Helmut Kuhn acudieron desde Estados Unidos. Se desarrolló un fructífero diálogo entre ambos mundos, y los participantes alemanes pudieron constatar —también con abierta sorpresa— la fuerte y duradera influencia de la filosofía alemana en el pensamiento argentino (cf. Ruvituso, 2015, 155–211). La creciente polarización política y la violencia que se extendieron desde el primer gobierno de Perón hasta la década de 1970 culminaron en el golpe de estado de marzo de 1976. Las violaciones masivas y sistemáticas de los derechos humanos que, habiendo comenzado ya bajo la presidencia de Isabel Perón, se extendieron durante el gobierno militar (1976–1983), dieron lugar a la aparición de un nuevo actor sociopolítico, el movimiento de derechos humanos. Durante esta fase, la investigación filosófica se concentró, como "cultura de catacumba" (Stigol, 2009, 1185–1190), en centros no oficiales como el *Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, fundado por Eugenio Pucciarelli y dirigido actualmente por Roberto J. Walton.

Esta etapa se extiende desde principios de los años 20 hasta mediados del siglo XX y se caracteriza por el rechazo del positivismo en su interpretación empírica, pragmática y mecanicista de la realidad. Este punto de vista debe mucho a la temprana recepción de la fenomenología alemana y la antropología filosófica. Esta recepción se caracteriza en particular por el hecho de que no establece una distinción tajante entre estas dos corrientes de pensamiento, sino que las integra bajo aspectos éticos. De hecho, en esta

fase, en la que también se recibe a Kant con una proximidad más estricta al texto, la orientación valorativa humanista tiende a estar determinada por un apriorismo ético. Esta orientación se orienta directamente hacia el desarrollo de procesos intelectuales y culturales, en los que también se subraya el carácter universal de los valores en términos éticos y estéticos. Los principales protagonistas de esta fase son Fatone, Vasallo, Rougés, Sepich, Derisi, Astrada, Alberini, Virasoro, Reulet, Zucchi y Frondizi:

Vicente Fatone (1903–1962) dedica varios libros al existencialismo, que le interesa sobre todo por sus concomitancias religiosas: *El existencialismo y la libertad creadora* (1948) o *La existencia humana y sus filósofos* (1953). Defiende la posición de "nihilismo metódico", en el que tanto la razón lógica como la experiencia mística trascienden los límites de la subjetividad para alcanzar lo universal.

Ángel Vasallo (1902–1978) es un pensador existencial, inscripto en una concepción trascendentalista. Sus referentes son Blondel, Kierkegaard, Gabriel Marcely Jaspers, aunque también tuvo influencias de Descartes, Spinoza, Kant y Hegel. En su obra más importante, *Elogio de la vigilia* (1935), Vasallo hace hincapié en la realidad del sujeto humano existente y comprometido, embarcado en la acción moral. Para Vasallo, la trascendencia debe ser justificada críticamente y ser realizada en la forma del bien y del valor. En los pensadores existencialistas Vasallo y Rougés, como es también característico de la segunda fase de la recepción, el vínculo entre el ser y el valor ético conforma el fundamento de la metafísica y la moral.

Alberto Rougés (1880–1945) ejerció una fuerte crítica de las corrientes positivistas y liberales. Sus referentes fueron Hume, Kant, Mach, Duhem, Poincaré y Meyerson. Su único libro, *Las jerarquías del ser y la eternidad* (1943) es considerado como una de las aportaciones más valiosas a la metafísica realizadas en la Argentina. Además de criticar las doctrinas del mecanicismo, Rougés se basa en las concepciones del tiempo de Plotino, Bergson y San Agustín para desarrollar una teoría del mundo espiritual. De acuerdo con ella, es el espíritu el que otorga profundidad temporal; él produce la supervivencia del pasado en el presente, anticipa el futuro e

inclusive permite reprocesar el pasado en función de lo ocurrido posteriormente. Carlos Cossio fue su discípulo más destacado.

Juan R. Sepich (1906–1979) fue sacerdote y doctor en filosofía. Enseñó historia de la filosofía y filosofía medieval en Buenos Aires, Mendoza y La Plata. Si bien sus primeras obras estuvieron dedicadas al tomismo, más tarde escribió estudios sobre la obra de Platón y Heidegger, como *La filosofía de* Ser y Tiempo *de M. Heidegger* (1954), y sobre cultura, sociedad y ética, *Sobre inteligencia y cultura* (1938), *Estructura de lo social* (1940) e *Introducción a la ética* (1952). Sepich se dedicó tempranamente a la fundamentación teórica de un orden ético y político que, guiado por los valores católicos, pudiera crear el sentido de comunidad necesario para las naciones hispánicas.

Octavio N. Derisi (1907–2002), sacerdote católico, en su obra *Filosofía de la cultura y de los valores* (1963), analiza el tomismo, pero también a Kant, Scheler, Husserl y Hartmann, elogiando tanto el "redescubrimiento" de la intencionalidad y las investigaciones eidéticas de Husserl como la axiología de Scheler y Hartmann en el campo del conocimiento práctico. En su peculiar síntesis de tomismo, fenomenología y antropología filosófica, representa la posición de un realismo metafísico y un intelectualismo epistemológico que, en conjunción con una axiología y una ontología basadas en valores cristianos, forman el fundamento del orden moral y la cultura.

Carlos Astrada (1894–1970) estudió en Colonia, Bonn y Friburgo y, además de Husserl y Heidegger, conoció también a Scheler, Hartman, Oskar Becker y Ernst Cassirer. El interés de Astrada por la fenomenología queda patente en sus primeros libros, como *El juego existencial* (1933) y *El juego metafísico* (1942), en los que destaca el concepto de juego existencial y metafísico bajo la influencia de Heidegger y Scheler. En *El juego metafísico*, Astrada escribe: "La metafísica es un juego" que está sujeto a "una interrogación fundamental [...]. En el juego metafísico, la existencia humana, puesta en el impulso que la proyecta hacia la trascendencia, se afana en la búsqueda del ser" (1942, 7). En "El problema epistemológico en la filosofía actual" se refiere ampliamente a Cassirer,

Scheler y Husserl. Tanto en su *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936) como en *Fenomenología y praxis* (1967), interpreta la posición filosófica de Husserl como un "idealismo trascendental" que acepta los postulados ontológicos de Descartes. Posteriormente, también toma en consideración la fenomenología de Husserl para criticar a Hegel, Nietzsche y Marx sobre la base de una "razón dialéctica". En el campo de la axiología, destacan sus obras *La ética formal y los valores. Ensayo de Una revaloración existencial de la moral kantiana* (1938) y *Humanismo y Dialéctica de la Libertad* (1960). En *La ética formal y los valores*, intenta revalorizar la ética kantiana y la axiología material de Scheler mediante una interpretación ontológico-existencial de sus postulados básicos siguiendo a Heidegger y con especial consideración del problema de la libertad moral siguiendo a Hartmann. En *Humanismo y Dialéctica de la Libertad* retoma el problema de la libertad, aquí en relación dialéctica con el problema del humanismo. Siguiendo a Hegel y Marx, afirma que el humanismo en el sentido universal del término y la libertad como resultado de su proceso vital son dos aspectos de un mismo problema, que se sitúa en la perspectiva del desarrollo histórico de las ideas en el entramado de una situación social determinada. Astrada fue el único autor no europeo que contribuyó al libro *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften* con su artículo "Sobre la posibilidad de una práctica histórico-existencial", que se publicó el día de su 60 cumpleaños (Astrada, 1949) y contó con aportaciones de L. Binswanger, W. Szilasi y C. F. von Weizsäcker, entre otros (cf. Walton, 2017, 14).

Coriolano Alberini (1886–1960) enseñó en la Universidad de Buenos Aires, de la que fue decano de 1923 a 1927, y publicó la influyente *Revista de la Universidad de Buenos Aires* a partir de 1912. En 1930, viajó a Alemania y dio conferencias en Berlín, Leipzig y Hamburgo sobre la influencia de la filosofía alemana en Argentina. En Berlín, fue invitado a formar parte de la *Kaiser Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft*. La publicación de su libro *Die deutsche Philosophie in Argentinien* (La filosofía alemana en Argentina) en Berlín en 1930, que contiene un prólogo de Albert Einstein,

fue fundamental para su red académica. Dedicó varias contribuciones a Kant, tanto en sus *Escritos de Metafísica* (1973) como en sus *Escritos de ética* (1973). En esta última colección de artículos, en "El amoralismo subjetivo" (1908) y "Determinismo y responsabilidad" (1916), Alberini rechaza la moral crítica de Kant, ya que el imperativo categórico es imposible de hecho mientras exprese un "racionalismo" estéril y demasiado intelectual. La *Crítica de la Razón Práctica* es, por tanto, la teorización psicológicamente infundada del impulso racional a actuar. Según Alberini, este impulso sólo puede tener un efecto ético si tiene en cuenta las condiciones sensiblemente perceptibles del comportamiento humano. En "Introducción a la Axiogenia" —publicado en sus *Escritos de Ética* y quizás la obra más original de Alberini— trata el surgimiento de los valores, cuyos problemas son principalmente de índole biológica y psicológica. Sobre la filosofía en Argentina, se publicó póstumamente su *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina* (1966).

Miguel A. Virasoro (1900–1966) aborda la amplia significación cultural del kantismo en general en *Una teoría del yo como cultura* y en *El problema de la cultura y la nueva mentalidad argentina*. Fue profesor de antropología filosófica y filosofía contemporánea en las universidades de Buenos Aires, Mendoza y Córdoba. Sus obras más importantes son *La libertad, la existencia y el ser* (1942), *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica* (1963) y *La intuición metafísica* (1965), en la que Virasoro esboza una metafísica del hombre como revelación del ser en la existencia humana y plantea la cuestión metodológica de la descripción de una realidad en sentido fenomenológico. El ser es concebido como un impulso expansivo que pugna por la libertad, como una estructura dinámica que se trasciende a sí misma como yo singular, así como a la realidad exterior y a los demás yoes. En *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica* (1963), se dedica a redefinir esta disciplina a partir de Heidegger.

Aníbal Sánchez Reulet (1910–1998) fue profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán, de la que fue decano de 1939 a 1946. Después del golpe militar de Perón, se exi-

lió en los Estados Unidos. Bajo la influencia de Romero, incursionó en Hartmann y Husserl, también en Descartes y Spranger. Sus obras más importantes son *Raíz y destino de la filosofía* (1942), "Ser, valor y existencia" (1947), y *La filosofía latinoamericana contemporánea* (1949). Plantea una inseparabilidad entre axiología y ontología, que se reúnen en un orden trascendente, por un acto libre del ser.

Hernán Zucchi (1917–1998), enseñó Historia de la Filosofía Antigua y Antropología Filosófica en la Universidad de Tucumán, donde dirigió el Departamento de Filosofía. Tradujo del griego la *Metafísica* de Aristóteles, del alemán el primer tomo de *Die Philosophie des Deutschen Idealismus* de Hartmann y *Was heißt Denken?* de Heidegger, entre otros. En *La sociología comprensiva* (1995), aborda la obra de Max Weber y Alfred Schutz. En su escrito más importante, *¿Qué es la antrolopología filosófica?* (1967), toma como referentes a Cassirer, Heidegger, Scheler y Hartmann para analizar la relación entre el hombre y lo sagrado, el mundo y la realidad social a partir de la pregunta heideggeriana "¿qué significa pensar?"

Risieri Frondizi (1910–1983) estudió con una beca en Harvard, donde conoció a Wolfgang Köhler. Fundó el Departamento de Filosofía de la Universidad de Tucumán en 1937 y enseñó en Venezuela, Yale y Pennsylvania durante la dictadura de Perón, retornando luego de su destitución en 1955, cuando asumió como Rector de la Universidad de Buenos Aires, en sucesión de Astrada. Bajo la influencia de la teoría de la Gestalt y de la fenomenología husserliana publicó su principal obra, *¿Qué son los valores?* (1958), donde desarrolla una teoría de valores que enfatiza una concepción de la objetividad e involucra consideraciones individuales y sociales.

5. Contexto sociohistórico. Segundo período: fenomenología y antropología filosófica en relación con la estética, el derecho y el humanismo

Con respecto al contexto histórico, en el horizonte de 1983 se vislumbraba la caída de la dictadura y el inicio de un gobierno constitucional, que tuvo lugar en diciembre. Como parte de un programa institucional basado en las demandas de verdad y justicia, Pucciare-

lli organizó el *Primer Simposio Internacional de Antropología Filosófica,* que tuvo lugar en la *Academia Nacional de Ciencias* del 17 al 23 de julio de 1983. El tema principal fue "El hombre en la crisis de nuestro tiempo". Entre los participantes se encontraban Gerhard Funke y Hans Albert. También participaron José Ferrater Mora, Antonio Pintor Ramos, Danilo Cruz Vélez, André Jacob, Marcos M. Olivetti, Pietro Prini, Georges Gusdorf, Pierre-François Moreau y Edgar Morin. Las contribuciones se publicaron en la revista *Escritos de Filosofía*, nº 12 y 13–14 (Pucciarelli, 1983a/1984). El *Segundo Simposio Internacional*, que tuvo lugar unos años más tarde en Tubinga, fue de especial importancia para el intercambio cultural. Las contribuciones a este segundo congreso se publicaron en *La evolución. El hombre y el humano* (Sevilla, 1986). Contiene la contribución de Pucciarelli, "El hombre y el tiempo" (1983), así como aportaciones de, entre otros, H. W. Bahr (Tubinga), H. Beck (Bamberg), O. F. Bollnow (Tubinga), H. J. Krämer (Tubinga), H. Lenk (Karlsruhe), W. Schulz (Tubinga) y R. Spaemann (Munich). Este período se caracteriza, pues, por un vivo intercambio académico, que tuvo un fructífero efecto en la enseñanza en las universidades argentinas.

En este periodo pueden distinguirse dos movimientos, que coinciden en su rechazo del positivismo y reciben y remodelan creativamente la antropología filosófica y la fenomenología alemanas. La primera dirección desarrolla la relación entre ética y estética o ética y derecho. Destaca la forma intuitiva del conocimiento y el sentido de totalidad, como es el caso de Guerrero y Cossio. Una segunda tendencia, la más fuerte tanto por el número como por la riqueza de contenido de las publicaciones y de los manuscritos inéditos, se caracteriza por una orientación ideal humanista en el contexto de una visión ética de los problemas existenciales concretos del ser humano. Destaca la necesidad de un pluralismo de puntos de vista en función del respectivo contexto sociopolítico y subraya el papel de la libertad y de la voluntad tanto en la búsqueda de valores espirituales superiores como en la definición de un concepto de trascendencia que dé sentido a la realidad y permita comprenderla. Otra característica especial de esta fase es la

conexión entre ética, historia, filosofía y cultura con las cuestiones de identidad. Esta tendencia caracterizó a las generaciones posteriores de pensadores y sigue presente en la actualidad. Los representantes más importantes de esta corriente de pensamiento son Korn, Romero y Pucciarelli (cf. Breuer, 2023a, 2023b), en quienes se evidencia más claramente una postura crítica con respecto a los referentes europeos.

Luis J. Guerrero (1899–1957) se doctoró en Zurich en 1925 con una tesis sobre axiología general, publicada en Marburgo en 1927. Tras su regreso a Argentina, impartió clases de estética y publicó su obra principal en tres volúmenes, *Estética operacional en sus tres direcciones* (1956–1967), en la que, bajo la influencia de Husserl y Heidegger, utilizó el concepto de horizonte trascendental para analizar las obras de arte. Desarrolló una estética "operativa", que abarca los procesos de manifestación, producción y promoción de las obras de arte. Cada una de las orientaciones está relacionada a un tipo de conducta humana hacia la obra artística. Con el objetivo de ordenar estas orientaciones, Guerrero emplea la noción de horizonte transcendental como marco del análisis de la obra de arte, basándose en Husserl y Heidegger.

Carlos Cossio (1903–1987) también aplicó la fenomenología de Husserl y Scheler, en su caso al derecho. En su obra *Teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de Libertad*, que también se publicó en Austria en 1944 con el título *Egologische Rechtstheorie und der juridische Freiheitsbegriff*, desarrolló una teoría egológica del derecho, que consiste en un análisis de las normas y los sistemas jurídicos (según la lógica de las partes y el todo) y una teoría trascendental del conocimiento jurídico. Cossio se basa en la descripción de los objetos culturales de Husserl y en la axiología de Scheler para introducir valores y juicios en la teoría jurídica, teniendo en cuenta el comportamiento intersubjetivo. En esta obra entabla un polémico debate con Hans Kelsen sobre la función normativa (postura de Kelsen) o trascendental de las normas (su propia postura).

Alejandro Korn (1860–1936) enseñó en la Universidad de Buenos Aires de 1906 a 1930 y fue su decano de 1918 a 1921. Fue

cofundador de importantes instituciones como la Sociedad Kantiana de Buenos Aires en 1929, a la que pertenecieron casi todos los profesores que ocuparon una cátedra en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad de La Plata desde 1928 hasta su disolución hacia 1933/34. En su obra principal, *La libertad creadora* (1930), destaca los conceptos de libertad, que no es absoluta, y de voluntad, que se esfuerza teleológicamente por la realización de valores espirituales superiores. En aras de estos valores, no puede imaginar "una ética sin obligación, sin responsabilidad, sin sanción y, sobre todo, sin libertad", que, al liberarnos del "automatismo mecánico", nos devuelva "la dignidad de nuestra personalidad consciente, libre y dueña de su destino" (Korn, 1948/1930, 46). Como escribe Pucciarelli en su prefacio a la edición de 1948, "el hábito se repite y la libertad crea" (*ibid.*, 9), palabras que transmiten el mensaje esencial de Korn: "Si queremos un mundo mejor, lo crearemos" venciendo resistencias y obstáculos (*ibid.*, 46). Korn sostiene en "Nuevas bases" (1940 [1925]) que el positivismo debe ser "subordinado" a una "concepción superior" que afirme "la autonomía de la personalidad humana como lo exige la ética. Porque importa ante todo emancipar al hombre de su servidumbre y devolverle su jerarquía como creador de la cultura, destinada a actualizar su libertad intrínseca" (Korn, 1940, 291). Korn reivindica la personalidad libre y el restablecimiento de la responsabilidad de la conducta humana para fundamentar con ello la ética: "La filosofía es teoría de los valores o sea axiología", señala Korn en "Axiología" (1938, 102). Su postura teórica básica, que intenta combatir tanto el solipsismo como el realismo ingenuo, a menudo está en desacuerdo con el planteamiento epistemológico de Kant. La recepción que Korn hace de la ética Kantiana se destaca por su libre apropiación del criticismo, ya que para Korn la razón práctica no funge como la instancia decisiva de la moralidad, sino como un rechazo íntimo y pre-reflexivo de las condiciones materiales a las que está sujeta la acción (véase Dotti, 1988). Para Korn, la voluntad no es en realidad la razón en su uso práctico, sino un impulso vital que permite desafiar el determinismo de la naturaleza. La verdadera libertad es

una prerrogativa de la voluntad y siempre se realiza cuando el yo no se somete o deja de someterse a objetivos materiales o instintivos. Esta "buena voluntad" no es un "hecho" externo, sino interno, que sin embargo pertenece al mundo de las apariencias (véase Dotti, 1988, 63). En sus *Apuntes filosóficos* (1948), aplica estas ideas a la filosofía argentina.

Su colega Francisco Romero (1891–1962) enseñó en las universidades de Buenos Aires y La Plata, fue director de la renombrada *Biblioteca Filosófica* de la editorial Losada, donde promovió, entre otros autores, las traducciones de Scheler, y fue editor extranjero asesor de la revista *Philosophy and Phenomenological Research* desde su fundación. Junto con Korn, cofundó la *Sociedad Kantiana* y el *Colegio Libre de Estudios Superiores*, instituciones que tuvieron una importancia decisiva para el desarrollo de la filosofía en Buenos Aires y el establecimiento de redes intelectuales con filósofos del extranjero. Romero es el autor del primer artículo sobre Husserl escrito en Argentina: "Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl" (Romero, 1941; Walton, 2022, 99 n.9). En 1962, viajó a Alemania y realizó estancias en Stuttgart, Tubinga y Munich. Bajo la influencia de Husserl, Scheler y Hartmann, desarrolló su *Teoría del hombre* (1952), que se tradujo al inglés en 1964 con el título *Theory of Man*. También trató estos temas en *Filosofía de la persona* (1944) y los relacionó con las tendencias latinoamericanas en *Sobre la Filosofía en América* (1952) y *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos* (1960a). Fruto de su estadía en Alemania fue la invitación a publicar un artículo en una compilación dedicada a von Rintelen: "Transzendenz und Sinn" (1960b). En su obra principal, *Teoría del Hombre*, Romero elabora una síntesis de antropología filosófica y fenomenología, por cuanto su concepción se fundamenta en el hecho humano originario, la conciencia intencional, y dentro de ella, la percepción objetivadora. La actitud intencional lleva en sí la actitud espiritual; el espíritu lleva a su plenitud el ser del hombre y su proyección hacia el valor, que se expone en una teoría de los valores. El hombre es considerado en su integridad, como constituido por la intencionalidad y el espíritu. La

tesis principal de la filosofía de Romero es que la experiencia nos enfrenta a un movimiento de "trascendencia" que, como "impulso o empuje", emana de una "*voluntad de conciencia*" (1965 [1952], 46) e impregna la realidad. Este movimiento se intensifica y abarca diversas formas de radiación que se extienden gradualmente desde la realidad inorgánica, pasando por la vida, el psiquismo preintencional y el psiquismo intencional, hasta el reino del espíritu (cf. Walton, 1997, 676; 2022, 97s.). En una velada crítica a Husserl, Romero sostiene que "el acto espiritual es absolutamente trascendente"; la "inmanentización" implicaría incurrir en un "contrasentido, porque la intención trascendentalista domina sin limitación" (Romero, 1965 [1952], 161); es la "trascendencia absoluta lo que funda la total objetividad" (*ibid.*, 162). Al igual que Korn, afirma el "paralelismo de la libertad y la trascendencia", en la medida en que la "trascendencia absoluta" de los actos mentales y culturales se correlaciona con la supresión de las "coacciones naturales". En definitiva, Romero desarrolla una teoría general de la realidad y esboza una "metafísica de la trascendencia" como marco para el estudio de la realidad y los valores, "cumpliendo el requisito filosófico de no mantener ningún problema particular aislado de las concepciones concernientes a la totalidad" (*ibid.*, 163s.), confiriendo a la fenomenología husserliana un giro marcadamente realista.

Eugenio Pucciarelli (1907–1995), alumno de Korn y Romero, estudió inicialmente medicina y se doctoró en filosofía en 1937 con una tesis sobre Dilthey. Ejerció la docencia en Tucumán y Buenos Aires, donde dirigió la revista *Cuadernos de Filosofía* y más tarde *Escritos de Filosofía*. Fundó el *Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*. Los intereses filosóficos de Pucciarelli se centran en cuatro temas principales: razón, tiempo, tecnología e ideología (cf. Walton, 2004, 2007, 2008, 2017). Defiende una teoría jerárquica del tiempo que tiene en cuenta la estratificación de la realidad humana con el objetivo de armonizar la pluralidad de temporalidades que se dan en los distintos niveles. Se caracteriza por una concepción pluralista de la razón, el tiempo y la cultura, que sustenta el papel socialmente transformador de

la fenomenología y su teoría de la pluralidad de los tipos humanos. Pucciarelli defiende un pluralismo cultural que se funda en hechos históricos y responde al imperativo moral del desarrollo de la personalidad. Pucciarelli reconoce en los pueblos de Latinoamérica la identidad de raíz que se opera a través de la pertenencia a una misma religión, la práctica de costumbres semejantes, la posesión de un mismo idioma. En este sentido, Pucciarelli destaca en Pedro Henríquez Ureña, profesor de literatura latinoamericana en la Universidad de Buenos Aires, el interés por los problemas de América, la defensa del hombre latinoamericano, el interés por los problemas de la literatura como manifestación de la cultura y la actitud ética en sentido social al servicio de la causa americana (Pucciarelli, 2007), actitudes que también caracterizaron su propia obra y su accionar. Lo que comparte sobre todo con sus maestros Romero y Korn es un profundo humanismo y un compromiso concomitante con la justicia social y la cultura nacional que no funciona por exclusión, sino mediante una síntesis provisional de rasgos culturales propios y ajenos que varía según las circunstancias y caracteriza la identidad como nación. Pucciarelli objeta el "idealismo gnoseológico", el "primado de la razón" y la aplicación del ideal de ciencia postulados por la filosofía de la fenomenología Husserliana, por cuanto estos caracteres "atentan contra la plenitud de la experiencia humana, que tiene acceso a esferas del ser que no se dejan encerrar en esquemas lógicos obligatorios para todos"; ya que "hay evidencias diferentes de las que la razón proporciona" (Pucciarelli, 1969, 35). Pucciarelli, aun cuando no tuvo acceso a los escritos de ética y problemas límite publicados recientemente —que, suponemos, habrían modificado su postura— basa su crítica en el reconocimiento de la crisis por las cuales atraviesan la razón y la evidencia, desencadenada por la expansión de la irracionalidad y el hedonismo vitalista (véase Pucciarelli, 1968). Hasta la fecha sólo se han publicado tres antologías temáticas de sus escritos: *Los rostros del humanismo* (1987), *El enigma del tiempo* (2013) y *Razón, Técnica e Ideología* (2020) (cf. Breuer, 2024a, 2023a/b, 2021).

6. Tercer período: Docencia e investigación de la fenomenología en relación con la antropología filosófica

Esta etapa se caracteriza por el intenso intercambio académico entre Europa y Argentina y una difusión internacional de la obra de sus protagonistas, los cuales son un factor decisivo en la interpretación y el análisis más cercanos a las fuentes europeas:

Adolfo P. Carpio (1923–1996) se doctoró en la Universidad de Buenos Aires (1973) y estudió en Heidelberg y Friburgo de Br. Dos preocupaciones principales caracterizaron su pensamiento y su obra: En *El filósofo en el mundo de hoy* (2008), subraya tanto la pluralidad de la filosofía, de modo que ningún sistema particular puede pretender poseer toda la verdad, como el significado filosófico de la historia de la filosofía, sobre la que escribió una introducción a la filosofía, *Principios de filosofía* (1974), considerada una obra de referencia para la enseñanza. Carpio, que también aborda a Heidegger en *El sentido de la historia de la filosofía*, aboga por la posibilidad de resolver los problemas filosóficos una vez se haya trascendido la existencia para comprender el ser. La libertad está relacionada con la liberación del ser y con la resolución del *Dasein* hacia el ser. Puesto que este salto sólo puede ser el acontecimiento de cada individuo, la metafísica tiene un carácter plural.

Héctor D. Mandrioni (1920–2010) se doctoró en Filosofía en 1963 con una tesis sobre Max Scheler, que se publicó en 1965 con el título *Max Scheler: un estudio sobre el concepto de espíritu en el Formalismus de Max Scheler*. También estudió en Múnich, Tubinga, Heidelberg y Friburgo de Br. En su juventud se interesó por la metafísica de Santo Tomás de Aquino, pero luego se dedicó a la fenomenología, especialmente a la de Scheler y Heidegger. En *Reflexiones filosóficas sobre el espíritu humano*, de 2009, Mandrioni afirma, siguiendo a Heidegger y Scheler, que la vida humana procede en tres direcciones. Estas son: "trans-descendencia" a las sombras del subsuelo, "trans-cendencia" al mundo, y "trans-ascendencia" a lo divino (2009, 52, cf. Rabanaque & Walton, 2022, 59).

Ricardo Mailandi (1930–2015) se doctoró en Mainz con una tesis sobre la cuestión de los valores publicada como *Wertobjektivität und Realitätserfahrung* (1963). Su aportación a la ética gira en torno a dos problemas fundamentales: la fundamentación y las controversias que asocia a la ética material de los valores de Scheler y Hartmann. La posición del propio Mailandi apunta a una justificación no intuicionista de la ética en relación con la cuestión de los conflictos. Además de la ética de Scheler, adopta la estructura conflictual de la ética de Hartmann y la argumentación pragmático-trascendental de Appel. Con esta idea, desarrolla una fenomenología del conflicto en su obra *Ética convergente*.

Jacobo Kogan (1911–1992) estudió derecho y se doctoró en filosofía con una tesis sobre la filosofía del derecho (1967). Fue profesor de filosofía contemporánea, antropología y estética en la Universidad de Buenos Aires. En el centro de su pensamiento está la cuestión de la dignidad humana en relación con la experiencia de la creación artística, la contemplación de la belleza, la devoción religiosa y el bien moral, cuestión que explora en su obra *Temas de filosofía. La belleza, el bien, el hombre, la realidad* (1996). En *Literatura y metafísica* (1971), Kogan recurre a Kant, Hartmann, Heidegger, Husserl y Scheler para abordar el problema central de la ética, a saber, el juicio moral, que presupone la creencia en la libertad (cf. Rabanaque & Walton, 2022, p. 60).

Antonio Aguirre (1927–2015) se doctoró en Colonia, Alemania, (1968) con Ludwig Landgrebe con una tesis sobre Husserl, publicada ese mismo año con el título *Natürlichkeit und Transzendentalität: der skeptische-genetische Rückgang auf die Erscheinung als Ermöglichung der Epoche bei Edmund Husserl*. Se estableció en Alemania y enseñó en Colonia, Wuppertal y Marburgo. Se dedicó a tres temas principales: la cuestión de la filosofía trascendental, el concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*) de Husserl, y, en tercer lugar, el problema de la posibilidad en su doble acepción de imposibilidad y modalización. En su primer libro, *Genetische Phänomenologie und Reduktion* (1970), trata el tema de los "vías hacia la reducción (*Wege zur Reduktion*)". También dedicó la obra *Die Phänomenologie Husserls*

im Lichte ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik (1982) al examen crítico de algunas interpretaciones contemporáneas de la fenomenología de Husserl.

Julia V. Iribarne (1929–2015) se doctoró en Filosofía en 1988 con una tesis sobre el concepto de intersubjetividad de Husserl, publicada como "La intersubjetividad en Husserl", vol. I (1987), vol. II (1988), publicada también en alemán con el título *Husserls Theorie de Intersubjektivität* (1994). Impartió clases en varias universidades argentinas y visitó con frecuencia los archivos de Husserl con fines de investigación. Tradujo los escritos *Krisis* de Husserl y una selección de textos de los volúmenes de Husserliana sobre la intersubjetividad. Tras abordar inicialmente a Kant y el problema de la libertad, Iribarne se centró en el concepto de intersubjetividad de Husserl, que analizó en el contexto de la fenomenología estática y genética. Intersubjetividad y libertad convergen en la ética, el tercer gran tema que desarrolló. En *De la ética a la metafísica* (2007), subraya el carácter teleológico de la ética, orientada a la constitución de una comunidad universal. En *En torno al sentido de la vida* (2012), Iribarne aborda los temas de la esperanza, la finitud y la muerte, enmarcados en una meditación ética sobre el sentido de la vida (cf. Breuer 2025 a,b).

Nos detendremos más extensamente en Roberto J. Walton (1942–) dada su trayectoria y notoriedad: en el mundo hispánico, Walton es uno de los principales expertos e intérpretes no sólo del pensamiento y la obra de Husserl, sino también del movimiento fenomenológico en sentido amplio. Walton se doctoró en la Universidad de Buenos Aires en 1974 con una tesis sobre lenguaje y trascendentalismo. Ejerció la docencia en diversas universidades argentinas hasta su jubilación. Alumno de Eugenio Pucciarelli, centró sus investigaciones en la fenomenología de Husserl y mantuvo un diálogo crítico con fenomenólogos posteriores, en particular Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty, Patočka, Ricoeur, Henry y Marion. El tema dominante de su obra es el concepto husserliano de horizonte, que considera central en la experiencia del mundo. Además de un gran número de artículos, contribuciones a libros

y libros editados, en 1993 publicó *Husserl. Mundo, conciencia, temporalidad* y *El fenómeno y sus configuraciones*, y en 2013, junto con Angela Ales Bello, *Introducción al pensamiento fenomenológico*. El tema central que recorre su obra es el concepto husserliano de horizonte, sobre el cual Walton ha escrito una trilogía en la que aborda con detalle el significado y alcance del tema del horizonte. En el primer volumen, *Intencionalidad y horizonticidad* (2015), examina la importancia creciente que Husserl concede al horizonte en su pensamiento. A continuación, aborda el modo en que la razón depende de la apertura que posibilita la horizonticidad, cómo la reflexión puede acceder a ella y cómo la horizonticidad es esencial para una legitimación racional de la experiencia. Por último, analiza el significado del horizonte para la concepción de Husserl de una filosofía trascendental en contraste con otras formas trascendentales de pensar o incluso con la fenomenología. En el segundo volumen, *Horizonticidad e historicidad* (2019), Walton analiza los tres niveles en los que Husserl entiende la historia. El tercer volumen, *Historicidad y metahistoria* (2020), aborda inicialmente la cuestión de la teleología filosófica y la teología. Husserl considera esta última como un camino no confesional hacia Dios. A continuación, se aborda la metahistoria, tal como la ha desarrollado la fenomenología clásica y la fenomenología francesa más reciente, en Merleau-Ponty, Lévinas, Henry y Ricoeur, entre otros. En su libro *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico* (2022), Walton examina las posibilidades de la fenomenología con respecto al desarrollo de un horizonte teológico, articulando las distintas versiones del "giro teleológico de la fenomenología" sobre la base de la noción de excedencia, que se articula con los temas del acontecimiento y del don. Al hacerlo, se iluminan las relaciones entre fenomenología y metafísica.

Conclusión

De la presente exposición de la recepción de la fenomenología y de la antropología filosófica en Argentina se desprende que ésta no fue pasiva, sino crítica, resultado de su inserción en la problemática

sociocultural propia. Aun las escuelas de pensamiento más dispares, como la fenomenología y el positivismo o espiritualismo, se caracterizan por haber entendido la filosofía y la cultura como herramientas para la emancipación cultural y la transformación de la sociedad. Esto se evidencia principalmente en la obra de los pensadores del período que se extiende desde principios de los años 20 hasta la segunda mitad del siglo XIX, donde se asiste al intento de superar el programa trazado por Alberdi, a cuyas principales consignas —rechazo de la tradición colonial, poblamiento del desierto, asimilación de la cultura europea y desarrollo de la economía— se oponen otras consignas —justicia social y cultura nacional— como manifestación cabal del espíritu colectivo y de la identidad nacional. Para ello, a partir de entonces los filósofos han elaborado en mayor o menor medida una axiología de matiz humanista que promueve la libertad responsable y la voluntad teleológica con miras no sólo a postular, sino a llevar a la práctica valores espirituales superiores. La postulación de la "libertad" como "principio filosófico", las cuestiones atinentes al "espíritu y los valores", como destaca Romero, unidas a aquellas de la constitución de la objetividad, el sujeto y la cultura, "parecen atestiguar que hay un fondo entrañable e idéntico en el pensamiento americano" (1952, 73), fruto de la síntesis entre antropología filosófica y fenomenología. En este sentido, estas disciplinas se unen para postular un ideal de humanismo que enfatiza la dimensión personal, el compromiso social de la práctica filosófica, y la búsqueda de fundamentos del saber y la razón, como la llevada a cabo por la fenomenología, sin descuidar ni la consideración de las diferentes dimensiones de la experiencia de la vida comunitaria y cultural ni la función militante y crítica del filósofo. Es común a estos pensadores el rechazo del tipo humano que se limita a la contemplación en una actitud meramente receptiva. Al hacerse eco de esta postura, Pucciarelli destaca la importancia de "un pensamiento que penetra en la acción para transformar el mundo", insistiendo en la función "militante" de la filosofía (1987a, 94). No basta pues, con "discurrir acerca de la libertad" (*ibid.*, 93), sino que se ha de contribuir activamente a su ejercicio, creando las condiciones ne-

cesarias que la hagan posible. Por ello la filosofía se entiende como un saber socialmente comprometido que deviene una fuerza activa en la construcción de una comunidad regida por principios éticos. A partir de estas bases fundacionales, la filosofía en Argentina se ha caracterizado particularmente por una recepción más cercana a las fuentes y por la especialización en diferentes áreas de la fenomenología y la antropología filosófica, elaborando así temáticas propias. En conclusión, la recepción no opera por exclusión, es decir, por delimitación de la postura propia frente a la ajena, sino por integración de las diferentes corrientes filosóficas, a las que reúne bajo el primado de una ética de sesgo humanista.

Referencias[5]

Aguirre, A. (1968). *Natürlichkeit und Transzendentalität: der skeptische-genetische Rückgang auf die Erscheinung als Ermöglichung der Epoche bei Edmund Husserl*. Köln: Kleikamp.

Aguirre, A (1970). *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag: Nijhoff.

Alberdi, J. B. (1942). *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*. Buenos Aires: Facultad de Derecho.

Alberini, C. (1930). *Die deutsche Philosophie in Argentinien*. Berlin: H.W. Hendriock Verlag.

Alberini, C. (1966). *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata: Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino.

Alberini, C. (1973). *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras.

Alberini, C. (1973). *Escritos de Ética*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras.

Alberini, C. (1973). *Escritos de Metafísica*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras.

Altamirano, C., Sarlo, B. (1997, 2°ed.). *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la Vanguardia*. Buenos Aires: Ariel.

Anquín, N. de (1962). *Ente y Ser. Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente*. Madrid: Gredos.

5 Nos limitamos aquí a la mención de las antologías y de las obras de la recepción argentina.

Astrada, C. (1927). El problema epistemológico en la filosofía actual. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* Vol. 14, n° 5/6 (pp. 3–104).

Astrada, C. (1933). *Ej juego existencial*. Buenos Aires: Babel.

Astrada, C. (1936). *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.

Astrada, C. (1938). *La ética formal y los valores. Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Astrada, C. (1942). *El juego metafísico*. Buenos Aires: El Ateneo.

Astrada, C. (1949). Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis, en Astrada, C., Bauch, K. et al. (eds.), *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften, aus Anlass seines sechzigsten Geburtstags verfasst* (pp. 165–171). Bern: Francke.

Astrada, C. (1960). *Humanismo y dialéctica de la libertad*. Buenos Aires: Dédalos.

Astrada, C. (1963). *Fenomenología y práxis*. Buenos Aires: Siglo XX.

Breuer, I. (2024a). Homenaje a Eugenio Pucciarelli, en el 50° Aniversario de la creación de su Centro de Estudios Filosóficos de la *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*. https://www.ciencias.org.ar/user/CEF/Pucciarelli.Academia.pdf?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAAR0NAzUdoJTm6LINwadqwIHMtBHEfA1Kr7J5jBbFUBtluZcaZwR3rEaEyLU_aem_Y_il9Dg7w9-H-dHSFllLlg

Breuer, I. (2024b). Grenzorte und Labyrinthe. Die Rolle der Philosophie und ihre Überschreitung in der Literatur von Jorge Luis Borges, en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 49.1, (pp. 93–110).

Breuer, I. (2023a). The reception of phenomenology in Argentina by Eugenio Pucciarelli. His ideal of a humanist philosophy underpinned by a pluralistic conception of reason and time, *Horizon, Studies in Phenomenology*, vol. 12, n°2 (pp. 398–432). DOI : 10.21638/2226-5260-2023-12-2-398–432

Breuer, I. (2023b). La recepción de la fenomenología en Argentina: Eugenio Pucciarelli, *Investigaciones Fenomenológicas* n° 20 (pp. 55–92). Open Access: https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/37867/2857

Breuer, I. (2025a). Julia V. Iribarne. Le sens de la vie, *Klēsis* | 60, 2025, cf: https://www.revue-klesis.org/pdf/klesis-60-03-breuer-julia-v-iribarne-le-sens-de-la-vie.pdf

Breuer, I. (2025b). Julia V. Iribarne. Hacia una ética trascendental, *Investigaciones Fenomenológicas* n° 22, 65–89.

Bunge, C. (1915). *Ensayo de una teoría jurídica integral*. Buenos Aires: Valeri Abelledo.

Carpio, A. (1967). *Principios de Filosofía*. Buenos Aires: Glauco.

Carpio, A. (1977). *El sentido de la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Eudeba.

Carpio, A. (2008). *El filósofo en el mundo de hoy*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Cossio C. (1953). Egologische Theorie und Reine Rechtslehre. *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht und Völkerrecht* 5 (pp. 15–69).

Derisi, O.N. (1963). *Filosofía de la cultura y los valores*, Buenos Aires: Emecé.

Dotti, J.E. (1992). *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

Dotti, J.E. (1988). Die Anfänge der Kantrezeption in Argentinien (1837–1930), en: Dotti, J.E, Holz, H., Radermacher, H. (Hrsg.), *Kant in der Hispanidad* (pp. 47–72). Bern: Peter Lang.

Echevarría, E. (1915). *Dogma socialista*. Buenos Aires: Librería la Facultad. cf:https://archive.org/details/dogmasocialista00echeuoft/dogmasocialista00echeuoft/page/76/mode/2up?q=colonial.

Escalante, W. (1884). Lecciones de Filosofía del derecho. Buenos Aires, Impr. Europea, Moreno y Defensa.

Fatone, V. (1948). *El existencialismo y la libertad creadora*. Buenos Aires: Editorial C. e I.

Fatone, V. (1953). *La existencia humana y sus filósofos*. Buenos Aires: Raigal.

Ferrer, G. & Schmich, N. & Pérez-Gatica, S. (2022). *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Ein Lesebuch*. Baden-Baden: Karl Alber.

Frondizi, R. (1958). *¿Qué son los valores?* México: Fondo de Cultura Económica.

Guerrero, L.J. (1950). *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. 3 Tomos*. Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo.

Guerrero, L.J (1956). *Estética operacional en sus tres direcciones*. Buenos Aires: Losada.

Herrera Restrepo, D. (1998). *América Latina y la Fenomenología*. Mexico: Universidad Pontificia de México.

Husserl, E. (1929). *Investigaciones Lógicas*, J. Gaos, M. García Morente (trad.). Madrid: Revista de Occidente.

Ingenieros, J. (1919, 2° ed). *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Buenos Aires: Rosso y Cía.

Iribarne, J. (1988), *La Intersubjetividad en Husserl*, 2 vol. Buenos Aires: Lohlé. Trad. al alemán revisada: (1994).Husserls Theorie der Intersubjektivität, traducido por Menno-Arend Herlyn, con la colaboración de Hans RainerSepp. Freiburg: Karl Alber Verlag.

Iribarne, J. (2007). *De la ética a la metafísica*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo.

Iribarne, J. (2012). *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia: Jitanjáfora

Kogan, J. (1971). *Literatura y metafísica*. Buenos Aires: Nova

Kogan, J. (1996). *Temas de filosofía. La belleza, el bien, el hombre, la realidad*. Buenos Aires: Biblos.

Korn, A. (1948, 1930). *La libertad creadora*. Buenos Aires: Claridad.

Korn, A. (1938). "Axiología", en *Ensayos filosóficos. Apuntes filosóficos*. Buenos Aires: Claridad, reimpreso en *Obras*, Vol. I, La Plata: Universidad Nacional de la Plata.

Korn, A. (1939). *Filósofos y sistemas*, en *Obras*, Vol. I, La Plata: Universidad Nacional de la Plata.

Korn, A. (1940). "Nuevas Bases" en *Influencias filosóficas en la evolución nacional, Obras*, Vol. III, La Plata: Universidad Nacional de la Plata.

Krause, K.-C.F. (1811). *Urbild der Menschheit*. Tübingen: Dieterischen Buchhandlung.

Krause, K.-C.F. (1928). *Abriß des Systems der Philosophie des Rechts oder Naturrechts*. Tübingen: Dieterischen Buchhandlung.

Krüger, F. (1907). *Der Begriff des Absoluten Wertwollens als Grundbegriff der Moralphilosophie*. Leipzig: Teubner.

Mailandi, R. (1966). *Wertobjetivität und Realitätserfahrung*. Bonn: Bouvier.

Mailandi, R. (1998). El papel de la conflictividad en la ampliación de la razón, en M. Cragnolini, R. Mailandi, (eds.) *La razón y el Minotauro* (pp. 161–184). Buenos Aires: Almagesto.

Mailandi, R. (2010). *Ética convergente. Fenomenología de la Conflictividad*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Mandrioni, H.D. (1965). *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el "Formalismus" de Max Scheler*. Buenos Aires: Itinerarium.

Mandrioni, H.D. (2009). *Reflexiones filosóficas sobre el espíritu humano*. Buenos Aires: Agape.

Pro, Diego F. (1978). "Manifestaciones filosóficas de la generación del 80: 'la metafísica de Ameghino'". *Cuyo*, Vol. 10–11 Primera época (pp. 37–63).

Pucciarelli, E. (1968). "La Razón en crisis". *Cuadernos de Filosofía* N° 9 (pp. 209–253). Pucciarelli, E. (1969). "La idea de filosofía en Husserl". *Humanitas*, año VIII, N° 13 (pp. 29–35).

Pucciarelli, E. (ed.), Escritos de Filosofía n° 12, (1983a); *Escritos de Filosofía* n° 13–14, 1984.

Pucciarelli, E. (1983). El hombre y el tiempo. *Escritos de Filosofía* 12 (pp. 21–28). Reimpreso en Sevilla, R. (ed.). (1986). *La evolución, el hombre y el Humano*, H. Bähr Mitverf. (pp. 38–46). Tübingen: Institut für Wissenschaftliche Zusammenarbeit.

Pucciarelli, E. (1987) *Los rostros del humanismo*. Buenos Aires: Fundación Banco de Boston.

Pucciarelli, E. (1987a). La filosofía como expresión de un tipo humano, en Pucciarelli (1987), *Los rostros del humanismo* (pp. 83–108). Buenos Aires: Fundación Banco de Boston.

Pucciarelli, E. (2007). "Autopresentación". *Escritos de Filosofía* 47 (pp. 291–310).

Pucciarelli, E. (2013) *El enigma del tiempo*, B.H. Parfait, D.L. Salort (eds.). Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Pucciarelli, E. (2020). *Razón, Técnica, Ideología*, Selección de escritos en homenaje Dr. Eugenio Pucciarelli, Breuer, I. (ed.). Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, ISBN 978-987-537-164-4.

Reulet, A.S. (1942). *Raíz y destino de la filosofía*, Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras.

Reulet, A.S. (1947). Ser, valor y existencia, en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional Autónoma de México, n° 28 (pp. 265–276).

Reulet, A.S. (1949). *Filosofía latinoamericana contemporánea*. Washington: Unión Panamericana.

Rivarola, R. (1945). *Escritos Filosoficos*. Buenos Aires: Imprenta López.

Rizo-Patrón Lerner, R. (2021). Latin America, en B.C. Hopkins & D. De Santis, (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (pp. 776–788). London/New York: Routledge.

Romero, F. (1941). "Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl" (pp. 111–116), en *Filosofía contemporánea. Estudios y notas.* Buenos Aires: Losada.

Romero, F. (1944, 1961) *Filosofía de la persona y otros ensayos de Filosofía*. Buenos Aires: Losada.

Romero, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Rail.

Romero, F. (1960a). *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires: Losada.

Romero, F. (1960b). Transzendenz und Sinn. Programm einer Philosophie, en R. Wisser (ed.), *Sinn und Sein: ein philosophisches Symposion* (pp. 347–368). Tübingen: Niemeyer.

Romero, F. (1965). *Teoría del hombre*. Buenos Aires: Losada.

Romero, F. (1964). *Theory of Man*, W.F. Cooper, Trans., W.J. Kilgore, Introd.. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Rougés, A. (1943/1962). Las jerarquías del ser y la eternidad, en A. Rougés, *Obras Completas I*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras.

Ruvituso, C. (2015). *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina Peronista*. Frankfurt a.M.: Vervuet.

Ruvituso, C. (2017). Post-war Argentinian Philosophical Debates and the Peripheral Condition. *Transcience* 8 (1) (pp. 1–14).

San Martín, J. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Sanchez, López C. (1894). *Estudios de la Filosofía*. Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina.

Sarlo, B. (2003, 3° ed.). *Una modernidad periférica*. Buenos Aires 1920–1930. Buenos Aires: Nueva Visión.

Sarmiento, D.F. (1970/1845). *Facundo: Civilización y barbarie.* Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Sepich, J.R. (1938). *Sobre inteligencia y cultura*. Buenos Aires: Ed. Cursos de Cultura Católica.

Sepich, J.R. (1940). *Estructura de lo social, Ensayo sobre su reducción a lo transcendental*. Buenos Aires: Sol y Luna.

Sepich, J.R. (1952). *Introducción a la ética*. Buenos Aires: Emecé.

Sepich, J.R. (1954). *La Filosofía de Ser y Tiempo de M. Heidegger*. Buenos Aires: Editorial Nuestro Tiempo.

Sevilla, R. (ed.) (1986). *La evolución, el hombre y el humano* (H. Bähr Mitverf.). Tübingen: Institut für Wissenschaftliche Zusammenarbeit.

Stigol, N. (2009). La filosofía argentina en el siglo XX, en: M. Garrido, N.R. Arranger et al. (coord). *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* (pp. 1175–1192). Madrid: Cátedra.

Taborda, S. (1930). *Investigaciones pedagógicas*. Buenos Aires.

Vasallo, A. (1935, 1939). *El elogio de la vigilia*. Buenos Aires: Losada.

Virasoro, M.A. (1942). *La libertad, la existencia y el ser*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

Virasoro, M.A. (1963). *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófic.*, Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras.

Virasoro, M.A. (1965). *La intuición metafísica*. Buenos Aires, Desolée.

Walton, R.J. (1993). *Husserl. Mundo, conciencia, temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.

Walton, R.J. (1993). *El fenómeno y sus configuraciones*. Buenos Aires: Almagesto.

Walton, R.J. (1997). "Spain and Latin America", en L. *Embree, D. Carr et al. (eds.), Encyclopaedia of Phenomenology* (pp. 675–679). Dordrecht: Kluwer.

Walton, R.J. (2004). Eugenio Pucciarelli ante la condición humana. In: J. L. Gómez-Martínez (coord.), *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana: Argentina*. Buenos Aires: Proyecto Ensayo Hispánico.

Walton, R.J. (2007). La filosofía como problema para sí misma. *Escritos de Filosofía* 47 (pp. 311–321).

Walton, R.J. (2008). Eugenio Pucciarelli, en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico y latinoamericano* (1300–2000) (pp. 875–876). México/Stony Brook/Maracaibo: UAM, SUNY, Universidad de Zulia.

Walton, R.J. & Ales Bello, A. (2013). *Introducción al pensamiento fenomenológico. Despliegues de la consigna de Husserl 'volver a las cosas mismas*. Buenos Aires: Biblos.

Walton, R.J. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Aula.

Walton, R.J. (2017). La tradición fenomenológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. *Ideas, Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* 5 (pp. 12–40).

Walton, R.J. (2019). *Horizonticidad e historicidad*. Bogotá: Aula

Walton, R.J. (2020). *Historicidad y metahistoria*. Bogotá: Aula.

Walton, R.J. (2022). Culture and Person in Francisco Romero's Phenomenology, en B.C. Hopkins & D. De Santis (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XX. Special Issue, Phenomenology and the Hispanic World* (pp. 97–114). London/New York: Routledge.

Walton, R.J. (2022). *Fenomenología, excedencia y Horizonte teológico*. Buenos Aires: SB editorial.

Zirión Quijano, A. (2009). La influencia de la fenomenología y el existencialismo en la filosofía hispanoamericana, en M. Garrido et al. (eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* (pp. 1123–1132). Madrid: Cátedra.

Zirión Quijano, A. (2021). Historia de la recepción del pensamiento de Husserl en el mundo hispánico, en Serrano de Haro (ed.), *Guía Comares de Husserl* (pp. 305–340). Granada: Comares.

Zirión Quijano, A. (2022). Phenomenology in Latin America, en B.C. Hopkins & D. De Santis (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XX. Special Issue, Phenomenology and the Hispanic World* (pp. 39–53). London/New York: Routledge.

Zucchi, H. (1967). *¿Qué es la antropología filosófica?* Buenos Aires: Columba.

Zucchi, H. (1995). *Ramificaciones, la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Kairos.

CAPÍTULO XIII

LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL EN ARGENTINA COMO EXPRESIÓN DEL CAMBIO DE ÉPOCA

Alcira Beatriz Bonilla[1]

RESUMEN

Los estudios recientes sobre el pensamiento filosófico nuestroamericano coinciden en establecer como fecha inicial de la Filosofía Intercultural la del I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural

1 Doctora en Filosofía y Letras (Universidad Complutense). Profesora titular consulta del Departamento de Filosofía y Directora de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural "Prof. Carlos Astrada" del Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Investigadora principal del CONICET. Socia fundadora de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural e integrante de CLAFEN, AFRA y ASOFIL. Autora de libros y artículos sobre fenomenología, ética, antropología filosófica, filosofía de la liberación, filosofía intercultural, autoras/es españoles y latinoamericanos, enseñanza e investigación en filosofía, filosofía de la migración y el exilio, ecofilosofía. Orcid: 0002-2241-7849..

celebrado en México en 1995 y consideran que los desarrollos de la corriente en este medio fueron derivas fructíferas de la Filosofía de la Liberación (1971), así como de otras formas de pensamiento crítico entonces vigentes. Dada su amplitud y diferencias locales, en este trabajo se parte de una referencia al liberacionismo filosófico de los años setenta en Argentina, para destacar luego acontecimientos epocales (1971–1995) que incidieron en la gestación del pensar intercultural argentino posibilitando *tópoi* teóricos, metodológicos y prácticos relevantes que se mencionan explícitamente.

Palabras clave: Filosofía de la Liberación, acontecimientos epocales, Filosofía Intercultural, *tópoi* teóricos, *tópoi* metodológicos, *tópoi* prácticos

ABSTRACT

Recent studies on "Nuestroamerican" philosophical thought agree that the First International Congress of Intercultural Philosophy held in Mexico in 1995 ought to be taken as the birth of Intercultural Philosophy, and in considering the developments of the current as fruitful outcomes of the Philosophy of Liberation (1971), as well as of other forms of critical thought then in force. Given the breadth of these developments and their local differences, we start with a reference to the philosophical Liberationism of the seventies in Argentine, and then highlight some epochal events (1971–1995) that influenced the gestation of Argentine intercultural thinking, making its theoretical, methodological and practical *tópoi* possible.

Keywords: Philosophy of Liberation, epochal events, Intercultural Philosophy, theoretical *tópoi*, methodological *tópoi*, practical *tópoi*

INTRODUCCIÓN

Si bien la autora de esta contribución comparte la idea de que "([…]) la exigencia de la interculturalidad forma parte de la historia social e intelectual de América Latina" (Fornet-Betancourt, 2004a, 19), se propone pensar como fecha 'fundacional' de la Filosofía In-

tercultural (FI) "nuestroamericana"[2] la del I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural celebrado en México en 1995 (Fornet-Betancourt, 2015, 161)[3], considerando, además, que las múltiples manifestaciones de esta corriente en el continente se produjeron como derivas fructíferas de la Filosofía de la Liberación (FL), cuya aparición pública data de 1971, así como, en menor medida, de otras formas de pensamiento crítico entonces vigentes —versiones locales del socialismo y del marxismo, influencias de la Teoría Crítica, etc. (Bonilla, 2017; Fornet-Betancourt, 1994b, 2015a, 161, 2022, 69–71)—.

Los desarrollos posteriores de la FI "nuestroamericana" han sido tan amplios, que su examen llevaría varias páginas y, si bien mantienen diálogos entre sí, resultan sumamente diversos (desde modalidades del pensamiento latino en los Estados Unidos a las discusiones mapuche sobre justicia y territorio en el *Wallmapu*)[4]. Por razones de brevedad, en consecuencia, este trabajo se ciñe al caso particular de la FI en Argentina. En un primer acápite sobre el marco histórico se destacan tres acontecimientos filosóficos argentinos relevantes del siglo XX. El segundo acápite trata la gestación del filosofar intercultural en Argentina, mencionando algunos acontecimientos epocales (1971–1995) que incidieron en él, y se reseñan sus *tópoi* teóricos, metodológicos y prácticos sobresalientes, así como los diálogos fructíferos con las ciencias sociales, la teología, la educación, el arte y la literatura, los feminismos y ecologismos, reflejados por las publicaciones y actividades académicas de los últimos treinta años.

2 El adjetivo "nuestroamericano/a" deriva del título del ensayo programático de José Martí (2005 [1891]) y se emplea en estudios de pensamiento latinoamericano, "latino" y caribeño. Sustantivado, refiere a quienes, sean criollos, originarios, mestizos, afrodescendendientes o migrantes afincados, se reconocen en su rechazo de las dependencias políticas, económicas y mentales euronorteamericanas.

3 Dado el protagonismo de Raúl Fornet-Betancourt en la organización del Congreso, baste esta referencia a su escrito de 2015.

4 La parte segunda de *Wege Interkulturelle Philosophie heute* ofrece una buena muestra de esta variedad (Büchel, 2023, 63–262).

Para comprender cabalmente el lugar que hoy ocupa la FI en el escenario filosófico argentino, primeramente, cabe referir algunos acontecimientos filosóficos que jalonaron el siglo pasado: los alcances de la "normalidad" filosófica proclamada por Francisco Romero en 1934 y sus corolarios de "normalización" y "normatividad", la importancia significativa del I Congreso Nacional de Filosofía (1949) y la manifestación pública de la FL en el II Congreso Nacional de Filosofía (1971).

De decisiva presencia en el subcontinente, la "normalidad filosófica" fue definida por Francisco Romero en términos de novedad y desiderátum para un país y una academia que, a su entender, recién estaban alcanzando adultez civilizatoria: "Lo que faltaba hasta hace poco en España, lo que acaso falta todavía entre nosotros, es lo que llamaré la 'normalidad filosófica'; quiero decir, la filosofía concebida como común función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta" (Romero, 1950, 130). La "normalidad filosófica" cuajó en una vigorosa instalación pública de la filosofía como práctica social reconocida y profesionalizada ("normalización") y se impulsó su circulación mediante la actividad editorial, la proliferación de conferencias, la constitución de una red intelectual, etc. Con un contenido fuertemente prescriptivo, tal proceso de normalidad / normalización se mostró también como "normatividad" filosófica. Este estilo de concebir la filosofía y su ejercicio continúa vigente en casi todas las universidades latinoamericanas, a pesar de críticas y cambios de orientaciones, disciplinas y autores[5].

El I Congreso Nacional de Filosofía se realizó del 30 de marzo al 9 de abril de 1949 en la ciudad de Mendoza, con una sesión final en Buenos Aires, el día 13. Participaron en él más de cien filósofos argentinos y sesenta extranjeros, cuyo número se duplicó en las *Actas*, que recogieron ponencias de quienes no pudieron viajar a Argentina. En consecuencia, el Congreso resultó el mayor encuentro filosófico internacional de posguerra en la Argentina, siendo

5 Para profundizar este tema, E. Rabossi (2008), M. Donnantuoni Moratto (2016) y A. Cerletti y A. Couló (2020), así como la crítica intercultural de D. Berisso (2023) y A. Bonilla (2021).

significativo en tres aspectos: 1) fue la incorporación definitiva al movimiento filosófico internacional de la academia filosófica argentina; 2) las presencias de personalidades destacadas y las ausencias notorias mostraron las tensiones filosóficas e ideológicas del medio intelectual argentino y del internacional; 3) al marcar un hito en la compleja historia de las relaciones entre filosofía y política, el Congreso institucionalizó la filosofía en la Argentina como un discurso de poder y sobre el poder (Bonilla, 2020b, 61–67).

Hacia fines de la década de 1960, entre gobiernos dictatoriales y agitación política, social y cultural en América Latina, se dio un vasto movimiento internacional que elaboró "articulaciones diversas entre dependencia, liberación y filosofía" (González y Maddonni, 2020, 13), siendo la FL Latinoamericana una de sus expresiones. El colectivo denominado "polo argentino" de la FL apareció públicamente en el Simposio "América como problema", que intentó realizarse al cierre del II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, Córdoba, 1971) (González y Maddonni, 2018). Las ideas "matriciales" de este grupo, incluidas luego en las primeras publicaciones conjuntas y replicadas en múltiples oportunidades, podrían enunciarse sintéticamente como la conciencia de situacionalidad, la opción por un nuevo sujeto histórico (el oprimido, el marginado, el pobre, el pueblo), un nuevo tipo de universalidad o "universal situado" (Casalla, 1973, 42), la necesidad de tomar en cuenta los condicionamientos epistemológico-políticos del pensar en América Latina, la conciencia de ser una filosofía de y para la praxis y, por consiguiente, la constitución de la política como *philosophia prima* (Ardiles *et alii*, 1973 "A manera de manifiesto")[6].

A más de cincuenta años de este acontecimiento, evaluado también como alternativa a la "normalidad, normalización, normatividad" impuesta a la filosofía en estas latitudes (Casalla, 2022, 15–31), se constata que en el país y en toda Nuestra América, la FL continúa viva y activa, ahora interrelacionada con feminismos, posturas decoloniales, ambientalismos y ecologismos, etc., y, sobre

6 El texto va como contratapa del libro (N.A.).

todo, con la FI, como deriva fecunda de ella. Como señala Luciano Maddonni, "([…]) es en la articulación entre el reconocimiento y la asunción de su *pasado* y la reafirmación de su vocación *presente* donde la FLL conserva su vigencia y reserva su capacidad de *futuro*" (Maddonni, 2022, 124).

1. La Filosofía Intercultural en el cambio de época y sus *tópoi* teóricos, metodológicos y prácticos

En el I Congreso Internacional de FI[7] celebrado en México, a la presencia de algunos fundadores de esta corriente se sumó la de figuras importantes del pensamiento latinoamericano adscritas a la FL, como Enrique Dussel, Dina Picotti, Mauricio Beuchot y Leopoldo Zea. Dos años más tarde, igualmente en México, se realizó otro encuentro internacional para confrontar la FI con la FL y la teoría crítica. El II Congreso Internacional de FI en la década siguiente (San Leopoldo, Br.) resultó transformador para la filosofía en la región: además del español, se incluyó el portugués entre los idiomas oficiales, hubo mayor acceso de filósofos y filósofas del Cono Sur y surgieron iniciativas de diálogo intercultural, entre ellas, la fundación de la Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais (ASAFTI) en 2003 (Fornet-Betancourt, 2021a, 32–33). Siete de los quince congresos internacionales de FI se hicieron en Nuestra América; el séptimo (2007), en la Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.

Ante este panorama cabe preguntar: ¿qué pasó específicamente entre 1971 y 1995 en el Cono Sur, en particular en la Argentina, para que la FI ocupara espacios académicos y, además de las exigencias de diálogo amplio planteadas en sus inicios europeos como consecuencia de la mundialización de los mercados y la expansión a escala planetaria de las tecnologías de la información[8], adquiriera

7 Sobre la historia y temática de los congresos internacionales de FI, Borges y Zuchel (2021).

8 La FI surgió precisamente como crítica de la ideología globalista, en un gesto de apertura hacia el reconocimiento de las diversas modulaciones de la razón filosófica y de la necesidad de diálogo entre ellas (Bonilla, 2017, 10–11).

en estos territorios rasgos vinculados con la tradición filosófica regional, la historia y el medio geopolítico?

Para responder tal interrogante han de tomarse en cuenta variables aparentemente extrafilosóficas y difíciles de sintetizar, dado que algunas hacen su aparición ya a comienzos de la década de 1970, perduran hasta la fecha y son de alcance prácticamente planetario (las políticas económicas neoliberales), otras resultan más locales y, por último, hay algunas más recientes de incidencia notable en el pensamiento filosófico intercultural de nuestro medio. En este trabajo, se consideran brevemente estos aspectos y sus consecuencias en la filosofía; entre ellos: la instalación de gobiernos *de facto* en el Cono Sur en las décadas de 1970 y 1980, la expansión y perdurabilidad del neoliberalismo económico y de su ideología globalista, las frágiles restauraciones democráticas y sus políticas de derechos humanos (en particular, las de "memoria, verdad y justicia"), el impacto de la conmemoración en 1992 del "pretendido" Descubrimiento de América y el resurgimiento de las demandas reivindicativas de los pueblos originarios, los movimientos migratorios de grupos pauperizados, las reformulaciones de los feminismos y de los movimientos de minorías subalternizadas, las diversas modulaciones de la democracia, la constitución inestable de bloques regionales y el quiebre reciente del orden mundial centralizado, la crisis ambiental y ecológica (cuyos efectos deletéreos se reforzaron durante los años de la pandemia de Covid-19)[9].

El primer gran y luctuoso acontecimiento que enfrenta todo estudio de los caminos de la filosofía en el país y la región es la ex-

9 Los proyectos y formación en investigación sobre estos temas radicados en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, al menos desde comienzos del siglo, quedaron institucionalizados en 2014, con la creación de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural "Prof. Carlos Astrada", bajo la dirección de A. Bonilla, y la consolidación del grupo INTERCULTURALIA. Periódicamente se realizaron Seminarios Abiertos con especialistas, una Jornada de Filosofía Intercultural en 2014 y las Jornadas Internacionales de Filosofía Intercultural en 2017 y en 2020–2021, así como otras actividades académicas y publicaciones. También resulta destacable el conjunto de investigaciones y publicaciones filosóficas interculturales de los equipos dirigidos por la Dra. Adriana Arpini (UNCu y CONICET, Mendoza) y por la Dra. María Luisa Rubinelli (UNJu).

pansión de los gobiernos totalitarios *de facto* en el Cono Sur como herramientas eficaces para imponer la neoliberalización globalista de los mercados nacionales y regionales[10]. Con el advenimiento de estas dictaduras cívico-militares, a la extraordinaria eclosión del pensamiento nuestroamericano que fue la FL siguieron los años oscuros de intensa práctica del terrorismo de Estado. A raíz de la censura impuesta, todo pensamiento crítico —muy especialmente la FL—, quedó relegado de los círculos académicos. Entre las y los docentes, estudiantes y personal universitario hubo una gran cantidad de muertes y desapariciones[11], además de encarcelamientos, persecuciones y cesantías, se violentó la libertad de cátedra, hubo requisas y quemas de libros y destrucción de bibliotecas. También debieron interrumpir su continuidad numerosas publicaciones académicas y se desfinanciaron centros de investigación universitaria. En contraste, como práctica de resistencia, tuvo lugar la denominada "cultura de catacumba" o "universidad de las sombras", donde siguieron vivas las tradiciones de trabajo intelectual prohibidas.

Al retorno de la democracia se produjo un resurgimiento de la filosofía en Argentina. Los estudios e investigaciones realizados en ese momento, empero, no fueron del todo ajenos ni a las pérdidas del período anterior ni a las vicisitudes del tiempo transicional. Como las restauraciones democráticas latinoamericanas fueron negociadas por los regímenes salientes para asegurarse impunidad (Elster, 2006, 81), tales pactos redundaron en fragilidad para los países y condicionaron sus políticas. Además, si para justificar el ascenso del neoliberalismo, las dictaduras habían invocado una supuesta "modernización", se apeló igualmente a ella en los debates públicos sobre la democracia, que, obviamente, incluyeron discusiones sobre el modelo económico (Devés, 2003, 307).

10 Se recuerdan los golpes de Estado y la aplicación concertada del Plan Cóndor en Chile (1973–1990), Uruguay (1973–1985) y Argentina (1976–1983).

11 Emblemáticamente, cabe nombrar a Mauricio Amílcar López, filósofo, pastor de la Iglesia de los Hermanos Libres y rector de la Universidad Nacional de San Luis, de enorme compromiso con las personas perseguidas por las dictaduras de Chile y Argentina, que fue secuestrado y desaparecido el 1° de enero de 1977.

2. Democracia, dictadura y exilio

El fortalecimiento de las carreras de filosofía existentes y el surgimiento de nuevas en varias universidades públicas generaron un clima de cierta "normalización filosófica", reforzado por la reapertura y creación de núcleos de investigación, programas de doctorado y becas, aparición de revistas y realización de encuentros académicos. Se cultivaron casi todas las líneas de trabajo filosófico, con énfasis en los estudios de Filosofía de la Ciencia y de Filosofía del Lenguaje, sobre todo en perspectiva analítica. En el campo de la Filosofía Práctica, como parte de las preocupaciones por una "modernización democrática", florecieron numerosas investigaciones sobre cuestiones referidas a ciudadanía y derechos humanos. ¿Qué lugar tuvo la FL en este panorama, puesto que las dictaduras cívico militares habían provocado la muerte o el exilio de varios representantes de la misma, su relegación de los círculos académicos y el ostracismo interno consecuente? La FL permaneció en la penumbra, ante todo por la influencia de los centros de poder académico mundial, símbolos de la "modernización democrática" anhelada, sobre todo por algunas figuras filosóficas vinculadas con los grupos gobernantes[12].

Si bien el trabajo de Rodolfo Kusch (2020, 2007) y su influencia en varios actores iniciales de la FL, como Juan Carlos Scannone, Carlos Cullen (2008, 2017) y Dina Picotti, pueden ser considerados antecedentes de la FI en nuestro medio, su hito anticipatorio inmediato fue la presencia de Fornet-Betancourt en Buenos Aires en 1985. Conocido por publicaciones anteriores y por la revista *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*[13], Fornet-Betancourt participó en las I Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética organizadas por la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino

12 Fuera del equipo de investigación liderado por el Dr. Arturo A. Roig y su revista, *Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, en Mendoza, pocas cátedras en otras universidades y publicaciones (*Stromata* y la *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*) dieron cabida al diálogo filosófico liberacionista internacional.

13 Órgano de intercambio entre filósofos latinoamericanos y europeos, para la promoción de la interculturalidad y interdisciplina, que comenzó a editar en 1982 con Alfredo Gómez Müller.

e Iberoamericano (Fornet-Betancourt y Lértora-Mendoza, 1987), y recibió el premio publicación de FEPAI a su libro *Problemas actuales de la Filosofía en Hispano-América* (1985). En esta obra dialogó con las discusiones sobre el quehacer filosófico en Iberoamérica y sus tensiones entre el retorno a lo "originario" americano y el reconocimiento de un linaje occidental, siendo la relación "filosofía-liberación" "el problema más candente" (Fornet-Betancourt, 1985, 117). La ruptura con la tradición filosófica occidental fue condición de posibilidad para una FL convencida de que el pueblo es el verdadero sujeto del filosofar (Fornet-Betancourt, 1985, 123–124). En trabajos posteriores de su autoría o como editor, fue perfilando su idea de la "liberación", en diálogo con las corrientes filosóficas críticas europeas y latinoamericanas (1992, 1993a, 1993b, 1994b, 2002, 2021a [1996]), hasta arribar a mediados de los noventa al proyecto audaz de una transformación intercultural de la filosofía atravesada por la impronta "nuestroamericana" liberacionista (Fornet-Betancourt, 1994b; Bonilla, 2024, 77–81).

Los temas centrales de los años ochenta del siglo pasado, sobre todo los atinentes a exilios, desapariciones, teoría y políticas de derechos humanos y la deriva desde la centralidad de la categoría de "pueblo" de la FL a la de "ciudadanía" en la FI se instituyeron como motivos de "larga duración", pues su discusión estuvo vinculada con la de las formas democráticas posibles de vida comunitaria. Por consiguiente, el tratamiento filosófico intercultural más tardío de estas temáticas no resultó anacrónico, sino que mostró su pregnancia en buena cantidad de libros y publicaciones, así como en tesis de doctorado y seminarios de posgrado[14].

Indudablemente, tanto la experiencia como las reflexiones sobre el exilio resultan necesariamente interculturales. Entre otros textos valiosos, el dosier *El exilio y sus variantes: aproximaciones filosóficas*, dirigido por Mariela Ávila y Adriana Arpini (2022), reúne aportes teóricos sobre el exilio y otros donde lo testimonial forma

14 Se indican algunos trabajos conjuntos: Bonilla (coord.) 2015; Cullen y Bonilla (Comps.) (2012, 2013); Rubinelli (Comp.) (2019).

parte del tratamiento filosófico. En "Errancias filosófico poéticas entre dos orillas. Aproximaciones a una filosofía poética del exilio a partir de los textos de María Zambrano y de Fernando Aínsa", con clara intención intercultural, Bonilla emplea la palabra "errancia", para nombrar los exilios vividos entre América y Europa y su trascendencia en la escritura de la maestra de la "razón poética" y del discípulo que optó por ésta como forma para expresar su libertad creadora a partir de la situación coaccionante y desde la "orfandad" de los seres humanos (Bonilla, 2022b, 1–15).

El trabajo de intención y factura filosófica intercultural más destacado sobre la cuestión de las víctimas bajo el terrorismo de Estado[15] es, sin duda, *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937–1977)* de Diana Beatriz Viñoles (2014)[16], que se inscribe en la tradición de la biografía filosófica. Su principal protagonista, Alice Domon, fue una religiosa católica francesa que vivió diez años en la Argentina al servicio de las personas más pobres y formó parte de la "ronda" de las Madres de Plaza de Mayo; secuestrada el 8 de diciembre de 1977 por un grupo de tareas de la Armada, "desapareció" en un "vuelo de la muerte". El marco teórico y metodológico del escrito articula de modo original categorías filosóficas europeas con otras propias del pensamiento latinoamericano e intercultural (la filosofía concebida como traducción, sobre todo)[17]; como fuentes, se emplean el epistolario de Domon (121 cartas) y cuarenta entrevistas a personas allegadas a la religiosa. Esta obra, abierta y coral (Viñoles atribuye autoría a Domon, a sus informantes y a quienes contribuyeron a su realización), fundamentalmente filosófica por su potencia conceptual y argumentativa, no excluye otras perspectivas de lectura: biográfi-

15 La resignificación intercultural de la noción de "víctima", característica de la FL a partir de la edición de la *Ética* dusseliana de 1998, fue motivo de ingente investigación (Godoy, 2017; La Porta, 2015a y 2015b; Scannone, 2008 y 2009; Zielinski, 2013, 2017).

16 El libro es reelaboración de la tesis de doctorado "Espacio-tiempo en la existencia de Alice Domon (1937–1977): una biografía filosófica" (Facultad de Filosofía y Letras UBA / EHSS, París, 2013).

17 Sobre la FI concebida como traducción o hermeneusis mutua entre sentipensares, ver Bonilla, 2021 y 2024.

ca, documental (de los crímenes y procedimientos de la dictadura cívico-militar y de las prácticas eclesiales) e, incluso, religiosa (Bonilla, 2021, 80–85).

Como ya se señaló, uno de los temas más debatidos durante la presidencia de Alfonsín y años posteriores fue la noción de ciudadanía — "ícono de la cultura democrática" (Berisso, 2011, 244) —, y su vinculación con los derechos humanos, que originó una masa de producción teórica enorme. En su tesis de doctorado (2011) y algunos trabajos posteriores (2019, 2021), Daniel Berisso investigó el tránsito desde la FL, que fue crítica del concepto liberal de la ciudadanía y los derechos y enarboló la categoría de "pueblo" como fundamental categoría ético-política, hacia una elaboración intercultural posible de otra noción de ciudadanía, defendiendo un "uso estratégico" precisamente "en función de una hospitalidad animada por la imposibilidad (ética) de la reducción del otro" (2011, 256). La "ciudadanía", afirmó años después, también "puede canalizar fuerzas antagónicas y opciones parciales en favor de las clases subalternas y los sectores racializados e inferiorizados por el patrón de dominación cultural" (2019, 77). Otras y otros investigadores enriquecerán esta perspectiva con visiones de la ciudadanía y los derechos vinculadas con las "emergencias" de pueblos originarios, migrantes y vivientes no humanos, como se refiere más adelante.

La conmemoración del "V Centenario" del pretendido "descubrimiento de América" desencadenó un fuerte debate semántico y político sobre la significatividad de la fecha (Bonilla, 1993, 13–28) y sobre la filosofía misma. Las y los pensadores de nuestra América se sintieron obligados "a explicarse con su propio pensamiento para proseguir un esfuerzo apenas comenzado e imprescindible: el establecimiento de la propia tradición categorial dentro de la cual pueda desplegarse un discurso original latinoamericano" (Bonilla, 1993, 16). También para Fornet-Betancourt, el año 1992 cobró la categoría de *kairós*[18] para la filosofía de nuestra América, ya que al-

18 Adopción del teologema, transportando su sentido de "momento propicio" y "tiempo favorable" al campo filosófico (Fornet-Betancourt, 2004a: 26–27).

rededor de esa fecha se produjo "un verdadero renacer de la resistencia de los pueblos indígenas y afroamericanos", que pudo ser interpretado como momento de iniciación de "un nuevo proceso de transformación" (Fornet-Betancourt, 2004a, 25–27), vale decir, de la transformación intercultural efectiva de la filosofía. Empero, estimó que las aportaciones filosóficas realizadas sobre el tema resultaron respuestas insuficientes al desafío intercultural (Fornet-Betancourt, 2004a: 21). Han transcurrido ya veinte años de esta fructífera polémica. Entre sus antagonistas argentinos principales cabe nombrar a Arturo A. Roig (2004) y a Juan Carlos Scannone (2004), mientras que Fornet-Betancourt considera de modo más positivo la posición de Dina Picotti (Picotti, 1990)[19]. A ésta y al trabajo de María Luisa Rubinelli se dedican los párrafos siguientes.

Doctorada en Alemania con la tesis *Die Überwindung der Metaphysik in Martin Heidegger* (1969)[20] e integrante de la primera generación de la FL, Dina Picotti avizoró tempranamente la vocación intercultural de esta corriente[21]. Su participación en el Congreso de 1995 la convirtió en principal referente de la FI en la Argentina (Picotti, 2015, 2021a). Desde sus primeros estudios heideggerianos, su pensamiento manifiesta una profunda unidad de intención, concepción y método interculturales, en un nuevo comienzo del pensar desde lo abierto de la historia, en actitud de acogimiento y apertura (Ibarra, 2015). Así pudo operar una hábil conjunción entre la historia de las ideas y una hermenéutica intercultural de vía larga, que pasa por calas dialógicas en la historia, la antropología, la literatura, etc.

En la convicción de que la identidad latinoamericana tiene carácter mestizo (Picotti, 2022, 163), Picotti ha mostrado *in fieri* en

19 No se incluye a E. Dussel, porque se exilió en México en 1975, tuvo ciudadanía mexicana y alcanzó allí su madurez académica.

20 Es estimada su labor como traductora y difusora del pensador alemán (Picotti, 2017).

21 La redacción de este parágrafo se basa en la conferencia "Pensar interculturalmente en Nuestra América. Homenaje a Dina Picotti" (Bonilla, 2022). Picotti fue Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón (PBA) entre 1975–1991, profesora titular regular y luego consulta en la UNGS y directora de la Especialización en Estudios Afroamericanos de la Maestría en Diversidad Cultural de la UNTREF.

numerosos cursos y textos cómo proceder interculturalmente en investigaciones que abarcan una variedad temática amplia, desde el reconocimiento generoso a figuras del pensamiento latinoamericano e intercultural (Scannone, Cullen, Raimon Panikkar, Nerva Borda de Rojas Paz, Kusch)[22], a un estudio minucioso de la filosofía africana y de la presencia de la identidad y del *lógos* de la *negritud* en nuestra cultura (Picotti, 1998, 2001, 2011), así como incursiones en el pensamiento mestizo e indígena, en especial mapuche (Picotti, 2021b). La filósofa convoca a la difícil realización comunitaria de un pensar y de un lenguaje interlógicos erigidos sobre la base del reconocimiento y la justicia con consecuencias políticas y educativas, puesto que el diálogo intercultural ha de proporcionar criterios ético-políticos para un mejor relacionamiento entre los seres humanos entre sí y con el mundo no humano (Picotti, 2022, 169).

María Luisa Rubinelli[23] representa una línea de trabajo original (latinoamericanista, intercultural, interdisciplinaria). La dedicatoria de su tesis de doctorado: "A la Pachamama, deslumbrante y fecunda en la Quebrada de Humahuaca, a su gente" (Rubinelli, 2011, 3), designa como los portadores privilegiados del saber por el que indaga la investigadora a la Pachamama y a los habitantes de la Quebrada, tal como lo despliega en las páginas de *Los relatos populares andinos: expresión de conflictos* (2011 y 2014) y *Entre condenados, ucumares y gualichados. Relatos andinos tradicionales* (2016), así como en libros posteriores. Rubinelli asumió el desafío de una investigación fenomenológica y hermenéutica sobre las moralidades emergentes que Roig hizo

22 Entre las aportaciones interculturales al estudio de Kusch, debe citarse el libro pionero de Carlos M. Pagano (1999); el trabajo principal de Picotti sobre Kusch es de 2010.

23 Nació en Rosario y estudió Filosofía en la UNR. Cesanteada de su cargo universitario en 1976 y detenida desaparecida en 1978, pudo reiniciar su carrera académica en 1987 en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNJu, donde fue profesora titular de Antropología Filosófica y Pensamiento argentino y latinoamericano y organizó la Unidad de investigación "Pensamiento latinoamericano, relaciones interétnicas e interculturales". Su trabajo en gestión educativa intercultural en la región culminó en la Dirección del Instituto Superior de Formación Docente Bilingüe de Humahuaca y propició investigaciones para la práctica de la interculturalidad en el ámbito educativo. Coordinó libros sobre Kusch (2001) y Roig (2013), sobre cuestiones ético-políticas de la ciudadanía (2019), etc.

al quehacer filosófico nuestroamericano (Roig, 2002, 131–136). Sus fuentes consistieron en un corpus documental integrado por 360 relatos populares de la zona, algunos provenientes de repositorios y muchos otros, recogidos por ella en trabajos de campo (otra innovación para una investigación filosófica). Mediante la construcción de marcos teóricos adecuados y una metodología consistente, ella realizó los trabajos fenomenológicos de recopilación, clasificación y descripción y los hermenéutico-críticos. En la hermeneusis de Rubinelli, este universo narrativo, fruto de la creatividad colectiva, que moviliza las creencias profundas de la comunidad y de la capacidad generadora de la lengua originaria, brinda sus sentidos liberadores interculturales y muestra caminos interculturales para reformular los objetivos de la educación y de la práctica de la filosofía en Nuestra América (Rubinelli, 2011,10).

3. La FI y los movimientos sociales

Desde el último tercio del siglo pasado, a la visibilización y reclamos por derechos de grupos originarios y afrodescendientes, se sumó la presencia urbana de migración pobre proveniente de los países andinos cercanos y, más tarde, de grupos asiáticos[24]. Tales movimientos favorecieron el auge de los estudios migratorios en nuestro país, con marcada preferencia por tratamientos interdisciplinarios e interculturales (Fornet-Betancourt, 2004b; Bonilla, 2008, 2012, 2013), así como una intensa conciencia sobre la necesidad de cambios en la legislación y las políticas migratorias[25].

En consecuencia, los trabajos y debates sobre ciudadanía ya mencionados decantaron en la idea de "ciudadanías interculturales emergentes", desarrollada sobre la base de los siguientes antece-

24 No se hace referencia a migraciones recientes de población venezolana, haitiana y africana, que presentan rasgos y formas de inserción en la sociedad de acogida particulares.

25 Después de veinte años de movilizaciones sociales, trabajos académicos y debates legislativos, a fines de 2003 se sancionó la ley N° 25.871, que incluye el "derecho humano a migrar (Bonilla, 2020a, 270–271). En 2006 se celebró en Buenos Aires el "Congreso argentino de estudios sobre migraciones internacionales y políticas migratorias y de asilo", de marcado sesgo intercultural.

dentes: 1) la categoría de "emergencia" que aparece en la teoría de la "moralidad de la emergencia" de Roig, quien, inspirándose explícitamente en Raymond Williams, designa así la moralidad específica de América Latina por oposición a la "eticidad" hegemónica (Roig, 2002, 51); 2) las de "ciudadanía cultural" y "derecho a la cultura" de Marilena Chauí, quien vincula el ejercicio ciudadano pleno y una democracia ampliamente inclusiva y participativa con el ejercicio de la ciudadanía cultural (Chauí, 2006, 3) la de "ciudadanía intercultural" desarrollada por varios pensadores latinoamericanos (González, 2007; Alfaro, Ansión y Tubino, 2008; Seibold, 2008). Así, según González, "ciudadanía intercultural" implica la formación y transformación permanente de subjetividades políticas en contextos interculturales urbanos mediante acciones participativas y contribuye a la viabilidad de las sociedades latinoamericanas (2007, 39–85), Seibold (2008) señala que la ciudadanía intercultural comprende el reconocimiento de los derechos de los grupos culturales tanto a nivel intra-nacional como en los regionales; 4) la noción creativa (*poiética*) de construcción intercultural de ciudadanía que sostiene Berisso se muestra como "negación fagocitante" de la liberal y obra para "la liberación del sujeto hasta entonces silenciado (2019, 70–71).

Asumiendo la ingente investigación actual sobre el tema, los antecedentes referidos y tomando en cuenta tanto la importancia que la población migrante tiene en nuestras sociedades, así como los logros del reclamo por derechos, luchas y politización de grupos indígenas y afrodescendientes, parece oportuno emplear la categoría de "ciudadanías interculturales emergentes" de un modo distintivo y técnico. El calificativo "emergentes" permite comprender las nuevas maneras de manifestación ciudadana e investigar actitudes y políticas de dominación que impiden la plena realización de la ciudadanía. La renovación teórica, el cambio institucional y el ejercicio efectivo de estas ciudadanías interculturales emergentes no podrían darse sin el abandono de las prácticas racistas, xenófobas y discriminatorias frecuentes y una transformación del imaginario social en su conjunto. Hacerse cargo de estas emergencias

necesarias y enriquecedoras, para no vivir en la injusticia, deviene en imperativo de la sociedad argentina, en consecuencia (Bonilla, 2020a, 265–274).

En la primera década del siglo la intensificación de demandas de reconocimiento por parte de sectores minorizados, sobre todo movimientos de mujeres y de diversidades sexuales, redundó en cambios culturales y legales profundos[26], la creación de centros de educación, información e investigación especializados y gran cantidad de estudios. Además de los trabajos que se centraron en la violencia sexual ejercida sobre militantes políticas por parte del terrorismo de Estado, desde la perspectiva propiamente intercultural merece destacarse en los últimos años la aceptación generalizada del enfoque feminista interseccional, de origen afronoramericano, enriquecida por la crítica decolonial de la argentino-norteamericana María Lugones y la igualmente crítica posición de Ana M. Bach contra los fixismos racistas y antihistóricos que cuaja en la producción filosófica propiamente intercultural de Daniela Godoy, entre otras. Según ella, que también refiere a los feminismos indígenas, el entrecruzamiento de estas metodologías resulta fructífero para promover "prácticas interculturales atentas a la escucha y traducción posible de experiencias, saberes y luchas silenciadas cuando las categorías de diferencia e identitarias se consideran móviles y sobre todo, políticas". Tales prácticas redundan en "la emergencia de sujetos políticos no ya definidos por otrxs, otrizadxs en clasificaciones ajenas, sino en una autoafirmación liberadora" (Godoy, 2021, 216).

Otras investigaciones sobre derechos y justicia del último decenio retoman perspectivas ecológicas y liberacionistas de décadas anteriores[27] con una visión más anamnética[28] e intercultural. Ta-

26 Leyes: ESI, 26.160 (2006); PIM, 26.485 (2009), ampliada en 27.501 (2019); MI, 26.618 (2010); IG, 26743(2012); Micaela 27.499 (2018); IVE, 27.610 (2020).

27 En el país hubo interés por la crisis ambiental y los estilos de desarrollo con anterioridad a la "Conferencia de la Tierra" (1972). El "Mensaje a los pueblos y gobernantes del mundo" que Juan Domingo Perón como líder tercermundista envió a Kurt Waldheim, Secretario General de la ONU, en febrero de ese año, tuvo repercusión internacional (Perón, 1973).

28 Una parte importante del pensamiento liberacionista e intercultural nuestroamericano abreva en la noción de "justicia anamnética" del filósofo español R. Mate (2011).

les estudios provienen de grupos disciplinarios e interdisciplinarios que integran filosofía, lengua y literatura[29], ciencias ambientales, antropología y ciencias jurídicas (estos últimos se nuclean especialmente en la Red de Constitucionalismo Crítico de América Latina, RedCCAL, y el Centro Latinoamericano de Estudios de Derecho y Estado, CLADE). En conjunción con investigaciones en ciencias económicas, estos trabajos han contribuido también a la crítica característica de la FI del neoliberalismo y su pretensión globalista. Para tal ampliación de las concepciones habituales sobre ciudadanía y derechos, se pone énfasis en la centralidad fundamental de la vida y en el criterio de las víctimas (incluidos los seres vivos no humanos y la naturaleza misma o "Pachamama") como origen instituyente de los derechos. Así Alejandro Médici, representante del pluralismo jurídico y del constitucionalismo crítico, liberacionista e intercultural, trabaja desde la categoría de "reconocimiento" y sostiene que criticar la télesis histórica de origen hegeliano desde las alteridades negadas por los colonialismos, genocidios y epistemicidios resulta "un insumo fundamental para una filosofía constitucional crítica e intercultural desde donde ponderar el papel de la alteridad en el poder constituyente de los pueblos" (Médici, 2022, 56). El "nuevo constitucionalismo" emerge de una interculturalidad crítica que se sustenta en un diálogo complejo: "entre saberes prácticos populares y pluriculturales, con la teoría constitucional tradicional, la ecología política latinoamericana, la epistemología del Sur, el giro decolonial y el pensamiento de liberación" (Médici, 2020, 6).

En continuidad con sus trabajos anteriores sobre ampliación de derechos y ciudadanías interculturales emergentes, Bonilla redefine actualmente la FI como "eco(filo)sofía intercultural nuestroamericana liberacionista". Si la "transformación intercultural" de la filosofía propugnada en la década de 1990 invitaba a volver la

29 Se destacan los trabajos de C. Pagano (2008), de J. Seibold (2017) y de Aldo Parfeniuk, organizador de las Jornadas "Ecolenguas" en la UNC y promotor de los interculturales "Bosques de Poesía" (Parfeniuk, 2023); también integrante de la CONASUD, que presentó el Proyecto de ley sobre los "Derechos de la Madre Naturaleza" (30-08-2023).

atención filosófica hacia las memorias de los pueblos del mundo, esas memorias —externas a la academia—, plantean con mayor sabiduría que las ciencias occidentales las relaciones del ser humano con los otros seres vivos y con el ambiente. En consecuencia, a la FI no sólo se le impone obrar y pensar a partir del contexto más amplio de la vida en su conjunto, como lo expresaron E. Dussel y F. Hinkelammert en varios trabajos, sino también que, en una superación real de la dicotomía "cultura/naturaleza" y tomando en cuenta factores y conflictos situados histórica y geopolíticamente, el nuevo marco teórico-práctico intercultural ha de partir del vínculo sinérgico que une seres humanos y no humanos. Las diferencias cognoscitivas, sensibles y volitivas de los humanos no otorgan a éstos el privilegio de la instrumentalización y la depredación, sino que los habilitan para comprender el universo relacional y asumirse como responsables por la vida y el *buen vivir* de todos los vivientes. Con ello queda ampliamente justificada la institucionalización legal de los derechos de los seres vivos no humanos y los derechos de la naturaleza en los niveles estatales nacionales y en los internacionales e, igualmente, pueden reconocerse los derechos ecoculturales[30] y el derecho al agua potable, entre otros, como derechos de las comunidades de vida (Bonilla, 2023a)[31].

Conclusión

Al término de esta colaboración, se estima haber respondido a la pregunta subyacente a ella: ¿por qué, un grupo de filósofas/-os argentinas/-os sintieron la exigencia de una transformación de la

30 Aunque pueden tener idénticos referentes, se prefiere esta denominación a la de "bioculturales", porque con la primera se alude al carácter intrínsecamente relacional de comunidades de vida integradas por seres humanos y no humanos, referenciadas por el prefijo "eco" (Bonilla, 2023a).

31 Por falta de espacio no se trataron contribuciones interculturales provenientes del campo de la estética (Scherbosky, 2013) y de sus cruces con el indigenismo y la política (Cruz, 2021, 2023), ni de la filosofía de la educación (Santos, 2017; Berisso, 2023), ni la interculturalidad *sui generis* de trabajos tardíos de Ricardo J. Gómez (Bonilla, 2022), ni varias investigaciones interculturales de otras disciplinas que han sido influídas por la FI.

filosofía que no fuera la planteada por las éticas discursivas[32], por las versiones de las últimas generaciones de la filosofía crítica o por la presión ejercida desde los centros universitarios anglosajones? ¿Basta el "*kairós* 92", para explicar esta transformación intercultural del pensamiento en este costado del "sur del Sur"?

Como se ha tratado de mostrar en estas páginas, todo acontecimiento político, social, cultural y económico del período estudiado fue motivo directo o indirecto de respuestas filosóficas interculturales de gran originalidad y creatividad, pero ninguno de ellos por sí sólo resulta suficiente para explicar tal exigencia y desarrollo. Si, por una parte, las y los agentes de la transformación intercultural de la filosofía son testigos responsables de los cambios de época, como indica el número, temas y calidad de sus investigaciones (y, en algunos casos, intervenciones docentes, sociales y políticas); por otra parte, la mayor proporción de estos grupos se ha preocupado por elaborar nuevas genealogías para su pensar, indagando por categorías adecuadas a esta transformación intercultural de la filosofía en las memorias filosóficas próximas y remotas de la Patria Grande. Si bien el resurgimiento de los pueblos originarios (y de los afrodescendientes) y las polémicas en torno a la significatividad del '92 fueron una instancia decisiva que impidió obviar, silenciar u oscurecer la presencia e historia de los pueblos originarios y de ascendencia africana, y Argentina se convirtió en caja de resonancia de estos temas, aquí la filosofía intercultural deviene necesariamente una historia más densa[33]. Se comparten, obviamente, algunas matrices fundacionales con el resto de Nuestra América, pero las variantes resultan significativas. Entre éstas pueden discernirse un desarrollo político y sociocultural muy diferente al de otros países (tardía creación del Virreinato del Río de

32 Tras la dictadura cívico-militar los debates filosóficos prácticos en los ámbitos académicos estuvieron permeados por las discusiones de la "filosofía continental" lideradas por Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel y las norteamericanas entre "comunitaristas" y "universalistas", así como por los debates sobre el "multiculturalismo"en menor medida.

33 La tesis de doctorado de L. Aguerre (2016) ofrece un enfoque crítico intercultural de los binomios universalidad /colonialidad y "civilización/barbarie", con buena investigación sobre el racismo y la lógica de la dominación.

la Plata, persistencia del logro independentista, peronismo, etc.), mayor presencia de población de origen europeo y mestiza y menor número de afrodescendientes en el presente y pasado reciente y, sobre todo, una historia filosófica con tres acontecimientos de relevancia mundial en el siglo XX. De este modo puede entenderse que coexistan algunas variantes de la FI con múltiples temas en la escena filosófica argentina, entre éstas, la que propugna con amplitud y sobre la base de las memorias de los pueblos una "eco(-filo)sofía intercultural nuestroamericana liberacionista" (Bonilla, 2023a, 2023b).

Referencias

Aguerre, L. (2016) *Hacia una universalidad intercultural. Desafíos histórico-filosóficos para una perspectiva ético-política nuestroamericana* [Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires]. http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4372.

Alfaro, S., Ansión, J. y Tubino, F. (2008) *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*. Lima: Fondo editorial PUCP.

Ardiles, O. et al. (1973) *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.

Arpini, A. y Ávila, M. (coord.) (2022) "Dosier: El exilio y sus variantes: aproximaciones filosóficas" *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. 24.

Berisso, D. (2011) *Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana. De una ética de la liberación a una praxis intercultural*. [Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires]. http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1691

Berisso, D. (2019) "Construcción de la ciudadanía y transformación de la filosofía". En: Rubinelli, M.L. (comp.) *Ciudadanías en construcción*. San Salvador de Jujuy: EdiUNJu: 65–80,

Berisso, D. (2021) "Revisión ético-política del concepto de 'pueblo' en Ernesto Laclau y Enrique Dussel" *Cuadernos de filosofía* 76 : 109–120.

Berisso, D. (2023) *Transmisión educativa y misión política. Sondeos filosóficos, ópticas situadas*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

Bonilla, A. (1993) "El pensamiento latinoamericano y las celebraciones del V Centenario" *Heteroglossia. Quaderni dell'Istituto di Lingue Straniere* 5: 13–28.

Bonilla, A. (2008) "El 'Otro', el migrante". En: Fornet-Betancourt, R. (Ed.) *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung. Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen: 366–375.

Bonilla, A. (2012) "La construcción imaginaria del 'otro migrante' *CUADERNOS Fhycs-Unju 42*: 21–34.

Bonilla, A. (2013) "Ciudadanías interculturales emergentes". En: Cullen, C. y Bonilla, A. (eds.) *La ciudadanía en jaque, II. Ciudadanía, alteridad y migración*. Buenos Aires: La Crujía: 7–38.

Bonilla, A. (Coord.) (2015) *Racismo, genocidios, memorias y justicia*. Buenos Aires: Patria Grande.

Bonilla, A. (2017) "La Filosofía en el cambio de época: desafíos y propuestas" *Cuadernos FHyCS-UNJu* 51: 39–48.

Bonilla, A. (2020a) "La 'hora' de las ciudadanías interculturales emergentes". En: Maesschalck, M. *et alii Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Santiago de Chile: Ariadna Ed.: 263–276.

Bonilla, A. (2020b) "Un homenaje necesario". En: Bonilla, A. y Casalla, M. (eds.) *Actas. Perspectivas de la Filosofía Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UPCN: 61–67.

Bonilla, A. (2021) "*De intellectus emendatione*". En: Rosero Morales, J. R. (coord.) *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestro Americana*. Popayán: Universidad del Cauca: 47–94.

Bonilla, A. (2022a) "Errancias filosófico poéticas entre dos orillas. Aproximaciones a una filosofía poética del exilio a partir de los textos de María Zambrano y de Fernando Aínsa" *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. 24 (Dossier):1–15.

Bonilla, A. (2022b) *Pensar interculturalmente en Nuestra América. Homenaje a Dina Picotti* (conferencia, 1°-12–2022, UNGS, Los Polvorines, PBA; inédita).

Bonilla, A. (2023a) "Hacia una ampliación de derechos: derechos eco culturales como derechos de las comunidades de vida". En: Ezequiel Pinacchio (ed.) *Comunidad de vida, estado y derecho: 1983–2023: cuarenta*

años de democracia. Beccar: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro: 35–44.

Bonilla, A. (2023b) "El derecho humano al agua. Aporte ecofilosófico intercultural nuestroamericano liberador para una justicia anamnética, social, contextual y, en consecuencia, ecológica". *Actas. AFRA. XX Congreso Nacional de Filosofía*. San Miguel de Tucumán: UNT (e/prensa).

Bonilla, A. (2024) "La filosofía intercultural como traducción y diálogo entre 'sentipensares' situados" *Guillermo de Ockham*, 22 (1): 75–89. https://doi.org/10.21500/22563202.6714.

Borges, C. y Zuchel, L. (2021) "Sobre los congresos internacionales de filosofía Intercultural y su importancia para la filosofía y el pensar actual" *Póiesis. Revista de Filosofía* 23 (2). https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis

Büchel, H. (Ed.) (1923) *Wege interkultureller Philosophie heute*. Aachen: Wissenschaftverlag Mainz-Aachen.

Casalla, M. (1973) "Filosofía y cultura en la situación actual". En: Ardiles, O. *et alii, Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum: 38–52.

Casalla, M. (2022) "A modo de prefacio. Presente y futuro de la filosofía de la liberación. En el cincuentenario de sus inicios". En: Dussel, E. *et alii. Filosofía de la liberación : pasado, presente y futuro*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS: 11–36.

Cerletti, A. y Couló, A. (orgs.) (2020) *La filosofía en la universidad. Entre investigadores y profesores*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Noveduc.

Chauí, M. (2006) *Cidadanía cultural. O direito à cultura*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.

Cruz, G. (2021) "El tiempo de la crítica a *La Revolución India*. Desplazamientos a los 50 años de su primera edición" *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 23. www.estudiosdefilosofia.com.ar / Mendoza / 2021 / Artículos (1–13).

Cruz, G. (2023) "Interrogantes sobre el indigenismo estético-político en Argentina" *Nuestro NOA* 16: 26–53.

Cullen, C. (2015) *Fenomenosofía de la crisis moral. La sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Cullen, C. (2017) *Reflexiones desde nuestra América*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Cullen, C. y Bonilla, A. (Comps.) (2012) *La ciudadanía en jaque. I. Ciudadanía, alteridad y educación*. Buenos Aires: La Crujía.

Cullen, C. y Bonilla, A. (Comps.) (2013) *La ciudadanía en jaque. II. Ciudadanía, alteridad y migración*. Buenos Aires: La Crujía.

Devés Valdés, E. (2003) *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Tomo II. *Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950–1990).* Buenos Aires: Biblos.

Donnantuoni-Moratto, M. (2016) "La categoría de 'normalidad filosófica' en Francisco Romero y su dimensión histórica" *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana 33* (2). versión On-line ISSN 1853–3175.

Dussel, E. (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Elster, J. (2006) *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires: Katz.

Fornet-Betancourt, R. (1985) *Problemas actuales de la Filosofía en Hispano-América*. Buenos Aires: Ediciones FEPAI.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (1992) *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen: Verlag der Augustinus- Buchhandlung.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (1993a) *Ethik und Befreiung*. Aachen: Verlag der Augustinus- Buchhandlung.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (1993b) *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (1994a) *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilenz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung.

Fornet-Betancourt, R. (1994b) "El pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural" *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 19: 73–84.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (1996) *Armut, Ethik, Befreiug. Dokumentation del V. Internationalen Seminars des philosophischenDialogsprogramms: Armut, Ethik, Befreiung. Interpretations- und Handlungsmodelle in der Nord-Sud-Perspektive*. Aachen: Verlag der Augustinus- Buchhandlung.

Fornet-Betancourt, R. (2002) *Modele befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. Frankfurt a. Main: IKO.

Fornet-Betancourt, R. (2004a). *Critica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2004b) *Migration und Interkulturalität. Theologische und Philosophische Herausforderungen*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2008) *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung. Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2015) *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (2021) "Historia y tareas de la Filosofía Intercultural en América Latina". En Rosero Morales, R. (ed.) *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana*. Popayán: Universidad del Cauca: 25–46.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2021d [1996]) *Kulturen der Philosophie / Culturas de la Filosofía. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie Documentación del I. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*. Aachen: Digitale Edition EIFI.

Fornet-Betancourt, R. (2022) "50 años de filosofía de la liberación". En: Dussel, E. [*et al*.], *Filosofía de la liberación: pasado, presente y futuro*. Buenos Aires: Ciccus: 67–82.

Fornet-Betancourt, R. y Lértora Mendoza, C. (1987) *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute. Akte der Ersten Germano-Iberamerikanischen Ethik-Tage*. Frankfurt a.Main: P. Lang,

Godoy, D. (2017) "Aportes feministas en torno a la categoría de víctima en la Ética de la liberación de Enrique Dussel". En.Roda, F.y Heredia, N. (comps.) *Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. San Salvador de Jujuy: UNJu: 201–217.

Godoy, D. (2021) "Revisión crítica de la categoría 'interseccionalidad'". En: Fernández, N., Ferreyro, E., Paredes, D. (comp.) *XIX Congreso Nacional de Filosofía AFRA*. Mar del Plata: UNMP: 207–217.

González, J. (2007) "Ciudadanía e interculturalidad". En: González, J. (ed.). *Ciudadanía y cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Tercer Mundo Editores del Grupo TM: 39–85.

González, M. y Maddonni, L. (2018) "El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del 'polo argentino' de la Filosofía de la Liberación" *Cuadernos del CEL,V*. (III, 5): 63–71.

González, M. y Maddonni, L. (2020) *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964–1972).* Buenos Aires: Teseo Press.

Ibarra, A. (2015) "Entrevista de Alex Ibarra a Dina Picotti. Filosofía intercultural: otra manifestación de un filosofar latinoamericano". *Le Monde Diplomatique*. Edición chilena. 15-05-2015.

Kusch, R. (2000) "La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo". En: *Obras completas*, Tomo I. 2da. ed. Rosario (Arg.): Editorial Fundación Ross: 3–131.

Kusch, R. (2007) "América profunda" En: *Obras completas*, Tomo II. 1ra. ed. Rosario (Arg.): Editorial Fundación Ross: 1–254.

La Porta, P. (2015a) "¿Nos obliga la vulnerabilidad humana?". En Dei, D. (edit.) *Caminos para pensar la Democracia. Desde la filosofía, las humanidades y las Artes*. Buenos Aires: UNLa/Biblos (CDRom).

La Porta, P. (2015b) "Conceptualizar la *vulnerabilidad*. O cómo las diferencias filosóficas inciden en el nivel de exclusión en el goce de los derechos". EnParera, G. *et al. XVI Congreso Nacional de Filosofía (AFRA),* Santa Fe: UNL: 487–495

Maddonni, L. (2022) "Aportes para una bibliografía de referencia de y sobre la filosofía latinoamericana de liberación en su 'polo' argentino". En: Dussel, E. *et alii Filosofía de la liberación: pasado, presente y futuro* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS: 123–148.

Martí, J. (2005 [1891]) "Nuestra América". En: *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho: 31–39.

Mate, R. (2011) "Tratado de la injusticia. XX Conferencia Aranguren" *Isegoría 45*: 445–487.

Médici, A. (2020) "Alteridades radicales y derechos emergentes: ecológica de la liberación, derechos de la naturaleza" *Cuadernos de ASOFIL* 7: 6–8.

Médici, A. (2022) "Más allá del reconocimiento: liberación, interculturalidad, derechos humanos a 51 años del origen de la filosofía de la liberación" *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 33: 48–65.

Pagano, C. (1999) *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch. Aproximación a la obra del pensador argentino*. Aachen: Verlag Mainz.

Pagano, C. (2008) "¿Ecología o sabiduría cosmoteándrica indígena de Abia Yala? Breves notas para una concepción intercultural del ser humano

a propósito del mensaje del Gran Jefe Seatle". En Fornet-Betancourt, R. (Ed.) *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung. Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen: 267–275.

Parfeniuk, A. (2023) *Ecopoesía*. Villa Carlos Paz: Corprens.

Perón, J. D. ([1972] 1973) "Mensaje a los pueblos y gobiernos del mundo" *Hechos e Ideas*, 1 (1), Tercera época: 7–12.

Picotti, D. (1990) *El Descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires: RundiNuskín Editor.

Picotti, D. (1998) *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Picotti, D. (2001) "Propuesta de una racionalidad interlógica desde la experiencia americana" *Itinerarios*, 4: 139–149.

Picotti, D. (2010) "Los aportes de una antropología americana en el pensamiento de Rodolfo Kusch" Análisis. *Revista Colombiana de Humanidades* 77: 89–102.

Picotti, D. (2011) "La presencia africana en el Río de la Plata". En: Pineau, M. (ed.) *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*. Caseros: EDUNTREF: 61–97.

Picotti, D. (Coord.) (2015) *Hacia un planteo intercultural del pensar y la cultura*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

Picotti, D. (2017) "La recepción del pensamiento heideggeriano y la experiencia de la traducción". En: Basso Monteverde, L. (comp) *Heidegger y la hermenéutica : Actas de las primeras jornadas nacionales de la SIEH*. Mar del Plata. EPUB: 209–231.

Picotti, D. (2021a [1996]) "Sendas y propuestas para un pensar intercultural desde América". En: R. Fornet-Betancourt (Ed.) *Kulturen der Philosophie / Culturas de la Filosofía. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie Documentación del I. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*. Aachen: EIFI: 151–169.

Picotti, D. (2021b) "Aportes para un replanteo de las categorías de espacio y tiempo desde la experiencia histórico-cultural mapuche. Sus implicancias educativas y políticas". En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. (Eds.). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: libera-*

ción, interculturalidad y pensamiento crítico. Cali: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán: 47- 70.

Picotti, D. (2022) "La alteridad identitaria y el planteo intercultural en Latinoamérica". En: Ameigeiras, A. (coord.). *Religión, migración e interculturalidad. Perspectivas desde el Gran Buenos Aires*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento: 163–169.

Rabossi, E. (2008) *En el comienzo Dios creó el canon. Biblia Berolinensis*. Buenos Aires: Gedisa.

Roig, A. (2002) *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, A. (2004) "Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana". En: Fornet-Betancourt, R. *Critica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta: 161–176..

Romero, F. (1950) *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.

Rubinelli, M. (2011) *Los relatos populares andinos: expresión de conflictos*. Río Cuarto, Ediciones del ICALA.

Roig, A. (2016) *Entre condenados, ucumares y gualichados. Relatos andinos tradicionales*. San Salvador de Jujuy: EdiUNJu.

Roig, A. (Comp.) (2001) *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*. San Salvador de Jujuy: EdiUNJu.

Roig, A. (Comp.) (2010) *Nosotros, los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig*. San Salvador de Jujuy: EdiUNJu.

Roig, A. (Comp.) (2019) *Ciudadanías en construcción*. San Salvador de Jujuy: EdiUNJu.

Santos, J. (2017) *Filosofía intercultural y pedagogía. Releyendo a Paulo Freire*. Buenos Aires: Teseo.

Scherbosky, F. (2013) *Filosofía Intercultural y Arte: el problema del reconocimiento. Un aporte antropofágico*. [Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires]. http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/3262

Scannone, J.C. (2004) "Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt". En: Fornet-Betancourt, R. *Critica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta: 177–183.

Scannone, J.C. (2008) "Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural". En: Fornet-Betancourt, R. (Ed.) *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humani-*

sierung und der Anerkennung. Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen: 351–356.

Scannone, J.C. (2009) *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.

Seibold, J. (2008) "La ciudadanía intercultural. Un nuevo desafío para nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños" *Stromata* 64 (3–4): 219–232.

Seibold, J. (2017) "La 'ecología integral' en la encíclica Laudato Si' del Papa Francisco y sus propuestas para resolver la actual crisis ecológica". En: Scannone, J. C. *et alii.. Laudato Si'. Lecturas desde América Latina. Desarrollo, exclusión social y ecología integral*. Buenos Aires: Ciccus: 193–216.

Viñoles, D. (2014) *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937–1977).* Buenos Aires: Patria Grande.

Zielinski, M. (2013) "Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas. Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación" *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política 3*: 97–137.

Zielinski, M. (2017) "El sufrimiento se experiencia de muchas maneras o acerca de cómo pensar ana-dia-lécticamente la liberación" Cuadernos del CEL II (3): 24–38.

CAPÍTULO XIV

ITINERARIO DE LA CULTURA POPULAR EN LA FILOSOFÍA ARGENTINA: AMELIA PODETTI Y EL UNIVERSALISMO PERIFÉRICO

María Paula Giacobone[1]

RESUMEN

Nos adentramos en la tarea de marcar una ruta tentativa por distintos momentos en que el discurso de la cultura popular[2] permeó

1 Licenciada en Comunicación Social y Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de la Plata (UNLP), Buenos Aires, Argentina. Es docente, asesora del Programa Integral Contra las Violencias de la Asociación de Trabajadores de la Sanidad Argentina (ATSA), codirectora de Proyecto de Extensión "Filosofía, memoria y género. Reconstrucción de historias de vida y del campo filosófico platense en los años setenta" dirigido por Anabella Di Pego, radicado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FAHCE-UNLP) e integrante del proyecto de investigación "Análisis y perspectivas sobre la idea de transmodernidad en la filosofía latinoamericana" dirigido por Maximiliano Garbarino (CIeFI-IdIHCS-UNLP). Sus líneas de trabajo son; filosofía argentina, latinoamericana, la perspectiva decolonial y de género.

2 Se utiliza aquí" cultura popular" en el mismo sentido que lo emplea Amelia Podetti, como expresión viva y dinámica de significancia política que concibe al pueblo como sujeto histórico y teológico (*La irrupción de América en la historia y otros ensayos* 2015).

en el ámbito filosófico argentino durante el siglo XX[3] dando lugar a exponentes que constituyeron un pensar situado. En este sentido distinguimos dos núcleos problemáticos que, si bien aquí se ordenan analítica y cronológicamente, los enfrentamientos que se dan en uno y en otro no son exclusivos de cada etapa. El primero (1918–1949) tiene que ver con la búsqueda de la definición de un humanismo que dé cuenta de la singularidad americana y popular, que se sustrae al problema por la identidad nacional donde destacamos como sujeto cultural[4] al *pueblo* desde la perspectiva del filósofo argentino Carlos Astrada y el segundo, se caracteriza por el revisionismo epistémico (1960–1974) que adoptan algunos intelectuales peronistas, tanto en los ámbitos académicos como al margen de ellos, para plantear, por medio de la crítica atenta de conceptos y criterios, el problema colonial.

Ambos lineamientos nos van a permitir crear las condiciones para comprender la propuesta del *universalismo* que denominamos *periférico*[5] de Amelia Podetti, una filósofa argentina que transita el

Para el filósofo argentino Rodolfo Kusch en línea con Amelia Podetti, "la cultura encarna la posibilidad de ser de un pueblo. Cultura es, además, algo dinámico que exige la acción de los integrantes de una comunidad, y que entonces se expresa políticamente. A través de la política un grupo humano pone en práctica sus valores culturales para sobrevivir como grupo. (Frente Peronista de Liberación Cultural "Hugo Arrieta", 1974, Citado en Saltapé, N.E. *La recepción de la fenomenología en el pensamiento de Rodolfo Kusch* (Tesis de grado).

3 En las metrópolis de Argentina, la filosofía académica pensada como una actividad o profesión se remonta a principios del siglo XX. Como referencia de esto señalamos como ejemplo la creación de la Facultad de Filosofía y Letras en 1896 siendo la cuarta facultad en el seno de la Universidad de Buenos Aires. En 1901 se gradúa la primera promoción de filósofos universitarios (Buchbinder, 1997). En 1904 se funda la sección pedagógica de la Facultad Jurídicas de La Plata, lo que después se va a convertir en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Farré, 1958).

4 Nos basamos en la definición de sujeto cultural de Rodolfo Kusch definido en *Geocultura del hombre americano*: "el problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente el discurso filosófico tiene un solo sujeto y éste será un sujeto cultural. Mejor dicho, la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto" (Kusch, 1976, 123).

5 El "universalismo periférico" permite categorizar la propuesta de la autora aunque no es un concepto propiamente de Amelia Podetti, sino que surge de la lectura de su hermano Ramiro Podetti.

segundo de los núcleos problemáticos nombrados más arriba, pero que debe ser comprendida a la luz del primero. La figura de Amelia ha sido considerada por sus intérpretes más recientes como: la "olvidada de las Cátedras Nacionales" (Denaday, 2013) o la "ninguneada en los ámbitos académicos" (Dufour, 2024) así como también siendo una "maestra de filosofía militante" (Bonilla, 2012), "filósofa criolla" (González, 2023) o "especialista en Hegel pero no hegeliana" (Bergoglio, 2007).

Palabras clave: filosofía argentina, humanismo popular, universalismo periférico, problema colonial, Amelia Podetti

Abstract

We undertake the task of outlining a tentative route through different moments in which the discourse of popular culture permeated the Argentinian philosophical sphere during the 20th century, giving rise to figures that constituted a situated thinking. In this sense, we distinguish two problematic cores; although they are here ordered analytically and chronologically, the confrontations that occur in each of them are not exclusive to each stage. The first (1918–1949) is related to the quest for the definition of a humanism that accounts for American and popular singularity, which escapes the problem of national identity, highlighting the cultural subject as the people from the perspective of the Argentinian philosopher Carlos Astrada. The second is characterized by the epistemic revisionism (1960–1974) adopted by some Peronist intellectuals, both within and outside of academic circles, to address, through careful criticism of concepts and criteria, the colonial problem.

Por otra parte, la noción de periferia tiene un anclaje cristiano que se remonta a la misión pública de Jesucristo que comienza no desde Jerusalén que es el centro social y político, sino desde la periferia que representa Galilea, el cual se constituye como el lugar simbólico de apertura del Evangelio hacia el resto de los pueblos (Descalzo, 2019). En *Evangelii Gaudium* ('La alegría del Evangelio'), que es un texto que se propone armar una hoja de ruta para una evangelización del mundo, Jorge Luis Bergoglio menciona varias veces la noción de periferia y expresa públicamente que su versión está basada en el pensamiento de Amelia Podetti.

Both currents will allow us to delineate the conditions to understand the proposal of peripheral universalism, which was baptized by Amelia Podetti, an Argentinian philosopher who traverses the second stage but must be understood in the light of the first. Amelia's figure has been considered by her most recent interpreters as the "forgotten of the National Chairs" (Denaday, 2013) or the "neglected in academic circles" (Dufour, 2024) as well as being a "militant philosophy teacher" (Bonilla, 2012), "creole philosopher" (González, 2023) or "Hegel specialist but not Hegelian" (Bergoglio, 2007).

Keywords: Argentine philosophy, popular humanism, peripheral universalism, colonial problem, Amelia Podetti

INTRODUCCIÓN

En estas páginas, proponemos trazar un breve itinerario que nos aproxime al pensamiento de Amelia Podetti y a su perspectiva arraigada en el territorio nacional y latinoamericano. Para ello, identificamos las condiciones históricas y políticas en las que emergió su filosofía.

Luego de presentar los datos biográficos de la autora, nos referimos, en el apartado (1) a los pensadores de la filosofía ligados a la reacción del positivismo imperante en las universidades en el contexto de la Reforma Universitaria de 1918. Este grupo antipositivista va a marcar una nueva generación compuesta tanto por laicos como por católicos que se alinean bajo un mismo propósito, que es la autonomía universitaria. Estas tendencias que conviven en las carreras de humanidades van a empezar a mostrar sus disidencias años más tarde, durante el Congreso de Filosofía en 1949, en torno a una figura clave para los filósofos argentinos, que es la de Martin Heidegger, así como también en general sobre la fenomenología y el existencialismo[6], corrientes abordadas por distintos

6 Ramiro Podetti explica las distintas confluencias que se dan en ese momento en el que se hace el Congreso de Filosofía en la advertencia preliminar en el libro Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu de su hermana Amelia Podetti: "en

filósofos de la época que convivieron con una coyuntura de entreguerras donde se debatía paralelamente el destino político de Argentina y de los países latinoamericanos en general.

En un siguiente apartado, abordamos una segunda etapa caracterizada por un proceso de revisionismo epistemológico y por la profunda crítica que acompaña la formación de las Cátedras Nacionales conformadas en 1967 en la Universidad de Buenos Aires. Estos espacios alternativos surgieron en un contexto dictatorial contra el pueblo y de proscripción del peronismo, desde los cuales se promovió la creación de revistas que van a ser publicadas por fuera de la academia, escritas por docentes que habían sido cesanteados o que habían presentado su renuncia en años previos. Este es un período que, si bien se define por su convulsión social e ideológica, al mismo tiempo está cargado de proyectos culturales, pedagógicos y de acción política en disenso, que van a ser truncados forzosamente durante el momento de transición hacia la dictadura de 1976[7]. Procuramos recuperar el espíritu del pensamiento nacional latinoamericano a partir de una síntesis de las características de los modelos nacionales que circulaban en ese entonces, tanto por las Cátedras Nacionales de la Universidad de Buenos Aires como por las revistas de la época, siendo relevante para esta empresa el aporte de la filósofa Amelia Podetti.

Por último, pretendemos desarrollar su interpretación del *universalismo* y la propuesta de *universalismo periférico* con el fin de valorar tanto el alcance de la crítica como su posición respecto al problema colonial, adelantada para la época. Podetti ingresa a la facultad un año antes del Primer Congreso Nacional de Filosofía y durante su carrera estudia con Carlos Astrada[8] y con el discí-

---

ese ambiente se conjugaron la fenomenología y el existencialismo por un lado y la renovación de los estudios tomistas y hegelianos por otro" (2007, 27–28).

7 Para este tema véase "Proyectos en disputa: la Universidad Nacional de La Plata entre 1973 y 1976". Lanteri M. Meschiany, T. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5089/pm.5089.pdf

8 Carlos Astrada, inició sus estudios en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNC, donde encabezó la Reforma Universitaria de 1918. En su traslado a La Plata como director reformista del Colegio Nacional en 1920. Fue el fundador de la revista

pulo de éste, Andrés Mercado Vera[9]. En términos muy generales, conserva un interés claro por la fenomenología, el cristianismo, la doctrina justicialista[10] y, en su última etapa, por la filosofía latinoamericana. Cursa materias en Francia con pensadores como Paul Ricoeur y Jean Wahl, entre otros, traduce textos de Edmund Husserl y Nicolai Hartmann, se dedica también a W.G.F Hegel y tiene en general un gran conocimiento de la historia de la filosofía. Como no llega a publicar obras completas en vida, parte del pensamiento de Podetti se encuentra en los libros publicados póstumamente por colegas, alumnos y familiares, en el relato de quienes la conocieron, en los registros de clases y en artículos que escribe para distintos medios de comunicación.

Por otra parte, no se debe perder de vista que se trata de una mujer filósofa que, como tantas otras, ha sido invisibilizada por su condición de mujer, de militante política, pero quizás también por hacer filosofía crítica que no se inspira en el marxismo en su momento de mayor asimilación. Tampoco dedica artículos o análisis filosóficos al feminismo, hecho que no la excluye de aquella perspectiva si tomamos en consideración sus funciones públicas, que

Cuadernos de Filosofía y titular de Gnoseología y Metafísica hasta 1955 cuando fue destituido por el golpe de estado. Astrada viajó a Alemania por una beca y fue alumno de Scheler, Hartmann, Husserl y Heidegger durante su estancia en Colonia y Friburgo. Fue estudioso de Hegel y también de Marx en su segunda etapa.

9 Andrés Mercado Vera (1918–1992) se graduó en 1945 en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Fue discípulo de Carlos Astrada y su adjunto de Gnoseología y Metafísica, y luego titular de Historia de la Filosofía Moderna en la UBA. Es autor de libros sobre Hegel y sobre la filosofía de Carlos Astrada. Amelia Podetti será su colaboradora en distintos seminarios de filosofía, compañera de militancia y amiga.

10 La doctrina justicialista se basa en una serie de principios que expresa Juan Domingo Perón en 1950 que se conocen también como las "veinte verdades peronistas" en las que se define una concepción de Hombre, de Naturaleza, de historia, de economía, de Estado, de Nación y la dinámica de la interrelación entre comunidad e individuo. La verdad nº 14 lo define como; "El Justicialismo es una nueva filosofía de la vida, simple práctica, popular, profundamente cristiana y profundamente humanista" (Perón, 1951). Sus tres banderas doctrinales son la Justicia Social, la Independencia Económica y la Soberanía Política, para lograr los objetivos permanentes del Movimiento: 'la Felicidad del Pueblo y la Grandeza de la Nación'.

eran típicamente ocupadas por varones en ese entonces[11], como es el cargo de docencia universitaria en la carrera de filosofía, de dirección en una revista histórica o de secretaria de investigaciones culturales a nivel nacional[12].

Amelia Podetti, al igual que los intelectuales vinculados a las Cátedras Nacionales, cuestiona los posicionamientos positivistas que sostienen un sentido progresivo de universalidad en las ciencias sociales. Según la autora, estos conceptos, presentados como criterios epistémicos privilegiados y aplicados a todas las ciencias, no son neutrales ni inocuos, sino que operan como instrumentos de dominación cultural como parte de la estrategia imperialista, afectando de manera negativa los contextos locales de enseñanza y producción de conocimiento.

Datos biográficos de Amelia Podetti

Amelia Podetti nace en San Luis en 1928 en una familia de intelectuales. Su padre José Ramiro Podetti y su madre Amelia Lezcano de Podetti militaron en FORJA y en el yrigoyenismo, participaron de la Junta Renovadora Radical y después en la fundación del Movimiento peronista en Mendoza.

En 1948, Amelia Podetti inicia su carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Durante su carrera asistió al último de los cursos que dictó Carlos Astrada sobre la ciencia de la lógica de Hegel y desde aquel momento —en palabras de la propia Podetti— "[…] prácticamente no volvió a enseñarse Hegel en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires hasta los cursos de 1964, 1965 y 1966 dictados por el profesor Andrés Mercado Vera, discípulo de Astrada, y en cuyo desarrollo colaboré" (2007, 6).

11 Según documentos de la SIPBA, hacia fines de octubre de 1970 en la Universidad de La Plata se registra para la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (donde trabaja Podetti) un total de 136 profesores titulares y adjuntos, de los cuales sólo 33 son mujeres, es decir, un 24% de profesoras mujeres frente a un 76% de profesores hombres.

12 Esta información se encuentra detallada a continuación.

En 1954, se adhiere al Partido Peronista Femenino que se crea por el impulso de Eva Perón con la idea de garantizar, tras la aprobación de la Ley del Voto femenino, la presencia de mujeres en cargos políticos. Esta visión se hará efectiva para nuestra autora 23 años después con su designación como directora de Investigaciones Culturales de la Secretaría de Cultura de la Nación durante la tercera presidencia de Perón.

Obtiene su título de Licenciada en Filosofía a los 26 años con una tesis titulada "Husserl: esencias, historia, etnología. Comentario sobre el origen de la geometría", que será publicada en 1969 por la Editorial Estudios. En 1960, se recibe en Bibliotecología en la misma Universidad.

Entre 1961 y 1962 viaja en barco a Francia tras ser becada para estudiar en Université o La Sorbona de París bajo la dirección de pensadores como Jean Wahl, Paul Ricoeur, Ferdinand Alquié y Henri Gouhier; en esos años, frecuenta también el Institut Catholique rodeada de un contexto universitario convulsionado que va a desembocar en el famoso Mayo Francés cinco años más tarde. Para ese entonces sabe hablar alemán y lee en inglés, portugués y francés.

Durante esos años, da clases de alemán y trabaja de niñera para poder viajar por Europa de acuerdo con la correspondencia que se enviaba con su madre y que fue recopilada para las XVII Jornadas de Pensamiento Filosófico. De regreso a Buenos Aires en 1963, inicia su carrera como docente en las cátedras de Introducción a la Filosofía, Historia de la Filosofía Moderna en la UBA, de Gnoseología en la Universidad del Salvador, Derecho Político en la UBA y de Filosofía de la Historia en la Facultad de Humanidades y Ciencias de Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Integra el grupo de investigación "El problema de la significación desde el punto de vista lógico, epistemológico y lingüístico", en el ámbito de las cátedras Visión III y Visión IV, de la Facultad de Arquitectura de la UBA, de las que trabaja además como docente. Participa del equipo de investigación sobre Historia de la Filosofía Moderna y entre 1968 y 1976 fue co-directora del Grupo de Investigación

sobre Pensamiento Argentino, ambos del Instituto de Filosofía de la UBA.

En 1964, forma parte como docente auxiliar del seminario sobre la Fenomenología del Espíritu dictado por Andrés Mercado Vera. Desde 1968 Podetti co-dirige con Guillermina Camusso el curso de Pensamiento Argentino.

En 1971 se une a la agrupación "Guardia de Hierro", una agrupación peronista, barrial, revolucionaria y cristiana de base, que, si bien adoptó una estrategia no armada durante el proceso dictatorial del 66', tuvo integrantes detenidos/as - desaparecido/as.

También se dedica a la militancia gremial, funda en Filosofía y Letras la Asociación del Personal Auxiliar de Filosofía y Letras que nuclea ayudantes, jefes de trabajos prácticos, etc, y es una de las fundadoras del Instituto Cultural y Técnico, "Ramón Carrillo".

En 1973–1975, la filósofa dirige lo que se conoció como la "Tercera Etapa" de la Revista *Hechos e Ideas*, cuyos artículos más destacados son: "La comunidad disociada y sus filósofos" y "Ciencia social y filosofía".

En 1975 asume el cargo de Secretaria de Investigaciones Culturales de la Nación con la presidencia de Isabel Martínez de Perón.

En 1976 con la dictadura militar es cesanteada de la Facultad de Humanidades y Ciencias de Educación de la UNLP y del cargo de Secretaria de Investigaciones Culturales.

El 27 de marzo de 1979, muere súbitamente y años después sus alumnos, familiares y amigos publican algunas de sus obras. Al momento de su muerte se encontraba trabajando en un manual de Historia de la Filosofía que comenzaría por los griegos y terminaría con América Latina, del cual sólo se conserva el índice y varias notas y había comenzado su tesis doctoral sobre Kant que estaba siendo dirigida por Eugenio Pucciarelli.

1. Salida: La Reforma Universitaria y el primer Congreso de Filosofía en Argentina

Durante los primeros años del siglo XX, hay dos figuras claves que marcan el mito de 'origen' o asumen el rol de 'padres fundadores'

en la filosofía argentina: Corolario Alberini y Alejandro Korn[13]. A estas dos figuras se le suma la influencia del español José Ortega y Gasset. Clara Ruvituso (2015), en *Diálogos Existenciales, la Filosofía alemana en la Argentina peronista (1946–1955),* agrupa estas tres líneas con el nombre de 'los viajeros', 'los lectores' y 'los mediadores'. Entre los viajeros encontramos a Corolario Alberini, Juan Luis Guerrero y Carlos Astrada, por sus estadías y contactos directos con los filósofos alemanes, la de los 'lectores', conformada por Alejandro Korn y Francisco Romero, que, sin pasar por Alemania, se dedican a traducir y recibir los textos fuente desde Argentina, y por último la de 'los mediadores', que son principalmente los filósofos españoles novecentistas, como y José Ortega y Gasset y Eugenio D´Ors, que entablan nexos entre la filosofía alemana y el incipiente pensamiento nacional filosófico en sus visitas al país.

A pesar de estas distinciones, Alberini, Korn y Astrada forman parte de los ideólogos de la Reforma Universitaria iniciada en 1918. La Reforma es un movimiento conformado mayormente por estudiantes que, si bien se inicia en la ciudad de Córdoba, luego se va a replicar en distintas universidades del país y de otros países vecinos. Después de varias asambleas, represión y huelgas, la universidad logra su autonomía y se quiebra su estructura organizativa oligárquica, que estaba representada ideológicamente por el positivismo y la ética utilitarista, corrientes preponderantes hasta ese momento. De hecho, la Reforma significa para el pensar filosófico "el abandono del positivismo y una renovación en la enseñanza de las disciplinas humanísticas hacia la metafísica, el idealismo y nuevas concepciones éticas y estéticas" (Ruvituso, 2015, 50).

13 Corolario Alberini (1886–1960), se graduó de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1911. Fue integrante de la Reforma Universitaria, profesor de Gnoseología y Metafísica en la Universidad Nacional de La Plata. Introdujo a Bergson y Croce en Argentina. Inauguró el primer Congreso de Filosofía en 1949. Fue en tres oportunidades decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Participó del Congreso de Filosofía en Harvard como el único delegado de América Latina criticando al pragmatismo. Sus ideas se encuentran dispersas, además de en sus publicaciones, por revistas nacionales e internacionales de filosofía (Farré, 1958, 136).

Asimismo, produce lo que Ruvituso denominó el fenómeno de la "germanofilia", que refiere al apasionamiento por los pensadores alemanes en la formación filosófica que se encadena al proceso de constitución de los estudios humanísticos y la profesionalización de la disciplina en el país[14].

En esta etapa, tanto católicos como laicos van a subordinar sus conflictos bajo el símbolo del humanismo no positivista ligado al antipositivismo heideggeriano y a la fenomenología y van a perseguir un fin común, que se resume en instaurar las bases para un pensamiento nacional y renovar la noción de cultura argentina[15]. Sin embargo, como ambos grupos estaban involucrados de manera muy distinta a la Reforma y entendían de manera casi opuesta la fenomenología, los conflictos apaciguados en este momento van a volver a resurgir años después, durante el peronismo.

> Los filósofos coincidían en un punto fundamental de la Reforma Universitaria: ésta debía ser una reforma espiritual, un cambio en la manera de pensar de las nuevas generaciones que debía influir en la renovación cultural nacional, desde un punto de vista antipositivista y antiutilitarista. (Ruvituso, 2015, 50)

Desde la perspectiva de Luis Farré en *50 años de la Filosofía Argentina* (1958), advertimos también una continuidad entre estos tres pensadores de la Reforma. Según Farré, para Alberini "la filosofía está condicionada, en gran parte, por su propia historicidad. No se puede pensar fuera de la tradición. Lo grave estaría en que el filósofo lo ignorara…" (Farré, 1958, 148). También destaca la postura de Alejandro Korn, para quien resulta importante considerar la historia nacional sin violentar las actitudes y logros de la escolástica que ya pertenecen al espíritu humano (como los hacen los positivistas), y reivindica en este sentido a los pensadores que afrontan los pro-

14 También, aunque en menor medida, se recepcionaron pensadores franceses e italianos de "forma ecléctica y heterodoxa" (Ruvituso, 2015, 89).

15 Este propósito se cristaliza con la fundación del Colegio Novecentista a cargo de Alejandro Korn y Coriolano Alberini con la justificación de que era necesario "renovar espiritualmente la cultura nacional" (Ruvituso, 2015, 61).

blemas de la filosofía sin desconocer su tierra y sus tradiciones. Finalmente, Farré incorpora a esta línea a Carlos Astrada, ya que para él es quien le da a la filosofía argentina la función de postular un horizonte colectivo a partir de la fidelidad con su propio pasado[16].

El debate sobre la identidad nacional, que impulsó la Reforma Universitaria, tuvo períodos de desarrollo subterráneo o velado, mientras que en otros momentos históricos emergió abiertamente en la esfera pública. Uno de estos momentos de visibilidad fue el Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Argentina en 1949. En esa época el país había recibido una importante cantidad de inmigrantes después de la Segunda Guerra Mundial, y a nivel teórico, el modelo europeo racionalista de la ciencia estaba en crisis. Tal evento, que tiene lugar en la ciudad de Mendoza, es uno de los más emblemáticos para la historia filosófica argentina fundamentalmente por el enorme impacto que alcanza en los años subsiguientes y las discusiones que desde entonces continúan.

> El congreso fue todo un suceso internacional. Contó con importantes personalidades del mundo filosófico europeo y latinoamericano, desde Gadamer hasta Alicia Eguren. Un verdadero despliegue que mostraba una Argentina pujante en lo intelectual, lo económico y lo político. Se celebró en un momento de auge del peronismo, cuando este impulsaba sus reformas más audaces y populares, como la gratuidad de la educación superior[17]. (Pereyra Rozas, 2020, nro.1, 29)

16 El aporte de Astrada para la conformación del pensamiento nacional vuelve a ser reconocido por Enrique Dussel durante el 1er Coloquio de filosofía en Morelia por medio de una exposición titulada La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica (1975). Dussel sostiene que tanto Alberini como Korn comparten supuestos y siguen respondiendo a los mismos intereses de la oligarquía burguesa a la que pertenecían los positivistas del puerto de Buenos Aires; por eso, va a ser recién en la siguiente generación, con la filosofía madura de Carlos Astrada y la de Nimio de Anquín, cuando se da ese vuelco ontológico y la disciplina logra situarse verdaderamente por fuera de la oligarquía argentina, aunque —según el filósofo de la liberación— todavía a cierta distancia de la realidad nacional.

17 La gratuidad de la educación superior se declara en noviembre de 1949, el mismo año en que se realiza el Congreso de Filosofía. Es una medida que viene a atender las demandas que se habían iniciado en la Reforma y que se instala como una política peronista, pero de continuidad con el movimiento popular del yrigoyenismo.

Durante el evento, se presentan ponencias y exposiciones tanto de figuras nacionales como internacionales[18] y su cierre está a cargo del entonces presidente Juan Domingo Perón, quien pronuncia el célebre discurso que en su formato de libro se dio a llamar posteriormente *La Comunidad Organizada*[19], lectura habitual de la militancia peronista hasta el día de hoy. De esta conferencia, notable por su claridad geopolítica y anclaje en la coyuntura, la profesora y escritora argentina Graciela Maturo, que estuvo presente ese día, destaca cuatro puntos claves de la exposición que retoma de sus anotaciones y que están reconstruidos en un artículo de la Revista Nomos[20]:

> 1) la crítica a la Modernidad occidental destructora de valores; 2) la crítica al divorcio de la ética y la política; 3) la crítica al racionalismo, el progresismo y el materialismo; 4) la necesidad de reconstruir la persona humana como célula de la comunidad. (Maturo, 2018)

Hacia el final de la conferencia, el mandatario va a plantear la tarea de recuperar la cultura popular nacional y latinoamericana en su hibridación y contradicciones y además va a proponer su revalorización como destino de lo que entiende como nuevo ciclo histórico global. Esta propuesta nos recuerda los objetivos que movilizaron a los reformistas de construir una identidad cultural anti-oligárquica, pero esta vez añadiendo una visión más amplia y una proyección hacia el mundo. Esta tarea será para el peronismo en igual medida política, científica y filosófica. A partir de este momento, la re-

18 "Del total de los invitados extranjeros presentes en el congreso, 28 profesores llegaron de Europa: nueve de universidades alemanas, siete españoles, cuatro italianos, tres franceses, dos portugueses y un suizo. A pesar de la cercanía geográfica, comparado con el contingente europeo, hubo menos participantes de América Latina. Exceptuando los locales, sólo 19 profesores latinoamericanos aceptaron participar personalmente: seis de Brasil, cuatro de México, cuatro de Perú, dos de Colombia y un sólo representante de la vecina Uruguay, de Venezuela y de la República Dominicana. En ese contexto, llama la atención que siete profesores vinieron de los EE.UU. y Canadá" (Ruvituso, 2015, 162).

19 Perón, J.D. (1949) *La comunidad organizada. Esbozo Filosófico*.

20 Disponible en https://nomos.com.ar/2018/07/01/conferencia-de-graciela-maturo-sobre-el-congreso-de-filosofia-de-1949/

flexión sobre la identidad y el progreso quedan ligadas a la justicia social, que van a congregarse con lecturas que se venían realizando en el mundo académico sobre el existencialismo y la fenomenología iniciadas desde la Reforma.

De acuerdo con el completo estudio de Clara Ruvituso, Martin Heidegger es durante este período que rodea al Congreso, la figura más discutida, citada y resignificada tanto por laicos de tradición hegeliana (que se constituye entre 1918 y 1948), como por parte de los estudiosos tomistas católicos, que además habían disputado en los años previos cargos y cátedras humanísticas. Mientras las versiones ateas defienden el existencialismo como fuerza desde la cual asentarse para pensar en el forjamiento de un destino no dado, las versiones católicas lo ven como individualista, egoísta y con pretensiones ontológicas excesivas, entre otras acusaciones que generaron acalorados debates durante el mismo Congreso[21].

Una de las versiones laicas y más profundamente anticatólicas que recupera la tradición hegeliana es la de Carlos Astrada, que a su vez es uno de los referentes de Amelia Podetti y que —según Ruvituso— supo unir "la fuerte influencia alemana y las transposiciones de significados con un sentido emancipatorio y antieuropeo" (Ruvituso, 2015, 152). Tres años después del gran evento filosófico, el pensador argentino, cuya obra emblemática es *El mito gaucho*, escribe un libro titulado *Revolución existencialista* (1952), donde dialoga con el filósofo alemán del siglo XX a partir de La Carta sobre el humanismo, que se basa en la correspondencia que Heidegger envía a Jean Beaufret (París) en el año 1946[22]. La impronta existencialista de Astrada marca a fuego los conceptos filosóficos que van a ser enlazados a la práctica política. Allí distingue, como lo había hecho Heidegger, aunque renombrando sus categorías, el *humanismo politicista* propio del contexto helénico representado por Sócrates y Platón del *humanismo estético-clasicista*, inspirado en la visión del hombre de Goethe y Schiller. Este último tipo es conside-

21 Para los detalles de la discusión ver Ruvituso, 2015, 181–191

22 Disponible en https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Carta%20sobre%20el%20humanismo.pdf

rado por el filósofo argentino como un humanismo cristalizado y aristocratizante, ya que no da cuenta de su sustrato histórico. Además, sostiene que es un tipo de humanismo que toma una imagen estática e idealizada del ser humano, a la que es necesario alcanzar, con lo que resulta un fin que se presenta como algo impuesto o moralmente exigido y no como algo vivo, deseado, decidido en cada coyuntura por el *pueblo*.

El filósofo Mauro Donnantuoni Moratto desarrolla la distinción entre diferentes tipos de humanismo y destaca la originalidad del enfoque de Carlos Astrada en su ensayo titulado *Carlos Astrada y la idea de un humanismo nacional* (2010), incluido en una obra colectiva dedicada a pensadores latinoamericanos. En este texto, argumenta que la propuesta de Astrada no se inscribe en el humanismo moderno, tal como lo distingue y critica Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, sino que se orienta hacia lo que denomina un *humanismo de la libertad*. Desde esta perspectiva, el pensamiento de Astrada se distancia del filósofo alemán contemporáneo y muestra una mayor afinidad con la interpretación marxista de Hegel.

El *humanismo de la libertad* concebido por Astrada es una prolongación del humanismo helénico en su dimensión democratizante, aunque adaptado a las particularidades históricas y culturales de América Latina. Su fuerza radica en la comunidad nacional, definida como "el colectivo dador de sentido al mundo o pueblo político" (Donnantuoni Moratto, 2010, 193). No obstante, esta libertad no es ilimitada, imperialista ni autárquica; más bien, se inserta "en el concierto universal de la realización del hombre, porque es el modo en que una comunidad se comprende a sí misma a partir de un concepto de la alteridad humana en que el hombre piensa su realización plenaria" (Astrada, 1952, citado en Donnantuoni Moratto, 2010, 193).

Lo que Astrada va a llamar *lo mismo* son las características regionales o nacionales que no pueden reducirse a una unidad, sino que son originalmente heterogéneas, mestizas y al mismo tiempo singulares. Esto que es *lo mismo* no pretende imponerse sobre otras culturas porque son esas otras culturas las que en su diferencia-

ción constituyen *lo mismo*. Pero tampoco es un relativismo, ya que la imagen del hombre no puede prescindir de una proyección universal. Para el filósofo cordobés, "hay un diálogo entre los componentes regionales que es *lo mismo* con una mirada universal del hombre que es *lo otro*" (Astrada, 1952, citado en Donnantuoni Moratto, 2010, 195). No obstante, eso mismo, irreductible a uno solo, "debe funcionar como seguro, certificación, garantía del carácter diverso de la verdad, del fundamento, de la diferencia del ser humano" (Astrada, 1952, citado en Donnantuoni Moratto, 2010, 195).

En resumen, Astrada encuentra el camino para desarrollar un tipo de humanismo profundamente vinculado a la categoría de *pueblo*, entendido como una continuidad híbrida y dinámica. A través de su obra, establece conceptos y bases filosóficas que permiten a otros pensadores y pensadoras seguir articulando sentidos en un ejercicio constante de soberanía intelectual y cultural. Amelia Podetti será una de las figuras que retomará, enriquecerá y ampliará este legado, profundizando en la reflexión sobre la identidad nacional y latinoamericana desde una perspectiva filosófica comprometida con las luchas y realidades de su tiempo.

2. Visita: Cátedras nacionales y alternativas en la universidad de Buenos Aires

El impulso emancipador que había comenzado a desplegarse a partir del Primer Congreso Nacional de Filosofía del 49', donde el peronismo ofrece un lugar, una posición, una base política amplia —para laicos y apoyada en valores humanistas cristianos—, se retoma en las Cátedras Nacionales (CN), las cuales se crean con el propósito de introducir el pensamiento nacional y popular en la Universidad Nacional de Buenos Aires en 1967 en un momento de crisis política y cultural.

Aunque la dictadura del 66' es un momento decisivo para la politización de la comunidad académica, las transformaciones que se gestan en su seno ya habían comenzado a darse desde los comienzos de la década. Una de ellas es el incremento de tensiones

entre las nuevas carreras como Sociología y Psicología con las formaciones tradicionales, debido a la creación de proyectos renovadores por parte de las recientes ciencias que buscaban modificar criterios pedagógicos, curriculares, científicos, etc. Otro cambio importante tiene que ver con la pérdida generalizada de confianza en el *cientificismo* para mejorar la vida de las personas y finalmente la radicalización de las disputas políticas desencadenadas por la Revolución Cubana que involucró a vastos sectores de la clase media (Buchbinder, 2005, 189).

Por otra parte, con estos sectores radicalizados, conviven otros grupos de intelectuales peronistas católicos que también defienden los proyectos renovadores en las universidades que aún mantienen, para ellos, una impronta conservadora. Algunos de los hechos que llevan a la cohesión de sectores laicos con cristianos que confluyen en la experiencia de las Cátedras Nacionales (CN) son: la creación del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo en el 67', que incorpora el concepto de 'liberación' a los valores evangélicos, la ampliación del trabajo en los barrios de los curas villeros, curas obreros y distintos cuadros intermedios de la Acción Católica y por otro lado, la participación de los espacios de la militancia sindical y social de base de docentes e investigadores con intereses políticos o militantes (Recalde, 2016, 100). En estas experiencias de intercambio entre intelectuales y sectores populares, se empiezan a unificar propósitos y diseñar estrategias tanto para salir de las instituciones eclesiásticas y universitarias y realizar aportes a esa 'realidad social' como para 'traer esa realidad social' al interior de la iglesia y las aulas.

Estas cátedras se instalan tras la intervención violenta de los militares en cinco facultades de la Universidad de Buenos Aires con el argumento de que era la principal zona "donde los comunistas tejían sus redes" (Buchbinder, 2005, 190), dejando un saldo, entre estudiantes, investigadores y profesores, de 300 heridos y 400 detenidos que defendían la autonomía de la educación superior, episodio que pasa a la historia argentina como *La Noche de los Bastones Largos* (29 de julio de 1966). Luego de este suceso, se calcula que

1.378 docentes abandonan sus cargos sólo en Buenos Aires y otros tantos que no fueron cuantificados en distintas universidades del país. En muchos casos, se trasladan de la ciudad en la que viven y trabajan o directamente se exilian.

Según la socióloga Anabela Ghilini, que realizó investigaciones sobre las Cátedras Nacionales en *Intelectuales, universidad y política en los años sesenta:*

> Los principales temas de las CN giraron en torno a la 'liberación nacional' y la antinomia 'imperialismo-tercer mundo', el cuestionamiento a la tradición intelectual europea como inadecuada para pensar la realidad de 'los países periféricos' y la posterior introducción de bibliografía propia de la corriente del nacional: Scalabrini Ortiz, Jauretche, Hernández Arregui. Y escritos de líderes políticos tercermundistas (Artigas, Bolívar, Sandino, Perón, Cooke y Mao Tse Tung) revalorizando así lo que había sido considerado ensayismo. (Ghilini, 2010, 18–19)

De este modo, las CN se convierten en un movimiento intelectual, militante, teológico y principalmente experimental, que está conformado por profesores que proceden de distintas fuerzas políticas, como socialistas, comunistas, marxistas, militantes jesuitas y católicos, peronistas y otros que no provenían de la izquierda más radicalizada pero tampoco de la derecha imperante. Lo que todas estas fuerzas comparten es la urgencia de generar espacios dentro de las universidades para el pensamiento propio y su articulación con la praxis política, revisar la tradición intelectual proveniente de Europa y al mismo tiempo recuperar la bibliografía que había sido marginal en la universidad o que se refería a experiencias de liberación de otros pueblos periféricos, para fomentar un nacionalismo cultural con conciencia latinoamericana.

Si bien las CN se desarrollan principalmente en el área de la Sociología para hacerle frente a la perspectiva cientificista, no obstante, también tienen sus impulsores y representantes de no menor relevancia en el campo filosófico, entre los que se encuentra nuestra autora Amelia Podetti. Asimismo, otros integrantes ligados a la

disciplina son: Gunar Olson, Norberto Wilner, José Pablo Feinmann y, por el lado del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo; Rolando Concatti y el exseminarista jesuita, Norberto Hebegger[23].

De los quince cursos que ofrecen las CN en la Facultad de Filosofía y Letras entre 1968 a 1971/72, hay uno que se dicta en la carrera de filosofía titulado 'Pensamiento Nacional' que está a cargo de dos mujeres filósofas, Amelia Podetti y Guillermina Garmendia[24]. Este curso, en el que se estudia desde la perspectiva filosófica a Juan B. Alberdi y José Ingenieros, entre otros, consigue "mayor cantidad de alumnos y alumnas que las cátedras oficiales" (Podetti, 2023)[25]. En el 69', se dicta como seminario y trasciende hasta 1976, siendo el espacio de las CN que más se sostuvo en el tiempo.

3. Parada: Modelo de pensamiento popular de los 60' y la incorporación del problema colonial

La profunda reflexión sobre la cultura popular en relación con lo político que había impulsado el yrigoyenismo y que fue continuada por el peronismo va a ser nuevamente recuperada por las Cátedras Nacionales (CN) en un momento de fractura social, de censura y de proscripción de su referente, Juan Domingo Perón. En este escenario, un grupo reducido de intelectuales que participan de las CN decide dar la lucha ideológica también por fuera de los ámbitos académicos tradicionales a través de distintas publicaciones, que van a circular en los márgenes de la universidad y que están dirigidas y redactadas por los mismos docentes y ex docentes. Las revistas más

23 Cabe añadir a dos figuras que son relevantes que ingresan a las Cátedras Nacionales desde la sociología: el sacerdote Justino O´Farrell y Gonzalo Cárdenas.

24 En 1974 con el avance de la Alianza Anticomunista Argentina (Triple A), Guillermina Garmendia es expulsada de la facultad y en 1976 con la intervención militar en el gobierno se exilia con toda su familia para radicarse en Bogotá. De acuerdo al relato en Ilustres conocidos. Historias de vida de los ciudadanos ilustres de Morón (2014), lugar donde vivía en ese entonces, la filósofa se encontraba entre las posibles víctimas de desaparición forzada, sospecha que se llega a confirmar cuando días después de irse del país, su casa es allanada y todos sus libros quemados.

25 De acuerdo a una comunicación personal mantenida el 30 de noviembre de 2023 con Ramiro Podetti hermano de Amelia Podetti.

conocidas de ese momento son: *Cristianismo y Revolución, Los Libros, Antropología del Tercer Mundo y Envido*. Luego, en el 71', vendrá *Hechos e Ideas*, dirigida por Podetti.

A partir del análisis que realiza el sociólogo Aritz Recalde en el libro *Intelectuales, peronismo y universidad* (2016) en el capítulo titulado "Los modelos de pensamiento nacional", sintetizamos tres objetivos principales que van a sostener los intelectuales de esta época:

a) Difundir la existencia de aquellas publicaciones que habían sido tildadas de ensayos, testimonios, panfletos, adoctrinamientos, populismos, literaturas, etc., pero que aportan a la construcción de la cultura nacional. En esta línea, se recuperan los pensamientos de Juan José Hernández Arregui y Arturo Martín Jauretche.
b) Realizar un revisionismo historiográfico como parte del proceso de sistematización de la cultura y proyectos culturales populares que habían quedado inconclusos. La línea comprende a los caudillos del siglo XIX: San Martín, Rosas, Artigas, las montoneras, Juan B. Justo, Lisandro de la Torre y, ya en el siglo XX, Yrigoyen y Perón.
c) Que toda práctica intelectual sea una herramienta para la emancipación, es decir, que la producción científica tenga como horizonte la acción política.

La tarea teórica consiste en detectar no solo en los espacios públicos donde circulan los discursos políticos, sino también en los modos de producción académica —ya sean programas, esquemas conceptuales y metodologías— "las operaciones culturales imperialistas". Estas serían aquellas que han segmentado la cultura en el pasado, como por ejemplo la distinción entre civilización y barbarie propia del siglo XIX o la de 'sociedades racionales/modernas' y 'sociedades irracionales/atrasadas' que actualiza aquella vieja división en el siglo XX. Para estos pensadores, es la adopción de una visión binaria la que termina forjando un tipo de nación y fundando la modernidad argentina sustancialmente antipopular. La dualidad jerarquizada es también para Roberto Esposto, un intérprete de las

obras del filósofo Rodolfo Kusch, lo que caracteriza la modernidad nacional. "Este (modelo) binario, antinómico, beligerante, exclusivista y descalificador del otro radicalmente alterno yace en la base de la modernidad argentina" (Esposto, 2018, 97). De aquí que la siguiente función de los intelectuales sea dar la batalla política a través de la cultura, como es por ejemplo la creación de conceptos que permitan la integración y la horizontalidad.

Cabe la pregunta, entonces, de cómo es que se comienzan a reconocer estas operaciones de fragmentación. Este ejercicio de detectar falsas dicotomías desnuda una perspectiva que se niega a sí misma como perspectiva, es decir, el punto de vista que no da cuenta de su entorno cultural determinado y se presenta como absoluto o "desubjetivizado".

Algunos de los pensadores de estos modelos seguirán los lineamientos de la nueva izquierda o también llamados herederos de la Revolución cubana (que se distancian de la izquierda tradicional asociada al Partido Comunista y al Partido Socialista). Este sector de la izquierda formará las *Cátedras Marxistas*, y otro sector irá por la senda de los pensadores católicos, peronistas y nacionalistas, que es la línea en la que participa Amelia Podetti y que se apoya referencialmente en los movimientos populares que conectan a figuras como Artigas, Rosas, Yrigoyen y Perón.

No obstante, ambas tendencias, ya sea que se adhieran plenamente al peronismo o al marxismo resignificado para pensar un cambio revolucionario, van a tener presente un factor que empieza a ser decisivo para el rol político que asumen los intelectuales en este momento, que es el sesgo colonial. Por esta razón es que ciertos filósofos y filósofas, aún habiéndose formado en el canon histórico occidental, comienzan a ser más estrictos y fuertemente críticos respecto a teorías, metodologías y supuestos instalados por pensadores europeos.

4. Llegada: Amelia Podetti y el universalismo de las orillas como condición de posibilidad del mundo en cuanto tal

Los episodios que hemos intentado reconstruir previamente en la historia filosófica argentina, con algunas de las ideas que orbitan en esta etapa, delinean el contexto que inspira el pensamiento de Amelia Podetti[26]. Nos limitaremos a abordar su postura respecto al *universalismo* tomando como eje la obra *La Irrupción de América en la historia y otros ensayos (1981),* que compila artículos que van de 1967 a 1975, entre los cuales están aquellos que se publicaron en la revista Hechos e Ideas, fundamentalmente *Filosofía y Filosofía americana (1973).* Además, consideraremos su *Comentario a la Introducción a la fenomenología del espíritu*, escrito en 1968 y publicado en 2007[27]. En primer lugar, Podetti señala un supuesto fundamental que ha servido de base tanto para la ciencia como para la actividad teórica en el ámbito de la filosofía: la creencia de que hacer filoso-

26 Obras y artículos de Amelia Podetti: "Husserl y la refutación del naturalismo" (1958). "La idea de la crisis y la fenomenología trascendental" (1960). "Libertad y ciencia en Descartes" (1964). "Fenomenología, selección de textos de ideas de Husserl", en colaboración, Cefyl (1964). "El concepto de ciencia en Kant; relaciones entre ciencia, crítica y metafísica" (1965). "Las funciones de la imaginación en la Crítica de la razón pura y en la Crítica del Juicio" (1966). "La relación soma-medio ambiente como fundamento de la relación yo-mundo en Husserl" (1966). "El desarrollo de la inteligencia según Piaget" (1967). "El problema de la significación en la lingüística contemporánea; Hujelmslev y el formalismo de influencia carnapiana" (1967). *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu* (1967 y publicado en 2007). *El pensamiento de Lévi-Strauss. Una visión crítica*. (publicado en 1999) "Lévi-Strauss, estructuralismo y Tercer Mundo" (1969). "Marx y el problema del origen del capitalismo" (1969). "Husserl: esencias, historia, etnología" (1970). "Filosofía y mundo moderno" (1971). "Ciencia y política: Aportes para un encuadre del problema" (1973). "Ciencia social y filosofía" (1974). "La comunidad disociada y sus filósofos" (1975). *La irrupción de América en la historia y otros ensayos* (publicado en 1981 y reeditado en 2015).

27 De acuerdo con Assalone (Hegel en Argentina), la segunda recepción de Hegel en la década del 60' da lugar a cuatro vertientes. Por un lado, la interpretación existencialista hegeliana que resulta de la lectura inspirada en Heidegger y secundariamente de Sartre, después la marxista, que es la lectura militante pero la que también encontramos en la última etapa de Carlos Astrada, luego, la lectura teológica que es la de la teología de la liberación, espacio que se gesta en tensión con la filosofía latinoamericana de la liberación y por último, la lectura hegeliana peronista, que habilita una tradición filosófica propia entre liberalismo y marxismo (tercera posición) con una reivindicación

fía 'auténtica' requiere adoptar una posición ahistórica y neutral. Punto de partida que alcanza también al orden institucional y pedagógico quedando invisibilizada tanto la función que tiene la Universidad y la ciencia en nuestro territorio como la justificación de los contenidos que allí se enseñan y los enfoques desde las cuales se los está abordando.

Si bien su tesis central es que "…todo contenido, todo problema y todo acontecimiento está siempre interpretado desde una perspectiva, desde un lugar histórico y político" (Podetti, 1973, 30), su juicio crítico apunta a que en la práctica los filósofos se siguen situando desde lugares que pretenden trascender la historia y la política, lo cual resulta un problema ya que se ocultan las condiciones de posibilidad de la filosofía misma y al mismo tiempo queda restringida en su función de intervenir críticamente en la realidad.

Al examinar la historia de la filosofía, desde Platón hasta los modernos, Podetti encuentra expresiones recurrentes de pensamiento universalizador. Sin embargo, su análisis se detiene en los filósofos modernos, ya que estos contaron con un hecho fundamental que los antiguos no alcanzaron a registrar: la irrupción de América en la historia. Según Podetti, la manera en que América fue integrada en la filosofía moderna revela las características de esta universalización y expone la pretendida neutralidad del pensamiento eurocéntrico.

En su análisis, Podetti encuentra que América ha sido comprendida como "otro pedazo del mundo conocido y no un mundo conocido en su verdadera forma y dimensiones para los hombres precolombinos: los antiguos, los medievales y los americanos precolombinos" (2015, 6). Visión que encarna un "conflicto trágico que impulsa y desgarra la modernidad". (2015, 7) Es decir, mientras la filosofía de los siglos XIX y XX exploraba la infinitud del universo, se mostraba incapaz de repensar la totalidad del mundo tras la irrupción de América en la historia. Este contexto lleva a

del Estado ético. De todas estas variables que estarán en disputa hasta 1982/83. Amelia Podetti pertenece a la última clasificación, aunque observamos que también hay cruces y vínculos con las demás.

Podetti a criticar el universalismo eurocéntrico y a proponer una alternativa desde la periferia.

5. Crítica al eurocentrismo de Hegel y Marx

El caso paradigmático en el área de filosofía de la historia moderna que piensa el universalismo es el ejemplo hegeliano. Aunque, según Podetti, el filósofo avanzó en cuanto al pensamiento universalizador, también sostuvo que América no tenía cultura por tanto tampoco filosofía ya que el espíritu no había producido todavía nada en este continente. En sus palabras "[…] las culturas precolombinas para Hegel son naturaleza, no han dado el salto desde la naturaleza a la cultura en América" (Podetti, 2007, 52). Desde una perspectiva actual, podríamos definir esta postura como eurocéntrica, pero el término no era de uso común en los años 60, de todos modos hallamos un concepto similar que es el de "europeocéntrico" que es utilizado por la autora cuando se refiere a la gestación de un pensamiento americano o argentino propio: "[…] para que ese pensamiento sea efectivamente americano deben pensarse esos problemas —cualquiera sea su naturaleza— desde América: centrándose en ella, desmontando el orden europeocéntrico del mundo (donde América, como decía Hegel, es siempre reflejo de ajena vida)" (Podetti, 1973, 37).

Los condicionantes históricos culturales de la filosofía hegeliana incluía estos sesgos epistemológicos que Podetti también observa en la filosofía marxista. En el texto la *Comunidad disociada y sus filósofos*, además de constituir su título una parodia intertextual a la Comunidad Organizada de Perón, también es una crítica exhaustiva al marxismo. Allí aparece la idea de que si bien Marx pudo conceptualizar sobre las desigualdades sociales, siguió avalando las políticas colonizadoras y sostuvo de manera explícita la misma imagen salvaje e inferior de los americanos que ya presentaba Hegel[28].

28 En consonancia con estas críticas, si analizamos el programa de la materia Filosofía de la Historia de 1975 firmado por Amelia Podetti, vemos que se estructura en tres partes. La primera unidad está orientada a la lectura pormenorizada de Hegel y hacia el final de la

No obstante, este enfoque que emplea Podetti no busca rechazar a Marx o Hegel ni a sus ideas, sino visibilizar la eurocentrización de sus categorías históricas que se filtran en diagnósticos que pretenden ser representativos de lo real y de la totalidad como es el caso de la concepción de cultura. Si bien nuestra autora reconoce que la cultura no es un conjunto estático de elementos predefinidos sino un proceso dinámico de asimilación y transformación continua de fuerzas susceptibles de integración, rechaza un aspecto de esta idea hegeliana (que también había rechazado Astrada) de que haya culturas más evolucionadas o superiores que otras que es a donde todas tienden. En *La irrupción de América en la historia*, Podetti habla de una "virtud de unidad" y de una "vocación de universalidad" propiamente americana, que, a pesar de sus contradicciones, influencias y transformaciones, constituye un sentido histórico, geográfico y social que no avanza imponiendo un modelo civilizatorio por encima de otro como si fuesen estadíos. Nuestra cultura encuentra sus fundamentos ligados al cristianismo y a la conquista que Podetti entiende como fenómenos prácticamente opuestos, dado que el aspecto cristiano está ligado a la liberación como afirmación de la identidad propia[29] a la experiencia de emancipación y resistencia que resguarda al ser americano que no es necesariamente progresiva.

> América se constituye como una cultura unificadora […] absorbe y sintetiza los más diversos aportes culturales, aun aquellos que constituyen agresiones y tentativas de destruir el núcleo profundo del ser americano. (Podetti, 1981, 11)

unidad encontramos un eje titulado: "Pensamiento de Hegel sobre América". La segunda unidad que está orientada a Marx presenta una perspectiva similar a la anterior, primero propone un recorrido por el materialismo histórico, estructura-superestructura, ideología, etc, y como eje final crítico; "la historia política y colonial". La tercera parte del programa está dedicada a Levi Strauss que es otro de los pensadores sobre los que trabajó Podetti, con la misma lógica que los anteriores, pero en este caso el contenido situado corresponde a una puesta en cuestión a la idea de progreso desarrollada por el antropólogo francés. Universidad Nacional de La Plata. (1975). Programa de la materia Filosofía de la Historia. Biblioteca Bibhuma. Prof. A. Podetti.

29 Ver relación con la Teología del Pueblo. Afirmar la identidad propia implica la realización del plan de Dios en la historia.

En este trasfondo de supuestos que subyacen a la definición de universalismo hegeliano, es donde se oculta la llave del proceso colonial que va adherido conjuntamente a lo que más tarde Anibal Quijano y otros pensadores como Walter Mignolo y Enrique Dussel[30] identificaron como aparato racional técnico de la modernidad. Esta dupla colonialidad/modernidad deja en evidencia la paradoja del universalismo dominante que Podetti desnuda: la creación del universalismo europeo existe "sólo si" América se proyecta como su particularismo. Y para que se constituya en particularidad, debe aceptarse el relato de que Europa ha *descubierto y conquistado* América. Ahora, si le quitamos el carácter totalitario, extensivo, unidireccional, "el orden europeocéntrico" y le incorporamos la tradición de la resistencia[31], resulta que es en América donde el mundo termina de integrarse como tal.

> América es efectivamente el último lugar adonde llega el hombre en el proceso de ocupación del planeta, es la última punta de Occidente, el finis terrae, el lugar donde termina, y es tal vez desde este punto último y final donde sea posible contemplar la totalidad, no sólo la totalidad del proceso histórico, sino también la totalidad del espacio en el cual ese proceso ha ocurrido. (Podetti, 2007, 52)

La autora no mitifica ni exalta la particularidad de América, sino que se enfoca en señalar un mecanismo epistémico que refleja una operación política cultural que no responde a la lógica integracio-

30 Algunas de las obras en las que se aborda filosóficamente esta relación: "El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad" (1992) de Enrique Dussel. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" (2000), "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (2007) ambos de Aníbal Quijano, "La colonialidad: la cara oculta de la modernidad" (2009) de Walter Mignolo.

31 Para Podetti la resistencia está compuesta también por quienes se rebelaron ante la Corona. Está pensando también en Francisco de Vitoria (dominico) y Francisco Suárez (jesuita) que defendieron los derechos indígenas y se enfrentaron a los propios conquistadores.
Asimismo, deja afuera de esta crítica a pensadores españoles humanistas que dieron cuenta de la importancia del descubrimiento y su impacto histórico, "sólo en España —y en el humanismo contemporáneo del descubrimiento y la conquista— parece percibirse este carácter absolutamente extraordinario del descubrimiento" (2015,7).

nista. Emmanuel Bonforti considera en *Diálogos entre Podetti y Argumedo, mujeres del pensamiento nacional y latinoamericano* (2022) que "a medida que se universaliza el mundo, el pensamiento occidental se torna más defensivo y con pretensiones totalitarias. Lejos de extenderse y beneficiarse, el pensamiento europeo se tornó conservador, manteniendo su impronta mediterránea" (Bonforti, 2022)[32].

Evaluación que da cuenta de aquellas consecuencias políticas que nos advertía Podetti cuando se sostiene y no se problematiza este sentido de universalismo propuesto por la filosofía moderna. Lo que queda pendiente es saber si resulta posible comprender otra forma de universalismo sin carácter totalitario.

6. La Propuesta de Universalismo de Podetti

Para Podetti es posible pensar en una integración que no se proyecte en un pensamiento totalitario expansivo. El camino para pensar el futuro de América en este sentido está en la amalgama entre identidad e historia, por eso el "ser americano" es el encuentro de lo diferente. Como señala:

> Esta interpretación no niega la universalidad, sino que la hace posible: una verdadera universalidad, concreta y efectiva, no meramente nominal, o consistente en la expansión universal de una sociedad particular, sino una universalidad real, síntesis de las particularidades históricas de los pueblos que tienden a la integración no como mezcla, uniformidad amorfa o insectificación, sino como síntesis de las diferencias. (Podetti, 2015, 57)

Este planteo se asocia al humanismo que emerge desde nuestra región que se caracteriza como ′popular′ dado que implica o viene ya atravesado por una readecuación de aquella tensión con el uni-

32 Como expresión concreta de esta afirmación, podemos pensar en las políticas anti inmigratorias ejercidas por partidos de extrema derecha en distintos países de Europa como Polonia, Hungría, Alemania, Francia, Dinamarca, etc., desde el 2020 al 2024: La externalización de procesos de asilo, revocación de permisos de residencia, aumento de controles fronterizos, entre otras.

versalismo europeo y que se evidencia en las expresiones colectivas de resistencia, creatividad y emancipación de los pueblos históricamente oprimidos y colonizados.

Para Podetti los pueblos atacados y sojuzgados por el proceso de explotación y dominación por parte de algunas sociedades europeas modernas, "no fue aceptado en la medida que resistieron la agresión imperialista, cualquiera sea su origen, su naturaleza, su carácter o su propósito" (Podetti, 1973,40).

Estos hechos de resistencia que enumera en *Filosofía y filosofía americana* (1973) los ubica a partir del siglo XVI: los aztecas enfrentándose a Hernán Cortés, los calchaquíes contra la explotación de los encomenderos, Tupac Amaru contra la burocracia virreinal, la revolución independentista contra España y contra Francia e Inglaterra después, etc.

Teniendo en cuenta la posición de América en la historia, que la de juez de todos los abusos y las iniquidades que se cometieron en el mundo moderno capitalista y que además es el lugar donde el mundo —tal como era conocido hasta el momento— cambia su imagen completa; la apuesta de la autora consiste en plantear un universalismo 'otro' o 'periférico' que surja en y desde América y que reúna a todos los demás pueblos comprendidos como periféricos. Un universalismo que arrastre la tradición humanista que combina el cristianismo con la cultura precolombina, que emerja desde el mestizaje y la pluralidad. Que sea "capaz de integrar la modernidad con su propio fundamento histórico y espiritual porque ella (América) es capaz de concebir la universalidad de la historia y el sentido de búsqueda de la unidad en la marcha del hombre sobre el planeta" (Podetti, 2007, 9) debido a que, por su ubicación en tiempo y espacio la universalización alcanzó su cumplimiento integral. América no solo representa el punto final del proceso de ocupación del planeta, sino también el lugar desde el cual es posible repensar el sentido de la universalidad que no es lo mismo ni debe confundirse para la autora con abstracción.

El hecho originario es el descubrimiento o el encuentro de Europa con América al que hay que retornar para conocernos. Po-

detti lo equipara en su aspecto simbólico a la caverna platónica, al Espíritu absoluto o al *Emilio* rousseauniano del mundo contemporáneo: un fenómeno que, siglos después, continúa desafiando a filósofos y filósofas latinoamericanas, quienes deben asumir en su relectura crítica pedagógica, la tarea política de no recrear relaciones de superioridad cultural reconociendo las luchas de emancipación propias. Para esto primero debemos preguntarnos "qué función ha tenido siempre la filosofía en toda la historia de Occidente, qué expresa o qué ha expresado la filosofía en la historia y qué es lo que nosotros, desde nuestra perspectiva histórica, tenemos que plantear respecto a la filosofía [...]" (Podetti, 1973, 42). La pretensión de universalismo periférico invita, según el enfoque de Podetti, a revisar los problemas humanos y clásicos de la filosofía con la mediación de lo particular que es en definitiva la apuesta hegeliana, pero con una importante distinción: en nuestra experiencia aquella mediación está atravesada por las relaciones de colonización y resistencia lo cual implica una reconfiguración consciente e histórica del sentido del universalismo como tal.

Conclusión

Durante la Reforma Universitaria, los intelectuales de la época desafiaron el positivismo, postularon un horizonte político claro y una función social concreta para el futuro universitario y del pensamiento nacional que consistía en sentar las bases para una cultura argentina y latinoamericana. A partir de este momento, la filosofía se embarca en un viaje humanístico que comparten tanto sectores laicos como católicos. Durante el primer Congreso de Filosofía en Mendoza de 1949, se retoma el camino iniciado en 1918, aunque dando cuenta de una coyuntura distinta. Si bien para algunos intérpretes, como Pablo Buchbinder (2005), "la hegemonía de las antiguas tradiciones reformistas fue reemplazada por otra vinculada directamente con el peronismo" (197), existen otras lecturas que podrían hacerse de este pasaje, como por ejemplo que esa relación no haya sido exactamente de 'reemplazo', sino más bien de "contención". El nuevo humanismo, principio que rige los ideales reformis-

tas, empieza a verse 'contenido' en la doctrina justicialista que se particulariza en el peronismo en tanto partido político. Tal es el caso de los intelectuales que venían del radicalismo yrigoyenista que se alinean luego al peronismo a partir de 1945 (FORJA). Este período exige hallar resoluciones ante la inminente crisis espiritual, la quiebra de las instituciones, la pérdida de los valores y la maquinización del hombre a nivel global, soluciones que deben brotar y expandirse indefectiblemente desde este suelo, ya que el pensamiento de Occidente se encuentra, para parafrasear a Oswald Spengler, en una profunda etapa de decadencia. Una de esas búsquedas en el entorno filosófico argentino de redefinir el humanismo desde una mirada situada es la de Carlos Astrada y su interpretación heideggeriana, pero también fueron significativas las figuras de Coriolano Alberini, Alejandro Korn y Francisco Romero, a quienes Clara Ruvituso cataloga como los viajeros, los mediadores y los lectores. Desde este momento queda planteada como condición de posibilidad la importancia de la universalización para la unidad de los pueblos. Este proceso es profundizado, como vimos, por nuestra autora, quien se posiciona desde la tradición católica y escolástica para esquivar las trampas de la modernidad y sus dicotomías.

Podemos ahora señalar que Podetti se adhiere al enorme desafío filosófico que deja tanto la Reforma como el Congreso de Filosofía del 49' de reposicionar al espíritu nacional en pos de construir aquella integración. Lo hace desde otro contexto, donde el influjo de teorías globales y la desconfianza en los criterios epistemológicos aceptados (en palabras de Jauretche, 'el colonialismo pedagógico') estimulaba a la revisión de nociones europeas consagradas.

La situación que dejó en la calle a muchos docentes, investigadores y otros sucesos de la dictadura del 66' dan lugar a la apertura de las Cátedras Nacionales ante la amenaza de pulverizar las diversas formas culturales a través no sólo de la institución y homogeneización de criterios teóricos, sino también profundizando mecanismos de censura, proscripción y violencia política concreta en detrimento del pueblo. Por estas razones, las Cátedras Nacionales toman como bandera la importancia del pensar situado desligado

de criterios imperialistas que no habían sido sometidos al filtro crítico ni a la evaluación decolonial. Aquí se ubica la profesora Amelia Podetti, al márgen de la nueva izquierda de la que empezaron a formar parte la mayoría de los intelectuales luego de la experiencia de la Revolución Cubana. En cambio, como expresa Enrique Doufour, "no se encandiló, digamos así, luego del 59' con la revolución cubana, sino que siguió referenciada con los 'fogones de Artigas' antes que en los barbudos de Sierra Maestra, bien distinto a John William Cooke. Dos líneas que confluyen —no sin tensiones— en la experiencia de las Cátedras nacionales" (Dufour, 2024)[33].

En particular, observamos que en su análisis se evidencia una reivindicación de la filosofía como disciplina que sigue de cerca los criterios científicos, que no se reduce a las ciencias sociales y que implica fundamentalmente el ejercicio incansable de la autoconciencia. Este posicionamiento epistémico que marca el *pensar situado* contribuye al quehacer filosófico de explicitar supuestos, indagar en las hipótesis, poner en cuestión lo aceptado, que se simplifica en la actitud socrática de la *mayéutica* llevada también a su terreno escritural. Y allí mismo encontramos a una filósofa argentina que habiéndose formado en el canon filosófico tradicional y habiendo estudiado a autores alemanes y franceses en su propia lengua, sin embargo, asume un punto de vista que en consonancia con Graciela Maturo denominamos popular, humanista y americano o pensamiento *teándrico*[34].

El pensamiento teándrico, tal como lo desarrolla la autora santafesina en *La Identidad Latinoamericana* (2023), se remonta a un origen hispánico, que ubicamos a partir del proceso de la Colonia. La irrupción de Europa en América y la de América en la historia es parte de esa resignificación (*eutopía*) del humanismo hecha a

33 Declaración que surge de una comunicación personal con Enrique Dufour fechada el 1 de febrero de 2024.

34 Etimológicamente la palabra teándrico proviene del griego donde *Teos* (θεός) significa "Dios" y *Ánthrōpos* (ἄνθρωπος) significa hombre. Es una combinación, unión y coexistencia de lo divino con lo humano. El término es conservado gracias a los escritos de Pseudo-Dionisio. En https://www.etymonline.com/search?q=teandrico y https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Te%C3%A1ndrico

partir de la tradición indígena que constituye una compleja realidad americana asentada en la heterogeneidad racial de los pueblos, los símbolos del mestizaje y la síntesis de lo popular y lo ilustrado donde "conviven la razón y la fe, la ciencia y las bellas artes, la vida moderadamente tecnificada y los altos vuelos de la mística" (Maturo, 2023, 100). Estas dualidades cohabitan en un mismo suelo sin la necesidad de exclusión de uno de los términos para afirmar su contrario, operación anti-imperial que es susceptible de ser realizada a partir de un criterio de racionalidad más amplio que refleja la misma tradición, dado que: "la tradición será siempre más amplia que el dogma; [porque] da lugar a las herejías, a las disidencias" (Maturo, 2023, 82). Son disidencias que trastocaron la conciencia europea y, aceptar este hecho, como lo hace Podetti, no significa desconocer los genocidios, las violaciones, ni la imposición civilizadora del proyecto moderno-colonial.

La propuesta de la filósofa no es suprimir las influencias europeas ni tampoco generar antagonismos, sino más bien reconducir esas ideas como, es el caso del universalismo, no perdiendo de vista la perspectiva histórica latinoamericana que es en definitiva el horizonte de sentido desde el cual comprendemos el mundo.

Referencias

Argumedo, A. (2018). *La experiencia de las Cátedras Nacionales en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (1967–1974).* Argentina, TOMO II Colección CONEAU. A 100 años de la Reforma Universitaria. Disponible en https://www.coneau.gob.ar/archivos/publicaciones/100-anios-Reforma-Universitaria/tomo2/Tomo2-15-Alcira-Argumedo.pdf

Assalone, E. (2021). Hegel en Argentina: Un estado de la cuestión y una propuesta de periodización. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*. 42 (ago. 2021), 4–26. DOI:https://doi.org/10.14409/topicos.v0i42.10193.

Biagini H.E. (1985). *Panorama Filosófico Argentino*. Buenos Aires: Eudeba

Bonforti E. (2022). *Diálogos entre Podetti y Argumedo, mujeres del pensamiento nacional y latinoamericano*. Buenos Aires: Revista Movimiento N°38 febrero de 2022. Disponible en https://revistamovimiento.com/

historia/dialogos-entre-podetti-y-argumedo-mujeres-del-pensamiento-nacional-y-latinoamericano/

Bonilla, A. (2012). *Amelia Podetti entre la Historia de la Filosofía y la creación de una Filosofía Americana*. Trabajo leído en el Homenaje a la Profesora Amelia Podetti realizado en el Centro Cultural "Paco Urondo" de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Buchbinder, P. (1997). *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras.* Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires, EUDEBA.

Buchbinder, P. (2005). *Historia de las Universidades Argentinas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Centro Ugarte (14 de julio 2021) Amalia Podetti: La irrupción de América. Mestizaje y conciencia ecuménica [Archivo de video] https://www.youtube.com/watch?v=lCOMdi9Vo3c&t=2289s&ab_channel=CentroUgarte

Denaday, J.P. (2013). Amelia Podetti: una trayectoria olvidada de las Cátedras Nacionales. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* (en línea). Disponible en http://journals.openedition.org/nuevomundo/65663

Descalzo, D. (8 de marzo de 2019) *Amelia Podetti, La filósofa peronista cuya obra ejerce influencia sobre el Papa Francisco.* Argentina: Noticias Congreso Nacional. Disponible en https://www.ncn.com.ar/amelia-podetti-la-filosofa-peronista-cuya-obra-ejerce-influencia-sobre-el-papa-francisco/

Dussel, E. (1975). La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación. I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia, México, 49–56. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/69.1975_espa.pdf

Encuentros y Divergencias (20 de abril de 2017) Ciclo: El afuera de la filosofía-Entrevista a Alcira Bonilla 20/4/2017 FAHCE- UNLP [Archivo de video] https://www.youtube.com/watch?v=61ianRtoX_U&t=1471s&ab_channel=Encuentrosydivergencias

Farré, L. (1958). *50 años de filosofía argentina*. Buenos Aires: Ediciones Peuser

Ghilini, A. y Gil García, M. (2008). *La experiencia de las Cátedras Nacionales de la Carrera de Sociología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA entre 1968/1972*. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Departamento de Sociología, La Plata. Disponible en: https://www.aacademica.org/000-096/20.pdf

Ghilini, A. (2010). *Las cátedras nacionales, una experiencia peronista en la universidad* (Tesis de grado). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Memoria Académica. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.922/te.922.pdf

González, E. (2023). *Amelia Podetti, Filósofa Criolla*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Disponible en: https://investigacionenmovimiento.unla.edu.ar/amelia-podetti-filosofa-criolla/

Jauretche, A. (2011). *Los profetas del odio y la Yapa*. Argentina: Editorial Corregidor

Kusch, R. (1976). *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro.

La Baldrich TV (15 de mayo de 2021) Perón expone "La Comunidad Organizada" en el Congreso Nacional de Filosofía -1949- Audio Completo [Archivo de video] https://www.youtube.com/watch?v=gf0BrjyT4Dg&t=1s&ab_channel=LaBaldrichTV

Lértora Mendoza, C.A. (coord) (15 y 16 de mayo de 2015). En *tiempos del bicentenario. Actas XVII Jornadas de Pensamiento Filosófico*. Buenos Aires: FEPAI. Podetti, L.G (coord) mesa Temática: El pensamiento de Amelia Podetti: algunas categorías. Disponible en http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Actas/Filosofia/ActasFXVII.pdf

Mailhe, A (comp.) (2010). Donnantuoni Moratto, M. Capítulo III "Carlos Astrada y la idea de un humanismo nacional" en *Pensar a otro/pensar la nación. Intelectuales y cultura popular en Argentina y América Latina*. La Plata: Ediciones al margen.

Maturo, G. (2023). *La identidad latinoamericana. Problemas y destino de una comunidad*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. Colección de la Unidad Sudamericana

Maturo, G. (2011). *El humanismo en la Argentina indiana*. Buenos Aires: Biblos.

Maturo, G (2018, 1 de julio) Conferencia de Graciela Maturo: el Congreso de Filosofía de 1949. *Nomos. Filosofía y pensamiento estratégico*. https://nomos.com.ar/2018/07/01/conferencia-de-graciela-maturo-sobre-el-congreso-de-filosofia-de-1949/

Pereyra Rozas, F. (2020). *La filosofía y el Estado se amaron*. Joselito Bembé. Revista Político Cultural (1), 26–35. En Memoria Académica. Dis-

ponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.15719/pr.15719.pdf

Podetti, A. (1974). Ciencia Social y Filosofía, en *Revista Hechos e Ideas*, Tercera época, Año 1, n° 3, Marzo-Abril 1974, Buenos Aires, pp. 63–76.

Podetti, A. (2007). *Comentario a la introducción a la fenomenología del espíritu*, Buenos Aires: Editorial Biblos.

Podetti A. (1975) La Comunidad disociada y sus filósofos, en *Revista Hechos e Ideas*, Año 2, N 8.

Podetti, A. (2015). *La irrupción de América en la historia y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Capiangos, Peronismo Militante.

Podetti, H. (2013). *Reseña El humanismo en la América indiana de Graciela Maturo*. Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 18, núm. 61, abril-junio, 2013, pp. 97–110 Venezuela: Universidad del Zulia Maracaibo.

Polo Formativo del fin del mundo (27 de diciembre de 2022) Amelia Podetti y la fuerza de un pensamiento desde el sur - Entrevista a Alcira Bonilla [Archivo de video] https://www.youtube.com/watch?v=ajWlxR3U-M8&t=1359s&ab_channel=PoloFormativodelFindelMundo

Poratti, A. (1995). *Amelia Podetti, sobre la ciencia y la política*, en Hechos e Ideas, Tercera época, n° 23 / 24, Noviembre.

Recalde, A. (2016). *Intelectuales, peronismo y universidad*. Buenos Aires, Historia y pensamiento latinoamericano: Punto de encuentro.

Ruvituso, C. (2015). Diálogos existenciales. *La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946–1955).* Madrid: Iberoamericana - Vervuert.

Saltapé, N. (2023). *La recepción de la fenomenología en el pensamiento de Rodolfo Kusch* (Tesis de grado). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en Memoria Académica: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.2661/te.2661.pdf

Vazquez, P. (2019). *Revista Hechos e Ideas. Tercera Época (1973–1975).* XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Disponible en https://www.aacademica.org/000-023/340

CAPÍTULO XV

CÓMO SE DEBE ESCRIBIR... LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA BRASILEÑA

Júlio Miranda Canhada[1]

RESUMEN

El objetivo de este texto es discutir la historia de la filosofía brasileña, especialmente en el siglo XIX. Para ello, se presentan brevemente los caminos de la profesionalización universitaria de la filosofía en Brasil. A continuación, se traza un panorama crítico de la historia de la historiografía de esta disciplina. Sin embargo, la

1 Júlio Canhada es investigador de posdoctorado en Filosofía en la Universidade Federal de São Carlos, Brasil. Doctor en Filosofía por la Universidade de São Paulo, Brasil. Autor de *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX* (Loyola, 2020). Es Director de Programa del Collège International de Philosophie, Francia. Miembro del equipo Pensamiento Filosófico Brasileño de la Associação Nacional de Filosofia de Brasil, del equipo de investigación *Dialogues philosophiques: rencontres philosophiques entre chercheurs d'Amérique Latine et d'Europe*, Université Paris 8 y Maison de l'Amérique Latine, Francia, y del Centro de Estudos Globais, Universidade Aberta de Lisboa, Portugal.

mayor parte del trabajo se dedica a la presentación y discusión de obras de filósofos brasileños cuya actividad intelectual tuvo lugar en las décadas posteriores a la independencia, en 1822. De diversas maneras, estos intelectuales enfrentaron la naciente cuestión de la nacionalidad brasileña. Examinar cómo intentaron construir una idea de nación utilizando categorías fundamentalmente no nativas, y observar los cortocircuitos que este procedimiento de apropiación generó, constituye una vía central para reevaluar los efectos del colonialismo en el discurso filosófico.

Palabras clave: filosofía brasileña, siglo XIX, historia de la filosofía, historia de la historiografía, nación.

Abstract

The aim of this text is to discuss the history of Brazilian philosophy, particularly in the 19th century. To this end, I briefly outline the path of the academic professionalization of philosophy in Brazil. I then provide a critical overview of the historiography of this discipline. The main body of the work, however, focuses on presenting and discussing the writings of Brazilian philosophers whose intellectual activity took place in the decades following the country's independence in 1822. These thinkers addressed the emerging question of Brazilian nationality in various ways. Examining how they sought to construct an idea of nation using fundamentally non-native categories, and observing the conceptual short circuits this appropriation produced, offers an important approach to reassessing the effects of colonialism on philosophical discourse.

Keywords: Brazilian philosophy, 19th century, history of philosophy, historiography, nation.

INTRODUCCIÓN

Refiriéndose al *Grupo de Estudios Subalternos*, Gayatri Spivak afirma que su tarea principal consiste en "reescribir sus propias condiciones de imposibilidad como las condiciones de su posibilidad" (Spivak, 2010, 77). Esta es una formulación interesante para pensar

la historia de la filosofía brasileña, especialmente en su período pre-académico, que va desde la independencia de Brasil (1822) hasta principios del siglo XX. Durante mucho tiempo, se creyó que el tipo de saber que llamamos "filosofía" no podía ocurrir en Brasil por cuenta del origen colonial del país. Recontar la historia de esa imposibilidad significa, así pues, romper con la lógica colonialista y hacer una contribución a la filosofía brasileña.

La tarea de reconstruir la historia de la filosofía brasileña implica considerar los criterios específicos de inteligibilidad y legitimidad de la filosofía en Brasil, tal como se dieron en su campo discursivo de origen, renunciando a una supuesta universalidad del saber que serviría de criterio judicativo para todas y cada una de las obras de los filósofos brasileños. Por esta vía se hace posible una transformación de la mirada que abre nuevas posibilidades de lectura, al mismo tiempo que escapa a una serie de anacronismos. La filosofía latinoamericana y, particularmente, la filosofía brasileña son un objeto de estudio cuya clasificación no obedece a la misma dinámica de la filosofía europea, por lo que resulta necesario sospechar de la naturalidad de los criterios de legitimación de la filosofía en general, con lo que los propios objetos legitimados comienzan a percibirse de manera diferente.

Un cambio de perspectiva sobre la filosofía brasileña no significa, sin embargo, la necesidad de buscar una identidad esencial que defina la filosofía producida en esa región. De hecho, este era el deseo de los intelectuales románticos brasileños de las primeras décadas del siglo XIX: un nativismo nacionalista que buscaba violentamente construir un pueblo y una cultura brasileños, con una idea de unidad nacional que borrara diversos tipos de diferencias (Chaui, 2013), como el saber de los pueblos originarios, de los africanos esclavizados, de las mujeres y de la población pobre en general. Por el contrario, me parece más interesante examinar cómo estos intelectuales intentaron construir una idea de nación con categorías fundamentalmente no nativas y observar qué cortocircuitos generó este procedimiento de apropiación. Del mismo modo, no me parece adecuado intentar establecer un panteón filo-

sófico nacional: es mejor, sin actitudes encomiásticas o irrisorias, comprender los significados de las categorías que estaban en funcionamiento en determinada época.

Evitar una visión anacrónica implica también un análisis dialógico, buscando constituir un campo discursivo filosófico brasileño del siglo XIX, en el que autores y obras adquieren sentido a partir de las relaciones establecidas con otros autores y obras, sean brasileños o extranjeros. Esto lleva a examinar diferentes instituciones en un sentido amplio, ya que en la época (como veremos) no existía una filosofía profesional o universitaria. Facultades de derecho y medicina, instituciones de enseñanza media, diarios y periódicos son, por lo tanto, espacios legítimos de producción e intercambio intelectual que merecen ser investigados. El juego disciplinario entre los distintos dominios del saber también es diferente del actual, con fronteras más fluidas, por lo que es interesante examinar las disputas por la autonomía y las interpenetraciones entre dominios del saber. Estas estrategias analíticas pueden significar una apertura del canon filosófico y (no sólo para los brasileños) representar la posibilidad de conocer una historia (y específicamente una historia de la filosofía) más rica.

En lo que sigue, presentaré algunos puntos relevantes de la historia de la filosofía brasileña del siglo XIX. En toda América Latina, éste fue el tiempo de la independencia nacional, en la que intelectuales y artistas trataron de construir un ideal de nación a través de la pintura, la literatura, la poesía y la historia. Algo que no siempre se tiene en cuenta, sin embargo, es el papel de la filosofía en este proceso: este saber también se movilizó para construir un ideal de nación. Antes de abordar la historia de la filosofía brasileña en el siglo XIX, sin embargo, comenzaré con una discusión anclada en el presente: la autoimagen que se ha creado por parte de la filosofía profesional y universitaria brasileña y las consecuencias que esta autopercepción tiene para la consideración de la filosofía que la precede. A continuación, abordaré el sentido común historiográfico que contribuyó a la construcción de la imposibilidad de la filosofía brasileña.

1. La universidad y la profesión del filosofar

A diferencia de lo que ocurrió en otros países latinoamericanos, en los que encontramos universidades desde el siglo XVI, la creación de cursos universitarios de filosofía en Brasil se remonta a los años treinta del siglo XX. En las décadas siguientes, se estableció una filosofía profesional y universitaria que tuvo como efecto el fortalecimiento de la posición de comentarista de textos en detrimento del oficio de filósofo. La recepción en Brasil del método de lectura estructural de textos filosóficos formulado por los franceses Martial Guéroult y Victor Goldschmidt, que tuvo una importante presencia en el campo filosófico brasileño, limitó severamente la práctica de la filosofía, que acabó reforzando una *doxa* historiográfica de larga data, según la cual la filosofía en Brasil nunca había existido ni tenía posibilidades de existir.

Para la creación del Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo (el curso de filosofía en actividad más antiguo del país), en 1934, la institución convocó a profesores extranjeros para contribuir a la formulación de directrices pedagógicas e impartir clases. Entre otros profesores, Martial Guéroult formó parte de la misión francesa (Arantes, 1994; Hamburguer, 1996; Rodrigues, 2011); Victor Goldschmidt, por su parte, fue tutor de varios estudiantes en Rennes, Francia, que llegarían a ser profesores del Departamento de Filosofía. Aunque fue una experiencia restringida a una universidad brasileña —a lo largo del siglo XX se crearon varias otras universidades con excelentes departamentos de filosofía—, el estilo de trabajo de Guéroult y Goldschmidt sirvió para cristalizar una *doxa* que se utiliza cada vez que se quiere describir el carácter del nuevo trabajo en filosofía realizado después de la creación de cursos universitarios en esta disciplina. La recepción de las ideas de Guéroult y Goldschmidt sirvió de orientación para el advenimiento de una nueva forma de hacer filosofía en Brasil, como si hasta el momento no apenas hubiese habido una filosofía rigurosa.

En resumen, la recepción en Brasil del método de lectura estructural de textos filosóficos formulado por Guéroult y Goldschmidt tuvo como una de sus consecuencias la creación de un *métier*

de comentaristas de textos. Hay una concepción purista del discurso filosófico presente en este método, que prescribe que el comentarista debe respetar la historia canónica de la filosofía y descartar todo discurso extra-filosófico. Los autores de esta historia deben estar consagrados de antemano y el *corpus* de sus textos debe ser impermeable a las formas textuales procedentes de otros discursos. Según Guéroult y Goldschmidt (Gueroult, 2015; Goldschmidt, 1970), lo que asegura la estructura o arquitectura sistemática de una doctrina es la unidad autorial garantizada por un "gran filósofo", que sólo se mueve dentro del "mundo conceptual" de su doctrina. De este modo, su concepción de la historia de la filosofía es la de un archipiélago cuyas islas son los sistemas filosóficos; cada sistema, a su vez, debe ser considerado desde su propia temporalidad (su "tiempo lógico", según Victor Goldschmidt), y corresponde al historiador de la filosofía abstraer el "tiempo histórico", es decir, la temporalidad más amplia en la que se insertan las producciones filosóficas. En general, el resultado de estos preceptos metodológicos es una historia de la filosofía muy tradicional, que reproduce autores y sus sistemas en secuencia cronológica, entendiendo cada uno de ellos como una construcción genial e individual, a la que se dedica el comentarista de textos (véase Prado Jr., 2008, 375–392).

Como es de esperar, esta elección metodológica tiene importantes consecuencias historiográficas para considerar la producción filosófica de un país de origen colonial como Brasil, sobre todo si pensamos en el período anterior a la filosofía universitaria. De hecho, al incorporar en cierta medida el método de lectura estructural de los textos filosóficos, la filosofía profesional brasileña se calificó a sí misma distinguiéndose de lo que consideraba un otro radical. Sería como si la filosofía del siglo XIX estuviera fuera de la historia y del género filosófico: no otra forma de filosofar del pasado, sino una no-filosofía fuera de la historia. Paradójicamente, entretanto, esta apreciación reproduce lo que yo llamo un sentido común historiográfico desarrollado a finales del siglo XIX en Brasil. Por esta razón, presentaré brevemente las líneas generales de lo que podemos llamar una historia de la historia de la filosofía en Brasil.

2. Historia de la historia de la filosofía en Brasil

En 1878, Sílvio Romero (1851–1914) publicó *A filosofia no Brasil*, la primera obra que reunió la producción filosófica brasileña y sus autores (Romero, 2025). Desde entonces, se han producido numerosos textos que han perseguido el mismo objetivo y, a pesar de sus diferencias, es posible notar una característica común entre ellos: el esfuerzo por descalificar el objeto mismo de esas historias. Con frecuencia, narrar la historia de la filosofía en Brasil fue considerado una tarea de baja categoría, cuyo propósito era "poner en su lugar" a autores que se proclamaban filósofos, pero que no eran dignos de ese título. Esa estandarización de la filosofía procede de la depreciación recurrente y sistemática de los textos de los filósofos brasileños, haciendo uso de otro procedimiento ya visible en la apertura de esas historias: una advertencia destinada a justificar la inadecuación entre la noble actitud de escribir una historia y la mediocridad de sus personajes. Sería como si estos historiadores se disculparan por haber construido un panteón filosófico brasileño con pensadores que no merecían tanta atención. Al mismo tiempo, esa disculpa y el esfuerzo por descalificar la producción filosófica brasileña contribuyeron a reforzar la idea de que esta tradición estaba marcada por una *insuficiencia fundamental* que no podía ser superada. En cierto modo, se hizo posible e incluso legítimo que los productores de filosofía en Brasil afirmaran la *falibilidad esencial* de sus prácticas. Por lo tanto, para que la historia de la filosofía en Brasil vuelva a ser conocida, es necesario escapar de esa historiografía ya larga y duradera.

Cinco son los autores más representativos de la historia de la filosofía en Brasil, que comienza en la segunda mitad del siglo XIX y se extiende a lo largo del siglo XX: Sílvio Romero; Leonel Franca (1893–1948), que publicó *Noções de história da filosofia* en 1918, con un apéndice sobre la filosofía en Brasil (Franca, 1952); João Cruz Costa (1904–1978), con *Contribuição à história das ideias no Brasil* (Cruz Costa, 1956); Antônio Paim (1927–2021), con abundantes trabajos sobre la historia de la filosofía brasileña, entre los que destaco *História das ideias filosóficas no Brasil* (Paim, 1967); y

Paulo Arantes (1942–), con el libro *Um departamento francês de ultramar* (Arantes, 1994), que reúne textos sobre el Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo.

Sería demasiado largo desarrollar aquí la perspectiva historiográfica de cada uno de ellos. Lo que importa retener es la reproducción del juicio inaugural de Sílvio Romero, según el cual la filosofía brasileña era una secuencia disparatada de obras inconexas, todas ellas siempre orientadas por la copia de filosofías europeas, lo que habría impedido la formación de una tradición filosófica en Brasil. En las palabras de Sílvio Romero:

> En la historia del desarrollo espiritual de Brasil, hay una laguna a ser considerada: la falta de seriación en las ideas, la ausencia de genética. En otras palabras: entre nosotros, un autor no viene de otro; un sistema no es consecuencia de otro que lo precedió.
>
> Es cierto que no tenemos tradiciones intelectuales en sentido estricto. En la historia espiritual de las naciones cultas, todo fenómeno actual es el último eslabón de una cadena; la evolución es una ley […]. En este país, en cambio, los fenómenos mentales siguen un curso diferente; aún no se ha creado el espíritu público, y mucho menos el espíritu científico. La lectura de un escritor extranjero, la predilección por un libro extranjero, decide la naturaleza de las opiniones de un autor entre nosotros. Las ideas de los filósofos que estudio no descienden unas de otras por la fuerza lógica de los acontecimientos. (Romero, 2025, 97)

Sílvio Romero construyó su evaluación sobre una retícula clasificatoria específica: el positivismo de Herbert Spencer y el evolucionismo de Ernst Haeckel (más adelante volveré a tratar este tema). A los autores que le siguieron, sin embargo, les bastó la simple reproducción de su evaluación, lo que llevó a la formación de ese sentido común historiográfico que apenas en nuestros días empezó a ser cuestionado[2].

2 Ver Canhada, 2020; Margutti, 2020 y 2013; Marques, 2021.

El resultado de esta larga historia de la historia de la filosofía en Brasil fue la constitución de un canon débil, es decir, un conjunto de nombres a los que se les quitó la posibilidad de proporcionar los criterios para la comprensión de sus propias prácticas. Como si las producciones filosóficas brasileñas hubieran sido deslegitimadas de antemano, o como si sus criterios específicos de juicio hubieran sido secuestrados por esas historias de la filosofía en Brasil. Aunque hayan contribuido a establecer una secuencia duradera de nombres de filósofos, esos nombres ya están marcados por una "insuficiencia fundamental" que hace que se borren en cuanto se pronuncian. Sin ánimo de ser exhaustivo, en las líneas que siguen presentaré los principales rasgos de la filosofía brasileña del siglo XIX.

3. La filosofía brasileña en el siglo XIX

3.1. Nuevo espíritu de la nación independiente

Durante las primeras décadas después de la independencia de Brasil (1822), los intelectuales del imperio brasileño buscaban formas de crear una voz filosófica nacional para sus producciones. Para ello, se apropiaron de una serie de autores extranjeros, lo que revela lo difícil y al mismo tiempo interesante que era la posición que ocupaban: la de crear, a través de la filosofía, una identidad nacional con categorías no autóctonas, cuyo alcance no siempre se ajustaba al nuevo objeto que pretendían describir.

Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811–1882) publicó en 1858 *Fatos do espírito humano* (Gonçalves de Magalhães, 1858; 2004), considerado por sus contemporáneos el libro fundador de la filosofía en Brasil (Canhada, 2020 y Margutti, 2023a). Antes de eso, el autor ya era considerado el fundador de la poesía romántica brasileña, habiendo publicado en 1836 *Suspiros poéticos e saudades. Fatos do espírito humano* recibió una gran acogida y se publicó al año siguiente (1859) en francés (Gonçalves de Magalhães, 1859).

Gonçalves de Magalhães construyó su perspectiva filosófica a partir de una apropiación del eclecticismo de Victor Cousin (Canhada, 2019a). La recepción de Victor Cousin en el Brasil del siglo XIX fue inmensa, y puede verse no solo en textos de filoso-

fía, sino también en reflexiones sobre derecho, medicina e historia, por ejemplo. Además, la psicología espiritualista de Gonçalves de Magalhães está próxima a las reflexiones de Théodore Jouffroy, de quien siguió un curso sobre derecho natural en París en 1833.

En términos más generales, uno de los textos de Jouffroy (la segunda parte de la sección *De l'organisation des sciences philosophiques*, publicada en *Nouveaux mélanges philosophiques* en 1842) tuvo mucho éxito entre los intelectuales de la monarquía brasileña[3]. Conocida como su *confesión*, Jouffroy describe la pérdida de sus creencias religiosas y su entrada en la filosofía mediante el procedimiento psicológico de la observación interior o autoexamen. Se trata de una narración en primera persona, que construye sus aventuras subjetivas como una lucha entre sistemas filosóficos, luchas libradas en la historia de la filosofía francesa de los siglos XVII al XIX. La incorporación de los debates entre escuelas filosóficas como luchas personales, cuya narración produce efectos de cientificidad al desarrollarse en un nuevo laboratorio, el "laboratorio de la conciencia" (en palabras de Jouffroy), sirvió de modelo de voz autoral filosófica para numerosos intelectuales brasileños.

Me he referido a la perspectiva filosófica de Gonçalves de Magalhães como psicología espiritualista. De hecho, Magalhães otorga a la psicología un papel central:

> La base y el punto de partida de todas las ciencias filosóficas es la psicología, de la que son extensiones y aplicaciones. La psicología les da su elemento subjetivo y reconoce las condiciones necesarias y absolutas de la razón, los objetos de la metafísica. Las leyes generales de los fenómenos y sus relaciones las proporcionan las ciencias empíricas. Si la filosofía sólo se ocupase del ideal absoluto, sería una ideología abstracta, una metafísica pura (Gonçalves de Magalhães, 1858, 29).

3 El filósofo brasileño Tobias Barreto, refiriéndose a este texto de Jouffroy, escribe en 1871 que "Raros serán los que no sepan de memoria este pasaje, una de las páginas más leídas de la literatura contemporánea" (Barreto, 1977, 132).

Gonçalves de Magalhães da prioridad a la psicología porque es la ciencia capaz de investigar el objeto primario de la filosofía: el "espíritu humano". Esto no significa que la psicología prescinda de la investigación empírica, ya que es ésta la que garantiza que la filosofía no sea "pura metafísica". Las "ciencias empíricas", en cambio, se dedican a las leyes que rigen los hechos de la naturaleza, prescindiendo de estas leyes en relación con el espíritu: esta sería precisamente la tarea de la filosofía tal como la entiende Magalhães. De este modo, queda claro el título del libro de Magalhães, porque los hechos del espíritu humano son precisamente la formulación de una reflexión que, partiendo de las leyes investigadas por las ciencias empíricas, les impone su verdadera medida, el espíritu humano, leyes que son analizadas por la psicología y cuya finalidad procede de la metafísica. En palabras de Magalhães: "[…] puede decirse que la filosofía es la ciencia de todas las cosas en relación con el sujeto que las piensa y la causa que las produce" (Gonçalves de Magalhães, 1858, 22).

Por estas razones, Gonçalves de Magalhães afirma que "todo lo que es necesario" para la filosofía sería una "profunda observación psicológica" (Gonçalves de Magalhães, 1858, 14). Al mantener el valor de la observación de los hechos como procedimiento filosófico que garantiza la certeza, Gonçalves de Magalhães busca promover un cambio en el objeto que debe caer bajo la mirada del filósofo-observador: son los hechos del espíritu los que deben constituir el campo de la indagación filosófica.

Su posición espiritualista se desarrollará principalmente a través de la discusión del papel de la percepción, tema que da lugar a malentendidos que desembocan en el "sensualismo" y que, correctamente entendido, permite delimitar lo que cae dentro de cada campo del saber filosófico:

> La explicación completa de la percepción, que en mi opinión es la cuestión fundamental de la filosofía, y de cuya solución dependen todas las demás, requiere un estudio especial de cada una de las partes que contribuyen a ella, y sin las cuales no hay percepción. Los distintos elementos que entran en la percepción son: 1) el espíritu que percibe,

> objeto especial de la psicología; 2) los fenómenos de la sensibilidad, objeto de la fisiología, que estudia el movimiento de los órganos de los sentidos, sin los cuales no percibimos; 3) el conocimiento físico de los fenómenos de los cuerpos, que causan el movimiento de los órganos y las sensaciones correspondientes; 4) el conocimiento metafísico de la realidad, del ser, de la causa, del tiempo y de todos los elementos necesarios que confusamente contiene la percepción. (Gonçalves de Magalhães, 1858, 274–275)

Según Gonçalves de Magalhães, en el sensualismo existe una identificación entre sensación y percepción que imposibilita la verdadera aprehensión del acto de percibir. Esta posición se puede ver inicialmente en Locke, el "padre del sensualismo moderno", y después en su "discípulo", Condillac (Gonçalves de Magalhães, 1858, 54–55 y 71).

Tratando también de la percepción, Gonçalves de Magalhães afirma que es una "facultad de conocer" (véase cap. VI). Inmediatamente, el objeto sobre el que recae la percepción es precisamente la sensación como algo cuyo origen está en el dominio de la *exterioridad:*

> Percibir es conocer algo fuera de uno mismo, es un modo de conocer, un modo en que la conciencia recibe las nociones de las cosas externas, por tanto un acto de conciencia, que, por así decirlo, se enriquece a sí misma […] Puesto que en toda percepción el sujeto que percibe se distingue de la cosa percibida, toda percepción implica un juicio. (Gonçalves de Magalhães, 1858, 116)

Ese juicio de distinción entre interior y exterior produce así la demarcación del origen de las *causas* en juego en el fenómeno de la percepción, de modo que la acción de las impresiones sobre los órganos de los sentidos, cuyo efecto perpetrado por la fuerza vital es recibido por la sensibilidad, pueda ser atribuida al *objeto externo* y no al espíritu: a este procedimiento Gonçalves de Magalhães llama *percepción externa*, es decir, la operación por medio de la cual la referencia a la exterioridad significa reconocer la existencia de una causa extraña al sujeto y que actúa sobre él produciendo sensacio-

nes, causa que al mismo tiempo proporciona la unidad, realidad e *identidad* del objeto externo (véase 1858, 131–132).

Sin embargo, si el juicio de distinción realizado por la percepción resulta en la circunscripción de la exterioridad como productora de impresiones y sensaciones, también proporciona al sujeto su propia *identidad*, ya que, en comparación con la variabilidad y mutabilidad del mundo exterior, muestra una *interioridad* en la que el "yo" se reconoce a sí mismo como "siempre idéntico a sí mismo" (1858, 55). Aunque, según Gonçalves de Magalhães, exista una separación absoluta entre interioridad y exterioridad, es decir, entre lo que es relativo al espíritu y lo que es relativo a la materia, esto no significa que el *hombre* y el *mundo exterior* deban pensarse como completamente ausentes el uno del otro: puesto que el hombre es a la vez cuerpo y espíritu, hay algo en él que comparte las mismas determinaciones que operan en la materia, y es necesario que el espíritu haga una distinción en sí mismo para conocerse, separando su *propio cuerpo* de sí mismo:

> Para este examen nuestra alma no necesita ir muy lejos a buscar ningún objeto fuera de su cuerpo, el cual, siendo materia organizada por una fuerza superior, reúne en sí todas las condiciones de la vida, y todas las condiciones de la materia; todas las operaciones interiores y orgánicas de la vida, todos sus actos sensibles e instintivos, así como todas las propiedades primarias y secundarias atribuidas a la materia […]. Distinguirse de él [del propio cuerpo] es distinguirse de todo; es, pues, de él, del propio cuerpo, que no es uno ni propio, de donde el espíritu debe separarse para conocer su propia naturaleza, su origen y su destino. (1858, 292)

Esta distinción de uno mismo, o, dicho de otro modo, el hecho de que encuentro el mundo material en mí mismo a través de mi cuerpo, es el único método capaz de captar el fenómeno de la percepción, el prisma a través del cual tanto la pasividad del cuerpo como la actividad del espíritu tienen reconocidas sus particularidades y dominios específicos.

De este modo, la investigación sobre la percepción proporciona los elementos que componen la psicología espiritualista de Gonçalves de Magalhães, opuesta al sensualismo del siglo XVIII. En efecto, la polarización entre espiritualismo y materialismo organizó el debate filosófico brasileño por lo menos hasta la década de 1870 (como veremos más adelante).

Hay un último punto que me gustaría tratar en Gonçalves de Magalhães: su concepción de la temporalidad. Como mencioné anteriormente, los contemporáneos consideraban que *Fatos do espírito humano* era la obra inaugural de la filosofía en Brasil. Las calificaciones dadas a Gonçalves de Magalhães como iniciador de la filosofía en Brasil presuponen transformaciones no sólo en las nociones de presente y de futuro, sino también en lo que tendría de innovador esa producción. En otras palabras, estas calificaciones implican reformulaciones sobre lo que el *pasado* es o debería haber sido. Inaugurar algo, por tanto, significa producir un *nuevo pasado*.

Al igual que Cousin, Gonçalves de Magalhães propuso superar el materialismo y el sensualismo como filosofías del pasado o, más concretamente, como filosofías del siglo XVIII. En este sentido, existe una noción de *siglo* cuya definición presupone una *idea* o *doctrina* que funcionaría como marcador temporal o como rasgo distintivo de una *época*[4].

Sin embargo, en el caso de Gonçalves de Magalhães, el siglo XVIII que debía superar el espiritualismo no era el de la Revolución Francesa (como en Cousin), sino el de la opresión colonial portuguesa.

> Corresponde a nuestro siglo restaurar las ruinas y reparar los defectos de los siglos pasados. Toda nación libre reconoce hoy más que nunca la necesidad de marchar. Marchar para una nación es engrandecerse

4 "Por una especie de contagio, una idea se propaga a veces entre los hombres de una misma época, los reúne a todos en una misma creencia, sus pensamientos se armonizan y tienden hacia un mismo fin. […] Esa idea es el espíritu, el pensamiento más íntimo de su época, es la razón oculta de los hechos contemporáneos." (Gonçalves de Magalhães, 1865a, 243–244). Véase Cousin, 1991, 44 y 86.

> moralmente, desarrollar todos los elementos de la civilización. Es necesario, pues, reunir todos los títulos de su existencia para ocupar el lugar que le corresponde en la gran liga social, del mismo modo que un noble reúne los pergaminos de su genealogía para hacerse acreedor de nuevas gracias en presencia del soberano. Si el futuro sólo puede surgir del presente, la grandeza de ese futuro se medirá por la grandeza del presente. El pueblo que se olvida de sí mismo, que ignora su pasado, así como su presente, así como todo lo que ocurre en él, ese pueblo permanecerá siempre en la inmovilidad del imperio indochino. (Gonçalves de Magalhães, 1865a, 254–255)

Gonçalves de Magalhães y otros filósofos brasleños intentaron una ruptura intelectual con el periodo colonial tras la independencia de Brasil en 1822. Así, el materialismo al que se opone Gonçalves de Magalhães, además de ser el reino de la primacía de las sensaciones, es también el materialismo del periodo colonial brasileño.

Aquí actúa el ideal romántico de la constitución de la nacionalidad como identidad. Es esta dirección, Gonçalves de Magalhães contribuyó también a la construcción de una idea de literatura nacional (ver Gonçalves de Magalhães, 1865a, 242) y de un pueblo originario: los indígenas, considerados todos ellos como una unidad de protobrasileños que aguardaban el advenimiento de la nueva nación brasileña. A los ojos actuales, se trata sin duda de una unificación que borra la inmensa diversidad de etnias, culturas y lenguas. En cambio, en el debate del siglo XIX sobre el tema, Gonçalves de Magalhães representaba la postura de quienes sostenían que los indígenas tenían alma (numes, etc.) y, por tanto, participaban de la humanidad, lo que los convertía en "ilustres fundadores" de Brasil.

> Mostrar este elemento [indígena] tal como es, o al menos tal como se nos presenta; rehabilitarlo a los ojos de la filosofía y de la historia, es el fin que ahora me propongo; no porque su sangre circule por mis venas, y me hable a través de ella; sino porque el amor de la humanidad habla en mi corazón, y la voz de la verdad en mi alma.

> Buenos o malos, [los indígenas] constituyen el pasado de Brasil; y ninguna nación conocida ha tenido fundadores más ilustres. (Gonçalves de Magalhães, 1865b, 162 y 214)

Este procedimiento permitió a Gonçalves de Magalhães retrotraer la creación de Brasil a tiempos inmemoriales, sustrayendo al proceso colonial el poder de definir la naciente nacionalidad brasileña. De este modo, su producción filosófica contribuyó a la constitución de una idea de *temporalidad nacional*, según la cual el siglo XIX sería una nueva era, cuya idea central sería el espiritualismo liberado del materialismo y de las ataduras coloniales.

3.2. Una revista socialista en el noreste brasileño

Antônio Pedro de Figueiredo (1822–1859) nació en el Estado de Pernambuco, era de origen popular y negro, un hecho importante a tener en cuenta en un país donde aún estaba vigente la esclavitud. En 1843 publicó una traducción brasileña del *Curso de filosofía* de Cousin, de 1828, lo que le valió el apodo, obviamente prejuicioso, de "Cousin negro". Aunque Figueiredo conocía a fondo el eclecticismo espiritualista, estaba más próximo a las ideas del socialismo de Charles Fourier, debido a su proximidad con el ingeniero francés Louis Vauthier, contratado entonces por el gobierno de Pernambuco para la reforma urbana de Recife. Vauthier llevó a Recife libros y revistas socialistas de la escuela de Fourier y, a la inversa, llevó a Francia la importante revista creada y dirigida por Figueiredo: *O Progresso*, publicada entre 1846 y 1848 (Figueiredo et al., 1846a; Cousin, 1843).

En la *Exposición de principios*, que sirve de introducción a la revista, los redactores escriben:

> Para nosotros, pues, la política es la ciencia de la organización social, con el único fin de alcanzar la felicidad de los individuos; […] diríamos que para esta tierra nuestra, Brasil, en el momento actual, la acción de la política debe ser principalmente económica e industrial, debe caminar sobre todo por la senda del progreso material. En efecto, cuando se consideran desde un punto de vista elevado las circunstancias que

> influyen en la felicidad del hombre, se ve fácilmente que el bienestar material es su condición primitiva, el compañero inseparable del orden y de la libertad, el antecedente lógico del progreso racional de todas clases. (Figueiredo et al., 1846a, 8)

Entre los muchos campos del saber a los que *O Progresso* pretende contribuir, como "Ciencias sociales y políticas", "Historia y literatura", "Política" tanto de la Provincia de Pernambuco como de la Corte (Río de Janeiro) y del exterior, "Ciencias físicas y matemáticas", "Poesía" y "Crítica bibliográfica y literaria", hay también un espacio reservado a la "Filosofía". En efecto, la revista apoya una independencia filosófica que no se guíe por la "tímida y rencorosa política de los partidos", siguiendo un camino que permita la promoción de "principios exactos" que garanticen la "felicidad de los individuos" (Figueiredo, 1846b, 186). En este texto de apertura de *O Progresso*, los editores afirman que el "bien material" es la "condición" para la felicidad del hombre: hay aquí una concepción política cuya dirección "debe ser principalmente económica e industrial, [la política] debe seguir principalmente el camino del progreso material". Como el "bien material" es, por un lado, el "antecedente lógico del progreso racional" y, por otro, el "compañero inseparable del orden y de la libertad", tanto la filosofía como la política proponen la primacía de lo material, porque la política es una "ciencia de la organización social" cuyo objetivo es la "felicidad" como condición de la libertad (Figueiredo et alii, 1846, 8).

Estos son, de hecho, los principios rectores de la posición socialista seguida por Antônio Pedro de Figueiredo y otros miembros de la revista. En una polémica con un notorio liberal brasileño, Pedro Autran da Matta Alburquerque (véase Canhada, 2020, 135–167), Figueiredo describió su posición sobre el socialismo de la siguiente manera:

> El socialismo no es una doctrina, no es más que una aspiración; pero esta aspiración tiende a reformar el estado social actual en favor del mejoramiento moral y material de todos los miembros de la sociedad. Para ello, cada escuela socialista ofrece medios diferentes, pero no hay

> una sola cuyas intenciones dejen de ser puras y generosas, cuyo ideal no sea la realización en la tierra de los principios de libertad y fraternidad. (Figueiredo, 1852, p.2)

Elogiar la sociedad socialista no significa, sin embargo, defender la abolición de la propiedad individual. Consciente de la particularidad brasileña, Figueiredo argumenta que, "entre nosotros", los brasileños, se trata de promover un "estímulo a la propiedad individual", que es el "mejor incentivo para acelerar la marcha de la civilización" en la "esfera de la producción" —sólo en Europa es posible defender el "pleno desarrollo del principio de asociación". Por otro lado, Figueiredo afirma que se debe atacar la base de la "feudalidad", constituida por los "nuevos *latifundios*", que "mantienen directamente bajo un terrible yugo a la mitad de la población de la provincia, y oprimen a la otra mitad mediante el inmenso poder que les da esta masa de vasallos obedientes"; por lo tanto, "la más urgente de nuestras necesidades sociales me parece la de facilitar a todos el acceso a la propiedad de la tierra" (Figueiredo *apud* Lara, 1977, 183 y 186).

Antônio Pedro de Figueiredo amplía su explicación de cómo entiende el socialismo discutiendo las nociones de libertad e individualidad, teniendo como telón de fondo el liberalismo de Pedro Autran da Matta Albuquerque y otros intelectuales del imperio brasileño. Según Antônio Pedro de Figueiredo, tener libertad absoluta para el individuo, como propugna el liberalismo, significa malinterpretar la idea de *individualidad*. En el texto *Actividad humana*, afirma que "todos los actos de la individualidad humana […] tienden a un único fin —al placer que resulta de la satisfacción de los deseos que la organización de cada individuo determina en sí misma" (Figueiredo, 1846a, 124).

Utilizando términos de la economía política, Figueiredo busca esclarecer esta actividad del hombre dirigida a la satisfacción de sus deseos con miras al placer: "A lo que puede ser objeto de deseos, la economía política le dio el nombre de *riquezas*, y el de *consumo*, al acto que hace que tales riquezas sirvan al placer". Dado que las riquezas no están naturalmente al alcance del hombre, es la *distribu-*

ción la operación capaz de "poner las riquezas al alcance del consumo". Finalmente, debido a la insuficiencia de "riquezas naturales", tiene lugar la *producción* (Figueiredo, 1846a). Como puede verse, Figueiredo busca legitimar su posición simultáneamente dentro de la economía política (cuyos principios discute) y del socialismo, tal como lo comprende la escuela societaria de Charles Fourier.

> En nuestro artículo —Actividad humana— lanzamos las verdaderas bases de la economía política, o mejor dicho social: ahí mostramos que la mayor suma de goces, y por consiguiente de riquezas para la humanidad, correspondía al máximo de libertad concedido al libre desarrollo de las individualidades de toda especie que representan un papel en los fenómenos de producción, distribución y consumo. (Figueiredo, 1846a, 126).

Al renombrar la economía política como social y, además, referirse a "individualidades de *toda especie*", Figueiredo transforma el punto de vista de la economía política, cuya finalidad sería la de determinar "las proporciones en que ella [la riqueza] se divide entre las diferentes clases de la sociedad" (Albuquerque, 1844, 9), de acuerdo con las *desigualdades naturales* que comparten los hombres —posición distante de la de Figueiredo porque, para este, la finalidad de la ciencia política debería ser la garantía de las condiciones de felicidad del *individuo social*.

Armonizar las "tendencias individuales" de modo a garantizar un "máximo de libertad" significa hacer cesar un "estado de guerra" en el *interior* del individuo (Figueiredo, 1847, 125–126). De acuerdo con Figueiredo, la satisfacción de las *pasiones* en el hombre es lo que hace posible la plena realización de la libertad, de modo que se establezca una *armonía* en el propio individuo:

> Vemos, pues, que el objetivo de la actividad humana, que es la satisfacción de los deseos iniciales, emanados de las diversas pasiones del individuo, encuentra su más completa realización en la mayor libertad concedida a cada uno de los elementos de esta misma actividad, y que la suma posible de esta libertad va siempre en aumento, desde el hombre aislado en estado salvaje, al hombre en estado social, y finalmente

> al hombre, miembro de una sociedad que sería por sí misma uno de los elementos de la humanidad. (Figueiredo, 1846a, 127)

Del hombre a la humanidad, por tanto, hay armonía y solidaridad, lo que no da lugar a una comprensión del individuo en oposición a la sociedad. Según Figueiredo, el objetivo hacia el cual debe dirigirse la "ciencia social" no se aplica al individuo tomado como unidad que se bastaría a sí misma, sino a la promoción de una organización social que garantice para los hombres una "feliz armonía" entre "el interés individual y el interés general" —según dice Victor Considérant, autor de la escuela societaria leído por Figueiredo (Considérant, 1840, 7–8)—.

3.3. El cuerpo entre la filosofía y la medicina

Eduardo Ferreira França (1809–1857) publicó *Investigações de psicologia* en 1854. Antes de publicar esta obra, había defendido su tesis doctoral en la Facultad de Medicina de París en 1834, titulada *Ensaio sobre a influência dos alimentos e das bebidas sobre a moral dos homens* (Ferreira França, 1834; 1973). Partiendo inicialmente de un materialismo próximo a Destutt de Tracy, pasó después a una psicología espiritualista (Canhada, 2020; Margutti, 2023b). La oposición organizadora del debate filosófico brasileño en el siglo XIX se integra en la propia trayectoria de Ferreira França, que describe su cambio de posición como un debate propio de la historia de la filosofía.

La producción filosófica de Ferreira França es interesante porque revela los conflictos disciplinares en juego en este campo discursivo. Filosofía y medicina, ambas aspirantes a una gran generalidad del saber, se disputaban el privilegio de poder tratar el que quizás era el principal objeto en disputa en la época: el cuerpo. En la relación entre el discurso médico y el filosófico, se produjeron delimitaciones de campos del saber a los que correspondían diferentes objetos, es decir, se discutió sobre cómo clasificar los estudios sobre el cuerpo o el alma: dentro de la fisiología, la frenología o la psicología.

En *Investigações de Psicologia*, Ferreira França se refiere así a su tesis de doctorado defendida veinte años antes:

> Imbuido en las ideas de la escuela, llamada sensualista, entusiasta de Destutt de Tracy hasta el punto de que solo procuraba conocer y estudiar las obras de los sabios a los que él daba preferencia, me convertí en un discípulo del materialismo y estaba convencido de que no había nada más allá de la materia y que el espíritu era una simple función de un órgano. […] Materialista, encontraba en mí un vacío, andaba inquieto, afligido incluso, comencé entonces a reflexionar y mis reflexiones me hicieron dudar de muchas cosas que tenía como verdades demostradas, y poco a poco fui conociendo que no éramos solo materia, sino que éramos principalmente una cosa muy diferente de ella. (Ferreira França, 1973, 50–51)[5]

Autodenominarse *materialista* significa, en el interior de su tesis de doctorado, considerar que el "encéfalo", órgano que alberga funciones tanto "afectivas" como "intelectuales", puede ser *modificado* por la ingestión de bebidas o alimentos. En la medida en que las facultades afectivas e intelectuales son las responsables del "moral" del hombre, la modificación de su sede lleva a la modificación de la propia moral (Ferreira França, 1834, 7). Por tales razones, Ferreira França afirma ser legítimo el estudio de la medicina para la *filosofía*:

> Sepamos aliar las investigaciones de la filosofía a las de la medicina; hagamos marchar juntas estas dos ciencias que siempre se han iluminado mutuamente. Y si no podemos hacer ningún progreso en la filosofía sin conocer la medicina, ésta avanzará muy lentamente, y siempre con paso inseguro, si quienes la cultivan ignoran los procedimientos de nuestra inteligencia. Además, ¿cómo curar las enfermedades, si el médico no conoce el moral del hombre? De este modo, también es muy

5 Sílvio Romero hizo el siguiente comentario sobre este pasaje de Ferreira França (Romero, 2025, 70): "Este fragmento es un eco ronco y débil de la célebre confesión de Jouffroy, enormemente alejado de la página fulgurante del romántico francés por las asperezas de un estilo incorrecto. Raro fue, hasta cierta época, el ecléctico que no se creyó obligado a abrir los recovecos del alma para hacernos revelaciones de luchas e incredulidades que, gracias a su filosofía, acabaron por apaciguarse".

> cierto decir que no se puede ser filósofo sin ser médico, ni médico sin ser filósofo. (Ferreira França, 1834, 11)

Para comprender mejor la relación entre estos dos campos del saber, es necesario considerar cómo se articulan discursos que tienen por objeto tanto el cuerpo como el alma. Es decir, el juego del que forman parte la filosofía, la fisiología, la frenología y la psicología hace que la medicina, como un tipo de conocimiento que aspira abarcar el conjunto de estos saberes, asuma procedimientos propios del discurso filosófico, al atender expectativas tanto de generalidad del saber como de definición de filiación teórica a corrientes o doctrinas. Ser médico, según Ferreira França, significa estar apto para conocer al hombre en su totalidad y, al mismo tiempo, proponer el mejor camino para adquirir tal conocimiento.

Aún en *Investigações de Psicologia*, se ve cómo Ferreira França describe la relación entre la psicología y la fisiología, saber este que estaría aparentemente más próximo a la medicina:

Puesto que la fisiología preste muchos auxilios a la psicología, y sea indispensable para el conocimiento de los fenómenos que tienen condición orgánica, no es menos positivo que los auxilios prestados por la psicología a la fisiología son de mucha mayor monta. Estas dos ciencias se esclarecen mutuamente, pero no dejan por ello de ser distintas, y hoy no es lícito confundir la psicología con la fisiología sin mostrar que se desconoce lo que es el hombre. (Ferreira França, 1973, 50).

Para el conocimiento de lo que sea "el hombre", por tanto, la psicología estaría más apta que la fisiología —así como defiende Gonçalves de Magalhães, conforme vimos. Delimitar los objetos en juego en el saber psicológico, estableciendo los diferentes espacios de actuación de las demás ciencias participantes del discurso filosófico-médico, y, además, clasificar correctamente los "fenómenos de conciencia" de acuerdo con los "principios" a partir de los cuales se originan son las cuestiones fundamentales presentes en *Investigaciones de psicología*.

Sería muy largo describir todos los temas y desarrollos presentes en esta obra. Muy resumidamente, Ferreira França clasifica en

cinco los "fenómenos de conciencia" o "estados del espíritu": *modificabilidad, motividad, facultades intelectuales, instintos* y *voluntad*. La discusión sobre los instintos, por cierto, será la ocasión para que Ferreira França se posicione ante la frenología —ciencia en boga a mediados del siglo XIX. Las *Investigações de Psicologia* se constituyen en un esfuerzo de descripción de cada estado del espíritu, clasificándolo de acuerdo con el saber más adecuado a su aprehensión. Así, a los dominios del cuerpo y del espíritu están destinados saberes correspondientes a cada objeto: para la aprehensión de las leyes orgánicas en juego en el cuerpo, la fisiología es la ciencia más apta; por otro lado, para la aprehensión de lo que en el hombre es de orden instintivo, la frenología provee la clasificación de cada uno de los instintos; por fin, para las leyes del espíritu, es la *psicología* el saber más apropiado, ya que permite observar y distinguir cada uno de los cinco fenómenos de conciencia que, según Ferreira França, compondrían al hombre.

3.4. Positivismo, naturalismo y evolucionismo

A partir de la década de 1870, comenzó a surgir una reacción a la perspectiva filosófica entonces hegemónica en Brasil: el eclecticismo espiritualista. Se trataba de una reformulación de la polarización entre materialismo y espiritualismo que, a su manera, había guiado la producción filosófica brasileña hasta entonces. Sea en el caso del positivismo, sea en la perspectiva filosófica denominada por Sílvio Romero Escuela de Recife —de la cual Tobías Barreto (1839–1889) sería la mayor expresión—, se observa una oposición a la psicología espiritualista de matriz cousiniana. Con respecto a Tobias Barreto, es importante considerar la forma en que desarrolló una nueva posición filosófica en Brasil: el monismo.

En la Escuela de Recife, Sílvio Romero y Tobias Barreto buscaron combatir lo que llamaron *afrancesamiento*: una hegemonía de las ideas francesas que dominó la vida intelectual brasileña durante la monarquía (Canhada, 2019b). Contra esa dominación cultural de Francia, abogaron por Alemania como nueva referencia intelectual, principalmente a través de la lectura de Ernst Haeckel. Tobias

Barreto publicó en Sergipe, en 1875, un periódico llamado *Der Deutsche Kämpfer* ("El Luchador Alemán"), enteramente escrito en alemán. En su *Apresentação*, escribe:

> Pasó, por consiguiente, para siempre, aquel tiempo en que se podía ignorar a Alemania y a sus famosos grandes hombres, sin hacerse culpable de insulto a la civilización; pasó para siempre el tiempo en que el francesismo podía hablar bien, y la Ciencia y la Filosofía parecían propiamente mercancías francesas, que se podían comprar por cualquier precio. […] Se trata, nada menos, que del primer órgano en animar el germanismo en el Norte de Brasil. (Barreto, 1991, 85)

El *germanismo* de estos autores buscaba oponerse a la psicología espiritualista inspirada en Cousin yJouffroy en nombre de una visión naturalista y evolucionista.

El positivismo comenzó a expandirse en la década de 1870, enfrentando el predominio de una psicología espiritualista que, a ojos positivistas, no era objetiva. La recepción del positivismo fue enorme y compleja en Brasil y la escisión establecida por los positivistas franceses tras la muerte de Auguste Comte se reprodujo en Brasil: por un lado, los positivistas heterodoxos, discípulos de Émile Littré; por otro, los positivistas ortodoxos, partidarios de la Religión de la Humanidad y del *Sistema de política positiva*, libro de Comte que marca su giro religioso. Este último linaje del positivismo brasileño se agrupó en el Apostolado Positivista de Río de Janeiro, vinculado a Pierre Laffitte[6]

Indicaré algunos puntos importantes de la vasta producción positivista en el Brasil del siglo XIX. En 1874 y 1876, Luís Pereira

6 Véase Bosi, 2004, 22: "Pertenecen al saldo positivo [del positivismo en Brasil]: el pensamiento antropológico antirracista; la temprana adhesión a la campaña abolicionista más radical; la lucha por un Estado republicano laico con la consiguiente institución del matrimonio civil, del registro civil obligatorio y de la secularización de los cementerios; la exigencia siempre reiterada de austeridad financiera en el manejo de los asuntos públicos; en fin, el interés por la humanización de las condiciones de trabajo obrero, que resultó, tanto en la Francia de la Tercera República como en Brasil, en propuestas de leyes laborales, finalmente implementadas cuando políticos gaúchos de formación positivista ascendieron al poder central en 1930".

Barreto (1840–1923) publica dos volúmenes de su obra *Las tres filosofías*. En la segunda de ellas, *Filosofía metafísica*, escribe:

> La filosofía positiva se contenta simplemente con saber que no hay pensamiento sin cerebro y que entre la evolución del pensamiento y la evolución orgánica de la sustancia cerebral existe la más indisoluble correlación y simultaneidad. […] Ni espiritualista, ni materialista, lo que solo le importa es descubrir las leyes del entendimiento, determinando con toda la exactitud posible las funciones de cada órgano cerebral y recíprocamente, la sede de cada facultad elemental del espíritu. (Pereira Barreto, 2001, 212–213)

El rechazo del materialismo y del espiritualismo en Pereira Barreto está guiado por la suposición de que ambas posiciones compartirían la expectativa, propia de la metafísica, de buscar las *causas* que podrían conferir veracidad a sus investigaciones. En este sentido, según la *ley de los tres estados*, habría necesariamente "tres estados históricos" por los que pasarían nuestras "concepciones": estado "teológico" o "ficticio", estado "metafísico" o "abstracto", y estado "científico" o "positivo". Esta tripartición significa que a los tres estados históricos corresponden "tres métodos de filosofar" o, incluso, "tres clases de filosofía": en el estado teológico, está presente un intento de explicación de los fenómenos mediante "seres ficticios" que serían su causa, de modo que tal perspectiva se guiaría por la búsqueda de "conocimientos absolutos", subdividiéndose en "fetichismo", "politeísmo" y "monoteísmo". Por otro lado, en el estado metafísico la función de la idea de causa sería ocupada por la de "fuerzas abstractas", cuyas diversas perspectivas configurarían el "deísmo", el "panteísmo", el "ateísmo", el "espiritualismo", el "materialismo" y, finalmente, el "eclecticismo". De estos dos estados se apartaría la filosofía positiva, en la medida en que no se ocuparía de causas primeras o finales, atendiendo solamente a aquello que sería verificable o demostrable (Pereira Barreto, 1967, 167–175).

Según la apropiación de Comte por Pereira Barreto, hay también otra manera de considerar la distinción entre teología y metafísica, por un lado, y el estado positivo, por otro: considerar que

en los dos primeros estados está en operación una búsqueda de lo "absoluto", característica ausente en el estado científico. Sería por este motivo que el materialismo, al procurar definir lo que sea la "materia en sí", y el espiritualismo, al procurar definir lo que sea el "pensamiento en sí", fracasarían en sus intentos porque la base de que parten es "puramente subjetiva y no experimental; la observación y la experiencia no son consultadas, y, en vez de que el espíritu se sujete a las leyes de la realidad del mundo, es el mundo el que debe subordinar su realidad a las leyes *a priori* concebidas por el espíritu" (Pereira Barreto, 2001, 80).

Si, por tanto, ni la "materia en sí" ni el "pensamiento en sí" son cognoscibles, el "pensamiento", no obstante, puede ser objeto de conocimiento, siempre que sea considerado como "función característica del cerebro, y solo de él": siendo así, no habría "pensamiento sin cerebro" (Pereira Barreto, 1967, 272). Respecto a esta posición de Pereira Barreto, quisiera señalar únicamente que implica una oposición al principal procedimiento de la psicología espiritualista: la *observación interna* —tal como vimos, por ejemplo, en Gonçalves de Magalhães. En primer lugar, según Pereira Barreto, dado que no existe "pensamiento sin cerebro", lo que el espiritualismo atribuye a la psicología pertenece al dominio de la *fisiología*. En segundo lugar, la imposibilidad de la observación interna reside en que separa incorrectamente de su análisis el "ambiente externo", pues "nuestras construcciones subjetivas están siempre subordinadas a los materiales objetivos" (Pereira Barreto, 1967, 276). La psicología y, en consecuencia, la observación interna, forman parte del régimen metafísico porque defienden un principio absolutamente subjetivo para la determinación del conocimiento sobre el hombre, es decir, defienden un conocimiento de la interioridad garantizado únicamente por esa misma interioridad. En este sentido, puede decirse que, en relación a aquella polarización fundamental entre sensualismo y materialismo, por una parte, y espiritualismo, por otra —donde los primeros términos se identifican con la exterioridad, y el segundo con la interioridad—, respecto a esta polarización el positivismo propone, según Perei-

ra Barreto, una reformulación conforme a la cual tanto el materialismo como el espiritualismo estarían ubicados en el polo de la interioridad, ya que, al proceder mediante las nociones de causa o absoluto, pretenden hacer que solo de la subjetividad derive el criterio para determinar qué sea un conocimiento verdadero. El positivismo, frente a estos distintos modos de metafísica, propone, por el contrario, que la correcta medida del conocimiento debe provenir de la *objetividad*, otorgándose por tanto al exterior la validez de todo conocimiento, lo que posibilita una determinación de lo real que conduce al descubrimiento de sus "leyes" (Pereira Barreto, 1967, 101).

Sílvio Romero, por su parte, aunque reconoce méritos en el positivismo —como su clasificación de las ciencias, la oposición a la metafísica y la ley de los tres estados—, no deja de formular críticas al positivismo ortodoxo, considerado por él como uno de los adversarios de la Escuela de Recife. Véase lo que escribe Clóvis Beviláqua (1859–1944) sobre las diferentes vertientes del positivismo en Brasil:

> En Recife siempre predominó la rama positivista disidente que se transforma en monismo alemán a través del neopositivismo inglés de Spencer; mientras que, en el sur [especialmente Río de Janeiro], la balanza siempre se inclinó más hacia el lado ortodoxo. Aquí [en Recife] aparecieron las primeras adhesiones considerables al positivismo adaptado a las exigencias de la época; en el sur brotaron las primeras adhesiones a la religión de la humanidad sistematizada. (Beviláqua, 1899, 80).

El positivismo como "religión de la humanidad sistematizada" fue practicado, sobre todo, por el *Apostolado Positivista do Brasil*, situado en Río de Janeiro, cuyos principales miembros son Miguel Lemos (1854–1917) y Raimundo Teixeira Mendes (1855–1927). Para los propósitos de esta presentación, hay un doble aspecto que ilustra la distancia que Sílvio Romero pretende marcar respecto a esta perspectiva. En primer lugar, en ella habría una abdicación de una voz autoral independiente: ante el comtismo como sistema, la fidelidad

tiene un valor mucho mayor que la originalidad. En segundo lugar, el rechazo de esta ortodoxia positivista por Sílvio Romero apunta precisamente a su aspecto *religioso*:

> La doctrina positivista parte del presupuesto de la necesidad de una creencia, de un *dogma general*, unánimemente seguido por la humanidad en las diversas fases de su desarrollo a través de los tiempos. A este dogma deben subordinarse todos los impulsos, todas las manifestaciones de la actividad humana, bajo todos los aspectos considerados. La convergencia de las ideas, sentimientos y actos hacia la doctrina fundamental y unitaria es la *conditio sine qua non* de la marcha normal de la vida humana. Lo contrario de esto es desorden, es agitación dispersiva, es la *anarquía mental y moral* de que tanto fabulan los positivistas con una impertinencia sólo igual a su ceguera. (Romero, 1969, 319)

El "dogma general" positivista, abarcando tanto a la humanidad como a la historia, no deja espacio para las "transformaciones" o "plasticidad" requeridas por el "progreso científico" (Romero, 1969, 315–316). La ortodoxia positivista como religión significa un esfuerzo máximo de unificación de lo exterior con lo interior, es decir, significa el rechazo de las perspectivas metafísicas representadas tanto por el materialismo como por el espiritualismo. En palabras de Miguel Lemos:

> La religión es la coordinación de toda la existencia humana, tanto individual como colectiva. Tiene por fin *congregar* a los hombres y establecer un vínculo interno, de modo a *regular* a cada individuo. En palabras del Maestro [Comte]: la religión indica el estado de completa *unidad* del individuo y de la sociedad, cuando todos los aspectos de aquél y de ésta, tanto morales como físicos, convergen habitualmente hacia un destino común. (Lemos, 1934, 14)

La concepción de una totalidad del conocimiento en cuyo interior "individuo" y "sociedad" estarían indisolublemente incluidos, cuyas "leyes", aunque no operen como "causa", podrían ser descubiertas, permitiendo incluso "prever" relaciones de "sucesión" entre los fenómenos; tales posiciones de Comte apropiadas por los miembros

del Apostolado Positivista configuran una creencia en la universalidad de la observación (no interna, como la propuesta por el eclecticismo), sino una universalidad de la observación exterior, atribuyendo a la experiencia objetiva la única fuente que validaría todo conocimiento como verdadero.

Me gustaría abordar un último aspecto presente en la filosofía positivista brasileña. Al contrario de la noción de temporalidad nacional formulada por Gonçalves de Magalhães, la *temporalidad positivista*, con su ley de los tres estados (teológico, metafísico y positivo), no busca una identidad como origen. Desde este punto de vista, las *fases* de que se componen las leyes de la historia, por ser "concepciones del mundo", adquieren un carácter *universal* que permite aplicarlas a objetos diferentes, siempre que correspondan a lo que define el estado teológico, metafísico o positivo. Además, la secuencia que organiza el paso de un estado a otro no es fija, es decir, su carácter *relativo* hace que la *progresión* entre ellos no sea *cronológica*. Según Luís Pereira Barreto, Brasil se situaba en el estado metafísico, una época "bastarda" o "de transición". Esta temporalidad progresiva tiene una retícula temporal universal que clasifica teleológicamente los fenómenos según la ley de los tres estados, indicando que Brasil estaba *atrasado* porque aún no había alcanzado el estado positivo. Es importante destacar hasta qué punto esta concepción de la temporalidad persiste hasta nuestros días.

Por su parte, Sílvio Romero pensaba de forma diferente. Su discusión no se desarrolló a partir de la matriz proporcionada por el eclecticismo espiritualista o por el positivismo, sino a partir del evolucionismo. Según Sílvio Romero, Comte habría procedido a universalizar y absolutizar, contrariando las propias posiciones del positivismo, que debería ante todo privilegiar la relativización del conocimiento y la renuncia a las causas últimas. Fue a través de la idea de "evolución constante" que se desarrolló la perspectiva de Sílvio Romero:

> Ciertamente, solo la creencia en una evolución constante es la enseñanza ineludible de la filosofía naturalista, pero ¿quién dio a Comte el derecho de cerrar el ciclo del pensamiento y marcarle su término

> final? ¿Por qué tres estados y no treinta o cincuenta? ¿Quién puede decir hasta qué punto llegará la inteligencia humana en la explicación de los fenómenos que se le presentan en el Universo? […] La disposición anticientífica del Positivismo se manifiesta claramente todos los días. Y tal disposición se origina precisamente del modo estrecho, incompleto y estérilmente dogmático con que éste comprende la evolución. (Romero, 1969, 469)

La ley positivista del progreso, por lo tanto, establecería de antemano un término para el desarrollo de la historia, imposibilitando que se considere en "todo progreso espiritual", ahora según Sílvio Romero, aquello que se produciría como "desconocido" o "principio de diferenciación", es decir, como algo del orden de la relatividad de un conocimiento que, él también, estaría sometido a una "evolución constante" (Romero, 1969).

Romero toma como referencia la *Historia de la creación de los seres organizados*, de Ernst Haeckel. El modelo biológico-naturalista propone que cada ser orgánico repite, en su desarrollo, la evolución de su especie. Según Haeckel, la "ontogénesis" es en sí misma una "recapitulación de la historia evolutiva", y la "filogénesis", o árbol genealógico, se actualiza con cada desarrollo de un ser orgánico (Haeckel, 1961, 8).

Sílvio Romero se apropia de esa temporalidad evolutiva para reflexionar sobre lo que considera las "creaciones fundamentales de la humanidad", cuya "carta" debe ser trazada para establecer el lugar de Brasil en la serie evolutiva:

> Nos referimos a la necesidad de hacer el cuadro completo, trazar la carta, organizar definitivamente el esquema del contenido mismo de la civilización, indicando, sin subterfugios, cuáles son en definitiva las *creaciones fundamentales de la humanidad*, cuál es el punto de partida de cada una de ellas, cuál es su objetivo supremo, cuál ha sido su evolución hasta hoy y, finalmente, cuál es el carácter que ha presidido el desarrollo de todas. (Romero, 1901b, 51)

Pero aquí hay un desacuerdo con Haeckel en cuanto a la hipótesis de que la ontogénesis reproduce la filogénesis "en miniatura". Sílvio

Romero propone que hay tres formas de entender esta relación, tomando como ejemplo la relación entre la colonia (orden de la ontogénesis) y la metrópolis (orden de la filogénesis). En primer lugar, una relación de *homocronía*, en la que la colonia repetiría y reproduciría los fenómenos de la metrópoli; a continuación, una relación de *heterocronía*, en la que, en la colonia, los fenómenos se producirían en un orden de sucesión diferente al que se produjo en la metrópoli; por último, una relación de *proterocronía*, en la que "la colonia puede anticipar y producir fenómenos sociológicos que aún no se han producido en la madre patria" (Romero, 1901b, 40–41).

El ejemplo elegido por Sílvio Romero para reflexionar sobre su temporalidad evolutiva no es fortuito. Al proponer que cada serie evolutiva sea reconocida en su especificidad, busca escapar al dilema creado por la oposición entre nacionalismo y universalismo. Esto significa que la jerarquía entre Brasil y Europa, o más concretamente, en sus términos, entre la "colonia" y la "metrópoli", debe entenderse como una relación compleja y bidireccional. Así, una nación de origen colonial no está condenada a seguir ciegamente a la metrópoli o a otras naciones que vendrían a asumir el papel de referencia intelectual. En varios de sus textos, Sílvio Romero critica la imitación servil practicada por los intelectuales brasileños, lo que no significa la adhesión a un nativismo que daría la espalda a las producciones intelectuales de otras fuentes. "Fuimos copistas de Portugal, luego pasamos a Francia", escribe en *A filosofia no Brasil* (Romero, 2025, 288). Además, eso no significa que debamos privarnos de las contribuciones de Alemania, por ejemplo: según él, la ciencia tiene un "carácter cosmopolítico y universal" (Romero, *idem*, 43). Fue a partir de esa grilla clasificatoria y temporal ofrecida por el evolucionismo que Sílvio Romero escribió la primera obra de lo que he llamado la historia de la historia de la filosofía en Brasil —que, paradójicamente, fue responsable de la descalificación de la propia filosofía brasileña.

Dado que es prácticamente desconocida, decidí tratar sobre la producción filosófica brasileña del siglo XIX. Llevada a cabo por intelectuales de formación distinta a la filosofía académica, buscó in-

tervenir en su tiempo a través de esta forma específica de discurso y conocimiento: la filosofía. A su manera, abordaron la cuestión del origen colonial de la nueva nación que veían surgir. A partir de la creación de las universidades, a comienzos del siglo XX, surgirá otra historia, rica y compleja a su manera. Reunir los dos extremos de ese recorrido, según creo, representa una ganancia significativa en la inteligibilidad de la vida intelectual brasileña y latinoamericana.

Conclusión

El título de este artículo hace referencia a un conocido texto de Luciano de Samósata, *Cómo se debe escribir la historia*, escrito en el año 166 d.C., que puede considerarse el único tratado de historiografía que la Antigüedad nos legó (Luciano de Samósata, 2018, 992). Los preceptos que aconseja serán entendidos posteriormente como cualidades que garantizan la objetividad de la ciencia: el historiador debe ser "intrépido", "incorruptible", "libre", "amigo de la franqueza y de la verdad", "sin ceder al odio ni a la amistad", "sin perdonar a nadie", debe ser un "juez imparcial". Luciano continúa: es necesario que el historiador sea un "extranjero en sus obras", "sin ciudad", "que se rija por sus propias leyes", "sin rey", simplemente "relatando lo que ocurrió" (2018, § 41, 1015). Considerando el objeto del presente texto —la filosofía brasileña—, "ser extranjero en sus obras" es una idea interesante porque nos previene tanto contra un nacionalismo ingenuo como contra un servilismo hacia jerarquías largamente establecidas.

No he tenido la pretensión de proponer reglas generales para el historiador. Pero ocurre que, al tratar con un objeto que ha sido considerado indigno de ser historiado, se vuelve necesario revisar los criterios que orientan la consagración (o el rechazo) de obras y autores provenientes de espacios sociales y culturales con menor poder, como son las naciones de origen colonial. Una historia que considere distintas comprensiones del tiempo permite, en ese sentido, escapar de estructuras temporales profundamente enraizadas, según las cuales los pueblos que no pertenecen a naciones colonizadoras estarían en el *pasado* o serían *atrasados*. Como hemos visto,

la historia de la filosofía admite distintas concepciones de temporalidades que pueden ser *contemporáneas* entre sí, como es el caso de lo que llamé temporalidad nacional (en el caso de Gonçalves de Magalhães), temporalidad progresiva (en el caso de los positivistas) y temporalidad evolutiva (en el caso de Sílvio Romero).

En otro momento de su texto, Luciano de Samósata atribuye al buen historiador una cualidad que no puede enseñarse —a diferencia de las técnicas que resultan en el "poder de expresión". Se trata de la "inteligencia política" (2018, § 34, 1012). Ese "don de la naturaleza" contrasta con los preceptos que el historiador debe ejercitar y representa una especie de límite para la objetividad de su trabajo. En el fondo, parece indicar que la historia también se escribe según el interés (político o subjetivo) del historiador, lo que conduce a la difícil tarea de saber conciliar objetividad e interés. Pero hay otra forma de encarar este dilema. Si lo que normalmente se considera legítimo de ser narrado pasa a ser visto como determinado por criterios que, aunque aparentan universalidad, en realidad son *particulares*, entonces es posible pensar que, en el caso de la historia de la filosofía, hay siempre una particularidad que determina lo que se considera una universalidad histórica. Los parámetros que jerarquizan qué objetos merecen ser historiados poseen, ellos mismos, su propia historia. De esta manera, narrar la historia de la filosofía brasileña y latinoamericana implica hacer valer particularidades históricas y filosóficas que, en verdad, están en todas partes.

Referencias

Albuquerque, Pedro Autran da Mata (1844). *Elementos de economia política*. Pernambuco: Typographia de Santos & Companhia.

Arantes, Paulo (1994). *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra.

Barreto, Tobias (1889). *Ensaios e estudos de philosophia e critica*. Pernambuco: José Nogueira de Souza.

Barreto, Tobias (1977). A ciência da alma ainda e sempre contestada. In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977 [1ª ed. de 1871]

Barreto, Tobias (1991). *Estudos alemães*. Rio de Janeiro: Record; Aracaju: Secretaria de Cultura e Meio Ambiente.

Beviláqua, Clóvis (1899). *Esboços e fragmentos*. Rio de Janeiro: Laemmert.

Bosi, Alfredo (2004). *O positivismo no Brasil: uma ideologia de longa duração. In: Do positivismo à desconstrução. Ideias francesas na América*. Perrone-Moisés, Leyla (org.). São Paulo: Edusp.

Canhada, Júlio Miranda (2019a). *La construction d'une voix philosophique pour la nation: l'éclectisme au Brésil*. In: Antoine-Mahut, Delphine et Whistler, Daniel (orgs.). *Une arme philosophique: l'éclectisme de Victor Cousin*. Paris: Éditions des archives contemporaines.

Canhada, Júlio (2019b). *Figurações francesas no discurso filosófico brasileiro do século XIX. In: Journées jeunes chercheurs en sciences humaines et sociales : regards croisés France-Brésil*. Brasília : Ideal.

Canhada, Júlio (2020). *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*. São Paulo: Loyola.

Chaui, Marilena (2013). *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. In: Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo.

Considérant, Victor (1840). "Déclarations de principes". *La Phalange. Journal de la Science Sociale*. Paris: Bureau de la Phalange, tomo 1, n. 1, 9º ano, 3ª série.

Cousin, Victor (1991). *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris: Fayard [1ª ed. de 1828].

Cousin, Victor (1843). *Curso de história da philosophia*. Pernambuco: Typ. de M. F. de Faria.

Cruz Costa, João (1967). *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira [1ª ed. 1956].

Ferreira França, Eduardo (1834). *Essai sur l'influence des alimens et des boissons sur le moral de l'homme. Thèse présentée et soutenue à la Faculté de médecine de Paris, le 1er août 1834, pour obtenir le grade de Docteur en médecine*. Paris: Didot le Jeune.

Ferreira França, Eduardo (1973). *Investigações de psicologia*. São Paulo: Grijalbo, Ed. da Universidade de São Paulo [1ª ed. 1854].

Figueiredo, Antônio Pedro de (1852). "Correspondência". *Diário de Pernambuco*, Recife, 12 de agosto de 1852, n. 179.

Figueiredo, Antônio Pedro de et al. (1846a). *O Progresso. Revista social, literaria y científica*. Pernambuco: Tipografía de M. F. de Faria, tomo 1.

Figueiredo, Antônio Pedro de et al. (1847). *O Progresso. Revista social, literaria y científica*. Pernambuco: Tipografía de M. F. de Faria, tomo 2.

Figueiredo, Antônio Pedro de (1846b). "Publicação litteraria". *Diário de Pernambuco*, 23 de maio de 1846, n. 115.

Franca, Leonel (1952). *Noções de história da filosofia*. Rio de Janeiro: Agir [1ª ed. 1918].

Goldschmidt, Victor (1970). *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*. In: *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

Gonçalves de Magalhães, Domingos José (1865a). *Discurso sobre a historia da Litteratura do Brasil*. In: *Opúsculos históricos e litterários. Obras de D. J. G. de Magalhaens*, tomo VIII. Rio de Janeiro: Garnier. [1ª ed. 1836].

Gonçalves de Magalhães, Domingos José (1865b). *Os indígenas do Brasil perante a história. Memória offerecida ao Instituto Histórico Geographico Ethnographico do Brasil em 1859*. In: *Opúsculos históricos e litterários. Obras de D. J. G. de Magalhaens*, tomo VIII. Rio de Janeiro: Garnier, 1865.

Gonçalves de Magalhães, Domingos José (1858). *Factos do espírito humano. Philosophia*. Paris: Auguste Fontaine.

Gonçalves de Magalhães, Domingos José (1859). *Faits de l'esprit humain*. Philosophie. Paris: Auguste Fontaine. Trad. de N. P. Chanselle.

Gonçalves de Magalhães, Domingos José (2004). *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras.

Gueroult, Martial (2015). "O método em história da filosofia". *Sképsis*, ano VIII, n. 12.

Haeckel, Ernst (1961). *História da criação dos seres organizados segundo as leis naturais*. Porto: Lello & Irmão [1ª ed. 1868].

Hamburguer, Amélia Império e al. (orgs.) (1996). *A ciência nas relações Brasil-França* (1850–1950). São Paulo: Edusp.

Jouffroy, Théodore (1842). *Nouveaux mélanges philosophiques*. Paris: Joubert.

Lara, Tiago Adão (1977). *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. São João Del-Rei: Ed. da Fac. Dom Bosco de Filosofia, Ciências e Letras.

Lemos, Miguel (1934). *Sacramento da aprezentação. Discurso consecratório*. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 2ª ed. (1ª ed. de 1885).

Littre, Émile (1867). "Les trois philosophies". *La philosophie positive. Revue dirigée par É. Littré et G.Wyrouboff*. Paris: Librairie Germer Baillière, tomo 1, jul.-dez.

Luciano de Samósata (2018). *Œuvres complètes*. Paris: Les Belles Letrres, trad. de Anne-Marie Ozanam.

Luciano de Samósata (1959). *Lucian, volume VI*. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), trad. de K. Kilburn.

Margutti, Paulo (2013). *História da Filosofia do Brasil (1500-hoje). O Período Colonial (1500–1822).* São Paulo: Edições Loyola.

Margutti, Paulo (2020) *História da Filosofia do Brasil. A Ruptura Iluminista (1808–1843).* São Paulo: Edições Loyola.

Margutti, Paulo (2023a). *As ideias filosóficas de Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811–1882).* Cachoeirinha: Fi.

Margutti, Paulo (2023b). *As ideias filosóficas de Eduardo Ferreira França (1809–1857).* Porto Alegre: Fi.

Marques, Lúcio Álvaro (2021). "Em busca de uma filosofia colonial brasileira". *Veritas* (Porto Alegre), v. 66.

Paim, Antônio (1967). *História das ideias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo.

Pereira Barreto, Luis (1967). *As três filosofias: filosofia teológica. In: Obras filosóficas de Pereira Barreto*. São Paulo: Grijalbo [1ª de. 1874].

Pereira Barreto, Luis (2001). *As três filosofias: filosofia metafísica. In: Obras filosóficas de Pereira Barreto*. Londrina : Ed. UEL [1ª ed. 1876].

Prado Jr., Bento (2008). *Leitura e interrogação: uma aula de 1966. In:A retórica de Rousseau e outros ensayos*. São Paulo: Cosas Naify.

Rodrigues, Lidiane Soares (2011). *A produção social do marxismo universitário em São Paulo: mestres, discípulos e 'um seminário' (1958–1978).* Tese de Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo.

Romero, Sílvio (1901b). *Classificação dos phenomenos em sociologia ou theoria das creações fundamentaes da humanidade*. In: *Ensaios de sociologia e literatura*. Rio de Janeiro: Garnier.

Romero, Silvio (1969). *Doutrina contra doutrina. O evolucionismo e o positivismo na República do Brasil.* In: *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp [1ª ed. 1894].

Romero, Sílvio. (2025). *A filosofia no Brasil: ensaio crítico*. Brasília: FUNAG, editores Tomás Troster e Roger Xavier [1ª ed. 1878]

Romero, Sílvio (1901a). *Haeckelismo em sociologia*. In: *Ensaios de sociologia e litteratura*. Rio de Janeiro: Garnier.

Spivak, Gayatri (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

Tuffani, Eduardo (2009). "Nota pelos cem anos do ensino superior de Filosofia no Brasil (1908–2008). *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 39.

CAPÍTULO XVI

ÉDOUARD GLISSANT Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Carlos Aguirre Aguirre[1]
Luis Adrián Mora Rodríguez[2]

RESUMEN

El presente capítulo estudia las distintas categorías filosóficas de la obra del escritor martiniqués Édouard Glissant (1928–2011). La

1 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) - Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFFA, FFyL-UNCuyo). Doctor en Filosofía (UNC, Argentina). Magíster en Estudios Latinoamericanos (UNCuyo, Argentina). Licenciado en Comunicación Social (UPLA, Chile). Becario posdoctoral del CONICET. Docente asociado en la cátedra de Historia de las ideas políticas en la Facultad de Estudios Internacionales, Universidad de Congreso (UCongreso, Argentina). Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP, IECH - UNR, Argentina) y de la Red Transcaribe: Red de Estudios Transareales y Transculturales de Centroamérica y el Caribe. Integra proyectos de investigación sobre filosofías críticas de la modernidad y teoría poscolonial (PICT Agencia I+D+i, CICITCA-UNSJ, FFyL-UNCUYO). Sus áreas de investigación son la crítica poscolonial, la filosofía latinoamericana, el pensamiento caribeño y antillano del siglo XX, y los estudios culturales. Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas académicas argentina y extranjeras. Es autor del libro *La noche de la invención: Cuerpo y filosofía en Frantz Fanon y Aimé Césaire*. Editorial Qellqasqa, Argentina, 2024.

2 Profesor catedrático e investigador, Universidad de Costa Rica. Director del Instituto de Estudios Avanzados de Nantes, Francia. Doctor en filosofía política por la Universidad

obra de Glissant tiene la particularidad de inscribirse en la reflexión filosófica del caribe francófono, pero con una íntima conexión con el pensamiento, la literatura y la ensayística latinoamericana. La intención de ubicar al Caribe francés, como parte del entramado histórico y filosófico del conjunto continental americano, hace que la obra de Glissant se integre plenamente en la originalidad latinoamericana, a la vez que recupera y critica el legado europeo. Este capítulo que proponemos se organiza en cuatro momentos. Primero, discute la inserción de sus ensayos tempranos en el derrotero fenomenológico de la filosofía caribeña. Este momento tematiza un diálogo crítico entre Glissant y algunas vertientes del pensamiento latinoamericano del siglo XX. Segundo, analiza los conceptos de "Relation" y "créolisation" como vértebras de una filosofía que desmenuza los encadenamientos rizomáticos y contradictorios de los contactos (trans)culturales inaugurados por la colonización. En vistas del esfuerzo del autor por desarticular la lógica colonial de la identidad, este momento subraya la distancia de Glissant con las ontologías americanas. Tercero, se detiene en las articulaciones temporales y epistemológicas desde las que el escritor propone un pensamiento archipelágico. Finalmente, indaga la potencia descolonizadora de los agenciamientos semióticos multilingües injertados en lo que se define como "*identité-rizome*", concluyendo que Glissant diagrama una filosofía que fractura las sublimaciones de la colonialidad, y los términos unitarios y eurocentrados de identidad.

Palabras clave: filosofía caribeña, transculturación, colonialidad, relación, creolización

---

de La Sorbona, Paris 5. Máster en Filosofía por la Universidad de Nanterre (París X). Docente de la Escuela de Estudios Generales y de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica. Sus áreas de investigación son los estudios poscoloniales, la filosofía latinoamericana y caribeña, la filosofía de lo viviente. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros. Es autor de *Bartolomé de Las Casas: Conquista, dominación, soberanía*. Editorial Crítica, México, 2023.

ABSTRACT

This chapter studies the different philosophical categories in the work of the Martinican writer Édouard Glissant (1928–2011). Glissant's work has the particularity of being inscribed in the philosophical tradition of the French-speaking Caribbean, but with an intimate connection with Latin American thought, literature and essay writing. The intention of locating the French Caribbean as part of the historical and philosophical framework of continental America makes Glissant's work fully integrated into Latin American originality, while it recovers and criticizes the European legacy. This chapter is organized in four moments. First, it discusses the insertion of his early essays in the phenomenological path of Caribbean philosophy. This moment thematizes a critical dialogue between Glissant and some currents of Latin American thought in the twentieth century. Second, it analyzes the concepts of "Relation" and "creolization" as the pillars of a philosophy that unravels the rhizomatic and contradictory linkages of the (trans)cultural contacts inaugurated by colonization. In view of the author's effort to disarticulate the colonial logic of identity, this moment underlines Glissant's distance from American ontologies. Third, it dwells on the temporal and epistemological articulations from which the writer proposes an archipelagic thought. Finally, it investigates the decolonizing power of multilingual semiotic agency grafted on what is defined as "*identité-rizome*," concluding that Glissant diagrams a philosophy that fractures the sublimations of coloniality, and the unitary and Eurocentric terms of identity.

Keywords: Caribbean philosophy, transculturation, coloniality, relation, creolization

INTRODUCCIÓN

Durante décadas la brújula de la filosofía latinoamericana ha señalado como horizonte de escucha, reflexión y facticidad la enorme masa subcontinental de Nuestra América, desde México hasta la Patagonia. Tal esfuerzo de la producción filosófica en nuestra región

permite visibilizar un sinnúmero de ideas heterogéneas gestadas en este Gran Sur, e interrogar críticamente la herencia epistemológica europea con el objeto de situar un *ethos* diferencial a partir del legado latino. En el marco de esto, el ejercicio de preguntarse por las relaciones de poder y saber tejidas entre el pensamiento latinoamericano y la filosofía occidental tiene diversos puntos de inflexión. Recordando las causas y desarrollos de la historia de Nuestra América, los apuntes de las clases de filosofía de José Martí como catedrático de la Escuela Normal Central de Guatemala proponen tres interrogaciones oxigenadas desde una autovaloración ontológica y anticolonial que prescinde de las herencias occidentales. Dice el cubano: "Prescindo, pues, de cuanto sé, y entro en mi Ser. ¿Que qué somos? ¿Que qué éramos? ¿Que qué podemos ser?" (Martí, 1992, 360). Próximo a estas interrogaciones, pero con otro esquema conceptual que se reconoce en la poesía del modernismo hispanoamericano uruguayo, José Enrique Rodó reconstruye la dialéctica de la dominación presente en La *tempestad* de William Shakespeare con el objetivo de afirmar el clamor antiimperialista del personaje de Ariel en tanto que se lanza "a la conquista de las almas" embriagándose "con el sueño del día en que las cosas reales harán pensar que ¡la Cordillera que se yergue sobre el suelo de América ha sido tallada para ser el pedestal definitivo de esta estatua [Ariel], para ser el ara inmutable de su veneración" (1993, 55). Como se ve, a lo largo de décadas una serie de recorridos y documentos dentro de la filosofía latinoamericana indagan el problema de la identidad, sobre las formas del pensamiento y su expresión particular en una América Latina definida por la marca del español y el portugués. Hoy sabemos, gracias a los trabajos de Enrique Dussel y Arturo Roig, entre muchos otros, las especificidades conceptuales, los objetos de pensamiento y la praxis intelectual de las filosofías latinoamericanas.

Si el punto de partida de la filosofía latinoamericana de mitad del siglo XX es construir una reflexión encaminada no solo por indagar el problema de la liberación frente a una razón gerenciadora de la modernidad occidental, sino también el germen de una cultura que se debe de enfrentar a la hegemonía de modelos históricos

e ideológicos difundidos en el continente, sus modulaciones son variadas, contrapuestas e interdisciplinarias. Desde la antropología y los estudios etnográficos de la cubanidad, Fernando Ortiz indaga con el neologismo de transculturación los múltiples sincretismos culturales que, por lo menos en Latinoamérica y el Caribe, tensan las arquitecturas racistas de una identidad única y estática (Ortiz, 2022). Con mucho menos exigencia que la extensa obra de Ortiz, Zea, por su parte, recorre la historia latinoamericana deteniéndose en tres problemas: la autenticidad de una reflexión crítica, la infra-humanización instituida por la colonización y la conquista, y las relaciones de dependencia en las que emerge un filosofar abierto. Frente a tales problemas, la característica de la filosofía latinoamericana es que se 'pregunta por la existencia de una cultura, una filosofía que le sea propia, como por la humanidad del que se hace estas preguntas" (Zea, 1975, 19). Décadas después, Dussel se compromete con la formulación de una analéctica liberadora en la que se da a conocer un Otro en su emergencia y alteridad por medio de una interrupción de la dialéctica de la historia hegeliana. El parteaguas de la Filosofía de la Liberación tiene sus diversas derivas, entre las que se encuentran los aportes de Roig, para quien la filosofía de Nuestra América, siguiendo el reguero democrático martiano, tiene sus propios a prioris, símbolos y universos discursivos desde los cuales tiene lugar una retórica discursiva particular y encaminada por la tarea de la emancipación histórico-cultural (Dussel, 1996).

1. La filosofía latinoamericana y el espacio caribeño

La peculiaridad de estas interrogantes relacionadas con el conocer y el ejercicio de la crítica en Latinoamérica no se revela de forma explícita en la obra del filósofo y poeta martiniqués Édouard Glissant (1928–2011), aunque sí ella otorga elementos para reflexionar una filosofía que se pregunta por el lugar del Caribe dentro de las arquitecturas imperiales de la lengua. Con esto, la nueva geografía del conocimiento oxigenada por los aportes filosóficos y culturales de los pensadores latinoamericanos genera en su interior espacios

marginales y periféricos en los que tiene lugar una interpelación acerca de la heterogeneidad de experiencias, lenguas y narrativas que se desprenden de la idea de Latinoamérica como continente homogéneo e inmanente. Nos referimos, más bien, a espacios excluidos de la narrativa filosófica latinoamericana y de la interrogación fundamental de un pensamiento que se hace llamar 'nuestro'. El Caribe es uno de estos espacios. Más allá de Cuba, como referente necesario del pensar americano, las islas que destellan su presencia en el arco marítimo de la península de Florida hasta las costas venezolanas y, cuyo recorrido histórico está plagado de marcas imperiales, carecen de lugar en la atención del pensamiento americano. No obstante, surge desde allí, impregnada por las huellas del colonialismo y la esclavitud más reciente, una reflexión propia y original. Una reflexión separada de la dinámica metropolitana, pero en diálogo profundo con esta, que ha logrado generar marcas específicas y distintivas, tanto en inglés, como en francés y *créole*.

El Caribe emerge como el centro neurálgico de la conquista y la colonización americana. Primera tierra de experimentación del proyecto occidental de dominación Eso que Juan Boch llama "frontera imperial" y Paul Gilroy el "Atlántico negro". Es ahí donde, en diciembre de 1511, se pronuncia el primer discurso sobre los derechos humanos, por el padre dominico Antón de Montesinos, quien condena públicamente los crímenes de la colonización española (Moreno, 2012). Es desde ahí también que se lanza Hernán Cortés a la conquista del imperio azteca, extendiendo el dominio español hacia la Tierra Firme y desencadenando una lógica de explotación cuyas huellas subsisten hasta hoy (Kohut, 2016; Medina, 2004). Igualmente, es en el Caribe, donde la pretensión de igualdad y de libertad, formulada por la Revolución francesa, encuentra su materialidad y su universalidad, gracias a la Revolución Haitiana (Grüner, 2010). Este, y muchos otros acontecimientos cuya historicidad está acompañada de densidad filosófica, se desarrollan en el Caribe, y esta ubicación geográfica teje también su carácter existencial.

En efecto, la filosofía caribeña ha posicionado, más allá de las barreras de la lengua, una serie de temáticas que forjan su im-

pronta. La reflexión en torno a la identidad que se declina desde la interrogación incesante de la humanidad. Frente al modelo europeo, impuesto como único, de una humanidad blanca y racional, el Caribe y sus habitantes, son conceptualizados como el despojo y la barbarie, como la antítesis y el salvajismo. Así, reivindicando su propio Ser, interrogando y criticando la imposición violenta de una sola visión de lo humano, surgen una serie de propuestas para pensar su condición humana. Tales dimensiones están marcadas por recorridos intelectuales y vivenciales, tales como la *negritud* de Aimé Césaire (1939), el existencialismo liberador de Frantz Fanon (1952), enfoques culturales que ponen el acento en la combinación y la mezcla como el movimiento de la *créolité* de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant (1989), o la gramática autopoiética y anticolonial de Sylvia Wynter. Más recientemente, reflexiones que integran la dimensión geográfica y la dimensión ontológica, constituyen una *poética de la relación* que busca explorar otras dimensiones de nuestro 'estar en el mundo' a partir de los cruzamientos y re-cruzamientos entre las culturas arraigadas en el Caribe y la cultura global, en tanto marca conflictiva de identidades móviles que quiebran las dicotomías identitarias modernas. Estas son, sin embargo, solo algunas de las expresiones de la búsqueda de sentido histórico y ontológico que el Caribe produce.

En función de definir el pensamiento caribeño, se puede afirmar, siguiendo a Paget Henry, que consiste en un campo discursivo heterogéneo cuyas arterias críticas se cristalizan en diferentes formatos lejos del canon usual de la escritura filosófica: ensayo, poesía, crítica histórica, sociológica o literaria. Es decir, un pensamiento que no atiende a la tradición académica occidental en su devenir como disciplina filosófica que se pretende autónoma de la historia concreta de los sujetos que piensan y viven (Henry, 2010). Henry agrega cómo lo que él llama "filosofía afrocaribeña" surge desde la experiencia de la colonización y la explotación esclavista alimentada por la competencia imperial europea. De esta manera, las inquietudes y preocupaciones de este campo discursivo reflejan la situación real de los sujetos afrocaribeños que lo formulan.

Por lo tanto, problemas como la esclavitud, el racismo, el análisis de las dualidades (colonizador/colonizado; blanco/negro; centro/periferia; Mismo/Otro), así como el colonialismo, son centrales y desplazan las preguntas metafísicas sobre el ser o la naturaleza enquistadas en la filosofía occidental (Almanza, 2018, 34).

En este mismo sentido, Félix Valdés García sostiene que el carácter distintivo de la filosofía caribeña es precisamente su "indisciplina", es decir, la posibilidad de fracturar las barreras de la difusión académica, en la forma, pero también en el fondo. La filosofía caribeña piensa el "aquí" y el "ahora" de la situación caribeña, incorporando a la historia como elemento fundamental de su praxis y a los procesos emancipatorios como horizonte de su realización. Tal filosofía encuentra así "en esta parte de la realidad que exige de conceptos que le aprehendan, de esquemas que le permitan sintetizar y comprender su existencia, justamente para actuar [...]" (Valdés, 2020, 22). En efecto, hablar desde el Caribe da cuenta de una facticidad particular que no soslaya el problema colonial y la emergencia de culturas que se yuxtaponen, con el objeto de reflexionar la conflictividad histórica que subyace en los fragmentos insulares que componen eso que Glissant llama "la otra América: las Antillas" (Glissant, 1997, 128).

2. Andaduras filosóficas de la Relación

El pensamiento de Glissant expresa una de las tantas derivas que asume la filosofía caribeña. Nacido en Martinica en 1928, en las colinas de Sainte-Marie y lejos del paisaje de la plantación que dominaba las planicies de esta isla, Glissant comienza su formación en el Liceo Victor Schœlcher, en 1938, donde tiene como maestro a Césaire y por compañero a Fanon. Su itinerario intelectual comienza ahí cuando, enfrentado a la disciplina colonial de ciertos profesores de la metrópolis, explora las enseñanzas y perspectivas de la poesía de la *negritud* y de la revista *Tropiques* dirigida por Césaire, Suzanne Césaire y René Menil. Su partida a Francia en 1946 consolida este derrotero y lo acerca a la revista *Présence Africaine* que agrupa a es-

critores africanos, caribeños e intelectuales del movimiento de la *negritud* como Léopold Sédar Senghor y León-Gontran Damas.

Si bien este viaje a París cristaliza la política imperial francesa de enviar a estudiantes destacados de las colonias para formarse en la metrópolis, esto no impide que Glissant, al igual que Césaire y Fanon años antes, tome contacto con la fenomenología, la filosofía existencialista, el surrealismo y la vida cultural parisina de la posguerra. En el marco de estos encuentros, participa del Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros celebrado en la Sorbona en 1956, mismo año que publica su poemario-ensayo *Sol de la Conciencia* (*Soleil de la conscience*). Este texto se puede entender como el primer intento de Glissant no solo por alejarse amistosamente de la *negritud* de Césaire, sino también por afirmar un espacio convulsionado (Dash, en Glissant, 1989, xii), en el que el acento del hablante poético es el de un Yo que conversa con una multiplicidad de sensaciones culturales y simbólicas tramadas en una relación imprevisible que interrumpe provisoriamente las jerarquías modernas entre lo Mismo y lo Otro, lo occidental y lo no-occidental, Europa y el Caribe, etc. Dice Glissant: "afirmo vehementemente que no se trata de entrar en detalles sino de sobrevolar; se trata quizás del inventario de un cúmulo de dichos, pero cuya diversidad hay que manipular para encauzarla hacia una misma revuelta" (Glissant, 2004, 76). Glissant agrega la irrupción de un Otro primordial, "que sustenta la nostalgia de la unidad. La epopeya de la historia lleva en pos este Movimiento" (2004, 76). En efecto, *Sol de la Conciencia* dibuja y reflexiona la irreductibilidad de toda cultura, ya sea aquellas que se piensan como continental o nacional, pues, por el contrario, todas se comunican y engarzan en un Movimiento que impide las síntesis resolutivas de sus lenguas y entramados éticos. De este Movimiento perpetuo e incesante se desprenden las primeras impresiones de lo que en futuro Glissant entiende por Diversidad y Relación, en tanto dos categorías medulares para comprender el paisaje caribeño en la arena global. Esta provisoría reflexión sobre la moldura relacional de las culturas y las identidades ensayada desde el Caribe converge con la participación de Glissant en la fundación del Frente Antillano-Guyanés en 1959,

movimiento que busca la independencia de los territorios franceses del Caribe y una mayor integración de estos con los territorios aledaños. Este movimiento político es prohibido dos años después por Charles de Gaulle, a partir de lo cual Glissant se encuentra bajo vigilancia policial en Francia. Su regreso a Martinica en 1965 marca la profundización de sus interrogaciones sobre la vivencia colonial en el Caribe y la posibilidad de liberación por medio de la cultura.

Glissant deviene paulatinamente más crítico de la situación de las Antillas francesas. En un esfuerzo teórico y metodológico que multiplica los géneros y registros, Glissant potencia una desautorización de los cánones tradicionales del discurso filosófico, al mismo tiempo que sobrevuela una lectura heterogénea de las Américas, donde Latinoamérica, en su especificidad y vínculo con el Caribe, comienza a aparecer como paisaje abierto; como zona de rispideces lingüísticas difíciles de sintetizar en una identidad común y sedentaria; como espacio material de creación sígnica que rompe el cerco uniformador del ethos hispano y lo desplaza hacia otra intercomunicación. El pasado esclavista aparece como un fenómeno común tanto en Latinoamérica como el Caribe, y cuya particularidad es impactar en el presente lingüístico a través de conversiones, sincretismos y transculturaciones que cultivan posibilidades imprevistas para subvertir en un futuro las relaciones coloniales de poder. Tales evocaciones de un mundo diverso y heteróclito tienen un impacto particular en dos trabajos de Glissant: *La intención poética* (*L'Intention poétique*) de 1969 y *El discurso Antillano* (*Le Discours antillais*) de 1981.

Por su parte, *La intención poética* oxigena una estética no-ética de los contactos culturales por medio del tránsito que va desde las escrituras de la Biblia hebrea y *La Odisea* de Homero hasta el surrealismo de Michel Leiris y las propuestas de la literatura realizada en el Caribe. Esta combinatoria de elementos tiene una intención, como advertimos, no-ética, pues, bien indica Glissant, la reunión entre distintos dispositivos lingüísticos y culturales acontecen sin un significado central que organiza previamente los diálogos. A partir de esto, Glissant propone la Relación: "La Relación

lleva al universo a un mestizaje fructífero. […] Más allá del sufrimiento, la comunidad que reúne el mestizaje no puede negar al Otro, ni la historia, ni la nación, ni la poética del Uno. Solo puede superarlos" [traducción nuestra] (Glissant, 1969, 219). Como se lee, la Relación intenta explicar un movimiento perpetuo, irreversible e indeterminado que compone a los intercambios de los cuales el mestizaje también forma parte. El efecto de esto es lo que John E. Drabinski entiende por un viaje en el que las identidades se crean, se deshacen, y luego se recuperan en el movimiento y el encuentro intercultural (Drabinski, 2019, 167) Sin embargo, tanto la Relación como el mestizaje —en la modalidad en que los entiende Glissant— se pueden dar o no. De ahí que en *Introducción a una Poética de lo Diverso* (*Introduction à une poétique du Divers*) se indica una veta detenida del mestizaje, donde la creolización cristaliza un pliegue poético superador y ligado a la imprevisibilidad propia de la Relación. Indica Glissant que:

> la criollización[3] es un mestizaje con un valor añadido, el que le confiere la imprevisibilidad. Del mismo modo, es absolutamente imprevisible que los pensamientos del rastro lleven a las poblaciones de las Américas a la creación de lenguas o de formas artísticas tan absolutamente inéditas. (Glissant, 2002, 21)

La creolización como condimento material-creativo de la Relación se diferencia de la identidad de lo "criollo", propio de las agendas políticas de las élites hispanoamericanas letradas. Así, la intensidad

3 Conservamos la traducción original al español de *Introducción a una Poética de lo Diverso* (2002) realizada por Luis Cayo Pérez Bueno en la que aparece la palabra criollización en vez de creolización (*créolisation*). Esto, que se repite en algunas de las traducciones de los trabajos de Glissant al español, da lugar a confusiones entre uno y otro término: mientras criollización es un término que tiene una extensa genealogía en el ensayo latinoamericano para señalar un proceso de mestizaje identitario de la élite colonial latinoamericana, *créolisation*, como mostramos, da cuenta de un experiencia lingüística y existencial centrada en la ambivalencia y la imprevisibilidad de los cruces culturales. En este contexto, tanto criollización como créolisation indagan fenómenos similares, solo que sus marcas históricas y simbólicas en relación al problema de la identidad resultan antagónicas.

de la Relación que insistentemente Glissant formula y reformula durante toda su escritura, se manifiesta como pliegue estético-cultural caribeño que encuentra su proyección comunicativa no en la cultura nacional ni en la cultura continental de un todo latinoamericano, sino, más bien, en las huellas sígnicas, *créoles* y errantes que se desplazan entre los territorios insulares y más allá de estos, y en los que se ven involucrados lenguas, experiencias, cuerpos, retóricas y oralidades múltiples. Con esto, *El discurso Antillano* viene a materializar otro momento crítico fundamental de la filosofía glissantiana que enarbola sistemáticamente conceptos como Relación, Diversidad, Desvío, opacidad y creolización. Ahí el autor analiza la situación de los "departamentos de ultramar", nombre eufemístico para las neo-colonias francesas del Caribe. El análisis que lleva a cabo, nos dice Glissant, se realiza por acumulación, ya que ésta se opone a la "dispersión", característica que marca el devenir de las islas. La realidad que Glissant quiere comprender no se da de manera unificada, ni transparente, por eso, a la difusión del objeto de estudio corresponde una difusión del discurso que toma diversas formas y géneros, como la poesía, el ensayo o el análisis histórico y filosófico. La afirmación, entonces, de la "opacidad" por parte del martiniqués genera una forma de acercamiento a una realidad ocultada e invisibilizada, tanto por la historia, como por la filosofía; historia y filosofía que se han inclinado por los sistemas de pensamientos "transparentes".

En el marco de lo anterior, no es menor que *El discurso Antillano* organice una crítica profunda de la situación antillana, así como una radiografía de los rasgos de la cultura y el pensamiento caribeño. Lo que Glissant formula en términos de análisis histórico y también en relación con la psiquis colectiva de Martinica, se hace extensivo al resto de los territorios insulares del Caribe sometidos al mismo pasado imperial de explotación. Así, para el autor, Martinica vive una situación bloqueada que se enraíza en la dinámica colonial efectiva y triunfante instalada por la metrópolis francesa. Tomando por método eso que Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* llama explorar las dinámicas culturales mediante "el inventario

de lo real" (Fanon, 2015, 151), Glissant detecta que los departamentos de ultramar dan continuidad jurídica y administrativa a las colonias. Si bien los sistemas de explotación varían, pasando de la plantación al asistencialismo estatal, la dominación permanece, tratándose no solo de una dominación aún más pérfida, puesto que se esconde en el acceso automático a la ciudadanía y la incorporación de la historia francesa, sino también de lo que en las últimas décadas se conceptualiza como la colonialidad del poder (Quijano, 2001). En efecto, las grandes fechas de Martinica están determinadas por la historia de la metrópolis. Glissant afirma que se trata de una "no-historia" (Glissant, 1997) puesto que los actores de la misma están siempre en otro lugar. Y dicha ausencia es una marca presente en el Caribe, como si hubiese una imposibilidad del surgimiento de una consciencia nacional.

Todo lo anterior tiene por trasfondo la necesidad de pensar un sujeto colectivo y diverso, en tanto forma de romper con una especie bloqueo mental; con la "nada" en la que se encuentran las Antillas francesas. La "nada" remite a la incapacidad de las poblaciones caribeñas de apropiarse su recorrido histórico mediante un presente que se detiene gracias a las prácticas miméticas instaladas por el racismo moderno. Glissant observa este fenómeno en el deseo del sujeto colonizado de adaptarse al imago de los colonizadores; de aceptar para sí mismo las formas de vida y concepciones de mundo imperiales. Pero toda asimilación completa es imposible, produciendo lo que el autor califica como el *détour* (desvío, finta). En este punto, la dinamización de la crítica filosófica, específicamente cuando la localización de Glissant es la de un Caribe que se encuentra en conflicto con sus propios lindes, esquemas, lenguas y desvíos, requiere de un gesto capaz de advertir cómo las huella del pasado se abren en el presente para saldar deudas con una cultura entrelazada con otras culturas, fragmentos y espacialidades que inoculan agenciamientos semióticos a partir de los cuales se constata una poética de la Relación, es decir, otra modalidad vincular que no sean las de simular cristalinamente una lengua ajena. Por ello, el *détour*, a nivel espacial y temporal, marca una viven-

cia que desordena los sistemas fijos al postular una cadena (anti) discursiva-otra encaminada a descubrir expresiones que desandan las mediatizaciones coloniales de lo real. A partir de esto, el *détour* se ancla en un movimiento que condensa una simbólica oceánica que destruye y renueva los significados dentro de nuevas maneras comunicativas convertidas en un acontecimiento unificatorio —un *Todo-Mundo*— sin soslayar sus diferencias internas y binarismos, solo que los redistribuye y reformula, lo cual determina la inserción conflictiva del Caribe en el mundo.

De este modo, el *détour* en *El discurso Antillano* juega como una categoría filosófica, política y sociológica. Siendo así el último recurso de una población cuya dominación por Otro está oculta (Glissant, 1997, 48), tal concepto encierra una actitud existencial donde la opresión local es invisible y la resolución pareciera venir de otro lugar. Los lugares descritos por el *Cuaderno de un retorno al país natal* (*Cahier d'un retour au pays natal*) de Césaire y la obra de Frantz Fanon, agrega Glissant, son ejemplos sobresalientes de un *détour* que se bifurca. Por un lado, un *détour* generalizador —la revolución argelina en Fanon y algunas derivas de la *negritud* que obliteran las particularidades antillanas— y, por otro, un *détour* cuyo horizonte es el retorno a los entrecruzamientos culturales subvertidos por el régimen identitario del colonialismo. Así, "[e]l Desvío solo es artimaña provechosa si el Retorno lo fecunda: no es el retorno al sueño originario, a lo Uno inmóvil del Ser, sino al punto de intrincación del cual nos habíamos desviado forzosamente" (Glissant, 2010, 34). En este orden de asuntos, Glissant reconoce que el Caribe es una juntura de lenguas, ritmos y espacialidades múltiples, como también el espacio costero al que arribaron los colonizadores; territorio inaugural de la colonialidad. Efectivamente la lógica del *détour-retour* señala el límite de la trama imperial de los discursos civilizatorios cuando el escritor trae consigo otro aliento y diversas lenguas para llevar la palabra hacia un escenario de traumas inexpresables bajo la gramática de lo Uno. Acá, la genealogía estructurada del campo semántico de las lenguas es similar a la historia imperial de la conquista, pues hay una pulsión

por alcanzar un estatuto de verdad adosado a la práctica del exterminio. Entonces, la unicidad del mundo moderno, esa ficción por la cual el centro metropolitano define, proclama y representa a sus otros, resulta quebrada cuando una intervención sensible convierte al espacio oceánico en observatorio de transacciones que, lejos de mermar las cicatrices de la trata de esclavos, orquestan un futuro lleno de huellas y obstinado por un reencuentro donde la singularidad caribeña se vuelve epistemológicamente radical.

De esta manera, las tensiones antillanas no son percibidas en la intensidad de sus contradicciones, sino que se manifiestan una vez que los sujetos abandonan el territorio insular. Así, por ejemplo, los líderes e intelectuales antillanos que han luchado y realizado su ideal de liberación en otros territorios (Fanon en Argelia, Padmore en Ghana) o que han soñado dicha liberación en el regreso a lo que consideran "el origen" (Césaire en la *negritud*, o Marcus Garvey en África).

3. De la Relación al archipiélago, del archipiélago a la *identidad-rizoma*

La filosofía afrocaribeña en la primera y segunda mitad del siglo XX, retomando nuevamente a Henry, "comenzó a moverse en dos direcciones distintas: la historicista y la poética. Entre los primeros estaban Padmore y James, mientras que Césaire y Firmin entraban en la última categoría. Un poco más tarde, Fanon y Arthur Lewis se unirían al ala historicista, mientras que a las filas de los poéticos se sumarían Glissant, Harris y Walcott" [traducción nuestra] (2010, 73). La taxonomía propuesta por Henry abre dos líneas que se retroalimentan porque, de algún modo, tanto historicistas como poéticos no pierden de vista la facticidad desde la que escriben; es decir, construyen textos encarnados refiriéndose a su propias condiciones histórico-existenciales y culturales. La singularidad de Glissant frente a contemporáneos caribeños como Fanon, Césaire o Derek Walcott es la inclinación por pensar una nueva mixtura lingüística y sígnica que no solo emerge desde la experiencia caribeña, sino también conjuga un imaginario futuro que busca interceptar los idea-

rios monológicos que regulan la modernidad occidental. Dentro de esto, entonces, Glissant problematiza "un continuo fracaso de los procesos mitopoéticos y discursivos para arraigarse en experiencias locales de tiempo y espacio, flora y fauna, trabajo y juego" [traducción nuestra] (2010, 87).

Los procesos miméticos emergidos de la conquista y la colonización, advertidos en su momento por Fanon y los trabajos de Albert Memmi, pero con mayor profundidad en *El discurso Antillano*, planifican una ausencia de imágenes integrales del Caribe y la presencia del andamiaje civilizatorio de Occidente. Así, el empleo de la noción de Relación se convierte en una válvula filosófica encallada en las zonas insulares del Caribe, pues la yuxtaposición oceánica de fragmentos, imágenes y ritmos se convierte en una agitación cognitiva que explica las comunicaciones entre lenguas poli-arraigadas y previamente bloqueadas por la colonialidad. Esta diacronía que quiebra las asunciones de un tiempo maestro no es progresiva ni abrigada por el sentido metafísico de un ser-caribeño, sino, más bien, se engarza en un caos de ritmos impredecibles, mezclados y orquestados a contrapelo de las teleologías propuestas por algunas derivas filosóficas de nuestra región al momento en que altera el sistema de representaciones fogueado por un latinoamericanismo absoluto y continental.

En efecto, los archipiélagos, los manglares, las costas oceánicas, las napas ocultas submarinas, son todos elementos entrelazados de una Relación siempre en ciernes y que mira atenta las turbulencias histórico-culturales de un Caribe que deviene Todo-Mundo, es decir, que se convierte en una totalidad no totalitaria, no en un meta-relato, sino un Todo refractado, diverso y colmado de intervalos. Esto le posibilita a Glissant construir una estética que, no omitiendo el metabolismo colonial de las jerarquías imperiales, entiende al mundo como caldera de creolizaciones que rehacen lo real, ya sea en oralidades, identidades diversas, invenciones y lenguas. A diferencia de Zea, quien, en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), vincula el filosofar latinoamericano con una práctica concreta en la búsqueda de su esencia y ser, Glissant, en cambio, se in-

clina por abonar un concepto múltiple de lo *créole*, cuya estrategia, en palabras de Bernabé, Confiant y Chamoiseau, implica sumergirse en lo "real caribeño" con una perspectiva catártica, "[d]escomponer lo que somos purificando al mismo tiempo lo que somos mediante la exposición, a pleno sol de la conciencia, de los mecanismos ocultos de nuestra alienación" (2013, 35–36). Como resultado de esto, sobresale nuevamente el problema de la inmanencia de lo latinoamericano, en tanto discurso depositario de una identidad única, que, caminando en la búsqueda de una autenticidad u origen contra-colonial, soslaya la articulación filosófica-cultural de experiencias e historicidades diferenciales difractadas y recompuestas dentro de una heterogeneidad que interroga desde y por el fragmento, desde y para la intercomunicación entre mundos, buscando subvertir toda representación preestablecida que continúa cautiva del reparto dicotómico identitario de la razón moderna.

En el marco de esta discusión, Zea argumenta afirmativamente la existencia un pensamiento propio enquistado en un decurso histórico-teleológico donde la conciencia latinoamericana se eleva como una universalidad nacional y continental. Así, "[j]unto con la pregunta sobre la posibilidad de una cultura nacional en los pueblos de América Latina se empieza a plantear, también, la pregunta sobre una filosofía, tanto nacional como americana" (Zea, 1970, 23). A partir de esta lectura, la conciencia americana, incluso infra-humanizada y bajo el corsé de la dependencia económico-material, recorre un camino de desautorización de los sistemas filosóficos europeos, que para Zea insinúa una suerte de ontología de lo auténtico y no occidental desde la que se desprende un modelo de pensamiento similar al de las filosofías occidentales. "Será también la comunidad hispanoamericana, o más ampliamente, iberoamericana, la que permita a los pueblos iberos participar en la sociedad moderna, establecida por los pueblos occidentales, sin menoscabar su libertad", agrega Zea (Zea, 1970, 254). La cuestión, no es, por lo tanto, indagar las rigideces endógenas y exógenas del pensamiento filosófico latinoamericano y de la filosofía occidental, pues el problema mayor es, por lo menos para Zea, el de lo auténtico o

inauténtico de una reflexión que se origina con una marca de "origen"; nutrido, a su vez, por un proyecto emancipatorio con ansias de totalidad que toma prestado, con uno que otro elemento diferencial, la filosofía europea de la historia.

Por el contrario, Glissant propicia una propuesta provocadora que no deja de ser compleja, pero también sencilla, debido a que la Relación opera como herramienta para pensar los flujos culturales y comunicacionales a escala global, considerando, al decir de Gayatri Spivak, que la *creolización* que le subyace "asume la imperfección, incluso cuando asegura la supervivencia de un futuro difícil." [traducción nuestra] (2006, 111). El Otro, el colonizado, la alteridad americana para Glissant no es un sintagma fijo, sino una posicionalidad fluctuante que se fortalece en una unidad nunca autosuficiente e incesantemente fragmentaria, como lo observa el escritor y poeta barbadense Kamau Brathwaite: "archipiélago: fragmentos: una placa geológica aplastada por la curva del pacífico [...] multilingüe multiétnico muchos ancestros/fragmentos/la unidad es submarina/respirando aire, nuestro problema es cómo estudiar los fragmentos/el conjunto" [traducción nuestra] (Brathwaite, 1975, 1). En este recorrido, la inscripción de la diferencia cultural y colonial no es ni una ni doble, sino múltiple, y se construye por medio de interacciones que rompen las relaciones de dominación inscritas en las lenguas, la vida y la geografía.

Por eso, en la idea de Brathwaite de una unidad-submarina que retoma Glissant, se esconde el germen de una escritura que desestabiliza la idea de que el Otro, la parte, lo alterno, los particulares, no son parte constitutiva de la modernidad. En consecuencia, estudiar el fragmento es también estudiar el conjunto en sus relaciones, sin por ello reproducir una dicotomía que afirma la alteridad y la diferencia desde una pose esencialista e invertida de lo Otro frente a lo Mismo. Contraponer lo interno, profundo y nativo a lo externo, cristalino y racional juega, asimismo, con la imagen cautiva de un absoluto latinoamericano sellada por una homogeneidad que neutraliza, desde la noción de "latinidad" casi total, la desintegración productiva de identidades alternas que quiebran el

sustancialismo ontológico impuesto desde la colonización y la conquista por medio de un diseño metafísico de las formas culturales. A los fines de ilustrar esto último, Walter Mignolo escribe que la "idea de 'latinidad' contribuyó a disfrazar la diferencia colonial interna con una identidad y cultura que parecía incluir a todos pero que, en realidad, producía un efecto de totalidad silenciando a los excluidos" (2005, 112). Ahora bien, desacreditar la metafísica interna de un pensamiento continental no se traduce en Glissant en un posicionamiento que ocluye la situacionalidad histórico-cultural desde la que escribe —el Caribe—, sino, más bien, significa una lucha contra un reparto sustancialista, inyectado por Occidente y reproducido en Latinoamérica y el Caribe, donde se aprecia que las identidad móviles, ambivalentes y relacionales desorganizan las fronteras lingüísticas y nacionales. Por eso hay en la escritura de Glissant, en efecto, una juntura no obliterada entre lenguas y poéticas que se diseminan en impulsos imprevistos a partir de los que se constata cómo su crítica filosófica indaga movimientos hermenéuticos cuya envergadura temporal es más vasta que la de las significaciones miméticas instituidas por el racismo en las Antillas. A partir de esto, se advierte la elaboración de una poética donde los fragmentos archipelágicos, esos que constituyen el paisaje del Caribe insular, se reúnen en una unidad-submarina que desmitifica los protocolos lingüísticos modernos y sus repartos simbólico-culturales. Descreer de los absolutos, en consecuencia, vehiculiza un enjuiciamiento de las sublimaciones normadas por los dogmas auto-centrados y universalizantes, y emerge desde un espacio caribeño-americano concebido como lugar estratégico de enunciación y yuxtaposición de diversos espacios-tiempos.

De ahí que se puede apreciar el lugar a partir del cual la escritura glissantiana admite una filosofía que nace en el corazón del poema sin estetizar ni estatizar los relatos sobre el Caribe, porque entiende que las antonimias forjadas —lo Diverso contra lo Uno, lo oral contra la historia maestra, lo relativo contra lo Absoluto (Noudelmann, 2018, 194)— forman parte de un convivencia conflictiva entre lenguajes y culturas que no pueden ser medidas desde

ninguna categoría trascendental que reproduce epistemológicamente las identidades maniqueas de la colonización. "Conocer de forma muy concreta a los pueblos y su conciencia popular desemboca en el conocimiento de lo universal. Pero lo universal ha dejado de obsesionarnos. Así "discurre la Unidad, y nutre al hombre", escribe Glissant (2004, 80). Tal gesto tiene por punto de partida ser etnólogo de sí mismo dentro de un vaivén fenomenológico, poético y existencial que intenta abrazar, aunque sea mínimamente, la multiplicidad de experiencias vividas del escritor antillano que viaja a París y vuelve a la colonia. Con esto, el fermento crítico de los conceptos ideados brevemente por Glissant —"conciencia popular", "universal", "Unidad"— se oxigenan en la medida en que se recurre a un mismo tema filosófico todo el tiempo: el archipiélago en Relación.

La imagen del archipiélago caribeño viaja sin ninguna ambigüedad globalizadora porque no se detiene, no es una imagen estática, ya que el Todo-Mundo no es un estado del mundo. Más bien, es una relación caótica de elementos que persisten —"lo global" y "lo local"— incluso cuando están cambiando. Este aspecto, cuya fisonomía iniciática se patentiza en *El discurso Antillano*, pero que tiene mayores impactos y formulaciones en *Filosofía de la Relación. Poesía en extensión* (*Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*), dota de espesor a la simbólica comunicacional del archipiélago, en la cual la geografía marina del Caribe cobra fuerza como escenario privilegiado para las teorizaciones acerca de la Relación. Con esto, cabe indicar que es en los inicios de *El discurso Antillano*, el lugar a partir de cual Glissant indica la necesidad de un esfuerzo intelectual como forma de existir dentro del "drama" planetario que implica relacionarse con otras lenguas y multitudes (Glissant, 2010, 9). Desde acá, la comprensión de lo Diverso se traduce en un gesto inclinado por detenerse en el estudio minucioso tanto de los ataques de Occidente arraigados en las mecánicas de la transparencia discursiva y sus lógicas de verdad, como en los discursos identitarios que se han hecho extensivos a toda América. La tensión entre lo Mismo y lo Diverso, conceptos que se definen a partir del ritmo

y los acompasamientos culturales-lingüísticos que los diferencia, es una disputa entre imaginarios antagónicos en los que se encuentra en riesgo la efectividad o no de la Relación. Y como la Relación es la extensión móvil de lo Otro, de lo alterizado por diversos procesos —aculturación, despersonalización, asimilación, control de lo monolingüe, mimesis—, lo Diverso es el empuje epistemológico iniciático para detectar la presencia de escuchas aplazadas y lenguas amenazadas. Estas comunicaciones favorecen un estilo desarticulado de discursos deconstruidos que inseminan de una nueva poética en la que ahora se reconoce la singularidad de la geografía costera archipelágica. Esto converge con la "oscilación continua" estudiada por Umberto Eco (2013, 209) para definir un proceso desde el que la lectura de la obra de arte y las narraciones va desde el descubrimiento de los códigos originales hasta la experimentación de los mismos en el mensaje actual. Por medio de tal proceso, Eco indica la existencia de una confrontación de contextos, condiciones de posibilidad y universos discursivos que implica la existencia de un nombre común, el Todo-Mundo en Glissant, en el que acaecen no solo nuevas subjetividades y cruces lejos de la tutela de un significante original, como expresa Félix Guattari (1996), sino también desviaciones que marcan la distancia temporal frente a un tiempo maestro que ignora las relaciones y aperturas de los archipiélagos caribeños.

Los archipiélagos, así, se convierten en un caudal epistemológico que conserva un condimento fenomenológico-cultural que gira en el eje de una escritura que conecta y desconecta, que entiende cómo las conexiones y desconexiones entre existencias no se dan a partir de una estimulante "mezcla cultural", sino, más bien, desde un vínculo multilingüe que pone en escena, con otras variantes y significados, la carga simbólica de la historia esclavista en el presente antillano, caribeño y global. En particular, podemos pensar que lo archipelágico marca un giro que abraza la fragmentación, la apertura y la nueva reunión de los fragmentos organizados "en la experiencia consciente y contradictoria de los contactos culturales [...] marcada no por la 'filiación', sino por 'encadenamiento caóti-

co de la relación'" (Ette, 2008, 338). Como argumenta Alexandre Leupin, este momento de Glissant da cuenta de cómo la imaginación del archipiélago marca lo filosófico, que así se convierte en poético, y lo poético se encuentra nuevamente cargado de la responsabilidad y la posibilidad del conocimiento, en la concreción del mundo, sin mediación ideal, sin un absoluto que no significa necesariamente el rechazo de una totalidad (2016, 103).

El pensamiento archipelágico, del intento y la intuición, es contrapunteado con el pensamiento continental y auto-referenciado de los sistemas únicos. Glissant atraviesa el metabolismo de ambos pensamientos con el fin de revelar las disposiciones imaginarias e históricas de cada uno. En *Filosofía de la Relación* el espacio marítimo marca el ritmo de un tiempo archipelágico, que se verifica en la dilatación del fragmento, en su expansión y apertura, como marca de un estado del mundo con el poder de romper las sistematizaciones teleológicas del sistema continental. Para que esto sea efectivo, es decir, para que el archipiélago hunda sus facultades epistemológicas en la reflexión sobre una nueva diagramación fenomenológica y poética de las relaciones culturales, es imperiosa una renuncia a la recepción acrítica de la secuencia finita de lo moderno, estrategia cuyo fundamento es acentuar la metáfora de las salpicaduras marinas. "El estado del mundo en nada quiere decir un destino de fijezas: lo que ha sido o ha cambiado regresa y cambia: la explosión y las salpicaduras nos enseñan" (Glissant, 2019, 63). Nuevamente, la orilla caribeña surge como lugar de praxis filosófica, o, al decir de Nelly Richard, una "orilla geográfica, pero sobre todo *figura enunciativa* en el borde desvalido, no garantizado de los pactos hegemónicos" (1993, 2010). En el plano de la historización del archipiélago, Glissant no repara en indicar cómo durante la conquista y la colonización no se pensaba otra cosa que descubrir continentes, en tanto estrategia que ancla en los territorios insulares una cadena de enlaces que dibuja analogías a partir de un modelo de identidad que sublima las diferencias en nombre de un proyecto provincialista-moderno.

A partir de esta última clave de lectura, el continente es expresión de un trabajo mimético que instituye otras totalidades bajo la forma de exteriores que no se acoplan al modelo de identidad euro-occidental. Con esto, emerge una diferencia sustancial entre el archipiélago y el continente, no como espacios ajenos entre sí o en la forma de inscripciones diferentes de la identidad, sino, al contrario, como zonas entrelazadas que constituyen formas distintivas de percibir la realidad colectiva del Caribe. "Allí donde la propensión archipiélica sostiene lo diverso del mundo, la intención continental imponía en cambio una unicidad que fue muy a menudo llevada adelante por pensamientos de sistema, que se organizaban bastante rápido en sistemas de pensamiento" (Glissant, 2019, 65). En su forma fuerte, el archipiélago, por un lado, patentiza otra intención arraigada en lo imprevisible, como lo expresa Juan Carlos Quintero Herencia: "Se trata de una condición agujereada y porificadora en su relación sensorial con el otro, abierta a lo impredecible como un modo de participar en lo contemporáneo" (Quintero Herencia, 2016, 109). Tal voluntad crítica abre, por otra parte, una reiteración de la poética-filosófica de Glissant donde el Caribe no se percibe en forma inmanente, telúrica, o esencial, sino, al contrario, simultáneamente local —específicamente histórico, particular en sus memorias— y global —la encrucijada del mundo, desde el principio de la conquista y la colonización—, como indica Drabinski (2019, ix).

Ambas manifestaciones del archipiélago dan cuenta de que la filosofía glissantiana se encamina por comprender las indeterminaciones fecundas de la Relación tanto a nivel humano como a nivel de los objetos culturales, porque los humanos y los objetos se mueven sin abstraerse de su facticidad, de su aquí y ahora histórico-cultural caribeño. La forma universal de los lenguajes, a partir de los cuales todo se ordena, construyen trascendentales en los que la repetición del pasado en el presente y el futuro es parte de un decurso civilizatorio percibido en su linealidad y desarrollo progresivo. Así expresado, podemos decir que del archipiélago surge la experiencia de una *identidad-rizoma* que hace del pasado algo que se puede repetir en el presente y futuro, pero como diferencia, y

nunca, al decir de Walter Benjamin, tal y como fue. El rizoma le sirve a Glissant para nombrar el movimiento constante y errante de una filosofía cuya cualidad es imaginar un futuro saturado de invenciones culturales, donde la identidad no es una especie de emoción estética, sino una experiencia significante que en todo momento muta. Por eso para Glissant es interesante retener la imagen deleuziana del rizoma sin perder de vista como deviene laminaria, manglar, rhizophora mangle, en tanto sensación extraña-vegetal de *crossing* y *re-crossing* (cruzamientos y re-cruzamientos) "bajo circunstancias asimétricas y cargadas de conflictividad" (Ette, 2011, 11). Por eso que en el Caribe, agrega en *El discurso antillano*, para el rizoma "las situaciones [...] son otras" (Glissant, 2010, 188). La afirmación de la heterogeneidad y de lo multilingüe es en contra del pensamiento de lo Mismo y de una totalidad imaginada como absoluto-trascendente enquistada en lo continental.

Para afirmar esto, Glissant examina el gesto de la errancia ligado con el de la oposición hecha por Deleuze y Guattari en la introducción de *Mil Mesetas* (1994) entre raíz y rizoma. Mientras que la raíz es única, el rizoma, dice Glissant, "es una raíz diversificada, extendida en redes en la tierra o en el aire, sin que ningún brote intervenga como su predador irremediable" (2019, 46). Esto tiene un complemento histórico, cultural y estético protagonizado: un diferimiento cuya fisonomía es la de una errancia de virajes rizomáticos que desgranan las pulsiones totalitarias de la *identidad raíz-única*. La lengua pura y metropolitana se manifiesta, entonces, como una ficción que planifica discursos civilizatorios, únicos y códigos arborescentes posibles de trastocar por la irrupción de líneas de fuga rizomáticas.

Ahora bien, lo que le inquieta a Glissant, incluso acordando con la propuesta de Deleuze y Guattari, es el hecho de una no historización del nomadismo. Esto porque el nomadismo, reflexiona en *Poética de la Relación* (*Poétique de la Relation*), resulta análogo a dos formas de convivencia en el Caribe: nomadismo circular y nomadismo invasor. Mientras el nomadismo circular se vincula a un ejercicio de supervivencia por parte de un grupo, las "comunida-

des arawaks que navegaban de islas en islas en el Caribe" (2019, 46), el nomadismo invasor es aquel que extermina, conquista y ocupa. Ambos nomadismos conservan la particularidad de que no se ligan a una raíz, sino al movimiento, porque en el presente culturalmente interconectado "[l]a raíz no importa" (Glissant, 2019, 49). A partir de esto, se constata que interrogar desde el fragmento no es incorporarse al derrotero de un deconstruccionismo estéril ni de un tercermundismo continental. Es tentador pensar que la lectura glissantiana sobre las identidades que recorre los trabajos mencionados conjuga una estetización de la diferencia en el mestizaje o una demarcación, por contraposición, identitaria de otro. En efecto, Glissant radiografía un presente culturalmente interconectado, que guarda un vínculo estrecho con una semiótica que traduce nuevos códigos e ideologías en un escenario expuesto ante la potencia de una Mundialidad; donde lo local se abre sin perder su particularidad, y en el que el punto de partida de otro tipo de traducción es una filosofía donde las huellas transmiten un pasado dentro del porvenir. Es por ello por lo que, si el espectro de una autenticidad comunicativa merodea como problema al interior de comunidades asediadas por nuevas formas de colonialidad, Glissant advierte el peligro de plantear un nomadismo sin más y un movimiento sin Relación ni opacidad. A los fines de entender esto, indica Glissant en *O pensamento du tremor. La Coheé du Lamentin:*

> Lo que se llama Mundialización es la estandarización desde abajo, el reinado de las multinacionales, la estandarización, el ultraliberalismo salvaje en los mercados mundiales (para obtener más ganancias, una corporación traslada sus fábricas a un país lejano, un paciente no tiene derecho a comprar medicamentos más baratos en un país) y así sucesivamente, como todos pueden ver. Es la procesión de lugares comunes que todos repiten y que nos recitamos sin cesar, pero todo esto es también el reverso negativo de una realidad prodigiosa que llamo Mundialidad. Esta Mundialidad se proyecta, en la aventura sin precedentes que a todos nos toca vivir hoy, y en un mundo que por primera vez, de manera tan verdadera y de manera tan inmediata, fulminante, se concibe al mismo tiempo como múltiple y uno, e inextricable. Es

> urgente que todos cambiemos nuestras formas de concebir, vivir y reaccionar en este mundo. (Glissant, 2014, 25; traducción nuestra)

Conclusión

Como la Mundialización instala la uniformidad de una globalización comunicativa y *mass-mediática* enaltecida por severas relaciones de poder, la imagen del archipiélago, en cambio, viaja sin ninguna ambigüedad globalizadora, porque no se detiene, no es una imagen estática. Así, en las antípodas del encierro logocéntrico de un habla reificante y normativa nacen diferentes lugares de transgresión simbólica que significan "pensamientos" en la medida que van-*siendo* comunicándose entre sí: pensamiento archipiélico, del temblor, de las fronteras, de la Relación, de la errancia, de las *creolizaciones*, de lo imprevisible, de la opacidad del mundo y de la huella. Todos estos gestos encarnados de una filosofía de la apertura y de sensibilidades renovadas, en la cual los imaginarios abiertos por los archipiélagos, que en su momento solo se pronunciaban desde el genocidio, la conquista y el exterminio, ahora se funden en un vaivén de tiempos, imágenes y formas que redefinen los intercambios transculturales de Latinoamérica y el Caribe.

Referencias

Almanza, Hernández, R. (2018). Las formas de Caliban y el devenir del pensamiento filosófico afrocaribe. *Diseminaciones, 1*(1), 25–46.

Bernabé, J. et al. (2013). *Elogio a la creolidad*. Fondo Editorial Casa de Las Américas.

Brathwaite, E. K. (1974) *Caribbean Man in Space and Time: A Bibliographical and Conceptual Approach*. Savacou Publications.

Drabinski, J. E. (2019) *Glissant and the Middle Passage: Philosophy, Beginning, Abyss*. University of Minnesota Press.

Dussel, E. (1996), *Filosofía de la liberación*. Nueva América.

Ette, O. (2008) *Literatura en movimiento*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ette, O. (2011). "Introducción". En O. Ette, W. Mackenbach, G. Muller y A. Ortiz Wallner (eds.) *Trans(it)Areas. Conviencias en Centroamérica y el Caribe. Un simposio transareal*. edition tranvía-Verlag Walter Frey, pp. 9–16

Fanon, F. (2015), *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

Glissant, É. (1969), *L'Intention poétique*. Editions du Seuil.

Glissant, É. (1989), *Caribbean Discourse*, Introduction, traslation J. M. Dash, University of Virginia Press

Glissant, É. (1997), *Discours Antillais*. Gallimard.

Glissant, É. (2002), *Introducción a una poética de lo diverso*. Ediciones del Bronce.

Glissant, É. (2004), *Sol de la Conciencia*. ElCobre Ediciones.

Glissant, É. (2006), *Tratado del Todo-Mundo*. ElCobre Ediciones.

Glissant, É. (2010), *El discurso Antillano*. Fondo Editorial Casa de las Américas.

Glissant, É. (2014), *O pensamento du tremor*. La Coheé du Lamentin. Editora UFJF.

Glissant, É. (2017). *Poética de la Relación*. Universidad Nacional de Quilmes.

Glissant, É. (2019). *Filosofía de la Relación. Poesía en extensión*. Miluno Editorial.

Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa.

Henry, P. (2000). *Caliban's Reason. Introducing afro-caribbean philosophy*. Routledge.

Kohut, K. (2016). Hernán Cortés, héroe imperial. *Hernán Cortés, héroe imperial*, 67–85.

Leupin, A. (1998). *Édouard Glissant, philosophe. Heraclite et Hegel dans le Tout-Monde*. Hermann Éditeurs.

Martí, J. (1992). *Obras Completas 19. Viajes / Diarios / Crónicas / Juicios*. Editorial de Ciencias Sociales.

Medina, R. (2004). Masculinidad, imperio y modernidad en Cartas de relación de Hernán Cortés. *Hispanic Review*, 469–489.

Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.

Moreno, J. (2012). 'Los indios y los derechos humanos a 500 años del Sermón de Montesino', *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*, 20 (77), 53–55.

Quijano, A. (2001). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, pp. 219–264.

Quintero Herencia, J. C. (2016). *La hoja de mar: efecto archipiélago I*. Almenara.

Richard, N. (1993). "Alteridad y descentramientos culturales", *Revista Chilena de Literatura, 42*, 209–215.

Rodó, J. E. (1993). *Ariel. Motivos de Proteo*. Fundación Biblioteca Ayacucho

Spivak, G. (2006). World Systems & the Creole, *Narrative, 14*(1), 102–112.

Valdés García, F. (2020). *La in-disciplina de Calibán: Filosofía en el Caribe más allá de la academia*. CLACSO.

Zea, L. (1975). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XX

CAPÍTULO XVII

EL ESTAR, EL ANIMAL, LOS MUERTOS: EL SABER ESPECTRAL COMO CLAVE DE LECTURA DE LA FILOSOFÍA DE GAMALIEL CHURATA

Fernando Wirtz[1]

RESUMEN

Este artículo examina los fundamentos filosóficos de *Resurrección de los muertos* de Gamaliel Churata, centrándose en su configuración de categorías filosóficas y epistemológicas clave. En el centro del

1 Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Filosofía por la Universidad de Tübingen. Actualmente se desempeña como profesor asistente en la Universidad de Kyoto en el Departamento de Estudios Transculturales. Publicó las monografías *Phänomenologie der Angst* (2022) y *Myth and Ideology* (2023) y co-editó las antologías Después de la Nada (2023), *Miki Kiyoshi and the Crisis of Thought* (2024) y *Philosophie in Lateinamerika: eine Einführung* (2024). También se desempeña como tesorero de la Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie y Editor del *Bulletin of Intercultural Philosophy*.

pensamiento de Churata se encuentra la noción de *estar* (ser-como-situado-con-otros-seres), que se opone a las concepciones metafísicas tradicionales del *ser* (ser-como-esencia). A través de este marco, Churata desmantela la dicotomía humano-animal y cuestiona la supremacía del conocimiento discursivo, privilegiando en su lugar una forma de saber somática y afectiva, enraizada en la materialidad de la vida.

El ensayo explora cómo la crítica de Churata a las ontologías jerárquicas se articula a través de su concepto del ego como multiplicidad, descrito metafóricamente como una "colmena" que trasciende la subjetividad individual. Este pluralismo ontológico encuentra su contraparte en una epistemología de lo espectral: una forma de conocer a los muertos no como entidades ausentes, sino como presencias integrales en el seno de los vivos. Estableciendo vínculos entre las ideas de Churata y las nociones de espectralidad y animalidad en Jacques Derrida, el artículo destaca cómo ambos pensadores problematizan los límites del lenguaje, la presencia y la subjetividad.

Palabras clave: estar, animalidad, espectralidad, Derrida, postmetafísica

ABSTRACT

This article examines the philosophical underpinnings of Gamaliel Churata's *Resurrección de los muertos*, focusing on his configuration of key philosophical and epistemological categories. Central to Churata's thought is the notion of *estar* (being-as-situated-with-other-beings), which he opposes to traditional metaphysical conceptions of *ser* (being-as-essence). Through this framework, Churata dismantles the human-animal binary and challenges the dominance of discursive knowledge, favoring instead a somatic, affective form of knowing grounded in the materiality of life.

The essay explores how Churata's critique of hierarchical ontologies is articulated through his concept of the ego as a multiplicity, described metaphorically as a 'hive of egos' that transcends individual subjectivity. This ontological pluralism finds its coun-

terpart in the epistemology of the spectral: a way of knowing the dead not as absent entities but as integral presences within the living. Drawing connections between Churata's ideas and Jacques Derrida's notions of spectrality and animality, the article highlights how both thinkers problematize the limits of language, presence, and subjectivity.

Keywords: *estar*, animality, spectrality, Derrida, postmetaphysics

INTRODUCCIÓN[2]

El presente trabajo se propone explorar el pensamiento de Gamaliel Churata —que bien recibe el calificativo de 'filosófica' o bien de '(anti-)filosófica'— desde una perspectiva que articula los conceptos del estar, lo animal y lo espectral. Partiendo de su obra inédita *Resurrección de los muertos*, el análisis se centrará en desentrañar cómo Churata subvierte las categorías tradicionales de la filosofía occidental, proponiendo una ontología radicalmente inmanente, no jerárquica y plural.

En primer lugar, se ofrecerá una breve reseña biográfica dónde se adelantarán también algunas de las particularidades de *Resurrección de los muertos*. En la segunda sección, se presentará una discusión sobre la centralidad del concepto de *estar* en la obra de Churata, enfatizando su distancia frente a las tradiciones metafísicas del *ser* y referenciando la obra de Rodolfo Kusch. A continuación, se analizará el lugar de lo animal en su pensamiento, como la figura que propone dislocar la perspectiva antropocéntrica. Se propondrá un diálogo con las ideas de Jacques Derrida y, aunque de ninguna manera es el objetivo del trabajo analizar detalladamente las similitudes o diferencias con su pensamiento, se señalará la desconcertante cercanía entre ambos autores con el fin de echar luz sobre los planteamientos de Churata. Posteriormente, en la sec-

2 Este trabajo se encuentra influenciado por la lectura derrideana de Mónica B. Cragnolini en sus seminarios sobre metafísica y sobre el concepto de animalidad en la UBA. Aprovecho la oportunidad, pues, para agradecer a mi antigua profesora por sus clases.

ción cuarta, se introducirá el concepto de saber espectral como eje epistemológico que conecta lo animal y a los muertos, ilustrando cómo Churata expande los límites del pensamiento hacia una sensibilidad de la pluralidad. Asimismo, buscará señalarse que el lenguaje churatiano no debe entenderse meramente como símbolo o metáfora, sino como concepto sui generis, como elemento de un pensamiento filosófico. Si bien numerosas veces se ha referido a la "filosofía" de Churata, o a Churata como filósofo (Monasterios Pérez, 2020; Usandizaga, 2020; Vilchis Cedillo, 2020), estas reflexiones provienen muchas veces de los estudios literarios mismos y no confrontan la obra churatiana con problemas filosóficos más contemporáneos. Por ello, un objetivo adicional de este trabajo será demostrar que la filosofía de Churata es capaz de dialogar con problemas como el de la ontología, la postmetafísica y la animalidad.

1. Breve nota biográfica y carácter de la obra

Gamaliel Churata, seudónimo de Arturo Peralta Miranda (1897–1969), fue un escritor, periodista y pensador peruano muy complejo, cuya obra sólo ha sabido ser rescatada recientemente. Nació el 10 de junio de 1897 en Arequipa (Perú), para pronto trasladarse a Puno. Desarrolló su obra en un contexto marcado por los debates culturales y políticos del indigenismo, colaborando, por ejemplo, con José Carlos Mariátegui en la revista *Amauta*, y se le conoce por haber desarrollado un lenguaje experimental, poblado de préstamos del quechua y el aymara, rico en símbolos andinos y neologismos. Sin embargo, lejos de simplemente utilizar lo indígena como topos, como materia prima, la prosa poética y paródica de Churata va un paso más allá, expandiendo lo indígena en diálogo con el pensamiento occidental.

Churata fue un intelectual autodidacta y, desde muy joven, se vio involucrado en proyectos literarios. Hacia 1915 integró el grupo "Bohemia Andina" y hacia 1917 fundó la revista *La Tea*. Particularmente famosa es la formación, junto a su hermano Alejandro Peralta, del grupo Orkopata (que dirige entre 1926 y 1930) y la revista *Boletín Titikaka* (1919-1931).

Durante las persecuciones políticas que se sucedieron durante la presidencia constitucional de Luis Sánchez Cerro, Churata —que simpatizaba con ideas del socialismo y el anarquismo, además de su apoyo a la causa indígena—, debe abandonar su cargo en la Biblioteca Municipal de Puno y exiliarse en Bolivia, donde permanecerá más de treinta años (1932–1964). Allí vive principalmente del periodismo y publica en 1957 el primer tomo de lo que él concebía como un proyecto monumental de dieciocho libros: *El pez de oro*, que sería, también, su único libro publicado en vida.

En 1964, Churata regresó a Perú, donde vivió sus últimos años en Lima. Allí fallece el 9 de noviembre de 1969, dejando una obra que ha sido revalorizada en las últimas décadas por su originalidad y su crítica al eurocentrismo.

A diferencia de su obra *El pez de oro*, *Resurrección de los muertos* nunca fue publicada en vida del autor, aunque se presume que pudo haber sido escrita también durante su largo exilio boliviano (1950–1959) (ver Ayala, 2010, 847). Como *El pez de oro*, esta segunda extensa obra —originalmente 538 hojas mecanografiadas[3]— no resulta sencilla de clasificar. A diferencia del formato aún más experimental y desorientador de *El pez de oro*, *Resurrección de los muertos*, al menos formalmente, presenta al lector con un formato más familiar: un diálogo platónico. Ahora bien, se trata de un diálogo platónico invertido, anti-platónico. En primer lugar, el propio Platón aparece como un personaje absolutamente bufonesco y secundario, enfrentado al verdadero orador principal de la obra, el Profesor Analfabeto. Entre otros personajes ocasionales, se encuentran también San Francisco de Asís y un lama (representación churatiana de la filosofía oriental). El elenco se completa con el público "que proviene de todas partes del planeta" (Churata, 2010, 50), pero que aparece más bien al reaccionar a los selectos oradores "al modo indoamericano", es decir, con gran alboroto, gritos, risas y bromas. Este último aspecto es, sin duda, una pa-

3 En rigor, hay tres versiones diferentes de la obra, pero la edición de Badini se basa principalmente en esta versión de 538 páginas, por ser la más completa.

rodia de la mayéutica socrática, pues aquí el Profesor Analfabeto no es festejado tanto por su impecable argumentativa, sino por sus hilarantes provocaciones. Por otra parte, en varias ocasiones, las respuestas del público recuerdan más bien a las reacciones frente a un candidato político ("¡Viva el futuro Padre del Pueblo! ¡A la diputación por los vivos y los muertos!"; Churata, 2010, 223) que a la de un profesor frente a sus discípulos, lo cual, dentro del contexto de la tradición caudillista latinoamericana, le agrega una dimensión más al humor cínico de Churata. En segundo lugar, se trata de un diálogo en contra del lenguaje y Platón aparece como el Hombre-Letra, como la encarnación de la verbalidad y el logos[4].

Más allá de los aspectos formales de este 'diálogo', es preciso mencionar que el lenguaje empleado por Churata es igualmente experimental, haciendo uso abundante de juegos de palabras, neologismos[5], elementos de la oralidad y préstamos del quechua y el aymara[6]. Por otro lado, se trata de una obra profundamente hipertextual, con numerosas referencias a *El pez de oro* (o "EPDO", como es referido dentro del texto) y a otras obras literarias y filosóficas. Estas referencias, simultáneamente, son metatextuales, pues difuminan la distinción entre la voz del Profesor Analfabeto y la de Churata mismo. Como declara el Profesor: "Desde luego, las inducciones que acá desarrollamos se hallan ya planteadas en *El pez de oro*; precisamente, porque ellas requieren de mayor exégesis es que se justifica esta conferencia" (Churata, 2010, 105). Es evidente que este gesto no es arbitrario, sino que responde precisamente al proyecto churatiano como crítica de lo que llama "despotismo hueco de la letra", es decir, "[…] el Verbo, que es el principio de las cosas y de los tropos de trapo" (Churata, 2010, 332). Churata subvierte al lenguaje (o el "Verbo"), en busca de un lenguaje *más allá*

4 Churata, a diferencia de Derrida, no distingue claramente entre la crítica platónica a la escritura y la oralidad. De hacerlo, Churata quizás debiera reconocerse más cercano a Platón en su predisposición por la oralidad. Ver, por ej., Plat. Phaedrus 276ª.

5 "Un buen estilo retórico es imposible sin neologismos; esto es, sin universo fáctico" (Churata, 2010, 71).

6 Que Churata usaba con conocimiento limitado y fuerte impronta castellana. Ver Landa Vásquez, 2020, 164.

de la letra, 'espectral', como se explicará más adelante. Gran parte del diálogo se refiere, precisamente, a la superioridad del sentimiento sobre el pensamiento lógico-intelectual. Esta idea, efectivamente, ya se encontraba formulada con pregnancia en *El pez de oro*, donde se lee:

> Ciertamente, desde alguno de los planos de la conciencia se siente que hablar es tanto como engendrar, y que se habla y se engendra como se ama, con el angustioso instinto de la permanencia. Pero, por mucho que las palabras me rompan el corazón, mi mejor palabra es la chispa magnética que de mí se desprende; mi hijo. Pero mi hijo es tan naturaleza como palabra, y ambos están porque estuvieron. (Churata, 2012, 297)

O incluso de manera aún más clara y anti-cartesiana: "No soy porque pienso; soy porque duelo, aunque probablemente nunca pueda definir el dolor" (Churata, 2012, 296). O en la misma línea: "No hablo porque pienso; hablo porque siento" (Churata, 2012, 297). Más adelante se verá que Churata relaciona esta oposición entre lógica y sentimiento con los conceptos de ser y estar. Así, el pensamiento discursivo es entendido como la facultad de pensar lo que es en tanto presencia objetiva; por contraposición, el dolor *está*, no es. La contraposición entre el Verbo y el engendrar se volverá todavía más ríspida en *Resurrección de los muertos*, donde la filosofía 'vitalista' o 'genética' de Churata aparece enunciada como una alternativa al antropocentrismo: el ser humano no es un 'animal racional' con prerrogativas ontológicas; en todo caso, para Churata, el ser humano es prioritariamente un animal y, por lo tanto, prioritariamente un ser genético, es decir, que engendra.

De esta manera, el sentimiento aparece como una facultad 'superior' o, por lo menos, más primordial que el pensar, pues es la facultad de estar conectado con el mundo de la vida. Esto nos aproxima al eje filosófico de *Resurrección de los muertos*: la vida, es decir, el hecho de que 'los muertos están vivos'[7].

7 En términos biográficos, las muertes de su esposa Brunilda (Rosa Calderón) y de sus hijos Teófano (Teófano Peralta) y Qimensa (Clemencia Peralta) tuvieron innegablemente un fuerte impacto en la producción literaria de Churata (ver Macedo, 2024).

Antes de desarrollar estas cuestiones, es necesario todavía un comentario, pues, sobre la dimensión *filosófica* del texto *Resurrección de los muertos*. ¿Se trata de un texto filosófico? Si este es el caso, ¿dónde radica su carácter filosófico? ¿Debemos tomar en serio el texto muchas veces humorístico de Churata? ¿Es la seriedad una condición del texto filosófico? Por un lado, la apelación a la filosofía es contante, pues recurrentemente aparecen los nombres de figuras como Parménides, Aristóteles, Pitágoras, Heráclito, Epicuro, Demócrito, San Agustín, Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Vico, Brentano, Renovier, Nietzsche, Giovanni Papini, Heidegger, Sartre, Hartmann, Marx, además, por supuesto, del propio Platón que, como ya se dijo, es uno de los interlocutores principales del texto[8]. Esta lista da cuenta de la relativa familiaridad de Churata con las mayores corrientes de la filosofía europea[9]. Sin embargo, por otro lado, resulta evidente que Churata no está interesado en dotar a su texto de un tono académico y su tratamiento de las fuentes es sumamente lúdico y laxo: 'poco serio'. Esta libertad —que no necesariamente comporta una ligereza— permite a Churata referirse, por ejemplo, a la incapacidad de Kant para afirmar la inmortalidad del ser humano con estas palabras: "¿Has entendido, pequeño Immanuel? No se puede saber el *bouquet* del chupi sustancioso en una fórmula de Leibniz: tienes que meter la lengua (que hombre eres; no chupajeringa); llahwar en animalito de la tierra. Eso lo basilar para la bacilosa filosófica" (Churata, 2010, 90)[10]. A pesar de que Kant es sólo una de las múltiples figuras referidas a lo largo de la obra, es posible afirmar que es uno de los nombres que aparece como representante de aquella 'filosofía' que Churata busca criticar. Es decir, a ojos del autor, Kant es la representación de cierto

8 Entre estos autores, Nietzsche es sin duda una de las figuras a las que Churata se aproxima más, tanto en su pensamiento como en su estilo de escritura (ver Velázquez Garambel, 2020, 64–66).

9 Como ejemplo más explícito, vale mencionar sus textos sobre la filosofía de Heidegger y Hartmann.

10 Como explica el editor en notas al pie, estos términos se refieren a chupi, una cazuela con ingredientes regionales; chupajeringa, un peruanismo para libélula; y llahwar, la acción de lamer en aymara (*llahwan*) y quechua (*llaqway*).

intelectualismo predominante en la tradición filosófica occidental. En lo que sigue, no se intentará rastrear las fuentes de Churata, ni su fidelidad para con las mismas; podría aseverarse sin demasiados tapujos que lo que Churata llama 'Platón' y 'Kant' son más bien figuras retóricas que sirven para criticar el legado de la filosofía hegemónica occidental. Más interesante, creo, resulta tomarse en serio a Churata, no para reconstruir su 'sistema filosófico', pues Churata mismo aborrecería ese término, pero sí para articular —y en ese sentido, interpretar y expandir— lo que él mismo concibió como una sensibilidad diferente del lenguaje del pensamiento. Interpretar a Churata, por lo tanto, no necesariamente implica intentar reducir su texto al lenguaje filosófico que él mismo quería destruir, sino abrir sus posibilidades.

La filosofía o anti-filosofía de Churata aparece construida sobre la base de una serie de contraposiciones que en cierta medida continúan con la tensión ya presente en *El pez de oro* entre América y Europa. La contienda entre civilización y barbarie, Europa y lo indígena, es el punto de anclaje para una serie de conceptos que se oponen. Con respecto a este punto se puede decir que el proyecto de Churata consiste, siguiendo a Nietzsche, en una inversión de valores.

(Civilización)	**(Barbarie)**
Hombre	Animal
Hombre-Letra	Hombre-No-Letra/ animal-hombre
Ser/Nada	Estar
Vivos	Muertos
Saber (intelectual)	Saber (gustativo)

Desde luego, podría argüirse con buenas razones que esta caracterización de la filosofía occidental labrada por Churata es la construcción de un hombre de paja o al menos una simplificación. Una posible forma de responder a esta crítica es recordar que Churata no está interesado en discutir académicamente, sino precisamente en defender lo que él considera una omisión crucial en la historia

del pensamiento occidental: el estar, lo animal y los muertos. De hecho, filósofos contemporáneos como Jacques Derrida —quien en buena medida pertenece ya al canon de la filosofía académica— habrán de elaborar un diagnóstico y una crítica muy similar a la de Churata (como se mostrará más adelante). En ese sentido resultaría casi una petición de principio requerir a Churata practicar la filosofía en el modo 'tradicional'. Después de todo, en ciertos pasajes, Churata acusa explícitamente al lenguaje filosófico de alejar al ser humano de su animalidad: "[…] [E]s lingual el pecado original y no genital, […] la filosofía mixtifica al hombre y le sustrae a sus raíces" (Churata, 2010, 289). Esta idea aparece repetida en otros pasajes como el siguiente: "Atenas de la Filosofía punto de desviación del hombre respecto de los focos vitales de su naturaleza […]" (Churata, 2010, 452). Si la filosofía y el lenguaje (discursivo) alejan al ser humano de la vida, es decir, de lo animal, entonces, ¿desde qué perspectiva se torna posible una mirada crítica de la filosofía? La crítica anti-*filosófica* de Churata no puede sino aparecer como contradictoria, dado que no puede sino sustentarse en el lenguaje mismo de la filosofía a fin de crear una "filosofía de felinos y de peces" (Churata, 2010, 361). Aun así, si bien resulta imposible hablar sobre filosofía sin emplear el lenguaje, Churata en su conferencia "*El pez de oro*, o dialéctica del realismo psíquico" parece asumir el desafío de resignificar las palabras y tensar su relación con el sentido:

> Queda establecido que *El Pez de Oro* es de una literatura que no persigue ciertamente la creación de un nuevo idioma, como parece que juzgó algún cimero hombre de letras americano, cuyo nombre no puedo evocar puesto que la versión no llegó a mí directamente; pero sí que pretende infundir en el hispano una emotividad idiomática, que en alguna manera nos hable de las raíces de la Runa-simi, que yo llamo el Kheshwa-aymara. (Citado en Mamani Macedo, 2020, 136)

De este modo, Churata no sólo es consciente de las restricciones del lenguaje, sino que también sabe que no se puede prescindir de él y que es sólo por medio de una nueva o diferente "emotividad

idiomática" que se puede atisbar un más allá de lo lingüístico por medio de la lengua.

2. El ego como colmena

Como se anticipó, resultaría imposible, e incluso contrario al propio interés de la obra, reducir el contenido de *Resurrección de los muertos* a un sólo tema principal, más allá de que, como su título lo indica, una de las tesis principales que recorre sus páginas es que "la muerte es sino [sic] una creación de la palabra humana" y que "[e] l hombre es inmortal como la vida" (Churata, 2010, 59 y 842). Sin embargo, sería difícil negar que dentro de los innumerables hilos temáticos que se desenvuelven a lo largo de sus páginas, una de las líneas de fuga más intensas de la obra tiene que ver con la cuestión del animal. Esto se vuelve evidente ya al comienzo de la obra, cuando el Profesor Analfabeto, el orador principal, sentencia: "La civilización humana deberá ser civilización animal o nada" (Churata, 2010, 86). En este sentido, el objetivo del presente trabajo será proponer una línea de lectura filosófica que intente establecer la función de lo animal en este texto de Churata y su articulación con los conceptos de 'estar' y de los 'muertos'. Desde luego, esta tesis implica un obstáculo que se evidenciará inmediatamente, puesto que, para Churata, lo animal se encuentra precisamente en oposición a 'la filosofía', entendida esta, al menos, en términos de 'filosofía occidental'.

En esta sección se intentará articular algunas de las ideas de Churata, intentando no violentar su intención subversiva para con el método filosófico mismo. Si bien Churata evita brindar definiciones o conceptos estables, una de las claves de lectura del texto es la noción de ego. Resultará congruente con lo dicho previamente suponer que el ego en Churata no refiere a una especie de conciencia puramente individual. En efecto, ya en *El pez de oro* Churata escribe enigmático: "Él + Naya = Ego" (Churata, 2012, 355). Mientras que "naya" es la primera persona del singular en aymara, no resulta del todo claro, en el contexto de esta expresión, a qué se refiere exactamente Churata con "Él", aunque en principio po-

dría pensarse como una otredad[11]. Más adelante prosigue: "Estoy en la masa y soy de la masa; es en mí que la masa es masa. Soy ego sólo en el naya. Soy pues el Universo; el Universo es sólo 'ego'" (Churata, 2012, 69). En ese sentido, lo que Churata denomina ego parece referir a una multiplicidad, no sólo social, sino también ontológica. Se lee en *El pez de oro*:

> Ego: tú-multo. No puede Él morir en Mi; si soy Él y Él es en mí. Si muere, me le como; si muero, me come. Eso tú-multo.
> Tú eres Naya. Masa: Vida. (Churata, 2012, 694)

En la idea de ego como "masa" y "tú-multo" parece evidenciarse el doble gesto político y ontológico de Churata. El ego es un resultado de la interacción colectiva de los seres, por ello, el ego no es tampoco privativamente humano; más aún, se podría decir que toda egoidad en Churata es animal. En ese sentido, a pesar de que Churata no pretenda comprometerse con ningún sistema metafísico, su crítica a las ontologías verticales deviene clara, pues el ego sólo existe en colmena, en enjambre con otros egos, y nunca como un yo humano autosuficiente.

Si se echa ahora una mirada a *Resurrección de los muertos*, se puede ver un desarrollo ulterior de estas ideas.

> La vida penetra con su masa y el hombre a su vez penetra en la vida como él es: animal-masa. El ego sería masa germinal con forma o la horma de la masa. El ego, necesariamente, punto germinal de todo lo que vive y nada habrá vida si no es en masa individuada: ego. Ya vemos que el Infinito es en tanto el ego es. Lo contrario importaría el caos apriorístico. El espacio universo no estará en la Mónada: en un germen egótico. […] Las *corazonadas*, cuyo descubrimiento y valor priman en las plebes, serían, pues, signo de presencias de *egos* actuales en el corazón actual. Y esos egos actuales en el hombre, son los muertos, que no están muertos, y poseyendo conciencia, pasiones, amores, intereses,

11 Churata emplea este pronombre escrito en mayúscula en diversos contextos a lo largo de *El pez de oro*. Por momentos parece referir a la patria, pero en otros pasajes parece referirse al Pez de Oro mismo.

> como todo individuo humano en sus huesos, determinan grados de salud psíquica, arrastran al hombre a las distorsiones más grotescas o delictivas. (Churata, 2010, 79–80)

El ego es "masa germinal con forma", es decir, vida individuada. Más adelante sugeriré que el ego es entendido como un enjambre espectral de muertos que están, pero no son. La forma existencial fundamental para Churata es el germen egótico, lo cual parece indicar cierto tipo de panpsiquismo: "Conclusión: la materia es conciencia porque está formada de egos concienciales" (Churata, 2010, 101). El uso recurrente de 'egos' en plural parece sugerir que mismo el individuo humano se constituye de numerosos egos que lo penetran y atraviesan. "Los hombres son colmenas de almas y las almas son tales porque son el ego de hacer y asir sin coerciones numinosas" (Churata, 2010, 531). Ahora bien, Churata es también bastante consistente en afirmar que estos muertos que habitan en el individuo son (también) los egos de los muertos.

> Y todo esto lleva a conclusión esférica: si algo muere, Plato, el alma pre-existente está negada. Y como esto es imposible en hombre, flor, bacteria, en toda forma subsiste un *estar* genesíaco, atemporal, pues el estar en él es ser forma. *Eso ego, naya, yo, personalidad, ñokha*[12]*, individuación*… ¿No se sigue que se es porque se está y que el solo no-estar determina el *No-Ser*? Mira, los muertos tienes [sic] que *estar*, si, de lo contrario, los vivos seríamos imposibles… (Churata, 2010, 207)

El énfasis de Churata en el verbo *estar*, contrapuesto al verbo *ser*, indica un alejamiento de las metafísicas de la esencia. Para Churata, la vida no está determinada por aquello que la trasciende, ni tampoco por aquello que puede conocerse por fuera de la existencia material misma. El estar en Churata es un estar situado en medio del proceso de multiplicación 'germinal'. Es cierto que Churata —y éste es uno de los aspectos más problemáticos y, si se quiere, reaccionarios de su obra— suele ser bastante concreto al equiparar la idea de 'ger-

12 *Ñuqa*, *ñoqa*, *ñuga*, primera persona del singular en quechua.

men egótico' con la procreación seminal y la paternidad[13]. A pesar de ello, es posible —tal es la tesis del presente artículo— pensar que el gérmen egótico del que habla Churata puede entenderse en un sentido amplio, en una clave que permita pensar la pluralidad ontológica de un modo no jerárquico.

De acuerdo a Churata, el ser es un concepto que enfatiza la pertenencia del hombre a una esfera privilegiada. "*Ser*, para el hombre es la maldición; el *No-ser* mono acabó en el Ser del cielo: *Nihil* (Churata, 2010, 117)". Ser es no-ser mono, es decir, Ser es privativo del hombre, pero pertenecer a una esfera transcendente, el más allá del mundo, es no pertenecer, la Nada. En la ontología (u óntica) vitalista de Churata, no hay lugar para la nada, así como no hay lugar para la muerte[14]. En ese sentido, el ser es estar, es decir, ser concreto en un emplazamiento concreto.

Es interesante notar que el filósofo germano-argentino Rodolfo Kusch también enfatiza el concepto de 'estar' en la cultura quechua, contraponiéndolo al 'ser' de la filosofía europea, aunque de manera ligeramente diferente[15]. Si bien también Kusch lo entiende como un concepto "de amparo y de germinación" (Kusch, 2007, 269), se podría decir que Kusch está más interesado en pensar ser y estar como una ontología dialéctica. Por ejemplo, Kusch escribe: "La división de costa y sierra —que es típicamente peruana— re-

13 Este punto requeriría un análisis en más profundidad. Las menciones al sexo y la procreación no son escasas a lo largo de *Resurrección de los muertos*. Por momentos esto parece ser un elogio de la vitalidad frente a la solemnidad de las metafísicas racionalistas. Sin embargo, Churata es ambiguo con respecto a su entendimiento de los géneros y la función de la mujer. Por un lado, la crítica a lo patriarcal y a lo masculino, frente a cierto elogio de lo femenino, puede rastrearse en diferentes pasajes de la obra (por ejemplo, en su interés por las sociedades matriarcales). Por otro lado, es la figura del padre y lo seminal las que se erigen como puntos de partida de los procesos egóticos. No menos problemático son los comentarios homofóbicos que pululan hacia el final de la obra, en unos pasajes especialmente obscuros sobre sexualidad y religión (Churata, 2010, 738–64).

14 Negar el concepto de Nada (en su sentido metafísico y físico) resulta uno de las obsesiones recurrentes de la obra, como puede apreciarse, por ejemplo, en el diálogo entre el Puma de Oro y Platón (Churata, 2010, 392–397).

15 Monasterios Pérez ha señalado, aunque sin desarrollar, esta cercanía entre Churata y Kusch (2021).

produce claramente este problema esencial de América: el que se refiere al distanciamiento del ser y del estar, y también al enfrentamiento dialéctico entre ambos" (Kusch, 2007, 187). Ciertamente, Kusch otorga cierta funcionalidad primordial al estar como sustento del ser: "Y es que el ser no puede darse sin el estar, porque en este último se da la vida en mayor proporción que en aquel. Aquel surge del estar. El estar brinda al ser los elementos para su dinámica." (Kusch, 2007, 202). Esto recuerda a la siguiente reflexión de Churata mismo: "Mas por eso dejó de ser lo que es; que el *Ser* es sólo posible en el *Estar*, y que hay que comenzar por *Estar* en uno mismo para ejercitar el derecho de *Ser*. Y que no es sabio Ser en un axioma filosófico y no *Ser* en la realidad que fluye del esfuerzo y el sudor de las manos" (Churata, 2010, 470–471). Sin embargo, si bien el estar constituye el fundamento de la existencia dinámica, parece ser una instancia que sólo es animada por su contrario. Como se citó más arriba, también Churata había escrito que "subsiste un *estar* genesíaco, atemporal". En Kusch, en el enfrentamiento dialéctico, el estar se refiere a una cierta pasividad del ser humano con respecto al paisaje. "Este mero estar encierra todo lo que el quichua había logrado como cultura. Supone un estar 'yecto' en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo" (Kusch, 2007, 110). Lo que Kusch denomina "mero estar" es, pues, una instancia de pasividad. "Estar implica falta de esencias y entonces hace caer al sujeto, transitoria pero efectivamente, al nivel de la circunstancia" (Kusch, 2007, 528).

A pesar de las similitudes, en Churata, ser y estar no son puramente dialécticos; no hay ser más allá del estar. El estar es la pura inmanencia. Churata mismo distingue el 'estar' de la noción existencialista de 'existencia' —aunque de manera vaga— como un estar "en las calles y su balumba". No queda claro en qué aspecto difiere esto de la situacionalidad de la condición humana sartreana, pero Churata enfatiza el estar "biológico".

> De lo anterior se puede concluir que el Estar, como nosotros, los Pumas de era del troglodita, le poseemos, en nada se emparienta con el estar existencialista, como leedores pirinola, juzgaron de planteamientos por el camino que hacemos en *El pez de oro*, que ese *estar* es *no-estar* para nosotros. Estar es ser y somos en la tumba, en el saco ciego maternal en las calles y su balumba, no, no en el cielo, ni en las barbazas de Fra Diabolo. Por lo que si sólo se es estando y si para ser hay que estar, será forzoso que la vida constituya cierta naturaleza de estancia y ser vida será estar en un estar radicalmente biológico. No hay Dios, no hay Nihil, el vacío no existe, pues sería la Nada: palabras. Con Dios, la Nada, el vacío, la vida sería irreal. Sí, de acuerdo a lógica cavernaria, repitámoslo, un Todo negativo debe abstraer a un Todo positivo.
> Se nace del óvulo y se muere para el óvulo: inkaísmo. (Churata, 2010, 376)

El estar biológico es, para Churata, un estar en estado de animalidad, abierto a la emocionalidad transracional. Lo biológico es la plenitud de la materialidad, sin ser ésta una materialidad fisicalista, sino una materialidad del estar, es decir, de lo vivo procesual. No es, por lo tanto, un estar existencialista determinados por la nada, sino un estar en la plenitud de lo vivo, en medio de la animalidad.

3. El animal

En esta sección y la siguiente se explorará la figura de lo animal en *Resurrección de los muertos*. Los lectores descubrirán probablemente la cercanía temática, pero también metodológica, entre Churata y Jacques Derrida. La obra de Derrida es inmensamente vasta y compleja, pero la persistencia de temas como el animal, los espectros, los límites del lenguaje y el comer, lo acercan al campo semántico de Churata. Más aún, es posible afirmar que tanto en Derrida como Churata estos campos temáticos se encuentran estrechamente conectados. En el texto sobre *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida plantea deconstructivamente la cuestión filosófica sobre la distinción entre animal y ser humano. Entre los objetivos de Derrida se encuentra el señalamiento de una falta importante de la

filosofía, algo que al mismo tiempo parece funcionar como una de las fuentes de legitimidad del filosofar: la diferencia esencial entre los humanos y los animales no-humanos.

> Todos los filósofos que interrogaremos (desde Aristóteles a Lacan, pasando por Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), todos, dicen lo mismo: el animal está privado de lenguaje, o, más concretamente, de respuesta, de una respuesta que hay que distinguir precisa y rigurosamente de la reacción: del derecho y del poder de 'responder'. Y, por lo tanto, de tantas otras cosas que serían lo propio del hombre. (Derrida, 2008, 48–49)

Las construcciones discursivas del animal y del ser humano se encuentran, por lo tanto, entrelazadas. El concepto de 'ser humano' es sólo posible gracias a la exclusión de aquel otro, 'el animal'. La deconstrucción derridiana busca poner en evidencia que este proceso de construcción discursiva no sólo genera cierta violencia epistémica (y también física), sino que es, desde el vamos imposible. La definición de 'ser humano' misma es inútil.

> (La lista de los 'propios' del hombre forma siempre una configuración, desde el primer instante. Por esta misma razón, no se limita nunca a un solo rasgo y no está nunca cerrada: por estructura, la lista puede imantar un número no finito de otros conceptos, empezando por el concepto de concepto.) (Derrida, 2008, 19)

También para Churata, la autodefinición del ser humano responde a un ejercicio vacío de vanidad o *hybris*. "Pero si el Hombre-Letra hizo a Dios y Dios en retribución le hizo animal sobre-natural, busquemos a ese Dios, señores por estos caminos, que estos, de la divina letra sólo prueban su radical inexistencia" (Churata, 2010, 76).

Ahora bien, la crítica a lo humano en Churata viene de la mano del concepto de *estar*, que se explicó más arriba. El animal es porque no ha negado su mero estar en el mundo. Esto no supone, empero, que Churata (ni tampoco Derrida) pretenda predicar la restauración de la inocencia edénica. Después de todo, para Churata, no puede salirse de la inmanencia del estar, lo que puede hacerse es preten-

der ignorar esta estancia. Más bien, Churata busca señalar esta arrogancia antropocéntrica y metafísica como la raíz del problema de la falsa conciencia. "El idioma del hombre señalaría el punto de la evasión del hombre y la transmutación de sus valores como naturaleza animal. No es este un cargo. Señalamos hechos que permitirán descubrir la raíz de sus patéticas y torturas" (Churata, 2010, 67). La cuestión, pues, sobre "si el hombre habla en cuanto es animal o habla porque puede no ser animal" (Churata, 2010, 64), no resulta tan central como los efectos del 'pecado lingual'.

El punto de evasión del *estar* del ser humano en su animalidad, este olvido, tiene como resultado la evasión del *estar* en el proceso germinativo infinito. Entender al ser humano como no-ser-animal implica, a su vez, la posibilidad de no-ser-humano, es decir, la muerte como límite absoluto de la humanidad. "Ser, en griego, es ser bípedo, erecto, El No-Ser, importará, lógicamente, *il ricorsi* al cuadrumano, que es sólo la Muerte en su animalidad raigal para el hombre" (Churata, 2010, 68). Aquello que *no es* (humano) —y aquí Churata se acerca a Kusch— es un *mero estar*.

Algo similar escribe Derrida: "El animal que yo no soy, el animal que, en mi esencia misma, yo no soy, —dice en resumidas cuentas Descartes— se presenta como espíritu humano ante la cera desnuda [de las Meditaciones cartesianas]" (Derrida, 2008, 92). Es el no ser animal lo que permite la visión desnuda sobre el animal, su objetivación e instrumentalización. Igualmente, para Derrida, no ser humano implica carecer de lenguaje verbal:

> Se han dado la palabra para encerrar a un montón de seres vivos bajo un único concepto: El Animal, dicen. Y se han dado esta palabra otorgándose de esta manera a sí mismos, con el fin de reservarlo para sí mismos, los humanos, el derecho a la palabra, al nombre, al verbo, al atributo, al lenguaje de las palabras, en resumen, a eso mismo de lo que estarían privados los otros en cuestión, aquellos a los que se encierra en el gran territorio del animal. (Derrida, 2008, 48).

Tanto Churata como Derrida interceptan el mecanismo de autodefinición humana en la autonegación del animal que se es. Especial-

mente en Churata, las consecuencias de este sistema equivalencial (ser-humano-lenguaje) son claras y graves: "El hombre procede de genes animal, en serio, sin discusión, científicamente y la *mentalidad civilizada* se erige negación del animal, lo que le impone tratar a las plebes humanas como se trata a las plebes animales" (Churata, 2010, 222).

Ahora bien, ambos autores, dando cuenta de la tensión entre animalidad y lenguaje, pero reconociendo la inevitabilidad de la lengua, optan por estrategias subversivas. Derrida intenta escapar de la violencia lingüística de hablar 'del animal en general' por medio del uso de neologismos como "animote" (*l'animot*), término que emplea para enfatizar que no se puede hablar de 'El Animal', como si se pretendiera reducir la multiplicidad de seres a un concepto intelectual (ver Derrida, 2008, 64–66). Así se pretende, por medio del extrañamiento, volver al lector consciente de los mecanismos tácitos de generalización. Churata no se encuentra tan consternado por la facultad generalizadora del lenguaje, como porque el lenguaje mismo implica una negación de lo animal. A pesar de ello, como ya se señaló, Churata no busca la creación de un nuevo lenguaje no verbal, sino 'infundir una emotividad idiomática' diferente. Podría decirse que en el contexto de *Resurrección de los muertos*, esta emotividad idiomática debe ser una emotividad animal y por lo animal. Al igual que Derrida esto se logra por medio del extrañamiento, pero también por medio de las voces animales, es decir del lenguaje animal, que es —para la lógica churatiana— también el lenguaje andino. El ejemplo más claro es tal vez el del personaje del Khori-Puma, el puma de oro, "la raíz animal del hombre" (Churata, 2020, 98). Este 'personaje' es en realidad un alter-ego del Profesor Analfabeto, ya que el profesor se transforma en puma, muchas veces, sin que medie transición explicativa alguna. En buena medida, las voces del Profesor y el Khori-Puma son indistinguibles. Los animales mismos hablan, pero no como en la fábula. "La fabulación —conocemos la historia— sigue siendo un amaestramiento antropomórfico, un sometimiento moralizador, una domesticación. Siempre un discurso *del* hombre; sobre

el hombre, incluso sobre la animalidad del hombre, pero para el hombre y en el hombre" (Derrida, 2008, 54). En Churata, el animal no está amaestrado y es quizás por eso que irrumpe en el diálogo sin previo aviso, poseyendo al Profesor Analfabeto. Por otro lado, Churata no busca representar al animal, como si este fuera un subalterno, es decir, hablar *en lugar* del animal. Hay que recordar nuevamente que su proyecto es más bien 'infundir una emotividad idiomática' y para ello crea un lenguaje anti-platónico, es decir, un lenguaje de la inmanencia, que busca borrar la distinción entre hombre y animal.

Tampoco busca Churata negar lo humano, pues esto no sería otra forma de negar lo animal. Derrida podría, tal vez, criticarle a Churata que éste, al emplear a las 'figuras' animales como 'símbolos', no está reconociendo su otredad y su capacidad de responder a la mirada del Otro (ver Derrida, 2008, 20). Pero, ¿son los animales churatianos meros símbolos, es decir, *alegorías*[16] de lo conceptual? Es innegable que Churata se encontraba profundamente interesado en los mitos y que veía en ello la manifestación de una "filosofía salvaje" (Churata, 2023, 37–41). En ese sentido, se podría pensar que Churata es un alegorista interesado en la etnofilosofía de los pueblos andinos. Sin embargo, ya en un breve texto de 1935, "Investigación empírica del mito", Churata explica que la realidad del mito no es meramente alegórica, sino pragmática.

> No es preciso, sin embargo, que las cosas sean, basta que las cosas tengan utilidad, y como la utilidad es un concepto práctico, se deduce que todo lo útil es real… y es, pues, real, en el hombre, que es toda la realidad que las cosas puedan ambicionar a poseer. Aquí radica una de las condiciones vitales del mito, y la razón primordial de su ser. (Churata, 2023, 31)

Ciertamente, aquí se trata de ser útil para el *ser humano*, pero se podría argumentar que este antropocentrismo aparece debilitado en

16 Es decir, en la alegoría, el animal no posee valor en sí mismo, sino sólo en tanto representa a un significado otro (ἄλλος) abstracto.

Resurrección de los muertos. Aquí, Churata pasará a argumentar que los muertos (y, en ese sentido, las entidades míticas también) no son meros *flatus vocis*, sino que están. Existe en Churata, se puede concluir preventivamente, una solidaridad entre lo mítico, lo animal y los muertos: una solidaridad en la espectralidad. Es, pues, la ontología de la estancia lo que permite a Churata entender a 'lo animal' y a los muertos como una realidad irreductible. Así, cuando Churata habla *sobre* 'los animales', o sobre 'los muertos', no está invocando una generalización, ni una alegoría. No sólo el lenguaje mismo ha sido puesto en duda, sino que también se reconoce que la realidad no debe entenderse como contrapuesta a lo mítico-zoológico.

Sin profundizar en el concepto de mito, es preciso hacer notar brevemente que Churata era consciente de la función política de éste. Tanto Churata como José Carlos Mariátegui, con quien colaboraría, habían sido influenciados por el pensamiento de Georges Sorel. En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Mariátegui escribió: "Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos" (Mariátegui, 2009, 170). Es decir, hay una continuidad entre el concepto arcaico y el concepto político de mito. Pero más aún, ese mito arcaico, en el caso del pueblo andino, no sólo sobrevive en el sentimiento animista de sus creencias, sino también en su sentimiento político (Mariátegui, 2009, 290).

> No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. (Mariátegui, 2009, 45)

Churata, entonces, no sólo piensa el mito como fuente de un saber cósmico, sino que es la manifestación de una identidad egótica. "El

mito griego es el 'alma mater' del mundo occidental. El mito inkásico debe serlo de una América del Sur con 'ego'" (Churata, 2017, 239). Churata es consciente también de que este gesto puede volverse mimético, es decir, una mera imitación de la historia cultural europea. En 1950, un escritor boliviano, Fernando Diez de Medina, había escrito *Nayjama, introducción a la mitología andina*, donde Nayjama era una especie de buscador de mitos. A propósito de este libro escribió Churata:

> ¿Se trata, pues, en escritores de la garra de Diez de Medina, de una explícita invitación al Inka, o sólo se busca sustituir los mitos griegos por los mitos aymaras, esto es, cambiar la metáfora internacional por la metáfora patricia? Si así fuera, estaríamos en el dintel de un nuevo disparate latinoamericano, de esos a que alude Ortega y Gasset. Afortunadamente, no se trata de sustituir los MOTIVOS DE PROTEO con los MOTIVOS DE NAYJAMA; trocar al dios heleno con el LLUCHU[17] aymara. Se trata más bien de cancelar a Proteo, espíritu de la ola cambiante, símbolo del alma griega, armoniosa y versátil, para erigir el dominio enterizo y grávido de la PACHA - MAMA, base angular del edificio de nuestro pueblo, su raza y su cultura; de su economía biológica, para decirlo de una vez. Para esto hay que revivir al Thunupa[18] rupestre, atenernos a la sabiduría de Quetzalcóalt, pues ellos son más que símbolos en que se manifiesta la espiritualidad americana, en cuanto deviene patria y cultura. (Churata, 2017, 259)

Aquí Churata es claro: los mitos "son más que símbolos". Lo mismo valdría como clave hermenéutica de *Resurrección de los muertos*. ¿Cómo leer el lenguaje mítico-zoótico de Churata?

Este último punto conduce a su vez a la encrucijada principal del texto, la intersección entre los animales y los muertos. La pregunta aquí resulta: ¿a quién (o a quiénes) se evoca (o invoca) en *Resurrección de los muertos*? ¿Cómo es preciso leer a Churata? La pregunta de quién es enunciado y quién es interpelado es de suma importancia ética para Derrida. "Como toda mirada sin fondo, como

17 Gorro, prenda de abrigo para la cabeza.

18 Deidad organizadora del altiplano, dios del volcán y del rayo.

los ojos del otro, esa mirada así llamada 'animal' me hace ver el límite abisal de lo humano: lo inhumano o ahumano, los fines del hombre, a saber, el paso de las fronteras desde el cual el hombre se atreve a anunciarse a sí mismo, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse" (Derrida, 2008, 28). Según Derrida, la filosofía tradicionalmente ha enunciado al animal como objeto, pero nunca ha interpelado al animal singular (a este o ese animal particular) como Otro capaz de responder. Queda, pues, por preguntar por cómo interpela Churata a ese Otro, si es que su lenguaje de la inmanencia permite a la Otredad emerger y responder, o si es reducida, como suele hacer la filosofía, a un ser instrumental *sobre el cual se habla*. Tal vez esta conexión emotiva-animal con el lector con el que Churata reemplaza la argumentación discursiva sea lo que antes se denominó 'emotividad idiomática'.

4. Saber a los muertos

¡Sólo un muerto analfabeto puede saber tanto!… ¡Viva el Indio catedrático!… ¡Viva EL PEZ DE ORO!… ¡Viva la Pacha-Mama!… ¡Gloria al Inka!… ¡Vivan la Sirena del Laykhakota!… ¡Vivan los Muertos!
(Churata, 2010, 231)

Hasta aquí se ha descrito la forma en la que Churata articula una (anti-)filosofía del estar, una ontología plural donde la subjetividad aparece como una 'colmena' de egos, como un lugar o estancia donde los egos pueden anidar. Esta cualidad de dejar ser a los egos ajenos ('hospedar' al Otro, en términos derridianos) es la cualidad del animal. A diferencia del ser humano, que marca su prerrogativa por medio del lenguaje, el animal se caracteriza principalmente por la germinación; por el establecimiento de relaciones no-jerárquicas, rizomáticas si se quiere. Esa es la diferencia entre el 'hombre' y el 'animal-hombre'. Ahora bien, estas reflexiones, para Churata, no se hayan desconectadas del problema de la muerte, que da título al libro. La muerte, para Churata, al igual que el Verbo, es jerarquizadora. Platón, a pesar de que en sus diálogos defenderá la inmorta-

lidad del alma, según Churata, no logra pensar la inmortalidad en términos de inmanencia. Precisamente por necesitar un alma, algo más allá de la materia, es que Platón reproduce la jerarquización en el plano ideal. La *Resurrección de los muertos*, o más bien, la negación de la muerte, es para Churata la afirmación de la vida inmanente y de la comunicación con los muertos y sus espectros.

Si bien Churata no es sistemático al explicar su 'teoría', es posible reconstruir hasta cierto punto una imagen de su pensamiento. Es preciso advertir que muchas de sus ideas parecen estar influenciadas por cierta teosofía o esoterismo pseudocientífico[19]. A pesar de ello, puede reconocerse igualmente una lógica churatiana que actúa conectando los diferentes elementos de su obra. Uno de los aspectos más salientes que permite establecer una transición entre lo animal y los muertos es el saber. Así, podría hablarse de una epistemología de lo espectral. Es que, para conocer a los muertos, sentencia Churata, es preciso hacerlo por medio de la facultad animal que más arriba llamó "corazonadas". En su conferencia "Dialéctica del realismo psíquico," reflexiona: "La palabra humana no da para estas demostraciones. Entonces respondo: tienen que responder ellos —los muertos— ¿Y cómo? ¿Cómo? Hablando. Si están vivos pueden y deben hablar. Oímosles pero no con los oídos de la inteligencia, sino con los de la entraña" (Churata, 2023, 78). Esta idea es claramente uno de los temas recurrentes de *Resurrección de los muertos*. Churata llama a la facultad de *sentir* a los muertos el *saber* (en el sentido gustativo), al cual diferencia del saber (en sentido intelectivo):

> Saber es saber, y eso precisamente a lo que se niega en tanto animal el *homunculi*. ¿si hay órganos con que se sabe, hay otros con que se ignora? ¿cómo será posible ignorar la vida si se vive? El mal radica en que el hombre que filosofa busca el conocimiento en palabras y su capacidad de *cognocer* alcanza sólo a cuanto su palabra describe. Decimos nosotros, si sólo las glándulas del gusto permiten saber, cuanto el hombre

19 La influencia de Isis sin velo (1877), de Helena Petrovna Blavatsky, resulta particularmente clara.

> puede saber será del sabor de las cosas; porque el otro conocimiento le es posible sólo en cuanto actúa una fe dinamogénica, y eso ya no pertenece a la historia del hombre sino a su histriónica. (Churata, 2010, 87)

Si sólo "*se es* porque se *está*", como se dijo antes, entonces puede pensarse que el estar para Churata se conoce por medio de un saber 'material', de un sentir propio del estar en el mundo de la vida. Es lícito llamar a este *saber* una cognición animal, no porque se trate de un estadio primitivo o precario del conocer, sino porque se encuentra basado en el estar, sin la distorsión del lenguaje: "el animal habla como digiere" (Churata, 2010, 67). En consecuencia, la lógica animal es gustativo-digestiva; conocer es asimilar, incorporar[20].

Tanto en *El pez de oro* como en *Resurrección de los muertos*, las referencias gastronómicas (incluyendo antropofagia y necrofagia) son abundantes, por lo que no deben entenderse como arbitrarias. Concebir al *saber* como saber de lo que se incorpora implica que la incorporación es dejar estar, alojar en sí, a los otros egos. La colmena de almas o la colmena de egos, la subjetividad como tú-multo que se mencionó más arriba, indican una disolución del yo epistémico autocentrado para poner en su lugar una multiplicidad de saberes que son incorporados a partir de la vivencia. De este modo: "la capacidad de *cognoscer* del animal irracional es más profunda que la del conocimiento intelectivo." (Churata, 2010, 437). La escritura (o, más bien, el *habla*) churatiana también se ve atravesada por esta concepción del saber. El 'habla animal' debe ser *nutritiva*, explica el Profesor Analfabeto. En otras palabras: "Debe ser metabólico, concatenación de vibraciones vitamínicas, cinéticas de la materia que se truecan metáfora" (Churata, 2010, 242); es decir, debe ser un habla sensitiva y estética y eso parece reflejarse en el arte de Churata.

20 Derrida es otro de los filósofos que se preocupó por las metáforas y la acción de comer. Dicho de manera simplificada, para Derrida, establecer los límites del comer, los límites de la digestión, implica reconocer que no todo puede comerse; en términos textuales, no todo en un texto puede traducirse, no todo lo Otro puede incorporarse a lo Mismo. Ver Derrida y Greif, 2009.

El comer en Churata es inseparable del hambre, que funciona como su contraparte. El hambre es el deseo, la *Sehnsucht* o nostalgia concebida como motor dinámico, lo que impulsa al ser humano a buscar y recordar. Pero esta hambre es también el hambre que lleva al ser humano a querer separarse de su animalidad, a querer *ser* más que el animal. En ese sentido, se trata de un hambre de ser[21].

> Las aprehensiones de la realidad para el hombre comenzaron entonces cuando el hambre animal pudo transmutarse en hambre *hominal* y el morboso constituir su estado normal o su forma de *Ser*, en la acepción heideggeriana. Esta transformación responde a necesidades del hábitat antipódico pero inevitable; no es fruto deliberado de la célula embrional, ya que esta ha hecho más que ceder a las nuevas exigencias de la habitación respondiendo a su índole sustantivamente de adaptabilidad. Por lo que, dime lo que comes, te diré lo que piensas: mimetismo (EPDO). (Churata, 2010, 82)[22]

A pesar de no haber sido una consecuencia lógica u ontológica *innata* de la constitución de la célula (es decir, de lo que Churata considera la forma elemental del existir vivo), la 'hominización' (ver Churata, 2010, 185) responde a la tendencia del hambre que es expresada distorsionadamente (Churata habló antes de "pseudomorfía") bajo la forma de una búsqueda por el más allá, es decir, por lo ideal y el ser.

---

21 "Rigurosamente, la Naturaleza es tal, por ser hambre de alguien, y es en ese alguien hambre de Naturaleza, si sin Él, la Naturaleza resulta inapetente, y deja de ser naturaleza" (Churata, 2010, 83). Esta idea del hambre como motor de la caída del ser humano aparece de manera muy similar en Schelling, especialmente en su *Escrito sobre la libertad*. Schelling también habla de *Hunger* como *Sehnsucht*, como una tendencia expansiva egoista que busca el ser que le falta. Esto pareciera ser una coincidencia, ya que no hay señales de que Churata conociera la obra de Schelling.

22 Churata parece incluso sugerir que la hominización tiene que ver con la transición de una dieta vegetariana a una carnívora, lo cual ofrece otra pista para pensar la relación de Churata con los animales (ver Churata, 2010, 81). Comparar también con este pasaje: "El animal es inteligente, emotivo, consciente, activo, previsor, generoso, tierno, y tiene alma, alma egótica, aérea, estructural, como el filósofo Hartmann o el naturalista Darwin. Tiene estratos individuados, historia, y participa de la norma de inmortalidad que rige para todo lo que vive…¿No basta?" (Churata, 2010, 471)

El hambre, sin embargo, no posee sólo una connotación 'negativa' de querer tener un Ser, sino que parece referir, más bien, al modo de sentir y percibir una falta.

> Los ritos funerales son siempre culinarios y, aunque simbólicamente, en todas las religiones, con subyacencia mnemónica antropofágica, se constatará que la relación entre el muerto, quien hambrea, y el vivo, quien siente su hambre, constituye la expresión de conocimiento trascendente que ha desviado lo inteligible intrascendente. (Churata, 2010, 590)

Sentir el hambre del muerto que hambrea es la expresión del conocimiento 'trascendente', aunque no es un sentido supernaturalista. Se trata, por el contrario, de aquello que no está en el estar. Esto es así porque el *estar* del muerto no es meramente un *ser*.

> ¿En qué medida, pues, es del hombre el hambre en la Naturaleza y la suya naturaleza del hambre? Cuanto es dable observar al método objetivo es que todo en ella se sustenta menos de la Naturaleza cuanto de la naturaleza del hambre. No será ya sólo necesidad de nutrición, sino presencia de un estado de la vida en el punto en que la vida es necesidad de *Ser-En-Sí*. Correlato: el *En-Sí* del *Homo* no puede ser *hominal*, puesto que el *Homo* es sólo una pseudomorfía del *Mono*. (Churata, 2010, 83)

El Ser-En-Sí es, empero, sólo posible como estar animal. Entre el Ser y el En-Sí existe una grieta, una discontinuidad, que está presupuesta por el hambre mismo. Tal vez podría decirse que 'hombre=hambre'. Pero el problema tampoco es la discontinuidad entre el ser humano y su Ser, sino la incapacidad del ser humano por comprender que para que esta discontinuidad exista debe haber un estar.

Por ello tampoco puede conocerse al muerto con la epistemología del ser. Se trata de un conocimiento de lo trascendente en tanto espectral. Lo que se constata con el *saber* gustativo es la presencia de un 'más allá' que se encuentra en la realidad misma. Este más allá inmanente podría ser lo que Churata denomina 'Necrade-

mia', la academia de los muertos (por contraposición a la Academia platónica):

> Toda Necrademia, hominal o zoótica tiene presencias de personajes mnemónicos de expresiones cinéticas y si el animal ensueña con el hombre, el hombre ensoñeará con el animal, explicando una necesaria emulsión *homo-zoológica* en la dramática del *Subconsciente*. (Churata, 2010, 597).

El estar de los muertos es posible por cierto estrato mnemónico que Churata nunca explica, pero que podría llamarse también *espectral*[23]. Es aquí que Derrida puede brindar otra vez una clave de lectura interesante para entender a Churata. Derrida se ha ocupado del concepto de lo espectral en diversos textos, incluyendo *Espectros de Marx* (1993)[24] y sus diálogos con Bernard Stiegler *Ecografías de la televisión* (1996). Para Derrida, la figura del espectro desafía la lógica de la presencia (que podría entenderse como la lógica del Ser para Churata), es decir, la lógica que sólo reconoce objetividad a aquello que es —sea en términos físicos o metafísicos. Derrida señala que, en nuestras vidas, diferentes eventos nos confrontan con fenómenos (es decir, *apariciones*, pues una de las acepciones del verbo φαίνω es precisamente aparecer) que desafían la distinción entre ser y no ser. La 'fantología' es, pues, un "más-que-ontología" en tanto "viene a inaugurar un nuevo espacio de apertura en la ontología como experiencia de lo imposible" (Balcarse, 2016, 146). Derrida mismo define al espectro en los siguientes términos:

23 Desde luego, como se dijo en otra nota al pie, muchas de las cosas que dice Churata sobre la capacidad de recordar vidas pasadas parecen ser resultado de sus lecturas teosóficas y parapsicológicas. Sería importante en el futuro estudiar en detalle la recepción churatiana de estas tradiciones.

24 Por cierto, vale mencionar que Churata parece anticipar incluso al libro de Derrida cuando relaciona a Marx con los espectros/muertos: "Mandan los muertos, tres palabras que inmortalizarán a Karl Marx por sobre el voluminoso alegato de su doctrina económica. ¿cómo mandan? Eso no dice Marx. Él no ha muerto, está en sí mismo, no ha cejado un punto en su beligerancia: ¿Dónde le hallaremos?" (Churata, 2010, 499).

> El espectro, como su nombre indica, es la *frecuencia* de cierta visibilidad. Pero la visibilidad de lo invisible. Y la visibilidad, por esencia, no se ve, por eso permanece *epekeina tes ousias*, más allá del fenómeno o del ente. El espectro también es, entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver. (Derrida, 1995, 117)

Tal vez esta sea una buena manera de describir lo que Churata designaba como "personajes mnemónicos de expresiones cinéticas", la "dramática del *Subconsciente*" que emulsiona oníricamente en la vida egóica. Claro que para Churata el espectro no es una ficción subjetiva que "uno cree ver", sino que *está* y es el *estar* mismo esa frecuencia emulsiva dónde existe[25].

Por otro lado, también para Derrida el espectro tiene que ver con la memoria, pues muchas veces se manifiesta como el fantasma del pasado o de los antepasados. Para el filósofo francés el "ser-con" los muertos es "una *política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones" (Derrida, 1995, 12)[26]. El recuerdo es, pues, tanto para Derrida como para Churata, una de las formas del estar de los espectros en nosotros. Explica la estudiosa de Derrida, Mónica Cragnolini:

> Derrida señala que todo lo que puede decir después de la muerte de su amigo, es algo que podría haber dicho mientras estaba vivo, ya que toda relación con un otro se inscribe en el presente viviente como "memorias de ultratumba". Desde el pensamiento del amigo muerto, la imposibilidad de la "interiorización"[27] muestra de qué manera la memoria está constituida, atravesada y desbaratada por la alteridad,

25 Hay que señalar que, en Derrida, el muerto y el espectro no son lo mismo (ver Cragnolini, 2007, 50). Creo, sin embargo, que, para Churata, lo que él llama "los muertos" son justamente una presencia espectral y no refiere propiamente al cadáver.

26 "Un espectro parece presentarse, durante una 'visitación'. Nos lo representamos, pero él, por su parte, no está presente, en carne y hueso. Esta no-presencia del espectro exige que se tome en consideración su tiempo y su historia, la singularidad de su temporalidad o de su historicidad" (Derrida, 1995, 118).

27 Es decir, no podemos 'incorporar' (fagocitar, si se quiere) al otro fallecido en nuestro yo, nunca podemos reconciliarnos con su muerte, nunca podemos transformarlo en muerto, neutralizar su muerte en tanto muerte. Por eso Derrida habla de duelo "interminable" (Derrida, 1995, 114).

> por esa "presencia fantasmática" del otro, que es "fantasma" aún antes de su muerte. (Cragnolini, 2007, 52)

Esto coincide casi completamente con el pensamiento churatiano, excepto tal vez en que, para Churata, el estar del muerto implica su ingestión[28]. Recordemos que Churata había escrito: "Ego: tú-multo. No puede Él morir en Mi; si soy Él y Él es en mí. Si muere, me le como; si muero, me come. Eso tú-multo./ Tú eres Naya. Masa: Vida." (Churata, 2012, 694). Esta ingestión no implica, sin embargo, una reducción del muerto, su neutralización (por ello no responde a la 'interiorización' de la que habla Derrida). Es decir, también en Churata el espectro se resiste y asedia al vivo. Que el ego sea tú-multo refleja precisamente que la otredad sigue persistiendo y que no ha sido completamente 'digerida'.

Retomando entonces a lo dicho en la sección segunda de este texto, el ego como colmena plagada de hambres animales es la zona de emulsión de memorias plurales. El estar implica dejar entrar a aquellas voces que viven más allá de los seres visibles. Sólo *somos* nuestro yo porque *estamos* en el plano de la emulsión zootico-mnémonica (como para exigir churatianamente al lenguaje). Así puede verse que, en Churata, los conceptos *zoóticos* (para diferenciarnos de los concéptos *antrópicos*) constituyen un enjambre que no es aleatorio. Sólo porque Churata ataca a la lógica antrópica es que es posible concebir esta relación gustativa con los espectros.

> La memoria trascendental es la condición de *Ser Ego* para todo lo que vive. Así que un perrillo después de tres generaciones, esto es, de tres renacimientos suyos, sea capaz de reconocer el olor de su amo que le impregnará más en los sudores del estrato, importará nada diabolista. Acaso ese perrillo es aquel que se nos pegó sin razón aparente en medio a la balumba, y tras olfatearnos con sentidos trascendentes se nos adhiere dejando el mundo. (Churata, 2010, 453)

28 En términos biográficos, es posible deducir por las anécdotas de la hija de Churata, Ruth Peralta Castro, que su padre nunca dejó de sufrir por sus muertos (ver reproducción de la entrevista en Ayala, 2020).

Así, los "plasmas mnemónicos" (Churata, 2010, 436) son más que meros recuerdos subjetivos. Si *están* en nuestras mentes es, después de todo, debido a que están en el mundo. Tal vez sea esto lo que Churata entendía por "realismo psíquico".

> Se nace en la memoria y con la memoria de sí mismo, y ese *sí-mismo* es *mismismo* en los nuestros desde punto sin principio en el espacio, pues es sólo el espacio germinal, que es el sólo *en-sí*. El geoplasma que plasma el ego y le sustenta, en animal, vegetal y mineral también, como tardarán poco en revelarnos los *geoembriólogos*. (Churata, 2010, 479)

Por pasajes como este parecería lícito afirmar que Churata también era consciente de ese estar liminal, de esa entreidad, en la que existe la memoria y de que aquello que llamamos realidad es inseparable de aquella. El ser sólo es posible porque se está, pero estar es estar siempre en el espacio emulsión, donde se comunican todos los sentires. Muchas veces ha repetido Churata que el sí-mismo del ser humano no puede estar en su ser, sino en su estar, en aquello que el ser humano hereda del mundo que lo precedió, la naturaleza. Es por ello que su propia egoidad es 'geoplasmática'.

Es posible ofrecer evidencia adicional sobre la lógica espectral como lógica gustativa. En un pasaje, el Khori-Puma sentencia:

> Al sabernos (saber, entiéndaseme, es capacidad de dar o captar sabor, por lo que se sabe sólo lo que sabe, y en los modos que el sabor tiene de saber), al sabernos, digo, en vida tan real como esa, que deflagro en el sepulcro, nos sacude temblor al no sabernos, cuando el sabor, lo histórico en nosotros, se distorsiona·y tortura en la ignorancia de la Sabiduría, creación *mitoneuronal*, que es causa de todas las negaciones de la realidad humana. (Churata, 2010, 496)

El animal aquí, por boca propia, muestra que el saberse como espectro para uno mismo, es decir, saberse que se *está* en uno mismo *siendo* muchos, conduce al temblor y a la Sabiduría, es decir, a separar lo animal de lo humano. La separación entre estar y ser es también su consecuencia.

> El espíritu, el espectro, no son la misma cosa, tendremos que afinar esta diferencia, pero respecto a lo que tienen en común, no se sabe lo que *es*, lo que es presentemente. *Es* algo que, justamente, no se sabe, y no se sabe si precisamente *es*, si existe, si responde a algún nombre y corresponde a alguna esencia. No se *sabe*: no por ignorancia, sino porque ese no-objeto, ese presente no presente, ese ser-ahí de un ausente o de un desaparecido no depende ya del saber. (Derrida, 1995, 20)

Aquí Derrida coincide una vez más con Churata, de quien pareciera ser, espectralmente, el interlocutor distante. Frente al ser humano que huye en busca de la sabiduría para afrontar la dislocación de saberse muchos, el animal no necesita de tal evasión: "El animal no solamente no sabe que muere, como, si tiene un poco de paciencia el jansenista[29] dispéptico vamos a demostrárselo: sabe que no muere" (Churata, 2010, 158). En otras palabras, el animal se sabe en el estar.

Conclusión

Hemos intentado articular algunos de los conceptos zooticos de Churata para demostrar la lógica subyacente a ellos. Como se dijo, no se trata de reducirlos a un discurso filosófico particular para incorporarlos en la taxonomía del saber: tal cosa habría repelido a Churata. Sin embargo, con el fin de tomarse en serio la cómica seriedad de este autor, es preciso mostrar que sus juegos de palabras buscan provocar una sensibilidad diferente para el pensar. Saberse en el estar es el saberse animal. Churata busca recuperar la sensibilidad animal para afirmar una realidad más vasta que nos permita asumir responsabilidad por los excluidos: los animales, los muertos, los indígenas. En ese sentido, creo que pueden apreciarse aquí las bases 'teóricas' u (anti-)filosóficas de su pensamiento político.

Los muertos se mantienen vivos en la memoria, como animales que pueblan como un enjambre nuestros corazones. No se trata de animales en general, sino de singularidades espectrales. No se

29 Probable referencia a Blas Pascal.

trata de 'recuerdos' en general, sino del recuerdo de él, de ella, incluso de aquellos cuyos contornos no están claramente definidos. Lo mismo sucede con el saber como indigestión. Siempre se ingieren particulares, no universales. El pensamiento de Churata no sólo, pues, ofrece una crítica a lo que suele llamarse pensamiento occidental o eurocéntrico, sino que ofrece estrategias claras para la generación (el engendramiento) de una filosofía latinoamericana que no necesite perderse en apropiaciones superficiales. La autenticidad del habla churatiana es uno de sus fuertes.

En términos más concretos, vale concluir señalando que Churata ofrece reflexiones específicas sobre cómo pensar el yo, la vida y la muerte. Sus 'metáforas' no son más 'metáforas' que los conceptos de un Derrida o un Deleuze. Sólo podemos conocer por medio de sabernos más que yos que existen en un plano separado de lo animal. Asumir la multiplicidad en el yo y al yo como multiplicidad podría permitir, justamente, que las personas muertas sean escuchadas. Del intento por escuchar a nuestras espectralidades da cuenta suficiente la historia del pensamiento en Latinoamérica.

Referencias

Ayala, J. L. (2020). El pez de oro, piedra de toque para un proceso literario descolonizador. En E. Monasterios Pérez & Mamani Macedo M. (Ed.), *Gamaliel Churata: El escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos* (pp. 31–56). Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Churata, G. (2010). *Resurrección de los muertos* (R. Badini, Ed.). Asamblea Nacional de Rectores.

Churata, G. (2012). *El pez de oro* (H. Usandizaga, Ed.). Cátedra.

Churata, G. (2017). *Gamaliel Churata: Textos esenciales* (W. Kutipa, Ed.). Perro Calato Ediciones.

Churata, G. (2023). *Bocetos de una Filosofía Animal*. Perro Calato Ediciones.

Cragnolini, M. B. (2007). *Derrida, un pensador del resto*. La Cebra.

Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (C. D. P. José Miguel Alarcón, Ed.). Trotta.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta.

Derrida, J., & Greif, M. (2009). An Interview with Jacques Derrida on the Limits of Digestion. *E-Flux Journal*, 2. https://www.e-flux.com/journal/02/68495/an-interview-with-jacques-derrida-on-the-limits-of-digestion/

Landa Vásquez, L. (2020). Gamaliel Churata y los contrapunteos de la identidad. Seguido de un "duelo" entre Ahayu Watan (Churata) y Calibán (Fernández Retamar). En E. Monasterios Pérez & Mamani Macedo M. (Ed.), *Gamaliel Churata: El escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos* (pp. 151–182). Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Medinaceli, A. (2020). La dialéctica del realismo psíquico de Gamaliel Churata. En E. Monasterios Pérez & Mamani Macedo M. (Ed.), *Gamaliel Churata: El escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos* (pp. 101–126). Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Monasterios Pérez, E. (2020). La crítica de Gamaliel Churata al sistema filosófico de Platón o cómo construir un mundo a-teológico y des-jerarquizado. En E. Monasterios Pérez & Mamani Macedo M. (Ed.), *Gamaliel Churata: El escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos* (pp. 245–274). Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Monasterios Pérez, E. (2021). ¿No habría algún lugar en que se pudiese estar como en la propia casa? Saenz, la cuestión del "estar", el encuentro con Heidegger y la proyección de estos asuntos en Kusch y Churata. *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos, 26–27*, 16–38. https://doi.org/10.5195/bsj.2021.247

Usandizaga, H. (2020). Leyendo El pez de oro: Metamorfosis míticas y pensamiento filosófico. En E. Monasterios Pérez & Mamani Macedo M. (Ed.), *Gamaliel Churata: El escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos* (pp. 57–82). Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Velásquez Garambel, J. L. (2020). Lógicas fronterizas de Gamaliel Churata o alegorías de El pez de oro. En *Gamaliel Churata: Interpelaciones al excepcionalismo de los saberes universales desde una concepción ambiciosamente crítica del pensamiento humano* (pp. 57–80). UNICApress.

Vilchis Cedillo, A. (2020). Escritura y *filosofía política* en Gamaliel Churata. En E. Monasterios Pérez & Mamani Macedo M. (Ed.), *Gamaliel Churata: El escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos* (pp. 183–202). Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Hablar de una filosofía "en Latinoamérica", más que de una filosofía "latinoamericana", permite subrayar el carácter provisional, contingente e históricamente situado de toda taxonomía, sin que por eso se reniegue de una solidaridad histórico-política que va más allá de las fronteras. Este gentilicio imposible no debe ignorar, sino dar cuenta del presente múltiple, post- y neocolonial, y de las perspectivas filosóficas en tensión que intentan comprenderlo.

Organizado en tres secciones —filosofía indígena e indigenista, pensamiento colonial y moderno, debates del siglo veinte—, el libro propone una lectura estratigráfica donde cada período persiste y resuena en el resto. De este modo, este volumen busca recuperar la búsqueda por una narrativa colectiva para la filosofía en Latinoamérica, invitando a continuar lo que aquí queda necesariamente inconcluso.

ISBN: 978-9942-7475-1-8

Universidad Central del Ecuador
Quito
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador
Editorial Universitaria
filosófica
EDITORIAL