

CINCO APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Resumen

El presente conjunto de artículos pretende aproximarse desde cinco perspectivas distintas a las manifestaciones del pensamiento latinoamericano. En primera instancia, a partir de la nominación “la Atenas suramericana”, se mina la impostura del centralismo cultural letrado. La segunda es una reflexión sobre la asimilación de un género discursivo y de un personaje-símbolo de la cultura americana. La tercera pone en el centro de la discusión la americanidad del pensador Jorge Luis Borges. El cuarto acápite recoge la discusión de principios del siglo XX sobre la existencia de una(s) filosofía(s) latinoamericana(s), a partir de una antología de Germán Marquínez. Finalmente, la quinta disertación aborda los variopintos caminos de las constelaciones del pensamiento indígena en Colombia.

Palabras clave: Impostura, Calibán, Filosofía latinoamericana, Pensamiento indígena, Pensamientos latinoamericanos.

Introducción

Estas Cinco aproximaciones al pensamiento latinoamericano son el producto de un año de trabajo, el 2011, del Grupo de Estudio Pensamientos Latinoamericanos de la Escuela de Estudios literarios de la Universidad del Valle.

Después de que el grupo se reuniera, cada quince días, a discutir textos de Enrique Dussel (“Europa, modernidad y eurocentrismo”, 1995), José Carlos Mariátegui (“¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”, 2006), Faustino Sarmiento (*Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, 1985), Leopoldo Zea (*El pensamiento latinoamericano*, 1974), Rodolfo Kusch (*América profunda*, 1999), Walther Mignolo (*El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*, 2007), Castro-Gómez y Grosfoguel (*Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, 2007), entre otros; decidimos realizar un texto que desarrollase un aspecto del pensamiento latinoamericano, concretando el asunto con un ejemplo. No había un hilo distinto que mostrar hechos, actos, instituciones,

líneas, ideas del pensamiento latinoamericano, antes y después de la Conquista, como consecuencia de la colonización y de la “emancipación”, como adscripción a un pensamiento –europeo, sí, pero también de ser posible asiático, africano, a los que se tiene derecho por ser de alguna forma universal. Asumimos dejarlos en nuestra morada para probar su universalidad y no dejar que simplemente se apropiaran de nosotros sino, de ser preciso, apropiárnoslo antropofágicamente (de Andrade, 1981, pp. 65-71). Pero la apuesta esencial consistió en afirmar que no sólo tenemos derecho a Occidente sino a la universalidad de otras formas no canónicas de pensamiento, como las ricas, diversas e inagotables culturas, cosmovisiones y cosmoacciones de los pueblos amerindios y las construcciones culturales afrodescendientes. Por eso, por ejemplo, hay aquí un hecho paradójico: se encontrarán, en estas Aproximaciones... a Borges y a los mitos de tribus kogi y nasa, tratados como hechos innegables de la médula de pensamiento latinoamericano. Lamentablemente, en este primer texto colectivo del Grupo Pensamientos Latinoamericanos no ahondamos en las culturas afrodescendientes como fuentes de una filosofía de la libertad, del decoloniamiento más radical. Quedamos en deuda, aunque no sólo en este aspecto.

Los textos que componen estas Aproximaciones son variopintos y llenos de la tensión del caos amalgamado y basado en la retórica de la adición conceptual, debida a que son casos del pensar latinoamericano. Aquellas están ordenadas con un cierto desajuste, motivadas por la inquietud de un grupo naciente que lanza en este texto sus primeras voces. Las cinco Aproximaciones son:

1. *Cultura nacional y pensamiento de la impostura legitimada*, del profesor Juan Moreno Blanco. Aquí se aborda un tema central del pensamiento americano criollo: la impostura, el ponernos la máscara que esconde nuestra calibanidad. Para esto, se trae a colación un ejemplo con el que la cultura bogotana, nacionalista y conservadora quiso refrendar el pasado heroico de la capital de Colombia: José Franco Quijano publicó en 1919 el “Romance de Ximénez de Quesada, su fecha Santa Fe y tres de septiembre de mil quinientos y treinta y ocho

años y su autor don Antón de Lescanes”, que muchos años después se demostró que era falso pues había sido escrito en pleno siglo XX. Esta supuesta nobleza era un espejo que permitió que la cultura letrada se viera en lo que se denominó “la Atenas suramericana”.

2. *Revisión (canibalesca) del ensayo latinoamericano*, de la licenciada Verónica Lozada Gallego. Se trata de una reflexión sobre la asimilación de un género discursivo y de un personaje-símbolo de la cultura americana. El reconocimiento y el deseo antropofágico de dialogar con la cultura europea, estableciendo un mecanismo de apropiación y aceptarla no como una imposición. ¿Qué género? El ensayo. ¿Cuál personaje? Calibán. El ensayo, como género perlocutivo a partir del “yo” es precisamente la arcilla desde donde surge la identificación, primero de Ariel, por Rodó, luego de Calibán, por Fernández Retamar. Pero Calibán encuentra en el supuesto hombre esclavo e inmundo, un ser hostilizado por la sabiduría e impetuosidad de Próspero, que bien representa la tradición de la sabiduría de “Nuestra América” de Martí. Esta doble frontera entre el mundo de un dramaturgo isabelino y la tempestad que cayó con la colonización sobre América, entre el género monológico-ethótico de Rodó y el ensayo dramático de Fernández Retamar, prepara el terreno para una de las formas y una de las alegorías más propias del pensar latinoamericano como proyecto a descolonizar, en el que se realice el salto del “yo” a la pluralidad del “nosotros” crítico y heterogéneo. Si “éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España” (Martí, 2005, p. 36), el ensayo, como el que acabamos de citar, Nuestra América, es nuestra forma de desenmascarar el rostro postizo, de decir nuestro “nosotros”, una forma de mostrar que nuestros cuerpos afros, indígenas, mestizos no son lo viejo y bárbaro, sino la enunciación de un “nosotros” en los tiempos en que nuestra aldea es un mundo, y el mundo un estallido, una floración de mundos.

3. *Jorge Luis Borges, un Pensador latinoamericano*, del estudiante de doctorado en Humanidades Oscar Marino Zambrano Sánchez. Esta sección es una apuesta por el pensador, en apariencia menos americano.

Descendiente de una casta criolla, privado en su temprana infancia de la mecánica de la lengua española, idealizador de su formación inglesa, de su pasado anglosajón, asoma como un ratón libresco en tierras americanas, como la reserva de una Biblioteca europea en ultramar. Y es aquí donde este joven acomodado, aburguesado, retoma desde el poder de la ficción partes de la metafísica occidental y la manipula con la risa de un Calibán que devora la tradición europea: sus lenguas, sus mitos, sus cantos, sus relatos. Sin reconocer nuestra cultura amerindia, validando, en cambio, la *heroización* del mundo argentino gauchesco (el siglo XIX de pampas y cuchillos). Borges va más allá del ilustrado criollo corriente al hacer de la cultura europea, más que un adorno, un juguete de la imaginación de un ciudadano latinoamericano. En la voz del ciego poeta, la literatura y la metafísica europeas parecen el metal de un orfebre que, habiendo perdido el oro, se deleita con materiales más escépticos: las amalgamas de las palabras, las palpitaciones del lenguaje y sus ficciones. Borges vuelve cimarrones los filosofemas europeos. Y esto lo convierte en un pensador latinoamericano pues, más allá de sus “calzones ingleses”, reinventó formas imaginativas, en las que pueden habitar los terrícolas de cualquier aldea.

4. *Avatares de la filosofía de América Latina: una antología de Germán Marquínez*, del profesor Álvaro Bautista-Cabrera. Esta reflexión plantea la discusión sobre la existencia del pensamiento y la filosofía americana, tan propia de los años 40 a 80, para aprovechar entre otras tantas, una *Antología de filosofía latinoamericana* de Germán Marquínez Argote (1983), filósofo emigrado de las aldeas vascas. Esta Antología es un nicho enuncivo de las diversas tipologías filosóficas y mundos en los que la otredad se manifiesta con radicalidad. Más allá de si es posible esta filosofía, de si existe, de si la hay “en” o la hay “desde Latinoamérica” (1983, pp. 6-7), dice Marquínez Argote que la “filosofía latinoamericana [se] refiere a la existencia de ciertos temas específicos”, propios de esta filosofía (Ibíd.). ¿Qué pasa con la independencia que no lleva a una emancipación efectiva? ¿En qué consiste una genuina liberación? ¿Cómo ir más allá del pensamiento colonial en sus formas enmascaradas? ¿Cómo es el pensamiento de

quienes autentifican su pensar con formas que no tienen que ver con las del canon filosófico? ¿Qué es una cosmovisión? ¿Cuál es la relación entre filosofía y cosmovisión? ¿Una cosmovisión es una filosofía? Así como hay en la tradición europea filosofías que son para la acción, como el estoicismo, ¿se puede concebir una cosmovisión sin la acción? Aprovechamos esta Antología para deambular por estas preguntas. Al quitarnos la máscara descubrimos que nuestro cuerpo calibanesco es también un pensar desde la meditación, la reflexión, la valoración, el conocimiento; consiste en resistir y burlar la mirada de la conquista, que conceptualizó lo diferente del latinoamericano como el horror, lo tenebroso, lo monstruoso, el salvaje (Kusch, 2010, pp. 788-793). Sin embargo, más allá de la contundencia de lo vivido durante la Conquista y la Colonia, de la resistencia de las cosmovisiones de los pueblos amerindios, afrodescendientes, con esta Antología la postura intercultural de la cosmoacción y cosmovisión criollas continúa el alejamiento de la impostura intelectual de esa parte de Latinoamérica que se cree no-indígena y que sólo se venera indígena del Mediterráneo, de sus Egeos, cuando no de Baviera o de las aguas del Támesis, del Sena, del Tíber, del Danubio o del Rin.

5. *Grandes constelaciones del pensamiento indígena en Colombia*, del profesor Fabio Gómez Cardona. La última parte de estas Aproximaciones es una introducción a la riqueza del pensamiento de los pueblos amerindios. Al detenernos ante conceptos como Aluna, que es pensamiento, espíritu, memoria, entre otras cosas; Yuluka, que es “estar de acuerdo” con La Ley Natural de la Madre Tierra, para el pueblo kogi; ante los conceptos de Madre Tierra, de espacio y de tiempo, con respecto a las teorías del sueño de los Huitoto, nos asombra la aparición de sistemas de pensamiento que son nuestros presocráticos, nuestra ontología, ética y política, aún no reconocida. Un concepto-acción como el de Minga deviene fundamental entre los modelos a tener en cuenta para el trabajo colectivo y solidario. El pensamiento indígena, el conglomerado de cosmovisión y cosmoacción son no sólo maravillosos sino herramientas valiosas para comprender la riqueza que define a América Latina, a quinientos veinte años de

la ominosa conquista. Se trata de nuestra filosofía encarnada, con la que podemos ampliar nuestro aparato conceptual para comprendernos a nosotros mismos y para comprender a quienes, con estas filosofías cosmovisionales, han logrado, sin duda, como una acción emergente de resistencia para no desaparecer; trayendo del fondo del tiempo lo que la modernidad y postmodernidad avizora como amenazante, bajo las calificaciones de “pre-moderno” e “irracional”. El espanto que vive la modernidad ante conceptos como *Aluna* nos obliga a cambiar nuestra concepción misma de la epistemología. Esta alteración de los conceptos del canon es parte de la complejidad del pensamiento latinoamericano. Las culturas amerindias no tienen que enmascararse porque en sus vidas cotidianas habitan con sus máscaras y sus rituales; cuando se pusieron la máscara de la espanyolidad y la cristiandad, conservaron, aún así, su riqueza lingüística y cosmovisional. Es verdad que muchos pueblos fueron masacrados y otros desaparecieron u olvidaron su pasado y cultura, pero los que han sobrevivido son nuestra Biblioteca americana de hombres, mitos, ritos, tejidos y prácticas esenciales. Porque entre ellos habita Calibán en forma de mamá o *The’ Wala*, se relata el canto de Yurupary en una situación en la que, para aproximarnos, la hermenéutica debe ser la antropología y la etnología, es decir, el estudio de la relación fundamental entre acto de pensamiento y formas de vida personal, colectiva y de relación con el mundo y el cosmos. De ahí surge otra filosofía, igualmente procedente de la riqueza amerindia, la *interculturalidad*, pero esto, en dichas Aproximaciones, es sólo una mención para desarrollar en otros textos.

Invitamos, pues, al lector a que indague en estas Aproximaciones en las que habitan las imposturas de la “Atenas suramericana” (y su poema épico disfrazado de antigüedad falaz) con la filosofía latinoamericana de Marquínez Argote; el ensayo latinoamericano y Calibán, el ciego Borges (y sus ficciones poéticas) con los pueblos *kogi* y sus conceptos *Aluna* y *Yuluka*, entre tantos otros, etc. Esta colcha es nuestro inicio diverso, tentativo, guiado por el hilo de una empresa iniciática por los pensamientos latinoamericanos.

CULTURA NACIONAL Y PENSAMIENTO DE LA IMPOSTURA LEGITIMADA

*Juan Moreno Blanco*¹
Universidad del Valle

Durante gran parte de la historia de Colombia, la imagen sesgada que se construyó del país ha sido irradiada por las elites del centralismo cultural letrado. La Constitución Política de 1886 no sólo nos da la medida de una auto-imagen en que la religión y la lengua se presentan como definitorios de una identidad “nacional”, sino también de la efectividad del dispositivo institucional que torna perenne y natural el discurso de la exclusión. El sesgo impreso por los sujetos enunciadores del discurso del poder político prevaleció desde el siglo XIX hasta buena parte del siglo XX en Colombia, y eso es prueba de que la legitimidad brinda un soporte y un fuerte blindaje a las invenciones hechas desde el Estado. La efectividad de esos discursos incidió grandemente en la construcción de una imagen de la nación derivada de artificios retóricos que apuntaban a la verosimilitud acuñada por una elite enamorada de la imagen que le enviaba el espejo. Lo que estaba fuera de ese espejo estaba fuera de su retórica.

En una sociedad vertical como la colombiana no importa qué se dice sino quién lo dice y desde dónde se dice. Se podría comprender la historia política colombiana inventariando los zócalos de los discursos que legislan sobre el “debe ser” de la sociedad; así lo sugiere Malcolm Deas cuando dice que “La gramática, el dominio de las leyes y los misterios de la lengua, era componente muy importante de la hegemonía conservadora que duró de 1885 hasta 1930, y cuyos efectos persistieron hasta tiempos más recientes” (Deas, 1993, p. 28). Este pensamiento político, que además de seguir la lógica del control del Estado sigue una lógica del exclusivismo moral-católico, también conoció en Colombia

¹ Profesor de la Universidad del Valle. Doctor en Estudios Ibéricos e Ibero-americanos de la Universidad Bordeaux III. Autor de diversos libros, artículos y ensayos, entre los que sobresale *La cepa de la palabra. Ensayo sobre la relación del universo imaginario Wayúu y la obra literaria de Gabriel García Márquez* (2002). Su último libro se titula *Narrativas de la realidad cultural en contexto colombiano. Una introducción* (2015), publicado por el Programa editorial de la Universidad del Valle.

derivaciones que se proyectaron sobre las ideas de comprensión de la cultura. Así como hubo un pensamiento político legítimo que naturalizó la exclusión, también hubo un pensamiento legítimo de la cultura, cuyos enunciadores hicieron de su lugar de enunciación el zócalo desde donde era posible toda pretensión representativa, toda verosimilitud, por muy absurdas que éstas fueran. Y desde allí, desde ese rincón legitimado, se gestó la invención de la cultura nacional.

Refiriéndose al dictado parroquial de esa elite letrada que tanto imperó en la imagen oficial de la cultura colombiana, Jacques Gilard lo relacionaba con las condiciones geográficas que lograron atarlo:

Era normal que se perdiera el sentido de las escalas suministradas por el mundo exterior; era normal que se abultaran los valores locales; era normal que el elogio mutuo fuera la norma en todo asomo de debate o de labor crítica; era normal que los cambios se produjeran con retraso y lentitud. Todo ello se debía a los formidables obstáculos naturales que separaban a Bogotá con el resto del mundo, o simplemente de los puertos situados en la costa del Caribe: meses o semanas de navegación por el curso ardiente del Magdalena y luego las lentas recuas de mulas que ascendían desde el valle hasta el altiplano de Bogotá por las duras vertientes de la Cordillera Oriental. (Gilard, 1988, p. 8)

Esa “normalidad” de una intelectualidad bogotana prisionera –y contenta– de sus contingencias era muy dada a la hipérbole. La más célebre y celebrada de esas hipérboles fue la de que Bogotá era una “Atenas”; tales hipérboles fueron la base de un pensamiento que se erigió como autoridad y se permitió toda ausencia de actitud crítica y auto-crítica. Un ejemplo de ese ejercicio intelectual hiperbólico que se auto-justifica por su zócalo enunciativo es la tradición del nacionalismo literario que fue posible no sólo por las historias literarias escritas por encumbrados prohombres sino también por el funcionamiento de diversas instituciones que, como la Academia de Historia, velaban por la “nacionalización del pasado”; es decir, la utilización del espejo de la imagen propia, esta vez tornado hacia el pasado. Para el nacionalismo literario, Gonzalo Jiménez de Quezada era la figura fundadora de nuestra literatura y había un canon de la literatura nacional, entrelazado con los principios de la Regeneración, es decir, el catolicismo, la nación del espejo y la lengua española (González Ortega, 1997).

Al amparo de una institución como el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, donde se imponía la figura tutelar de Rafael María Carrasquilla, rector del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario desde 1890 hasta 1930, sucede la impostura de la que da cuenta González Ortega: José Franco Quijano, bibliotecario del Colegio, publica en 1919, en la Revista de esa institución, el “Romance de Ximénez de Quesada, su fecha Santa Fe y tres de septiembre de mil quinientos y treinta y ocho años y su autor don Antón de Lescanes”. Solamente hasta los años sesenta se demostró la falsedad de ese montaje hecho por un letrado que quería reparar “la carencia de un poema épico que convirtiera en “noble” el supuesto “pasado bárbaro” de Colombia” (González Ortega, 1997, p. 18). Jaramillo-Zuluaga (2000) nos da cuenta de otro discípulo del Colegio Mayor, Luis María Mora, que desde su zócalo institucional hizo parte de *la cruzada* de la Regeneración y del Colegio Mayor contra los *Decadentes* o contra Baldomero Sanín Cano. Asentada en esta axiología, no por artificial menos fundadora, fue escrita la larga lista de historias de la literatura colombiana que comienza con la de Vergara y Vergara en 1867 y pasa por Antonio Gómez Restrepo, Gustavo Otero Muñoz, Carlos Perozzo, Germán Arciniegas, Nicolás Bayona Posada, etc. Esa historia literaria dará lugar a la construcción de un canon literario nacional que sólo podrá ser agrietado después de los años cuarenta del siglo XX, por escritores como Eduardo Zalamea Borda, Jorge Zalamea y Gabriel García Márquez.

Más allá de la hegemonía conservadora que terminó en 1930, intelectuales con poder político como Luis López de Mesa, Tomás Vargas Osorio o Germán Arciniegas dieron longevidad a esta axiología que establecía los parámetros de lo culto y de lo que tenía valía en el espejo de lo nacional. Esa larga duración del pensamiento hiperbólico de la impostura sólo fue posible gracias a su zócalo de legitimidad. Otro tanto se puede decir de quienes hicieron el oficio de historiadores, en lo que Jorge Orlando Melo (1988) llama “La Historia Académica”. La *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria* y el *Compendio de la Historia de Colombia para la enseñanza en las escuelas primarias de la república* de Henao y Arrubla, libros avalados por la Academia Colombiana de Historia, fueron desde la fecha de su publicación (1911)

hasta bien entrados los años sesenta, los textos de obligada referencia en la enseñanza de la historia nacional. Allí, y en toda la “Historia Académica”, se deifica a los fundadores de la nación y se prolongan los ideales de la Regeneración. Esta comunidad de interpretación dio continuidad a la axiología legítima que prolongó la razón conservadora en el siglo XX. Sus horizontes de expectativa se reducían a la confirmación de la mismidad cultural y repelían cualquier asomo de diferencia o de disenso.

Esto nos puede ayudar a entender por qué, y más allá del siglo XIX, en el pensamiento de aprehensión de lo que es la cultura en el contexto colombiano, nos encontramos tan frecuentemente con un *núcleo duro* de arraigadas ideas que ha institucionalizado la exclusión de lo diferente, lo minoritario, lo Otro. Lo más notable de ese *núcleo* es su longevidad y gran resistencia al cambio; de él deriva una esencia que da el único espesor legítimo a la cultura: sólo es cultura lo que cabe en el marco del espejo en el que se mira el criollo, ese criollo auto-inventado que es “como se debe”: varón, heterosexual, letrado, católico, conservador, apegado a la hispanidad y, algo de gran importancia, poseedor de bienes terrenales que, como los espirituales, le vienen de su legado “blanco-colonial”. Difícilmente encontraremos un “padre de la patria” cuya imagen no quepa en esa superficie reflexiva de atributos esenciales.

Tal vez por eso en nuestro entorno nacional —y no solamente en *las regiones*— es tan común encontrarse con ejemplares del “intelectual oficial” que manejan las políticas culturales y, a la vez, creen ser la encarnación de un racimo de esencias; en Colombia la operación intelectual de ponerse al lado de las esencias es propiciatoria de legitimidad. En los criterios selectivos de estos sujetos, la cultura no se puede concebir fuera de unos cánones inamovibles; la cultura es hecha únicamente por sujetos próximos a las esencias que les son familiares. Quizás por eso los espectáculos de la cultura nacional, puesta en escena del pensamiento de la impostura legitimada, muchas veces nos hace sentirnos en el siglo XIX.

A propósito de ese horizonte reducido de las elites constructoras de la nación, Ángel Rama (1984) hablaba de una “fijeza semántica” pues veía muy bien que era en el lenguaje de todos los días que se perpetuaba

el dogmatismo del monólogo. No obstante el reconocimiento que hace la Constitución Política de 1991 de la calidad plural de la cultura colombiana, el monolingüismo de las instituciones gestoras de la cultura continúa. Los intelectuales que defienden el *núcleo* de las esencias siguen amparadas por el poder que legitima su impostura.

REVISIÓN (CANIBALES) DEL ENSAYO LATINOAMERICANO

*Verónica Lozada Gallego*²

Universidad Nacional de Colombia

Entrar a escudriñar en los caminos del ensayo latinoamericano es encontrarse con un vasto campo de posibilidades y temáticas. La evolución del género en el continente no sólo responde a sus particulares transformaciones estructurales sino que está estrechamente vinculada a los asuntos que problematiza. Al pretender aproximarse al ensayo continental, hallamos crisis, polémicas, tensiones, contradicciones dentro de su espacio compositivo. Habrá autores, por qué no, que descubren en este género *su* mejor forma de expresión, hasta el punto de lanzar máximas como las de Germán Arciniegas, en la que asegura que el ensayo es el género que más le viene a América Latina, afirmación cuestionable por la diversidad latinoamericana en obras de otros géneros como la novela, la crónica, el cuento, la poesía, el drama, el testimonio, etc. Reconociendo la tradición ensayística, es plausible que podamos compartir el criterio de Miguel Gomes cuando dice:

(...) Ningún género cultivado en Hispanoamérica dispone de una trayectoria más añeja que el ensayo, jamás situado en una axiología pasivamente mimética, sino siempre activo, sea en su anhelo de transformación del entorno, sea en la proposición de una realidad en comunión indisociable con la escritura (1999, p. 127).

Que el ensayo sea o no el género con “la trayectoria más añeja” es una nimiedad que aquí no es pertinente abordar; por tanto deberá ser objeto de otra reflexión y no de esta. Lo que sí es clave resaltar son las singularidades genéricas que le permiten configurar una nueva dimensión generativa en la expresión. El ensayo, al tener como

² Licenciada en Literatura de la Universidad del Valle. Su monografía de grado: *La hibridez como dominante genológica y cultural en la Colonia (siglo XVII)*, fue distinguida con la valoración Laureada. Candidata a magister en Estudios Culturales de la Universidad Nacional de Colombia. Su proyecto de investigación de maestría se titula *La inserción del pensamiento migrante*. Es becaria y asistente docente de la Universidad Nacional de Colombia; sus cursos versan sobre teorías de la ficción latinoamericana y literaturas de frontera.

particularidad el compromiso del que escribe con su estar en el mundo, en su espacio y tiempo, por ende, al exteriorizar esa visión de mundo con autoconciencia creadora (Weinberg, 2001), se establece como un género literario que le viabiliza al ser latinoamericano la reflexión, el diálogo con el otro-nativo-migrado-establecido y, obviamente, la construcción de una identidad y de múltiples alteridades culturales. Esta condición polisémica del ensayo es compartida por todos los géneros literarios; no obstante, hay que tener presente que dicho género hace de todas estas posibilidades dialógicas centro de su discusión. Así se explica por qué es una tipología tan arraigada en la tradición intelectual de América Latina: en un territorio tan convulso, donde la transculturación es un proceso de incontrolable marcha, y cuya amplísima maquinaria sociocultural se presta para que cada uno de sus movimientos sean debatidos y repensados por un género como éste, los horizontes de inteligibilidad se acrecientan.

En 1925, José Carlos Mariátegui se preguntó: ¿Existe un pensamiento hispano-americano?, a lo que responde que “el pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo (...) El espíritu hispano-americano está en elaboración” (2006, p. 85). Mariátegui habla de los distintos procesos de formación de las naciones latinoamericanas y lo “fácil” que es para algunos lanzar una imagen que homogeniza el territorio. El falso supuesto de la existencia de una síntesis de razas, donde la unidad estimula y establece la interculturalidad, en términos de lo que, actualmente, plantea Mignolo (en Walsh et. ál., s.f.), se ha quedado en el plano de la letra muerta. Mariátegui lo sabía, por eso habla de que el “espíritu hispano-americano está en elaboración”. Y se preguntará el lector, ¿qué tiene que ver todo lo anterior con el ensayo latinoamericano? Pues bien, desde los inicios de tal género³, fue tomado

³ En *Primicias del ensayo en Colombia: el discurso ensayístico colonial* (2002), Héctor H. Orjuela hace por primera vez un estudio que traza el desarrollo del discurso ensayístico en la Nueva Granada, en el que los autores y textos se les da el reconocimiento a sus aportes en el fortalecimiento del género, a pesar de las constantes evasivas del canon vigente. Orjuela propone que los fundadores de la tradición ensayística de Nueva Granada están en algunos escritores que también fueron cronistas de Indias: Gonzalo Fernández de Oviedo, Gonzalo Jiménez de Quesada y Bernardo Vargas Machuca. Todos estos autores, que si bien pertenecen a otras coordenadas culturales, son los que de alguna manera pudieron plantar la semilla del ensayo y tener eco en lo que se denomina Ensayo Latinoamericano.

como un reto y como herramienta expresar la subjetividad de quien escribe⁴, teniendo en cuenta la posición desde la que enuncia por tanto el ensayo latinoamericano, que tematiza a la misma Latinoamérica, ayuda a construir lo que “está en elaboración”: el pensamiento latinoamericano. Esto tiene una razón de ser en tanto que no sólo se apela a una representación de una *única* visión sino que se ponen en conversación las alteridades emergentes, permitiendo la representatividad de las comunidades, en la que se pone en escena las problemáticas culturales. De esta manera, encontramos posibilidades como las de Martí que, v. gr., propone una filosofía prospectiva para América; Rodó nos acerca asimilativamente con Ariel; Lezama Lima discute las resonancias de la *imago* americana; Leopoldo Zea problematiza la “esencia” del ser latinoamericano y Fernández Retamar nos invita a pensar en una factible identificación con Calibán. Ahora bien, todos los autores anteriores tienen una empresa en común: descolonizar la cultura latinoamericana; algunos con una visión más radical con respecto a que América Latina en esencia es indígena, tal como lo expresará Kusch en sus *Anotaciones para una estética de lo americano*: “Pero, ¿qué es lo americano? Desde el punto de vista del sentido común, lo americano es primordialmente lo *indígena* y en segundo lugar el mundo construido por el hijo del migrado” (2010, p. 785). Habrá otros que optarán por pensar en una América mestiza, en la que están presentes el elemento migrante-establecido y el amerindio, claro está que lo primero en ocasiones ignora lo segundo. El panorama no es tan desolador, pues hay otro grupo que prefiere devorar elementos de todos, hacer digestión y que estalló la revolución de las ideas por medio del ensayo; un gran intento, del cual nos ocuparemos someramente, será el de Roberto Fernández con su *Todo Calibán* (2000).

Roberto Fernández Retamar escribe en 1971, el primer ensayo Calibán para la discusión sobre la “cultura de nuestra América”, trabajo que apareció originalmente en Casa de las Américas. Calibán responde a Ariel, de Rodó, el que también se impuso, en su momento,

⁴ “En el momento mismo de la inscripción de su experiencia particular como experiencia generalizable y comunicable, todo escritor encuentra ya dadas las condiciones de inteligibilidad: una determinada manera de ordenar el mundo a través de categorías de tiempo, espacio, persona. Y muy particularmente será el ensayista quien deberá ponerlas sobre el tapete, y tomar conciencia de ellas para trabajarlas e interpretarlas” (Weinberg, 2001, pp. 58-59).

como manifiesto que invitaba al reconocimiento americano con Ariel. Personaje ambiguo que expresa la pérdida de su espíritu; inocente que defiende el “espíritu libre”, en el cual se encuentra en diálogo cultural de manera pasiva, armónica. El contraste lo quiso plantear Fernández Retamar –no siendo el único, ni el primero–, abriendo la discusión con la interrogación por la existencia de la cultura latinoamericana, entendiéndose el vocablo “latinoamericana” como un sustantivo que porta caracterizaciones:

Pues poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana misma, y por tanto estar dispuestos a tomar partido a favor de nuestra irremediable condición colonial, ya que se sospecha que no seríamos sino eco desfigurado de lo que sucede en otra parte. (2000, p.12)

En esta primera aparición, el lector se encuentra frente a una posición ideológica marcada por los preceptos de José Martí (2005), expuesta sobre todo en su ensayo Nuestra América. Las ideas de Martí permean todo el ensayo de Fernández Retamar, quien lo toma como centro y uno de los primeros intelectuales en presentar una estructura del pensamiento latinoamericano que integra la “revolución” de las razas establecidas en esta región. Calibán (Martí como el mejor exponente) es capaz de aunar todas las nominaciones de la América Inventada y ponerlas en juego, de tal manera que estas son aprovechables para la “lucha”, en la medida en que se convierten en armas de doble filo.

Los independentistas, blancos y negros, hicieron suyo con honor lo que el colonialismo quiso que fuera una injuria. Es la dialéctica del Calibán. Nos llaman *mambí*, nos llaman *negro* para ofendernos, pero nosotros reclamamos como un timbre de gloria el honor de considerarnos descendientes de *mambí*, descendientes de negro alzado, cimarrón, independentista; y *nunca* descendientes de esclavista. (Fernández Retamar, 2000, p. 36)

La dialéctica de Calibán es poner los códigos culturales ajenos y propios en diálogo, digerir todo y ponerlo a funcionar de su lado, hacia sus intereses. Ahora bien, en tal digestión hay una asimilación

convulsiva de las múltiples culturas que se integran dentro del sujeto latinoamericano; aún así, algunas veces esta digestión-asimilación se ha prestado para confusiones, pues al adoptar una lengua externa como el español se plantea que el territorio y sus habitantes se homogenizan:

Con frecuencia, se pasa por alto que el hecho de compartir una misma lengua con España no implica homogeneidad literaria entre ésta y los países de las Américas; el idioma no es secundario, ciertamente, pero no es el único índice que escritores y lectores aceptan a la hora de reconocer [rehacer] una realidad cultural. (Gomes, 1999, p. 27)

A veces se puede considerar que el pensamiento latinoamericano abunda en colonizaciones intelectuales, en el cual, como dice Fernández Retamar, “el colonialismo ha calado tan hondamente en nosotros, que sólo leemos con verdadero respeto a los autores colonialistas *difundidos desde las metrópolis*” (2000, p. 40), de tal forma que las fronteras de la “originalidad” latinoamericana se difuminan entre las lecturas aprehendidas del otro lado del mundo. En esa maraña de fronteras borrosas se da la reivindicación de las culturas indígenas y afrodescendientes, una reivindicación que es todo un constructo intelectual que reclama dinámicas dialógicas y no de imposición.

Fernández Retamar, como protagonista de esta construcción intelectual, apunta hacia convicciones políticas, la revolución en Cuba, Fidel Castro y el socialismo: sectarismo político, lo cual hará que discrepe de Borges, Fuentes, Cabrera Infante, entre otros. Con este primer intento (“este librito parece a veces un verdadero manifiesto ideológico”), se inician los debates en torno a la figura de Calibán. En 1986 escribirá *Calibán revisitado*⁵, luego, en 1991, elabora *Calibán en esta hora de nuestra América*⁶; en 1993, *Calibán quinientos años más tarde*⁷ y finalmente, en 1999, *Calibán ante la Antropofagia*⁸.

En estos nuevos ensayos, el escritor pretende aclarar o ampliar ciertos aspectos que en su trabajo anterior habían quedado pendientes. Uno

⁵ Publicado, también, originalmente en Casa de las Américas, No. 157, julio-agosto de 1986.

⁶ Este ensayo fue leído en Mérida, México, el 8 de julio de 1991, como conferencia inaugural del III Encuentro de Investigadores del Caribe y fue publicado en Casa de las Américas, No. 185, Octubre-diciembre de 1991.

⁷ Texto publicado por primera vez en Nuevo Texto Crítico, No. 11, primer semestre de 1993.

⁸ Publicado en Nuevo Texto Crítico, Año XII, No. 23-24, enero-diciembre, 1999.

de los asuntos es aquello de ver a Latinoamérica no como un espacio geográfico aislado, sino como parte del mundo. Lo único que pretendía exigir Fernández Retamar, en su primer trabajo, era que los procesos de formación cultural fueran respetados y estudiados con igual atención que los del resto del mundo, pues tampoco es plausible que a América Latina se le excluya y, a su vez, se la piense sin una tradición propia a reconocer y explorar. Además, era pertinente estudiar al continente según las herramientas que le brindan sus propios códigos culturales. Mirando a la literatura latinoamericana es evidente que, como en toda dinámica cultural, hubo tradiciones que al principio sirvieron de modelo y, posteriormente, se pusieron en función de retratar, reflexionar, recrear una misma realidad, por lo cual se llega a la *invención* o alteración de los géneros (Gomes, 1999). Fernández Retamar es consciente de esto, de la capacidad de transformación que se respira en el continente; es por ello que él también actúa como Calibán, pero no el shakesperiano, sino uno al que reviste de nuevos significados y lo pone a vivir en su contemporaneidad, enfrentándose, así, Fernández Retamar, al nombramiento de América Latina como el Tercer Mundo, el mundo de los países subdesarrollados. Al nominarse así, ya no es el continente utópico, sino el que se ha convertido, infortunadamente, en el espacio para la explotación, en el territorio que experimenta el neo-coloniaje.

En las representaciones de las inquietudes de Fernández Retamar, observamos en el ensayo latinoamericano una latente preocupación por la búsqueda de una “comunidad” de historia y de sentido, además de la elaboración de esa representatividad que tematiza las dinámicas socioculturales y la memoria colectiva de América Latina.

Fernández Retamar, pese a sus sesgos políticos, logra darnos su visión de América Latina, nos invita a una reflexión acerca de los movimientos políticos que están en frente de cada nación, de cómo algunos son más o menos incluyentes que otros; como ensayista nos expone lo que para él sería su mejor partido, argumentando de igual manera por qué Fidel Castro le resultaba más útil a la comunidad cubana⁹ para la descolonización de la cultura y el emprendimiento de la empresa que había dejado trazada Martí, al plantear una integración de la América

⁹ En este artículo no se pretende ahora casar una discusión en torno al partidismo político de Roberto Fernández Retamar, sino sólo hacer referencia a lo que comporta su pensamiento.

Mestiza. Es así como estos ensayos tienen un particular momento de enunciación, y su “nosotros” se dirige a aquellos intelectuales que están en la misma línea o bien para invitar (provocar) a aquellos que, según él, desviaron un poco el camino. Así, este escritor nos brinda su propia imagen de América como un continente que está todavía en revolución por su integración racial e independencia, en donde se reconoce la capacidad de transformación y de invención de su pensamiento.

No obstante, este intelectual latinoamericano no será el único que se pronuncie frente al tema. Relecturas recientes sobre las figuras-símbolos de Ariel, Calibán y Próspero incitan a otros tipos de interpretaciones y reflexiones. Si bien aún se piensa en estas figuras emblemáticas, ya no hay una referencia a ellos de manera tan afectada. El ensayo latinoamericano, así como el tema de Calibán, ha pasado por diversos estadios, en los cuales se ha dado el paso de la búsqueda de un esencialismo americanista, al otro, que es repensar y evaluar los mecanismos de apropiación y construcción de una posible identidad americana. Es así como en *Modernidad arielista y postmodernidad canibalesca*, Mabel Moraña señala que Calibán es quien “posee la lengua de la divergencia, la mímica, la insurrección. Se aparta de la norma y construye una realidad auto-poética, pragmática, subversiva, lógica dentro de sus propias fronteras, pero la capacidad de intervenir el territorio simbólico de otros” (2004, p.102). Al plantear que Calibán es el Otro, es la alteridad que pone en crisis las sociedades establecidas, igualmente lo reviste de un caparazón que le hace posible resistir los ataques, las imposiciones y el coloniaje. Ahora bien, todo el engranaje que han construido los distintos y variados análisis del personaje sirve para distanciarse de las reivindicaciones territoriales ingenuas, que se imaginan a una América alejada del acontecer cotidiano. Reivindicaciones que le costaron tanto a Rodó, al mismo Fernández Retamar. Ahora se reconoce el valioso aporte de estas reivindicaciones, pero cada vez nuevas herramientas críticas se separan de ellas para no caer en los mismos arroyuelos y evitar elaborar manifiestos ideológicos.

El ensayo latinoamericano se va reconstruyendo cada día, con nuevos temas, con herramientas que hacen de él una vía comunicativa para discutir, plantear las vicisitudes de cada “yo”, como microtexto; así se va formando el macrotexto: “nosotros”. El género ensayístico

seguirá siendo un espacio de resistencia en el que la expresión, la inteligibilidad, la representatividad es, ante todo, una posibilidad de construcción y de discusión de asuntos tanto trascendentales-colectivos como privados-individuales.

JORGE LUIS BORGES, UN PENSADOR LATINOAMERICANO

Óscar Marino Zambrano Sánchez¹⁰

Universidad del Valle

Jorge Luis Borges, reconocido desde hace varias décadas como una de las grandes figuras de la literatura universal, ha sido objeto de definiciones múltiples como fenómeno literario. Como pensador ha sido reconocido por Europa desde los años sesenta, a través de uno de sus filósofos del siglo XX más significativos: Michel Foucault. Ahora, frente a ese reconocimiento universal se le ha reprochado la lejanía de su tierra natal, desconociendo que a lo largo de toda su vida, como ser humano y como hombre de letras, estuvo realizando un periplo de ida y de vuelta desde latinoamérica a europa; desde lo singular o particular (la literatura argentina) hasta la universal (los clásicos ingleses, alemanes, franceses, italianos, norteamericanos). Con frecuencia, el bonaerense se refiere a los hechos de Argentina, a personajes históricos; efectivamente, en el Poema Conjetural de 1943 (1989, pp.867-868), Francisco Laprida, un héroe argentino y lejano familiar de Borges, es la voz poética. Los versos que afirma Borges con Laprida señalan su conciencia suramericana: “Yo que anhelé ser otro, ser un hombre de / sentencias, de libros, de dictámenes / a cielo abierto yaceré entre ciénagas; / pero me endiosa el pecho inexplicable / un júbilo secreto. *Al fin me encuentro / con mi destino sudamericano*” (Borges y Ferrari, 2005, pp. 31-32).¹¹

Borges explicita el énfasis que hace en el término “sudamericano”: “sudamericano en el sentido más melancólico de la palabra, es decir en el sentido más trágico.” Más adelante especifica: “... Nosotros que jugábamos a ser París, y que éramos, bueno, sudamericanos.” Lo dice

¹⁰ Oscar Marino Zambrano Sánchez es licenciado en Filosofía y en Literatura por la Universidad del Valle. Es Magister en literatura colombiana y latinoamericana y también Magister en filosofía de la misma universidad. Igualmente terminó estudios del Doctorado en Humanidades, cohorte 2008, en la misma *alma máter*. Es candidato a Doctor. Está elaborando la tesis doctoral sobre Jorge Luis Borges.

¹¹ La obra de Borges/Ferrari citada es una edición prima, con carácter definitivo. Por supuesto que confrontó con la edición que los estudiosos de Borges conocen: Borges, J. & Ferrari, O. (1992). *En diálogo*. Barcelona, España: Seix Barral. Las cursivas son nuestras.

a los ochenta y cinco años, faltando unos meses para su deceso, lo que podría hacernos pensar que se trata de una postura definitiva, claro, si hay algo que pueda ser definitivo. Habría que emprender, entonces, la tarea de que nosotros, los latinoamericanos, podamos reconocer a Borges como un pensador latinoamericano, es decir, un pensador nuestro. Él, al fin y al cabo, se reconoció como tal.

Borges se encontró con lo sudamericano, y él era consciente de ese encuentro. “Cuando yo publiqué ese poema, señala Borges, (El Poema conjetural) el poema no sólo era histórico del pasado sino histórico de lo contemporáneo.” Y agrega:

Yo diría que nos hemos encontrado ya, (con el destino sudamericano) y demasiado. Lo curioso es que se tiende a eso también, porque antes se pensaba en Sudamérica, en América del Sur, como en un lugar muy lejano, y con cierto encanto exótico. Y ahora no, *ahora nosotros somos sudamericanos; tenemos que resignarnos a serlo, y ser dignos de ese destino, que al fin y al cabo, es el nuestro.* (Borges & Ferrari, 2005, pp. 32)

Borges piensa en lo sudamericano, es decir, en una de sus preocupaciones centrales a lo largo de toda su vida. En su juventud, publicó un libro titulado *El tamaño de mi esperanza*, su segundo libro de ensayos, donde se encuentra ya un apego a lo criollo, a la pampa y al suburbio, igual que el interés por la literatura y la preocupación por el lenguaje, y particularmente por el idioma castellano. Con los años, renegó de ese libro por considerarlo una defensa del criollismo. Pero más allá de las defensas exageradas, escribió en ese texto algunas notas e ideas que permiten, quizás, construir una filosofía del lenguaje; elementos que merecen ser considerados, pues estos lo acercan a una imagen de lo que podríamos entender como pensador.

El mundo aparental es un tropel de percepciones barajadas. Una visión de cielo agreste, ese color como de resignación que alientan los campos, la acrimonia gustosa del tabaco enardeciendo la garganta, el viento largo flagelando nuestro camino, y la sumisa rectitud de un bastón ofreciéndose a nuestros dedos, caben aunados en cualquier conciencia, casi de golpe. *El lenguaje es un ordenamiento eficaz de esa enigmática abundancia del mundo.* (Borges, 1998, p. 56)

Sostiene que el mundo es diverso y exuberante. Y agrega a estas cualidades del mundo el carácter enigmático de la realidad. Subrayó: "...enigmática abundancia del mundo". El mundo no sólo es abundante sino que además esa abundancia es enigmática. Y ese mundo que piensa o, mejor, que evoca, es el de la pampa argentina. Desde el arrabal argentino, Borges hace su literatura y también piensa desde allí los grandes problemas que la tradición filosófica de Occidente ha manejado, problemas como el de la inaccesibilidad de lo real y las limitaciones del lenguaje.

Rubén Sierra Mejía ha señalado, y con razón, que hay un carácter lúdico en las relaciones de Borges con la filosofía, y particularmente con el lenguaje. Borges, afirma Sierra, busca la ficción de un idioma hipotético o la utilización de una teoría filosófica sobre el lenguaje (Sierra Mejía, 2006, p. 83). Borges ofrece en sus cuentos juegos que saca de algunas concepciones filosóficas. Un ejemplo es el cuento "Funes el memorioso", donde se permite recrear la figura del Zaratustra de Nietzsche para situarlo en un contexto latinoamericano. Es como si esa figura emblemática de uno de los grandes pensadores europeos pudiera también tener asidero en las carnes espirituales de un cimarrón y vernáculo uruguayo.

En la Argentina, la nación de Borges, el "enigmático" Zaratustra tendrá eco en un nombre; lo tendrá en Funes, que Borges escritor caracteriza a través de uno de sus personajes, Pedro Leandro Ipuche, con el apelativo de ser "un Zaratustra cimarrón y vernáculo" (Borges, 1989, p. 485). Ahora, cabe preguntarse. ¿Qué quiere decir Borges con la expresión: "un Zaratustra cimarrón y vernáculo"? ¿Se trata simplemente de una metáfora baladí o Borges estaría hablando del Zaratustra de Nietzsche? ¿Cuál es el propósito de Borges al introducir en su relato esa comparación de Zaratustra con Funes, una atribución que el Borges narrador-personaje asigna a un poeta uruguayo? ¿Al establecer la metáfora entre Funes y Zaratustra, Borges estaría postulando que Nietzsche tendría que ver con alguna teoría sobre la memoria que le inspiró su relato? Borges ha señalado que el cuento "Funes, el memorioso" es "una larga metáfora del insomnio" (Borges, 1989, p. 483).

De manera irónica, “Funes el memorioso” es un cuento que alude a una pretensión manifiesta de los seres humanos: conocer la verdad de las cosas en todo lo que ellas son (Zambrano Sánchez, 2011). Los seres humanos tienen un afán por conocer, saber cómo es la realidad, por dentro y por fuera, por todos los lados. La ironía que se pone en juego en el cuento señalado se fundaría en una posición filosófica de Jorge Luis Borges y que él pone en articulación a través de su ficción literaria: “la realidad es inasible” (Borges, 1989, p. 514). En un primer momento, esta afirmación la hace Borges quizá por un juego de su pensamiento donde va a resaltar el alto grado de complejidad del entendimiento para acceder a aquello que se pudiera concebir como “realidad”. Porque, en sentido estricto, decir que “la realidad es inasible” no sería del todo cierto, pues si lo fuera incluso sería imposible afirmar esa “inasibilidad”. Y Borges lo comunica muy bien. Ésta es la paradoja del cuento.

Un segundo momento de la reflexión de Borges se dirigiría a pensar en el lenguaje como la forma de acceder y de expresar la “realidad”, mostrando las limitaciones y los alcances del lenguaje mismo. La crítica que adelanta Borges también la ha realizado Friedrich Nietzsche a lo largo de su obra, entrando, como Borges, en diálogo con los filósofos, y en general con la tradición filosófica occidental. Para Borges, en principio, la “realidad” se presenta avasalladora, irrumpiendo con todo lo que es, desbordando parcialmente la capacidad humana para aprehenderla totalmente. Y es en este sentido en el que Borges afirma que la realidad es inasible. La mente o los sentidos sólo captarían fragmentariamente lo que viene de las cosas. Ahora, si es fragmentario lo que aprehendo entonces la realidad es parcialmente aprehensible. Por eso, para entender o sentir, hay que fraccionar y sintetizar la información o las percepciones. Así, pues, la inasibilidad no es absoluta.

¿Por qué pensar en Borges como un pensador latinoamericano? Jorge Luis Borges es una de las figuras literarias más importantes e innovadoras del siglo XX. Es uno de los escritores más controvertidos y enigmáticos, no sólo de la literatura hispanoamericana del siglo XX, sino también de la literatura mundial de los últimos tiempos. En sus obras creó un mundo intenso y subjetivo a través de una simbología personal. Como diría Luis Harss, Borges es una figura casi legendaria de nuestra

literatura (1981, p. 128). Jorge Luis Borges se inscribe, hoy por hoy, en la trayectoria de la llamada tradición Occidental cumpliendo así un anhelo oculto de Borges. Borges escribía: “creo que nuestra tradición es toda la cultura occidental, y creo también que tenemos derecho a esa tradición (...)” (1989, p. 132). Entiendo que es en este cruce entre literatura y filosofía, entre literatura argentina o latinoamericana y filosofía occidental y europea, donde debemos ubicar a Borges como pensador latinoamericano. Con respecto a esa herencia cultural que no hay por qué negar o desconocer, a lo que afirma:

(...) Creo que el hecho de ser europeos en el destierro es una ventaja, ya que no estamos atados a ninguna tradición local, particular. Es decir, podemos heredar, heredamos de hecho todo el Occidente, y decir todo el Occidente es decir el Oriente, ya que lo que se llama cultura occidental es, digamos, simplificando las cosas, una mitad Grecia y la otra mitad Israel. Es decir, que somos orientales también, y debemos tratar de ser todo lo que podamos; no estamos atados por una tradición, recibimos esa vasta herencia y tenemos que tratar de enriquecerla y de proseguirla a nuestro modo, naturalmente. (Borges & Ferrari, 2005, p. 20)

Dirige su mirada, entonces, hacia Occidente, pero no olvida que mira desde su terruño. Aunque esa pertenencia al terruño sea un mero acto de fe: “...cuando yo digo que he nacido en Buenos Aires en el año de 1899. Es un mero acto de fe, porque yo no me acuerdo de haber nacido en Buenos Aires el año 1899; y nadie puede recordar su nacimiento” (Borges & Ferrari, 2005, p. 82). Pero a pesar de esta circunstancia de olvido connatural a los mortales, Borges se siente argentino. En distintos momentos de su vida se ocupó de despertar un interés por la literatura argentina. “Yo he dictado cuatro cursos de literatura argentina... en cuatro universidades de los Estados Unidos: Austin, Harvard, East Lansing y Bloomington” (Ibíd., p. 154). Y siempre que lo hizo manifestó su pasión por los autores argentinos de su predilección: Evaristo Carriego, Adolfo Bioy Casares, Silvina Ocampo y tantos otros. En Argentina también encuentra grandes pensadores, uno de ellos fue Macedonio Fernández, quien estaría a la altura de los pensadores europeos. “(...) Macedonio... un hombre que vive dedicado al pensamiento; y vive dedicado a pensar esos problemas esenciales que se llaman –no sin ambición– la filosofía o la metafísica” (Ibíd., p. 60).

Borges rinde un culto a Lugones, otro de los grandes pensadores latinoamericanos que junto con Borges fundan la nueva literatura argentina. Leopoldo Lugones, a principios del siglo XX, se da a la tarea de experimentar con cuentos de misterio. En 1906 publica *Las fuerzas extrañas* y en 1926, *Cuentos fatales*. Estas dos obras serán consideradas por la crítica como precursoras del cuento breve en Argentina, uno de cuyos cultores es el mismo Borges, fundando una tradición literaria que se extiende a lo largo del siglo XX. En 1911, Lugones publica su ensayo *Historia de Sarmiento* y en 1913 pronuncia un ciclo de conferencias sobre el poema gauchesco Martín Fierro como modelo y prototipo de la nacionalidad argentina. En las obras de Domingo Faustino Sarmiento y de José Hernández, Lugones ve los cimientos de lo que él llama “la formación del espíritu nacional”. En 1926 recibe el Premio Nacional de Literatura y en 1928 es designado como presidente de la Sociedad Argentina de Escritores. No es gratuito que Borges le rinda un tributo y lo rescate para la literatura universal. Borges señala: “...cuando yo era joven quería ser Lugones; y luego me di cuenta de que Lugones era Lugones de un modo mucho más convincente que yo. Y ahora me he resignado... a ser Borges, es decir, a ser todos los escritores que he leído, y entre ellos, inevitablemente, Lugones, ¿no?” (Borges & Ferrari, 2005, p. 49).

Borges ha sido reconocido por su creación literaria y, en distintos momentos de su vida se ocupó de despertar un interés por la literatura argentina. Sus detractores, porque los ha habido, y muchos, niegan esos esfuerzos, quizá resentidos por la fama y el reconocimiento mundial, reconocimiento no sólo de Francia como creen algunos, sino de Inglaterra, los Estados Unidos de América, Japón, el Medio Oriente, Grecia, etcétera.

Su obra es una especie de larga consolación para la filosofía (Harss, 1981, p.132). El problema del conocimiento y de la verdad ha sido uno de los temas que más le apasionó. Y aquí está el punto axial con el que, con el entramado de su literatura, Borges se hizo un pensador latinoamericano. Borges fue claro: “...yo no soy un pensador, soy un mero cuentista, un mero poeta” (Borges & Ferrari, 2005, p. 70). ¿Esto lo deja en una especie de territorio mundial, universal, clásico,

neutro: el de las ficciones sin el mundo en que se hicieron? No, Borges es argentino, latinoamericano y universal a la vez. Es hijo de una concepción criollizante de América (en la que sus mayores son héroes de la independencia), pero se ha ganado un puesto en la tradición occidental, sin dejar de ser un hijo de las estrellas del Río de la Plata. No dudo que está en deuda como pensador americano con la América precolombina, comparado con Rodolfo Kusch o José María Arguedas, por ejemplo. Sin embargo, su manera de ser pensador es debatiendo en sus ficciones y poemas, de un modo irónico, los temas filosóficos sobre la realidad y el lenguaje, entre otros temas. Su camino no tomó el rumbo de nuestras tradiciones y culturas amerindias; en vez de este camino, tomó una cierta distancia con la filosofía occidental, mostrando sus absurdos o sus posibilidades literarias. Borges fue un pensador americano porque recibió la tradición occidental, literaria y filosófica, con inquietud, revisión y, sobre todo, risa.

AVATARES DE LA FILOSOFÍA DE AMÉRICA LATINA: UNA ANTOLOGÍA DE GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE

Álvaro Bautista-Cabrera¹²
Universidad del Valle

Las unidades de filosofía de las universidades no dudan en seleccionar para la formación de los filósofos el canon compuesto, por ejemplo, por Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Hegel. Dos de la antigüedad, tres que abren la modernidad, dos que la consolidan; dos griegos, dos alemanes, un francés, un neerlandés, un inglés. El canon se extiende y tienen cabida Nietzsche, Heidegger, Adorno, Austin, Taylor, etc. Como un derecho del filósofo formado, se obtiene entonces el permiso para investigar a Paracelso, Erasmo, Vives, Victoria o Bartolomé de las Casas o, en el siglo XX, a Walter Benjamin, a Sartre, a Ricoeur, a Rancière. Casi nunca se agrega a esta lista un pensador americano: Nezahualcóyotl, Waman Poma, Alberdi, Martí, Mariátegui, Zea, Marquínez Argote, Zuleta: el primero, un poeta y monarca náhuatl; el segundo, un cronista inca; el tercero, un político liberal argentino; el cuarto, un poeta y independentista cubano; el quinto, un pensador peruano; el sexto, un filósofo mexicano, historiador del positivismo en América; el séptimo, un perdido filósofo vasco que se reformula como filósofo de América en Bogotá; el octavo, un pensador, autodidacta de la literatura, la filosofía, la política y la sociedad colombiana.

Las causas de esto están en nuestra falta de emancipación intelectual. Como se ve, de estos pensadores, ninguno corresponde a la idea de un filósofo técnicamente formado, con su adscripción al canon occidental, su validación en una disciplina filosófica o, al menos, en una jerga filosófica. Los pensadores latinoamericanos señalados hacen filosofía a través de otras artes o disciplinas. En *Conocer* (1990), el filósofo chileno Francisco J. Varela plantea que estudiar las ciencias cognitivas implica relacionar cinco disciplinas: inteligencia artificial,

¹² Profesor de la Universidad del Valle. Doctor en Estudios Ibéricos e Ibero-americanos de la Universidad Bordeaux III. Autor de *Introducción a la pragmática de la ficción literaria*, y de ensayos y artículos sobre Cervantes y Bolaño.

neurociencias, psicología cognitiva, epistemología, lingüística. Lo mismo pasa hoy en día con respecto a la investigación filosófica. Hablar en nuestros días de filosofía pura es como hablar de una disciplina sin entorno, lo cual niega que la filosofía sea una especie de dama que interactúa con otras disciplinas. Un diálogo sobre la poesía de Platón pone en juego problemas de estética; la lógica lleva a Aristóteles a sistematizar esta disciplina como antes no se había hecho. De manera semejante, estudiar un filósofo implica evaluar su trasegar histórico. Por tanto, en América Latina hacer filosofía es una actividad que se ha hecho con y en otras disciplinas: la poesía, la historia, antropología, la literatura, la sociología, la teología, la etología, etc. Hablar de una filosofía no canónica implica explorar y entender otras disciplinas, estableciendo sus visiones como filosofías. Cuando Leopoldo Zea estudia el positivismo en México, hace filosofía, historia, historia de la filosofía y filosofía de la historia.

De la misma forma, otro concepto a superar es la idea de progreso en filosofía. Desde esta perspectiva se desprenden muchos pensadores relegados, sólo salvados por investigadores que buscan un tema alternativo, distinto, que vuelva filosóficos problemas aparentemente no filosóficos o, finalmente, discutidos por la historia de la filosofía. Michel Meyer dice en *¿Qué es la filosofía? (Qu'est-ce que la philosophie?)*:

El hombre ha filosofado siempre. Lo ha hecho con el mito antes de desarrollar su razón rediriéndola hacia ella misma y sus múltiples posibilidades. Incluso que haya ahí una racionalidad del mito muestra bien la historicidad del filosofar, no en las cuestiones sino en las respuestas (1997, p. 19).¹³

Aquí tenemos una apreciación blanda con el mito; este es, en sus respuestas, una racionalidad. Sin embargo, Meyer deja ver otro tópico que atraviesa el canon de la filosofía: la filosofía es el producto del desarrollo del filosofar del mito al filosofar de la razón. Desde allí se presenta un juego en el que el mito, a pesar de ser un filosofar en sus respuestas, es un filosofar pre-racional, menos válido, menos universal, más cercano a los orígenes y no a los altos momentos del desarrollo

¹³ La traducción es nuestra

filosófico. Esta perspectiva, al examinar los problemas del pensar americano, debe ser y ha sido superada: el mito sigue siendo una de nuestras habitaciones filosóficas.

Hoy en día contamos con un inicio enciclopédico del pensamiento latinoamericano: se trata de mamotreto publicado en 2009: *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez; estos dividen este compendio en "historia", "corrientes", "temas", "filósofos". Este libro se inicia con "Las filosofías de algunos pueblos originarios: Náhuatl, Maya, Tojolabal, Quechua, Mapuche, Guaraní". Igualmente, componen las ideas y filosofías latinoamericanas en función de núcleos culturales/regionales, como "filosofía del Caribe", del "Brasil", de "los latinos" y de autores de EE UU. En el grueso capítulo "Filósofos y pensadores" incluyen a los amautas, Tlacaélel, Nezahualcóyotl, Guamán Poma de Ayala, Evo Morales, Ernesto Guevara, pasando por los conservadores como Luis López de Mesa y pensadores de izquierda como Estanislao Zuleta. Sólo con una apertura de este tipo de trabajos, que recoja la rica variedad del pensar latinoamericano y del Caribe, se revela su filosofía.

En 1981, el peruano Francisco Miró Quesada, conocido por sus manuales de Lógica, escribe su *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, como un modo de encontrar una metodología que dé cuenta de la diversidad; enfrenta temas procedentes de la tradición europea: "El ser, el devenir, el hombre", "exégesis y creación" (donde estudia a Danilo Cruz Vélez) y termina con Leopoldo Zea y Abelardo Villegas, en el capítulo titulado "La historia de las ideas y el redescubrimiento de América". Miró Quesada termina pensando la filosofía americana en función de nuestros problemas: el "descubrimiento", la colonia, la independencia, la modernización, el positivismo, la pragmática, la interculturalidad, la transculturalidad, el pensamiento decolonial.

La riqueza de la filosofía americana surge del reconocimiento de los pueblos indígenas, de los pueblos afrodescendientes, de las problemáticas sociales de un mundo que ha sido al turno, paradójicamente, el botín y la coleta de la modernización europea y

norteamericana. Sin embargo, hay casos de filósofos que combinan un enfoque americano con un diálogo con teorías europeas. Es el caso del filósofo mexicano Luis Villoro (nacido en España), quien escribió un libro ya canónico en México, a finales de los años 40, *Los grandes momentos del indigenismo americano* (1950), y pasa en 1982, 30 años después, a escribir filosofía analítica con *Creer, saber, conocer* (2006). Villoro muestra en este paso, que se revela en fogosos debates con Leopoldo Zea, la tensión de algunos pensadores americanos entre una filosofía que piensa nuestra identidad, nuestras problemáticas y una filosofía que desarrolla corrientes europeas.

En el centro de esta tensión, sobresale en Colombia, en los años 70 y 80, Estanislao Zuleta, profesor de filosofía, literatura y otras disciplinas, en Cali. Sus conferencias sobre Kant, Hegel, Heidegger, Marx, Freud dejaron la huella de un pensador que combinaba la más genuina preocupación por los problemas de Colombia y la idea de que los pensadores señalados eran los instrumentos para formar una democracia y una sociedad equitativa. Entre filósofos profesores que se descuellan en representar los filósofos canónicos europeos, intelectuales activistas políticos que no dudan en pelear por la emancipación con autores europeos, aparecen pensadores de nuestras realidades y cuestiones como Mariátegui, Martínez Estrada, Cornejo Polar, Quintín Lame, el comandante Marco o Rigoberta Menchú, en los que sobresale una filosofía americana que, en la medida que retoma sus temas, se hace profunda y distinta. Muy a menudo, el filósofo latinoamericano retoma, usufructúa y hace antropofagia de temas y conceptos europeos, viviendo una *tensión*, no siempre reconocida, que en general determina la construcción profesional del *ethos* del profesor de filosofía latinoamericano.

En este camino es importante investigar un caso, una antología publicada por la editorial El Búho de Bogotá, detrás de la cual está el profesor Germán Marquínez Argote: *¿Filosofía latinoamericana?* (1983). Son relevantes y formativos libros antológicos de esta época: *Filosofía política latinoamericana* (1981-84), *Filosofía de la conquista en Colombia* (1983), o el *Diccionario de filosofía con temas y autores latinoamericanos*, (en el ítem Rodolfo Kusch se dice, por ejemplo: “es

el planteamiento de un filosofar a partir de la cultura popular, que gira en torno a la categoría del ‘estar’”, 2006, p. 138). Son perfectas muestras de un intento de institucionalizar un canon de filosofía latinoamericana que ahonda las preguntas sobre nuestros sucesos históricos, problematiza las variables de la filosofía europea y arriesga teorías que van más allá de los límites de la ontología, de la metafísica, de la ética de origen griego. Enrique Dussel ha argüido que la filosofía griega, como origen de la filosofía europea, es una construcción (1995). Es necesario desconstruir la invención filosófica europea y pensar la filosofía de una manera más rica, diversa, con los pensadores que, desde el mundo maya e inca, desde las actuales comunidades sobrevivientes de la barbarie y exterminación, han realizado un pensamiento relativo a lo que llamamos hoy América Latina. Este es un hecho complejo, inagotable, que no puede quedar supeditado a las concreciones y simplificaciones de los profesionales de la filosofía.

Sopeseamos una antología de la editorial El Búho: *¿Filosofía latinoamericana?*, antología hecha y prologada por Germán Marquínez Argote en 1981. Evaluemos sus presupuestos, sus proyecciones, sus ritos. Utilicemos un formato de frases cortopunzantes; en el cruce de los pensamientos “cortar” es una manera entusiasta de despejar estos cruces:

1. Lo que es, es sin que se diga, necesariamente, qué es. La filosofía de América Latina existe sin necesidad de demostrar que existe. Han existido formas de pensamiento, pensadores, instituciones, revistas, intelectuales, filósofos, ensayistas, profesores de filosofía, lectores de filosofía. Cosmovisiones como las de los pueblos indígenas, ensayos como el de Juan Bautista Alberdi titulado *Ideas para un curso de filosofía contemporánea* (1981, pp. 17-28) son pruebas de hechos filosóficos en América latina. Hace treinta años el título de la Antología de Marquínez Argote preguntaba por la existencia de esta filosofía; hoy en día, ante el hecho, la pregunta es muestra de ignorancia y falta de afirmación filosófica.

2. Lo que es, lo es definiendo qué es lo que es. La filosofía de América latina ha necesitado de una trayectoria para definirse. El hecho de que lo que “es” es, no es suficiente para ser un concepto. El

debate sobre la cuestión “¿existe la filosofía latinoamericana?”, apunta a definir lo que ésta es. Esta definición es obligatoria para quien afirma lo que “es”. Sea quien sea el filósofo o el pensador latinoamericano, hay una responsabilidad con la descripción “filosofía latinoamericana”: la obligación de dar cuenta de su referente. No es que el referente no exista, es que no basta la existencia para pensar. Es necesario revelar el referente, los libros, los pensadores, las instituciones, las corrientes, los *filosofemas* que soportan esta afirmación; es necesario construir la referencia.

3. Bastaría para tal construcción la geografía, los hechos, las instituciones de los países de América latina. Pero esta es una respuesta insuficiente. Primero, es elemental, mecánica; segundo, carece de descripciones, no es más que una generalidad; tercero, es limitada por lo que dice Mariátegui: “hay diferencias profundas entre el pensamiento de las naciones latinoamericanas” (*¿Existe un pensamiento hispanoamericano?*, 2006, p. 85). Digamos, el reconocimiento del fundamento indígena en nuestra formación ha tenido caminos diversos entre nosotros. Aún, pueblos que han conquistado un mayor reconocimiento no obtienen, con ello, un cambio en la calidad de vida. La pregunta sigue abierta, y no por tener una respuesta afirmativa tiene una respuesta satisfactoria. Para la Antología de Marquínez la respuesta es parcial y tiene el tono de la invitación.

4. La historia de América Latina es condición suficiente y necesaria para el surgimiento de la filosofía. Los hechos cruciales permiten la presencia de corrientes filosóficas. El 12 de octubre abre la brecha para filosofías de la conquista, la colonia, la emancipación (Dussel, *El pensamiento latinoamericano*, 1995). Que estas filosofías sean filosofías es cuestión de qué tanto responden a nuestras preguntas y de los grados en que satisfacen o rompen las cosmovisiones o visiones de los mundos encarnadas.

5. Las cosmovisiones son las filosofías esenciales. En ellas el mundo se habita con filosofías que tratan de qué son los mundos (en Latinoamérica, las tradiciones amerindias no piensan en un mundo porque son plurimundiales), cómo son las relaciones de los hombres con el mundo y qué relaciones hay entre los hombres. Una cosmovisión

no es una filosofía, es un medio de fundir la filosofía con el mundo y al mundo con los hombres. Es la filosofía muda que habla en nuestras acciones, costumbres, ejecutorias.

6. De la filosofía a la filosofía, de la filosofía del mundo a la filosofía que piensa, reorganiza, conceptualiza la filosofía del mundo ¿Cuándo una filosofía del mundo se constituye en filosofía de la filosofía? Cuando se plasma en *un acto fundador* que decide qué, cómo, quién, quiénes son la filosofía. Este acto puede ser un ensayo, pero también un mito, un canto, un relato, un rito.

7. ¿Una cosmovisión es la Filosofía del Mundo (F del M) o la Filosofía de la Filosofía del Mundo (F de la F del M)? Si fuera sólo F del M, sería la filosofía encarnada, constitutiva de la especie, aun en el umbral en el que surge nuestro hablar; si no lo fuera sería una especie de ordenamiento silencioso, cómodo y eficaz. Pero si es también reflexión de sí, es F del M y F de la F del M. Quizá así son nuestras heterogéneas cosmovisiones actuales.

8. Si la F del M es la habitación, la cosmovisión reafirma esto, en tanto es la atmósfera de nuestra habitación: su oxígeno se compone de átomos de mundos y filosofías. En la cosmovisión están fundidos el mundo y la filosofía. La cosmovisión es más que una “filosofía de”, es la herramienta de la tribu para valorar, clasificar, jerarquizar, limitar, asumiendo como fundación mítica el tiempo en que hicimos las escogencias necesarias para tales clarificaciones y valoraciones. La F del M es la primera *expresión* de una cosmovisión y la F de la F del M la confirma, corrige o tienta –quizá la amenace. La intercepción de la cosmovisión y la F de la F del M puede provocar un choque y la muerte de la tribu; puede ser absorbida la F de la F del M por la cosmovisión: si no hay fiesta hay continuidad, integración de lo heterogéneo; si la cosmovisión de un conglomerado determinado es absorbida por la F de la F del M, puede darse el desastre y la extinción.

9. La F del M es más vasta que la F de la F del M. La primera se despliega sobre el mundo, es nuestra gran habitación conceptual primaria; es propiamente hablando, la visión que refunda nuestra cosmovisión; la segunda es más restrictiva: selecciona de F del M, una parte, prioriza y escoge para clasificar y jerarquizar; separa en la

cosmovisión “la visión” y “el cosmos”, “la filosofía” y “el mundo”. La F del M es diversa, compleja y sobre todo heterogénea, llena de elementos pragmáticos, vitales; la F de la F del M tiene la finalidad de homogeneizar, es más reductora, afinadora, parlanchina, impulsa más teorías y momentos en que las decisiones pierden la flexibilidad de la cosmovisión. Decidir dentro de una cosmovisión es casi como respirar; dentro de una F del M, es como cortar la flor con un machetazo, es arrancar la flor con la raíz; la F de la F del mundo objetiviza este respirar, este corte, este machetazo: es ordenar el exceso, el “barroquismo” de nuestra F del M.

10. Lo que es, es sin ser homogéneo. La F del M es nada homogénea. El ideal de la F de la F del Mundo es homogeneizar. Para los filósofos de Marquínez Argote, esto no es posible. Tenemos derecho a construir nuestros universales. La F de la F del M es también heterogénea. Por más diferencias que haya entre los pensamientos indígenas, los de los afrodescendientes, los de los criollos, los de las pocas o numerosas inmigraciones, por más diferencias que impliquen nuestras circunstancias geográficas e históricas, la descripción “filosofía de América Latina” no es una descripción que borra la heterogeneidad: la refiere, la retoma, es nuestra universalidad. Y esto es válido para Europa; así por ejemplo, al decir filosofía e incluir los pensamientos de Kant y Nietzsche, aceptamos como posible, aún siendo tan distintos, que ambos son filósofos. Lo que es la filosofía latinoamericana como F de la F del M lo es con sus heterogeneidades.

11. La filosofía nunca ha sido un sistema cerrado, sin contaminaciones meritorias. Es una manera de responder y hacer preguntas [De la problétologie. Philosophie, science et langage (Meyer, 1986)], en diálogo, si se quiere, con otros sistemas y filósofos. Es por metodología que nos sumergimos en un pensador, como Benjamín, Kusch, Solano, Gómez Dávila, Zuleta, Dussel, etc., como si fuese único. Pero todos estos filósofos corresponden a constructos que responden a preguntas no resueltas, reformulan preguntas, destruyen falsas respuestas. Kant es, entre otras cosas, la respuesta al empirismo inglés; Zuleta, la respuesta a una F del M colombiana, afectada de fe, *ethos* y *pathos*: una F de la F del M que interpreta con crítica y provoca la acción.

12. La filosofía es un cruce de filosofías (sería hermoso decir un “*carrefour*”, pero los supermercados se nos robaron esta palabra). Investigar filosofía es, no pocas veces, investigar qué filosofías se cruzan: como *cruce* necesario e ineludible, como cruce buscado, como cruce crucial para el cruce, etc.

13. El cruce entre F del M y F de la F del M es reductor, encausador; el cruce entre las Fs de la Fs del Mundo es una red desbordada o, sencillamente, tiene la trayectoria de la historia de las culturas. Si una F de la F de un M1 se impone en la formación de una F de la F de un M2, la filosofía del M2 reclamará su potencia. Marquínez, y los filósofos de la *Antología*, quieren que la F de la F del M latinoamericano sea F de la F de M, su mundo y no un mundo M1 ni M2. Se trata de darle la palabra a la cosmovisión latinoamericana, vale decir, constituir una F del mundo latinoamericano.

14. La afirmación anterior apunta a una de las formas de investigar el “es”: ¿cómo es lo que “es” y cómo se indaga? Queremos ampliar nuestra perspectiva predicativa, contestar al cómo para enriquecer nuestras afirmaciones sobre lo que “es” la filosofía latinoamericana. Queremos estallar la cópula “es”. ¿Cómo es que “es” la filosofía latinoamericana? Si respondo a esta pregunta dando ejemplos, “la teología de la liberación” “el pensamiento guaraní”, “la obra de Humberto Maturana o de Francisco Varela”, introduzco una respuesta que, en vez de enriquecer la pregunta, se queda en un ejemplo dado; para que no se limite la repuesta en lo ejemplar, es necesario mostrar el cómo, las circunstancias, las formas, en fin, la *historia*. La historia de la filosofía encuentra los cruces no vistos, los cruces intentados, los cruces-choques, los cruces obligados y callados.

15. Si la pregunta por lo que “es” está escondida en las preguntas y respuestas de las culturas, la indagación por estas preguntas/respuestas, por esta filosofía, es una pregunta por la historia de lo que “es”, por sus circunstancias, condiciones, su heterogeneidad, en últimas, por sus cruces.

16. El cruce nos condena a la impureza filosófica. Que no haya filosofía pura no quiere decir que Kant sea impuro, quiere decir que sus respuestas y preguntas no son autistas, son relacionales con otros

pensadores. El cruce de filosofías es espurio: en el cruce de las Fs de los Ms y la Fs de las Fs de los Ms hay menos sistemas que temas, discordancias, asuntos, inquietudes, cuestiones. ¡Esta es la riqueza de la F!

17. Cuando descuella una filosofía con una imagen de superioridad, de sistema cerrado y cuasi acabado, capaz de demostrar su valor de verdad de forma auto referencial, no estamos ante un filósofo canónico –aunque siempre se suele canonizar– estamos ante un cruce-nudo disfrazado de esfera. El cruce muestra las confluencias, el entrecruzamiento; el nudo, la imagen que expulsa el cruce y se muestra como esfera perfecta. Donde vemos el pensamiento de un filósofo consolidado como una superficie lisa y brillante, un sistema, no estamos viendo su debate, sus respuestas, sus maneras de reformular las preguntas, sus desfases, su pleito. En este caso, las relaciones entre Fs de Ms y Fs de la Fs de los Ms juegan al semblante de un Mundo único y dominante.

18. Ni en Europa ni en América ni en África estamos condenados a una filosofía europea a secas; americana, a secas; africana, sin más. Si Europa piensa que su filosofía es solo europea, es porque no lee a sus historiadores, que muestran sus fuentes en Asia, y sus cruces con África, América del norte y América Latina.

19. Cuando una filosofía se ve como separada de sus fuentes extra regionales y sus cruces inter mundiales, interculturales, ha hecho de sí un imagen autónoma. Esto ha pasado con Europa a partir del siglo XVII, a partir de Descartes. Si otra filosofía se voltea a ver y no ve esta imagen “coherente” de cuatro siglos y se observa menor es porque es paciente ante el dominio; entonces no valora su riqueza: las fuentes están más claras y los cruces se salen del papel y están en la vida cotidiana; los cruces de la filosofía están, en tal caso, en los cruces que hay en los caminos de la historia, en la espiral de las cosmovisiones.

20. Algunas veces el cruce consiste en tomar otra filosofía (de otro Mundo) como instrumento para un cruce de camino determinado. Este cruce instrumentaliza otra filosofía. Zea ha estudiado lo que significó instrumentalizar el positivismo en México (*El pensamiento latinoamericano*, 1974). El instrumento quema las manos, cuando se cree superior a nuestros cruces. Una F de la F de Otro Mundo es menos

un recurso que una victoria del Otro Mundo sobre nuestro Mundo. El cruce puede incentivar el recurso a esas F de la F de Otros Mundos, pero nuestro Mundo y sus Filosofía reclamarán un papel menos instrumental: un papel fundamental.

21. En otras ocasiones, el cruce consiste en tomar otra filosofía, no como *una* filosofía sino como *la* filosofía. Este cruce se modela mediante otra filosofía y hace de la filosofía un pseudo cruce que esconde el cruce: es un nudo. Lo auténtico no es decir que no hay cruce, es trabajar, no sólo con el cruce sino en el cruce mismo. Una F de la F del M como *La Filosofía* puede derivar en un buen comediante pero no en un indagador, problematizador y crítico. El mundo de la F de la F del M dejará ver qué es un mundo que no es un cruce sino una esfera ideal.

22. Otras veces, el cruce es un asalto obnubilado. El pensador se obnubila con un sistema, observa su perfección –hasta su “estética”– y se especializa en él. Excluye su situación. Así empezó como filósofo Miró Quesada con *El proyecto latinoamericano de hacer filosofía auténtica* (1983, pp. 95-115). En tal caso, sólo se piensa en los conceptos como si la filosofía fuera una esfera que excluye el mundo del pensador del caso. No sólo se especializa en dicha filosofía: pierde el cruce. Se debate contra el nudo haciendo de su especialidad una jerarquía mayor. Se trata de los filósofos que Miró Quesada llama “abstractos”. Ante la afirmación I, antes dicha, ven lo que “es” en tanto único, homogéneo, puro; es decir, una especie de “es” que se salta la historia, como si esta fuese una camisa que uno se quita antes de meditar. Tarde o temprano, su abstracción, el sistema revelará el nudo. A veces hacen del nudo su espejo; otras, su cuerda. En este caso, la filosofía es una filosofía sin Mundo: abstracción. F sin M no acepta F de la F del M sino una F de la F sin M: la filosofía de la filosofía.

23. Hay ocasiones en las que el cruce consiste en tomar las corrientes filosóficas que nos determinan. En la Antología de Marquínez Argote de 1981, *¿Filosofía latinoamericana?*, lo claro es que el cruce de los caminos revela, desde el primer ensayo, hasta el último, que el cruce de caminos es desigual. Fue primero un cruce de caminos de conquista y expropiación y luego un cruce obligado para América latina. Esta perentoriedad hace de la filosofía de América latina una crítica. Un

mundo avasalló y conquistó a otro mundo: el mundo viejo creyó que el mundo nuevo era su extensión, su propiedad. La F del M Conquistador negó la F del M Conquistado. Los mundos debían ser un Mundo. Y la F de la F debía ser la filosofía del M Conquistador. La *Antología* de Marquínez se propone lanzar la F de la F del M Conquistado como la filosofía de nuestro Mundo: no un Mundo nuevo, un Mundo liberado de ser una novedad, una extensión y un botín, propuesto como Mundo, con sus Fs del M, que los filósofos de la Antología rescatan, redescubren, haciendo de esta Antología una especie de *acto fundador*, mediante el cual surge la F de la F de nuestro Mundo.

24. La Antología de Marquínez es lejana al rescate de las cosmovisiones americanas, a no ser que estas sean sólo las de los criollos. La F del M es apenas una independencia, una autonomía: no un reconocimiento de las cosmovisiones que refundan “las filosofías” y “el mundo”.

25. La filosofía latinoamericana es una crítica de lo que “es”, del cómo es lo que “es”, del “cruce” histórico. Y propone, la Antología de Marquínez, el reconocimiento del cruce y del proyecto de la superación de la dominación. Se trata de una F de la F del Mundo libre.

26. El Mundo libre pone en peligro el mundo dependiente. ¿Cómo, en nuestros días, hablar de la F de la F de los Mundos Libres y, al mismo tiempo, conectados? ¿Cuál es este cruce-nudo? ¿Son nuestras cosmovisiones visiones muertas? ¿O se han convertido en nuestra F del M? ¿O están organizadas en un manual o enciclopedia, a manera de F de F del M?

GRANDES CONSTELACIONES DEL PENSAMIENTO INDÍGENA EN COLOMBIA

*Fabio Gómez Cardona*¹⁴
Universidad del Valle

Los estereotipos sobre “el indio” elaborados a lo largo de quinientos veinte años de dominio de la sociedad occidental y de imposición de esta cultura sobre los pueblos nativos del continente americano encubrieron y eclipsaron los grandes logros materiales y espirituales forjados en América a lo largo de más de cuarenta mil años de historia. Estos estereotipos, expresión del racismo eurooccidental que justificaba a sus ojos la agresión y la explotación del resto de los pueblos del mundo, construyeron la imagen de un indio irracional, salvaje, primitivo, rezagado en el tiempo, en la historia y condenado a desaparecer. Si bien algo se ha avanzado en el siglo XX (especialmente en la última veintena de años, para que la sociedad, el Estado y las leyes acepten el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, y valoren positivamente su condición étnica diversa y diferenciada en lengua, costumbres, leyes, saberes propios, modos de relación con la sociedad y el universo), muchos de aquellos estereotipos heredados del pensamiento colonial y republicano quedan aún en nuestra sociedad actual. Se manifiestan en la literatura, en las informaciones periodísticas, en las actuaciones de los gobernantes –cuando se trata de la explotación económica de los recursos naturales presentes en los territorios ancestrales de los grupos étnicos–, en valoraciones discriminatorias comunes en el imaginario y en el habla popular de los colombianos. “El indio piensa dos días después”, dice la estupidez popular, para afirmar, como lo hace un escritor de mediados del siglo XX, la “inteligencia roma” de los nativos.¹⁵

¹⁴ Profesor de la Universidad del Valle. Doctor en Estudios Ibéricos e Ibero-americanos de la Universidad Bordeaux III. Autor de diversos artículos sobre literaturas y cosmovisiones amerindias, entre los cuales sobresale el artículo Manuel Quintín Lame en la confluencia del mito y de la historia y el libro *El jaguar en la literatura Kogi. Análisis del complejo simbólico asociado con el jaguar, el chamanismo y lo masculino en la literatura Kogi* (2010). Es autor del libro de poemas *De agua* (2011).

¹⁵ Buena parte de la literatura de tema indígena en Colombia contribuye a la creación y recreación de esta imagen estereotipada y falsa del hombre amerindio; ejemplos suficientes los

El acto de pensar, las actividades intelectuales en general, como la imaginación, el sueño, el sueño lúcido, la meditación, la reflexión, son altamente valoradas por las comunidades amerindias, como se puede constatar en los relatos míticos, en las palabras, a manera de consejo, de sus líderes espirituales; en los discursos que acompañan los rituales y en los mensajes dirigidos a la sociedad no indígena, en sus prácticas cotidianas, en sus producciones materiales y en general, en su modo de relacionarse con su entorno. Dos conceptos claves nos permiten aproximarnos a una idea de lo que es el pensamiento amerindio: Cosmovisión y Cosmoacción. *La cosmovisión* es el sistema de representación del universo creado por un pueblo, el conjunto de sus concepciones en torno a los seres en general y al ser humano en particular, a la naturaleza, al mundo sobrenatural, a las leyes naturales y sociales, al tiempo y al espacio; a estas concepciones están adscritas necesariamente toda una serie de valoraciones éticas, estéticas, sobre lo positivo y lo negativo, lo bueno y lo malo, lo acertado o desacertado. De estas concepciones y valoraciones dependen a su vez, las leyes, las pautas de conducta, las normas que rigen la vida íntima, familiar, social y espiritual. *La cosmoacción* se refiere a la concordancia y a la solidaridad existente entre el accionar del hombre en el mundo y su visión de él.¹⁶

No obstante la diversidad y la heterogeneidad cultural y lingüística que ha caracterizado al continente americano, a lo largo de los siglos y

encontramos en novelas como *La vorágine*, de José E. Rivera; *Lejos del nido*, de Juan José Botero; *Toá*, de Cesar Uribe Piedrahita; *José Tombé*, de Diego Castrillón Arboleda; y, *Andágueda*, de Jesús Botero Restrepo, por no mencionar sino algunas correspondientes al siglo XX. La cuestión se empeora en el caso de ciertos ensayos de pretensión histórica y o sociológica que estigmatizan al indio y a lo indígena como un ser aferrado al pasado y refractario a la civilización. Tal es el caso de las tesis sustentadas por pensadores colombianos como Rafael Uribe Uribe, Guillermo Valencia, Luis López de Mesa o Laureano Gómez Castro, entre otros. A este respecto puede consultarse la tesis *Interculturalidad y Violencia Étnica en la literatura colombiana del siglo XX* (Gómez Cardona, 2008), algunos apartes de la cual han sido publicados por la Revista Poligramas de la Universidad del Valle (Gómez Cardona, 2008, 2009, 2010). También se recomiendan diversos capítulos de la obra de Luis Guillermo Vasco, *Entre Selva y Páramo, viviendo y pensando la Lucha india*, especialmente el artículo “La lucha por las siete llaves” (Vasco Uribe, 2002, pp. 128-147).

¹⁶ Sobre los conceptos de cosmovisión y cosmoacción, ver el libro *El Jaguar en la literatura Kogi* (pp. 59 y ss.). Para entender cómo los pueblos indígenas actuales exponen sus concepciones sobre la cosmovisión y la cosmoacción, es pertinente revisar los textos producidos por los indígenas mismos, por ejemplo, la obra de Marcos Yule y Carmen Vitonás, la obra de los taitas Abelino Dagua y Misael Aranda en conjunto con L. G. Vasco, y la obra colectiva de los Mamos de la Sierra Nevada, *El Universo Arhuaco*.

en la época presente, consideramos que es posible efectuar un ejercicio de abstracción para configurar las grandes constelaciones, las nociones y las concepciones claves de interpretación del ser y del mundo, de los pueblos amerindios, lo que constituiría una especie de pensamiento panamerindio. En términos generales, se trata de un pensamiento complejo o sistémico que logra integrar diferentes facetas de la realidad y expresarlas en un lenguaje conciso, económico, polivalente. Vamos a mencionar algunos ejemplos, tomados de algunas de las culturas indígenas actuales en Colombia.

El concepto de Aluna. El pueblo Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta posee el concepto de Aluna; esta es una expresión que designa una actividad intelectual y que abarca mucho más que el acto de pensar; Aluna significa pensamiento, espíritu, memoria, idea; pero también deseo, planificación de algo o proyección. El Universo fue creado primero *en Aluna* por la Madre Primordial y sus primeros hijos, y luego se materializó en la multiplicidad de los seres. Ese es el modelo del accionar humano; todo debe ser pensado, imaginado, proyectado mentalmente, antes de ser efectuado: la construcción de un templo o de una casa, la elaboración de un tejido, el arreglo de un camino, el trabajo en el campo de cultivo. Todo debe ser realizado primero *en aluna* para que salga bien; es una enseñanza que imparten los Mamas y las personas adultas a los jóvenes desde su tierna edad. Pero *Aluna* es también concebido como una fuerza y un poder, es el poder creativo de la mente, del espíritu, de la fuerza del deseo; de ahí que el hombre debe ejercer un control sobre su pensamiento para no desencadenar actos nefastos o indeseados. “Piensa bien”, es uno de los mandamientos o enseñanzas que los Mamas aconsejan a niños y adultos. Por eso, el hombre debe meditar constantemente, concentrar la energía de su espíritu en La ley de la Madre que le permite vivir en armonía con las fuerzas del cosmos y de la naturaleza; el consumo cotidiano y ritualizado de la hoja de coca le confiere a los hombres el estado físico y mental necesario para efectuar esa labor, para meditar, memorizar las historias sagradas y las leyes, para adquirir, preservar y transmitir la sabiduría ancestral. Por eso, para los pueblos de la Sierra Nevada, el prestigio y la autoridad no se sustentan con la riqueza material ni con las posesiones, sino con el saber.

El concepto de Yuluka. Otro concepto clave del pensamiento kogi es Yuluka, que se traduce como “estar de acuerdo”. Significa que el hombre debe armonizar sus pensamientos y sus actos en concordancia con una ley natural, La ley de la Madre Universal, que está representada o se manifiesta en la naturaleza. El ejercicio de meditación que desarrolla el sacerdote *en aluna* es una reflexión permanente sobre el obrar de acuerdo con esa ley y tiene como propósito armonizar la vida del individuo, de la familia, de la sociedad, y su relación con los seres naturales, sean estos rocas, aves, peces, manifestaciones atmosféricas o expresiones del paisaje. Los diversos rituales, las ofrendas, los desplazamientos entre las nieves de los cerros y las playas, llevando pagamentos, elementos de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo, productos de lo caliente a lo frío y viceversa, buscan restablecer ese equilibrio del mundo natural que, a veces, se pierde por la acción de los hombres. *Yuluka* es la ley que procura la armonía, el equilibrio, el orden y es válida para todos los seres en el mundo material y espiritual.¹⁷

Concepciones del espacio tiempo. El fundamento de las concepciones amerindias se encuentra en los relatos míticos, en sus rituales sagrados y en sus prácticas cotidianas. De los pueblos de la América antigua solo podemos tener una idea aproximada por el estudio de los vestigios arqueológicos, arquitectónicos, literarios y por la supervivencia de sistemas de representación y de prácticas colectivas preservadas por los pueblos actuales descendientes de aquellos, si bien transformados por el impacto de la conquista y la colonización, como por las propias dinámicas culturales de resistencia, readaptación y creatividad de estos pueblos.

En toda la América indígena, una concepción central es el culto de la Madre Tierra, como una deidad primordial, como un ser vivo, Madre nutricia, sustentadora y dadora de vida. La tierra, el paisaje, el territorio, el espacio geográfico no son más que manifestaciones, concreciones de ese ser. Pero la tierra, el espacio, la dimensión física del universo se encuentra íntimamente ligados a las concepciones sobre el Tiempo. Así, la historia, las genealogías, la memoria se encuentran inscritas en

¹⁷ Si bien existe una amplia bibliografía más reciente sobre los pueblos de la Sierra Nevada, son fundamentales las obras de Preuss (publicada en 2 tomos), y la de Reichel-Dolmatoff, (también, en 2 tomos). Sobre mitos y cosmovisión Kogi véase también Gómez Cardona (2000, 2010).

el territorio; de ahí se desprende otra idea básica y es que *el universo mundo es como un código*, que puede y debe ser leído, interpretado, a través de sus señales y de sus manifestaciones. El acto de recorrer el territorio, es un acto de lectura y de escritura que no implica la existencia de un alfabeto. Se lee el mundo, sus leyes, los mensajes de los espíritus que se manifiestan en los astros, en los fenómenos atmosféricos, en las particularidades de la naturaleza; se lee la historia dejada por los que van adelante, los ancestros, inscrita sobre las montañas, los valles, las rocas, las antiguas obras arquitectónicas y de ingeniería y, al mismo tiempo, se escribe sobre ella, sembrándola, amándola, protegiéndola, preservándola para los que vienen detrás, las futuras generaciones.¹⁸

Entre las grandes concepciones del pensamiento amerindio, ocupa un lugar destacado aquello que podríamos denominar como *una teoría amerindia de los sueños*. En efecto, la gran mayoría de culturas indígenas de la actualidad confiere al acto de soñar unos valores altísimos que contrastan ostensiblemente con los que le ha dado la cultura occidental; el sueño tiene un valor simbólico, cognitivo y pragmático. Para los Huitoto o Murui-muinane, en las selvas amazónicas, el universo fue creado a partir de un hilo soñado. El Padre Primero fue tejiendo el relato de la creación del mundo y de los seres con ese hilo soñado, como quien teje un canasto, y así estableció la tierra, el cielo, los animales y vegetales, las aguas y los seres humanos. Para los wayúu, cada día comienza con la narración de los sueños, ya que en ellos se definen los mensajes de los seres espirituales, buenos o malos, y se determinan las acciones a emprender en el mundo cotidiano. Los Nasa tienen como deidad primordial al Kshaw Wala, el Gran Espíritu, un ser andrógino que se identifica a veces con el Sueño, y quien se comunica con sus hijos, los seres del universo, a través de mensajes codificados en los sueños; una de las funciones más importantes del The' Wala o médico tradicional es interpretar las señales que envía el Ksaw Wala, sea a través de los sueños, sea a través de signos y síntomas que se producen en la naturaleza y en el cuerpo. Se concibe también el sueño lúcido, el que le permite a un médico tradicional, a un mama, un jaibaná, un payé,

¹⁸ La exposición de estas concepciones las podemos encontrar en el libro del líder Arhuaco Vicencio Torres Márquez, en las entrevistas con el también Arhuaco Ángel María Torres, y en los ya mencionados libros de Yule Yatacué y de los taitas guambianos.

emprender un recorrido por *el universo espiritual de las esencias* de las plantas y los animales, para obtener de ellos saberes, permisos, acuerdos, sobre el modo correcto de estar en el universo. Esta concepción del sueño es solidaria con *la visión chamánica del universo* propia de todas nuestras culturas indígenas; el universo se entiende como un continuo espaciotemporal cíclico y dinámico, que se desarrolla o desenvuelve, no como un material sino en forma de espiral, en un continuo energético material, un fluir dinámico de la energía del espíritu universal que crea y recrea los mundos y los seres en una especie de palpitación cósmica. A través de la meditación, el sueño lúcido, la observación y la interpretación del código de la naturaleza, el sabio, el sacerdote, descubre las leyes que le permiten al hombre vivir en armonía con la naturaleza, fijar pautas de comportamiento social, con un sentido de respeto por todos los seres.¹⁹

En la actualidad, este sentido del respeto se expresa en al ámbito social mediante la adopción consciente de *una filosofía de la interculturalidad* que no le es ajena a los pueblos amerindios desde la antigüedad pero que había sido negada y reprimida por la sociedad dominante. Hoy en día, todas las culturas indígenas de Colombia y del continente rechazan el etnocentrismo avasallador, reivindican y reclaman el derecho a la coexistencia pacífica y el derecho al pluralismo étnico, lingüístico, de visiones de mundo, y eso se expresa de múltiples maneras, en los encuentros continentales de pueblos indígenas, en *las mingas* de resistencia social, en actos de solidaridad, en métodos de acción y de investigación como *el linchup* o acompañamiento del pueblo misak.²⁰

La densidad y la complejidad del pensamiento indígena no pueden ser abarcadas en unas cuantas líneas, se haría necesario escribir tratados completos sobre las concepciones propias de cada cultura en particular.

¹⁹ El antropólogo Michel Perrin ha publicado varios textos donde se ocupa del tema de los sueños entre los wayuus (1980); el mito Huitoto de la creación se encuentra en la obra de Preuss; encontramos varias referencias al sueño entre los nasa en la obra de Marcos Yule.

²⁰ Aunque el concepto de la interculturalidad haya sido planteado en la actualidad por el mundo no indígena, una filosofía de la interculturalidad de origen amerindio se puede rastrear en los mitos de la creación y en los relatos históricos de diversidad de pueblos de Mesoamérica antigua, de los andes y de la selva. En la actualidad, ésta es una filosofía que conscientemente han ido adoptando los pueblos indígenas como una respuesta a la fuerte intención homogeneizadora del mundo globalizado, muy especialmente en el ámbito de los planes de vida y proyectos educativos comunitarios de los pueblos indígenas en Colombia y en América.

Solamente aspiramos a mostrar, muy sumariamente, algunos conceptos claves de este pensamiento, apoyándonos en ejemplificaciones tomadas de algunas culturas colombianas, las concepciones sobre el espíritu y la actividad intelectual, sobre la ley de la armonía, sobre el sueño, el tiempo-espacio, la materia-energía y la filosofía de la interculturalidad. Las ideas expuestas hasta aquí deben ser comprendidas solamente como el punto de partida para unas reflexiones más detalladas sobre la riqueza y la profundidad del pensamiento indígena en Colombia.

Bibliografía

- Borges, J. L. & Ferrari, O. (2005). *En diálogo*. T II. Edición definitiva. México: Siglo XXI.
- _____ (1992). *En diálogo*. T II. Primera edición. Barcelona: Seix Barral, S.A.
- Borges, J. L. (1989). *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé Editores, S.A., t. II.
- _____ (1998). *El tamaño de mi esperanza*. Madrid: Alianza.
- Botero, R. J. (1986). *Andágueda*. Medellín: Ediciones de Autores Antioqueños.
- Botero, J. J. (1986). *Lejos del Nido*. Medellín: Bedout SA.
- Castrillón Arboleda, D. (1973). *José Tombé*. Bogotá: Instituto colombiano de cultura.
- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Eds.) (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá: Siglo de Hombre – Universidad Central – Pontificia Universidad Javeriana.
- Dagua, A., Aranda, M. & Vasco, L. G. (1998). *Guambianos: Hijos del Aro Iris y del Agua*. Bogotá: Los cuatro elementos.
- de Andrade, O. (1981). Manifiesto antropófago. En *Obra escogida* (pp. 65-71). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Deas, M. (1993). Miguel Antonio Caro y amigos. En *Del poder y la gramática*, Bogotá: Tercer Mundo.
- Dussel, E. (1995). Europa, modernidad y eurocentrismo. Recuperado de <http://metiendoruido.com/2011/04/europa-modernidad-y-eurocentrismo-enrique-dussel-1995/>
- Dussel, E.; Mendieta, E. & Bohórquez, C. (Eds.). (2009). *Pensamiento*

- Filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: Siglo XXI y Crefal (Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe).
- Fernández Retamar, R. (2000). *Todo Calibán*. Cuba: Tomado de La edición de la Editorial Letras Cubanas. Fondo Cultural del ALBA.
- Gilard, J. (1988). *Veinte y cuarenta años de algo peor que la soledad*. Paris: Centre Culturel Colombien.
- Gomes, M. (1999). *Los géneros literarios en Hispanoamérica: teoría e historia*. España: Universidad de Navarra, S. A.
- Gómez Cardona, F. (2000). *La mujer en la literatura Kogi. El simbolismo de lo femenino en la literatura y la cultura kogi*. Cali: Escuela de Estudios Literarios: Universidad del Valle.
- _____ (2010). *El Jaguar en la literatura kogi. Análisis del complejo asociado con el jaguar el chamanismo y lo masculino en la literatura kogi*. Cali: Universidad del Valle.
- González Ortega, N. (1997). "(Sub)versión del nacionalismo oficial en literatura: el caso de Colombia" . En *Literatura. Teoría, Historia, Crítica* (pp. 74-79). Departamento de Literatura, Universidad Nacional de Colombia, N° 1.
- Harss, L. (1981). Jorge Luis Borges o la consolación por la filosofía. En *Los nuestros* (pp. 128-170). 9 ed. Buenos Aires: Suramericana.
- Jaramillo-Zuluaga, J. E. (2000). *La cruzada de Luis María Mora*. En *Revista El Malpensante*, 22, 74-79.
- Kusch, R. (1999). *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.
- _____ (2010). Anotaciones para una estética de lo americano. En *Obras Completas IV*. Buenos Aires: Fundación Ross.
- Mariátegui, J. C. (2006). "¿Existe un pensamiento hispano-americano?" En *Literatura y estética* (pp. 82-87). Con presentación, selección y notas de Mirla Alcibiades. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- _____ (2006). *Literatura y estética*. Con presentación, selección y notas de Mirla Alcibiades. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Marquínez Argote, G. (Comp.). (1983). *¿Filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Búho.
- _____ (2006). *Diccionario de filosofía con temas y autores latinoamericanos*. Bogotá: El Búho.
- Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Melo, J. O. (1988). "La literatura histórica de la República". En *Manual de*

- literatura colombiana*, T2 (pp. 596-598). Bogotá: Procultura/Planeta.
- Meyer, M. (1986). *De la problématique. Philosophie, science et langage*. Paris: Pierre Mardaga.
- _____ (1997). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Librairie Générale Française.
- Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo de Hombre – Universidad Central – Pontificia Universidad Javeriana.
- Miró Quesada, F. (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de cultura económica.
- Moraña, M. (2004). Modernidad arielista y postmodernidad canibalesca. En *La Crítica impura* (pp. 93-102). Madrid: Iberoamericana – Vervuert.
- Orjuela, H. H. (2002). *Primicias del ensayo en Colombia: el discurso ensayístico colonial*. Bogotá: Guadalupe Ltda.
- Perrin, M. (1980). *El camino de los indios muertos*. Caracas: Monte Ávila.
- Preuss Konrad, T. (1993). *Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. 2 Tomos.
- Rama, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Hannover: Ediciones del Norte.
- Reichel Dolmatoff, G. (1985). *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada Colombia*. Bogotá: Procultura. 2 Tomos.
- Rivera, J. E. (1976). *La vorágine*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Sarmiento, F. (1985). *Facundo*. Caracas: Ayacucho.
- Sierra Mejía, R. (2006). En torno a Borges y Cervantes. En Duque, F.; Serna Arango, J. y Sierra Mejía, R. *Paradojas en línea* (pp. 83-96). Pereira: Universidad tecnológica de Pereira - Siglo del hombre editores.
- Torres Márquez, V. (1978). *Los Indígenas Arahuacos y la vida de la civilización*. Bogotá: editorial América Latina.
- Uribe Piedrahita, C. (1979). *Toá. Manchas de aceite*. Bogotá: Instituto colombiano de cultura.
- Varela, F. J. (1990). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Madrid: Gedisa.
- Vasco Uribe, L. G. (2002). *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Villoro, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo americano*. México: Fondo de cultura económica.
- _____ (2006). *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI.

- Walsh, C. (En prensa). (S.f.). Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. En Walsh, C.; Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. (Eds.). (S.f.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: UASB/Abya Yala.
- Weinberg, L. (2001). *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica.
- Yule Yatacue, M. & Vitonas, C. (2010). *La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa*. Asociación de cabildos Indígenas de Toribío Cauca.
- Yule Yatacue, M. (1996). *Por los senderos de la memoria y el sentimiento Páez*. Programa de Educación Bilingüe Intercultural. Proyecto Nasa, Toribío.
- Zambrano Sánchez, Ó. M. (2011). Borges y Nietzsche; identidad en la intertextualidad: Funes y Zaratustra. En Hernández M., L. H. (Ed.) *Conflictos, identidades y reconocimiento* (pp. 57-91). Trabajos Críticos del Doctorado en Humanidades. Cali: Unidad de Artes Gráficas - Facultad de Humanidades - Universidad del Valle.
- Zea, L. (1974). *El pensamiento latinoamericano*. Recuperado de <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/pla/0-5.htm>
- _____ (1974). "Positivismo en Latinoamérica". En *El pensamiento latinoamericano*. Recuperado de <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/pla/0-5.htm>