



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSGRADO

¿QUIÉN PUEDE FILOSOFAR? APROXIMACIONES SOBRE LO POLÍTICO EN LAS
FILOSOFÍAS DE AMÉRICA LATINA

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

FERNANDA TATIANA URIBE GAJARDO

Profesores guía:

José Luis Martínez Cereceda

Olga Grau Duhart

Santiago de Chile, año 2017

Resumen

Autor: Fernanda Tatiana Uribe Gajardo

Profesor guía: José Luis Martínez Cereceda y Olga Grau Duhart

Grado académico: Magíster en Estudios Latinoamericanos

Título: ¿Quién puede filosofar? Aproximaciones sobre lo político en las filosofías de América Latina.

Datos personales del autor: fernanda.uribe.g@gmail.com

En el marco de la filosofía latinoamericana se ha desarrollado ampliamente la discusión acerca de las condiciones y características de la filosofía y de su vinculación con la cultura de las sociedades en las que se produce. Precisamente, en la perspectiva de una filosofía situada y de la producción de un conocimiento propio de América Latina, varios autores (Romero, 1944; Kusch, 1977; Zea, 1978; Platt, 1987; Castro Gómez, 1996; Estermann, 1998, 2013; Dussel, 2009, 2011; Lenkendorf, 2009; Salas, 2009^a, 2009^b; Viveiros de Castro, 2010, 2013; Fernet-Betancourt, 2013) han reflexionado sobre el lugar y la densidad filosófica (Clastres, 1993) que los saberes de las sociedades indígenas poseen. Si bien, la filosofía intercultural ha recogido parte de esta inquietud (Estermann, 2013), no existe una sistematización extensa acerca de esta discusión en la tradición latinoamericana.

En este trabajo, se revisa el trabajo de estos autores con el objeto de desarrollar un estado de la cuestión que permita acceder de manera panorámica al problema. Para recorrer todas estas obras se utilizará como clave de lectura la noción de lo político (Lefort, 2004), y la forma en que su identificación permite constatar un pensamiento filosófico político en las sociedades indígenas. A través de esta lectura, se podrá ver que existen, al menos, cuatro cuestiones en disputa entre los autores: (i) la coetaneidad del pensamiento indígena, (ii) la escritura como condición para la filosofía, (iii) la relación con el Estado y (iv) el carácter político que posee la decisión de referirse a “filosofías” indígenas por sobre términos como “pensamiento” o “cosmovisión”.

Agradecimientos

Inicié la escritura de esta sección con la ingenua idea de que sería la más sencilla. Contra toda expectativa, ha sido la más difícil. Tengo demasiados agradecimientos que realizar y es tanto el soporte que he recibido a lo largo de todo este trabajo que solo dar las gracias me parece insuficiente. Resulta difícil transmitir por esta vía la gratitud que siento con aquellos que me han acompañado en este proceso y en los caminos en los que la vida me ha puesto: independiente de los momentos, han sido quienes han estado para hacerme feliz y para conectarme con las alegrías y las inquietudes que inspiran los desafíos que he decidido emprender. Son aquellos que desde la cotidianidad, sin pretensiones y de distintas maneras, le han dado sentido y orientación a las dificultades y las inseguridades, al tiempo que me han vinculado con la fértil fuerza productora de la que emergen el amor y las ideas.

De alguna manera, y aunque constituye un logro académico antes que nada, esta tesis representa el cierre de un ciclo que empezó hace algunos años. Mi gratitud, por ende, no es solo por la compañía y la contención durante el tiempo de producción de esta investigación sino más profundamente, porque hay personas que han sido fundamentales en mi historia personal, profesional y académica. Quisiera agradecer a las siguientes personas:

A mis abuelas, Elena Rojas Araya y Juana Martínez Antiguay, por su valentía y dignidad.

A mis padres, Eva Gajardo Martínez y Ricardo Uribe Rojas, por creer en mí antes de que cualquier persona -incluso yo- lo hiciera.

A Pablo Contreras Kallens, por ser mi compañero de aventuras.

A Miguel Gajardo Martínez, por su incondicionalidad.

A Alionka Miranda, Rodrigo Miranda, Valentina Uribe y Héctor Miranda, por estar siempre presentes.

A Ximena Barahona Contreras, por la compañía durante todos estos años.

A Amanda Leyton Núñez y Paula López Ramírez, por ser las hermanas que la vida me ha regalado.

A Camila Villarroel, Rosemary Bruna, Belén Gallo, Camila Cofré y América Paredes, por su amistad sincera.

A Michelle de las Mercedes, Blanca María Pastora, Celeste Aurora, Monalisa y Bosco, por el amor no-humano que me sacó de la angustia a punta de ladridos, jueguitos, siestas y paseos a la plaza cada vez que desesperé.

A mis amigos del Colectivo de Arte Kandyán, y especialmente a mi maestra Lucía Tobar, por la disciplina y por ser una fuente de admiración constante.

A la Red de Investigación en Filosofía Francesa, por las herramientas y la confianza.

A José Luis Martínez, Olga Grau, Claudia Gutiérrez y Federico Navarro, por la generosidad, rigurosidad, integridad y afecto con que han guiado mis procesos de aprendizaje y mi escritura.

Por último, quisiera agradecer especialmente a Ricardo Uribe, mi abuelo, y a Ricardo Morales, mi padrino. Aunque actualmente estemos en planos distintos, y aunque los extraño dolorosamente, mis pensamientos, mis acciones y mi voluntad están conectados con la memoria activa de sus palabras, de su militancia y de su amor. Su recuerdo vive en estas páginas y en cada logro que alcanzo porque la muerte, antes que alejarnos, nos hizo inseparables. Esta tesis va dedicada a ellos.

(...) Un movimiento filosófico es tal cuando se aplica a desarrollar una cultura filosófica para grupos restringidos de intelectuales o, al contrario, sólo es tal cuando, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida jamás de mantener el contacto con los "simples" y, antes bien, halla en dicho contacto la fuente de los problemas que estudiar y resolver. Sólo mediante este contacto una filosofía deviene "histórica" se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace "vida".

Antonio Gramsci

Índice

Introducción.....	1
Primer capítulo	6
Algunas acotaciones iniciales: filosofías indígenas, filosofía latinoamericana, lo político.	6
Sobre filosofía latinoamericana y la relación interdisciplinaria.	9
Sobre “lo político”.	20
Segundo capítulo	26
Filosofía latinoamericana: revisión de algunos autores a propósito de las filosofías indígenas.....	26
Fundación normalizadora	35
Fundación latinoamericana.....	40
Fundación liberadora	55
Fundación intercultural.....	59
Tercer capítulo.....	67
Contrapunto de la antropología.	67
Reflexiones al cierre.....	86
Referencias	92

Introducción

La filosofía latinoamericana, entendida como la tradición filosófica latinoamericana que propone que la filosofía se puede desarrollar de manera situada (Roig, 2011), es decir, que la filosofía es universal aun cuando reconoce su producción anclada a una región o a una cultura, ha desarrollado ampliamente una reflexión acerca de las características que la producción filosófica posee en la región y cuáles son los objetivos específicos de producir filosofía en América Latina. Este desarrollo ha permitido reflexionar acerca de la vinculación que se establece entre la historia, la cultura y la producción del pensamiento filosófico, al tiempo que ha permitido poner al centro de la discusión la cuestión del sujeto que filosofa. Gracias al marco conceptual que provee, la filosofía latinoamericana concilia su condición de universalidad con la cultura y el reconocimiento de la situabilidad en la producción de conocimiento filosófico, es decir, que la filosofía es un pensamiento que se reconoce universal pero ello no le impide reconocer, al mismo tiempo, el contexto en el que se desarrolla. En este contexto, se reconoce que la figura del filósofo no se modela por una actitud aséptica sino por el contrario, reconoce y valora el lugar desde el que se produce conocimiento de manera que se concibe el filósofo como un sujeto anclado, necesariamente, a una circunstancia.

Esta definición de filosofía desde lo situado no es, sin embargo, el único enfoque de la filosofía latinoamericana. Ella no solo es una filosofía regional que se llama latinoamericana por el lugar desde el que se produce sino además, porque es una tradición filosófica que reconoce que hay ciertas preguntas que sólo emergen desde el contexto, es decir, que los temas acerca de los que trata, como tópicos, también son propiamente latinoamericanos. En este sentido, la filosofía latinoamericana no sólo es tal por el lugar desde el que se escribe sino también, porque busca ser pertinente a las inquietudes y las problemáticas que América Latina requiere. El desarrollo de esta perspectiva filosófica, en distinta medida entre los autores y con diferencias considerables entre muchos de ellos, está inspirada por una inquietud liberadora: la filosofía latinoamericana quiere producir un

corpus de pensamiento local que, sin abandonar las relaciones y las reflexiones que la filosofía tradicional ha instalado, sea original y auténtico.

Entre los diversos temas que la filosofía latinoamericana ha abordado desde sus inicios a la fecha, las sociedades indígenas y la relación que establecen con la cultura latinoamericana y los Estados nacionales (Estermann, 1998) han concertado especial atención. Si bien como *corpus* no es algo que esté ampliamente difundido y que resulte fácil de rastrear, lo que corresponde al lugar de lo indígena en la construcción de América Latina representa un tópico atendido en diferentes niveles.

Como problema filosófico, las sociedades indígenas han sido fundamentales en la filosofía latinoamericana sobre todo para desarrollar la reflexión respecto a la especificidad latinoamericana que se imprime a esta tradición filosófica. El potencial que poseen sus saberes y el rol que estos cumplen en la identidad del pensamiento latinoamericano tensiona a los autores, sin embargo, no es sino con la relativamente reciente aparición de la filosofía intercultural que se posiciona como una discusión de manera más formal. En términos generales, las sociedades indígenas han sido un elemento fundamental para reflexionar acerca de qué es la filosofía, una pregunta tradicional de la disciplina, pues ellas obligan a reflexionar acerca de las condiciones de producción de la filosofía, de los conceptos y categorías que utiliza regularmente y de los soportes a través de los que tradicionalmente se ha desarrollado. En definitiva, es una pregunta que apunta a qué es lo que hace filosófico a un pensamiento.

Este cuestionamiento presenta desafíos respecto de las definiciones y las condiciones a partir de las que la filosofía latinoamericana se reconoce. Estos desafíos se expresan en distintos niveles y a lo largo de esta investigación se busca dar cuenta de alguno de ellos como, por ejemplo, que las filosofías indígenas han sido cuestionadas producto de la comprensión exclusivamente académica de la filosofía, es decir, de la institucionalización de la filosofía como condición de desarrollo de la misma.

La discusión sobre las condiciones de posibilidad de las filosofías indígenas y/o del lugar que estas tendrían en la filosofía aun cuando posee una particularidad latinoamericana no sólo ha sido desarrollada por la filosofía latinoamericana. Autores

como Placide Tempels (1959), Miguel León Portilla (1974), Paul Ricoeur (1979), Pierre Clastres (1987) y Paulin Houtondji (2013), en diferentes contextos y con diferentes objetivos, han movilizado la idea de que la filosofía no es una forma de pensamiento desarrollada de manera exclusiva en las sociedades occidentales. Por el contrario, todos ellos proponen que esta se expresa a través de soportes y registros diferentes según las sociedades en la que se produce. Aquello que cambia entre las filosofías tiene relación, antes que nada, con el período en el que se desarrollan y las características y los problemas que identifican de acuerdo con dicho contexto.

Aun cuando posee una especificidad en América Latina, la caracterización y los desafíos que proponen las filosofías indígenas pueden hallarse en autores europeos y africanos de manera problematizada y tematizada desde distintas perspectivas disciplinares. Esto demuestra que no solo es una inquietud de la disciplina filosófica sino de intelectuales y académicos que han cuestionado la colonialidad interna de las disciplinas respecto de los conocimientos de las comunidades no académicas. Ahora bien, producto de la diversidad de líneas que posee la discusión resulta necesario desarrollar una ruta específica y puntual a partir de la que se pueda establecer un punto de acceso a la discusión y a partir de la que, eventualmente, también se pueda elaborar de manera panorámica la discusión acerca de las filosofías indígenas como un área analíticamente definida y clara.

El desarrollo de una reflexión sobre ellas exige, en primer lugar, el diseño de una sistematización estratégica que permita traer a la luz y visibilizar el lugar de lo indígena en la filosofía latinoamericana, en general, y de las filosofías indígenas, en específico. La relevancia del problema está dada por una parte, porque permite preguntarse sobre el lugar de los saberes no académicos en la propuesta de la filosofía latinoamericana y además, porque se debe reconocer lo que se encuentra a la base es qué es lo que se entiende por filosofía y forma parte de su *corpus*: es una problemática que insta a los autores a reflexionar acerca del filósofo y su lugar en la comunidad disciplinar.

¿La consideración de filosofías indígenas atenta contra los criterios de universalidad de la filosofía? ¿La identidad de un pensamiento, y su vinculación con la cultura, lo hacen necesariamente ajeno a esta universalidad? ¿Cómo es que el Otro, desde una perspectiva liberadora y situada, puede disputar disciplinariamente el reconocimiento de

sus saberes como antecedentes a considerar? Las preguntas a las que nos dispone esta reflexión son amplias y trascienden a la discusión a propósito de la separación entre *mythos* y *logos* y a la sospechada cercanía que el pensamiento indígena tendría con el mito (Dussel, 2009). De acuerdo con Salas (2009), el problema se traduce en que las filosofías indígenas escapan a los lineamientos instalados por el pensamiento eurocéntrico.

Por la complejidad del problema, y la formación de los pensadores que han reflexionado sobre él, la oportunidad de establecer vinculaciones disciplinares obliga a la filosofía a pensar a partir de una matriz que no es estricta y ello le permite acceder a lo indígena desde una perspectiva interdisciplinaria e intercultural. Por el objeto, la filosofía está obligada a salir del narcisismo disciplinar. La hipótesis es, pues, que esta perspectiva interdisciplinaria le permite a la filosofía “ensancharse” (Merleau-Ponty, 1964) y en estos términos es, precisamente, una forma a través de la que accede a la complejidad de los fenómenos sin agotarse en ellos. En lo que respecta a las sociedades indígenas, el aporte de lingüistas, antropólogos e historiadores puede ser relevante para la reflexión filosófica porque permite acceder a otros campos de análisis, pero principalmente, porque permite modelar el problema a partir de información con foco en casos y en la experiencia.

A lo largo de esta investigación, se desarrolla un estado de la cuestión que busca constituirse como un plan a largo plazo para profundizar en este tema. Esta propuesta, considera la utilización de la noción de político (Lefort, 2004) como clave de lectura es decir, como la noción que será utilizada para rastrear y construir un relato acerca de las filosofías indígenas en el *corpus* de la filosofía latinoamericana. Como clave de entrada a este problema, la noción de lo político es estratégica: aun cuando ella no está altamente tematizada entre los autores es un concepto que permite acceder a la discusión desde una perspectiva particular. Más aún, el levantamiento de información acerca de la especificidad de lo político (Lefort, 2004) en las sociedades indígenas ha sido desarrollada por la antropología y la filosofía con el objeto de identificar en dicha especificidad un potencial argumental que permita referirse positivamente a las filosofías indígenas y en este sentido, su uso asume un criterio de análisis de entrada.

Aun cuando la clave de lo político guía el análisis que se desarrolla en esta investigación, cabe destacar que consiste en una aproximación inicial y por ende, varios autores relevantes de la filosofía latinoamericana, y no latinoamericana también, no han sido considerados. No obstante, ello se debe a una limitación material. Las posibilidades para el análisis, como se verá más adelante, son amplias y ofrecen una proyección amplia de investigaciones asociadas a este tópico por lo que, en ningún caso, es posible considerar desarrollarlo de manera cabal en las páginas que siguen.

Las etapas del trabajo que se desarrollará a continuación se distribuyen en tres capítulos. Un primer capítulo a lo largo del que se desarrollan algunas definiciones de orden conceptual que buscan ceñir el trabajo a partir de la identificación de la pertinencia de la clave de lectura que se utiliza para desarrollar la panorámica. Un segundo capítulo, en el que se abordan, a partir de la agrupación de la filosofía latinoamericana propuesta por Tovar (2009), las obras de Francisco Romero (1944), Rodolfo Kusch (1977, 1978), Leopoldo Zea (1989), Enrique Dussel (2009, 2011), Josef Estermann (1998, 2013), Santiago Castro-Gómez (1996) y Carlos Lenkensdorf (2009). En cada uno de esos casos se revisará la postura que poseen acerca de las filosofías indígenas y si en dicha reflexión, existe un espacio para lo político. Por último, en el tercer capítulo, se expondrán las reflexiones de Tristan Platt (1982, 1988) y Eduardo Viveiros de Castro (2010, 2014) acerca del lugar de lo político en las sociedades indígenas desde una perspectiva antropológica que dialoga con la filosofía.

Como se podrá observar a lo largo de este trabajo, las perspectivas de los autores se tensionan desde distintos lugares. No obstante ello, como hallazgo general, la tensión que lo político establece con la noción de Estado y la capacidad de producir un pensamiento filosófico de carácter sistemático, poseen una relación estrecha que estos autores y que aunque ello posea diferentes impactos de acuerdo con cada caso, existe una inquietud compartida acerca del rol de lo político y la política en la validación o negación de las filosofías indígenas en América Latina.

Primer capítulo

Algunas acotaciones iniciales: filosofías indígenas, filosofía latinoamericana, lo político.

No hay justicia social global sin justicia cognitiva global, o sea, justicia entre conocimientos.

Boaventura De Sousa Santos

Bajo el entendido de que esta tesis versa sobre ciertas consideraciones acerca de la producción de conocimiento en el área de la filosofía latinoamericana y el pensamiento político, resulta necesario realizar algunas acotaciones teóricas y metodológicas que permitirán entender los límites de este trabajo tanto en términos estratégicos como en lo que respecta a la inquietud que motiva la investigación. Por otra parte, estas acotaciones permitirán distinguir las características del marco teórico y las claves de lectura que se utilizan en el análisis. Este primer capítulo, entonces, tiene por objeto articular la problematización general que se encuentra a la base del estudio de las filosofías indígenas de América Latina al tiempo que delimita las condiciones a partir de las que se desarrolla y concibe el alcance de la investigación.

En primer lugar, una acotación fundamental es que tanto los objetivos de esta tesis como el *corpus* de trabajo que se consideran para su construcción, corresponden a autores que han producido filosofía bajo el alero de la academia y por ende, son autores que realizan filosofía en los márgenes de la universidad latinoamericana. Los autores y obras considerados son insumos producidos en instituciones educativas que, en el marco del proceso de profesionalización de la disciplina filosófica (Santos, 2015), desarrollaron un pensamiento filosófico bajo los parámetros y los estándares que la institucionalización de la actividad filosófica exige. Esto resulta particularmente relevante ya que parte de la discusión a propósito de la posibilidad de hablar de “filosofías indígenas” tiene estrecha relación con la comprensión de la filosofía como un pensamiento que puede producirse al

margen de la institución universitaria o, al menos, como una disciplina que no se desarrolla exclusivamente en ella. De manera general, el *corpus* de autores que más adelante se presenta posee un potencial político interno importante en lo que a esto respecta pues permite conocer los términos que la comunidad filosófica utiliza y, desde esa perspectiva, se permite repensar algunas de sus dinámicas y reflexionar acerca del impacto y la importancia que la discusión sobre las filosofías indígenas ha tenido en la tradición latinoamericana. Por otra parte, la decisión de la selección de autores está relacionada con que todos ellos tienen por objetivo instalar tópicos filosóficos propios de América Latina y su discusión también se desarrolla con el objeto de establecer una discusión acerca de cómo la disciplina se concibe a sí misma. Específicamente, en torno a qué pensamiento constituye filosofía.

En esta línea, la reflexión acerca de la institucionalización del pensamiento filosófico ha sido particularmente relevante para los filósofos latinoamericanos (Romero, 1944; Kusch, 1977; Zea, 1978; Sobrevilla, 1992; Castro Gómez, 1996; Estermann, 1998; Dussel, 2009; Salas, 2009; Fornet-Betancourt, 2013; Rivara de Tuesta, 2000) y su interés da cuenta no solo de una pregunta acerca de la producción de la filosofía sino además, acerca de la circunstancialidad de las filosofías (Zea, 1953) que se producen en América Latina es decir, de la forma en la que la filosofía latinoamericana reconoce su especificidad a partir del reconocimiento del lugar en función del que se produce.

En su mayoría, las universidades latinoamericanas, muy a pesar del interés y la inquietud americanista, fueron inspiradas por modelos europeos de universidad con el que construyeron el relato de la formación profesional en filosofía (Estermann, 2013, p. 305). Una consecuencia inicial de la construcción de este relato es que buena parte de aquello que aprende un estudiante que va a cursar dicha carrera está asociada a la emergencia griega de la filosofía. La formación profesional filosófica desarrollada en muchas de las universidades contempla a la tradición griega como punto cero para su enseñanza, bajo el supuesto de que fueron ellos quienes sistematizaron y establecieron los límites de la filosofía. Bajo esta perspectiva, que da cuenta de una idea de filosofía y de su historia en términos lineales, progresivos y acumulativos, no es sino hasta la aparición de lo que hoy llamamos filosofía latinoamericana que en la universidad latinoamericana se tensiona

formalmente la noción de la filosofía como una disciplina que puede concebirse desde su localización, desde su vinculación territorial. Lo que se entiende por filosofía latinoamericana se desarrollará posteriormente de manera más profunda por ahora, basta con entenderla como un movimiento amplio de filósofos e historiadores de las ideas que consideran la necesidad y posibilidad de construir pensamiento filosófico situado y local que disputa la noción de la emergencia exclusivamente griega de la filosofía y antes bien, considera que ella emerge y se puede producir en distintos contextos histórico-culturales y bajo diversas categorías.

Como nos indican Dussel, Mendieta y Bohórquez (2009), las condiciones adjuntas a la idea de que la filosofía tiene su origen en la tradición griega son, fundamentalmente, que esta es propiamente filosofía cuando responde a una dinámica logo y helenocentrista, es decir, que la filosofía es un producto que debe expresarse en términos de escritura alfabética y que solo es tal, si se ajusta a las categorías y características que la dicha dinámica establece. Estas dos consideraciones crean tanto para Ricardo Salas (2009) como para el mismo Dussel (2009), la idea de que la dinámica logo y helenocentrista son el prototipo, o la única manera, de construir un discurso filosófico. Particularmente, para el caso de América Latina, ambos centrismos se acuñarían con el discurso moderno de la conquista producto de que la tradición helénica de la filosofía se habría continuado en la filosofía europea del siglo XIX (Dussel, 2009; Estermann, 2013) y esta misma, en la mayoría de los programas de enseñanza de la filosofía en América Latina, habría permitido el encubrimiento de otras formas de hacer y de entender la filosofía, tanto en lo que corresponde a la diversidad de su emergencia como a los criterios para su producción.

Josef Estermann (2013) señala que “Hasta la fecha, la convicción de que cada filosofía es situada y contextualizada temporal y espacialmente no ha tomado cuerpo aún en las academias de Norte y Sur. Bajo el pretexto de la “universalidad” de la filosofía (en el sentido occidental), los poderes coloniales y neocoloniales siempre pretendían “globalizar” este tipo de filosofía como única vía y paradigma absoluto del pensar humano” (p. 305). La filosofía latinoamericana, ante esta problemática, ha procurado valorar el contexto de los discursos marginalizados por estos poderes y ha intencionado un “giro epistémico” (Salas, 2009, p. 43) que genere una propuesta disciplinar que valore la

situabilidad del pensamiento filosófico. Es en el marco de este giro, que la discusión a propósito de las filosofías indígenas emerge como un problema.

Sobre filosofía latinoamericana y la relación interdisciplinaria.

Las voces que se consideran en esta investigación en la discusión sobre la existencia de filosofías indígenas comparten lo que José Santos (2015) entiende por “arraigo filosófico” y que autores como Maurice Merleau-Ponty (1964), Arturo Andrés Roig (2011) y Antonio Gramsci (1972) también reconocerían: la cultura y la filosofía tienen una relación estrecha, imbricada, que constituye el sentido mismo de la disciplina. Es al filósofo profesional de la élite, el denominado “filósofo de despacho” (Sánchez, 1992) abstraído del cuerpo, del mundo y de las relaciones que la filosofía construye con y desde el mundo, al que se busca tensionar desde la filosofía latinoamericana para, en oposición, instalar la figura de un filósofo que se concibe como vivo o, como dijera Merleau-Ponty (2011), encarnado; es decir, que adquiere su sentido y su potencial en la vinculación con el mundo y la experiencia.

La filosofía académica latinoamericana ha procurado reflexionar acerca de las filosofías indígenas y ha propuesto un marco teórico, conceptual y metodológico que permita asegurar la comprensión de los problemas de América Latina. Este marco posee implicancias tanto en lo que corresponde a las temáticas que se consideran como filosóficas, como a la concepción del filósofo que se comienza a hacer operativa. La decisión de dar cuenta del *corpus* de autores que construyen los criterios para que la filosofía pueda desarrollarse al sur del mundo, en último término, responde a una disputa acerca de la definición de lo que se entiende por filosofía y su producción, es decir, lo que está a la base de la discusión es qué es la filosofía. Por esta razón, resulta fructífero vincular perspectivas y articular una discusión en torno a una variedad de perspectivas. De esta manera, es posible mostrar la variedad de estrategias que la disciplina ha utilizado para disputar el espacio de una filosofía anclada al mundo, en el sentido de la comprensión de la

filosofía en una estrecha relación con el mundo, de una manera mucho más concreta que aquella perspectiva del filósofo de despacho al que se refiere Sánchez (1992).

La filosofía latinoamericana se debe entender entonces como un campo de estudio amplio que remite a *praxis* y perspectivas diversas, y que, si bien considera a un grupo de autores que produce conocimiento a partir de un interés disciplinar por responder a las especificidades culturales y a la inquietud por producir filosofía en y desde América Latina, es un grupo heterogéneo en sus enfoques, metodologías y más aún, en el sentido en que consideran que participan del movimiento latinoamericano filosófico. En efecto, en razón de esta heterogeneidad, es que el debate a propósito de cuán adecuado es hablar de filosofía latinoamericana y de, parafraseando a José Santos (2012), identificar qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana, ha sido fundamental dentro del mismo grupo de pensadores.

Para efectos analíticos, esta diversidad es particularmente compleja. De acuerdo con Leonardo Tovar (2009) existen dos maneras de resolver el problema acerca de qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana. Más aún, estas dos maneras permiten a esta tradición conceptualizarse como filosofía aun cuando ella no responde al modelo helenocéntrico y no “se limita a la tradición de pensamiento fundada en la razón, que inauguraron los griegos hacia el siglo vi a.C, de donde por definición no se puede hablar de la filosofía al margen de dicha herencia” (Tovar, 2009, p. 255). La primera manera es la disolución del problema a través de la definición de filosofía como pensamiento, en términos amplios. La segunda, que la filosofía responde a ciertos criterios que permiten establecer con precisión qué tipo de pensamiento puede denominarse filosófico.

La primera de estas estrategias, la de la disolución del problema, estaría relacionada con la consideración de la filosofía como una expresión amplia del pensamiento humano. Esta estrategia, que según Tovar (2009) ha sido utilizada por algunos autores, permitiría delimitar a la filosofía desde una definición vasta a partir de las que las tradiciones de pensamiento que han sido sostenidamente excluidas de la filosofía académica podrían encontrar un nicho disciplinar. Es decir, podrían constituir pensamiento filosófico. Ahora bien, esta ampliación de la noción de filosofía, con el objeto de comprender su producción fuera de la academia, significaría anular el problema antes que resolverlo. Según Tovar

(2009) esto generaría una “noción por completo indeterminada de la filosofía” (p. 255) que no resolvería el origen de la discusión sobre las características que posee el pensamiento para que se considere filosófico.

Ante esta dificultad, resulta un problema que en este escenario es que la filosofía se vuelve difusa, sin límites claros y, por su falta de sistematicidad, no aseguraría la producción de un conocimiento estrictamente filosófico, sino que se confundiría con la historia, con el mito o con la poesía. La propuesta del autor considera entonces, la necesidad de construir una definición restringida de filosofía que permita que la filosofía latinoamericana se pueda considerar auténticamente tal y para ello, establece los siguientes criterios fundamentales: autenticidad, reflexividad y criticidad. Respecto de estos tres criterios señala:

“Entendemos por autenticidad la capacidad de plantear interrogantes que surjan de la necesidad profunda de sentido que poseemos los seres humanos. La reflexividad apunta a la elaboración específicamente conceptual de estas interrogantes en procura de criterios universales, no atados a la designación de situaciones particulares. Por último, la criticidad alude al poder de los conceptos filosóficos para proponer valoraciones de las realidades humanas e ideales de cambio” (Tovar, 2009, p. 256)

Ahora bien, resulta difícil utilizar estas tres características para categorizar a la filosofía latinoamericana y particularmente, aun cuando se le puede conceder a Tovar (2009) que tiene razón respecto de la falacia de la anulación ya que, tanto la autenticidad, como la reflexividad y la criticidad tributan a una cierta concepción de filosofía que pone en el centro algunos temas y deja fuera a otros. El punto de inflexión del problema es que Tovar (2009) enmarca a la filosofía como una práctica que no solo demanda una cierta sistematicidad, en un cierto soporte, sino que, además, no se puede desarrollar por cualquiera: la filosofía no puede ser, para reconocerse como una disciplina, expresión de la experiencia humana porque ello en eso sus límites son difusos. Es relevante comprender que, en este punto, lo que se disputa es aquello que se entiende por filosofía en relación

con la experiencia y en ese sentido, qué es lo que se entiende por experiencia en el marco de esta reflexión. De esta manera, el concepto de “experiencia humana” determina no sólo a lo que se entiende como filosofía sino, además, a quien puede desarrollarla de manera auténtica, reflexiva y crítica. Esta determinación se desarrolla de una manera recursiva en la tradición latinoamericana, y noción de experiencia resulta fundamental en la discusión sobre la posibilidad de concebir filosofías indígenas, por una parte, y validar sujetos no académicos como habilitados para hacer filosofía, por otra.

En efecto, y como en el segundo capítulo se revisará detalladamente, parte de la discusión dice relación con aquello que se entiende por filosofía, y cuáles son sus características y atributos. Entendida como filosofía práctica (Roig, 2011), filosofía para la liberación (Dussel, 2009), o filosofía intercultural (Fornet-Betancourt, 2004), entre otras, lo que entendemos por “filosofía latinoamericana” tiene, en la mayoría de sus formas, el componente de contextualización: en algunos casos se tematiza en torno a la cultura, en otros, en torno a la historia, pero en cualquiera de las versiones, la filosofía latinoamericana excede a la regionalización de un pensamiento, es decir, a la filosofía que se produce en América Latina. Más bien, ella apunta a ser comprendida como una filosofía que tiene a América Latina como objeto de reflexión tanto desde un enfoque contextual como desde el enfoque que quiere reconocer a América Latina como productor de un pensamiento válido y original para así, expandir la noción de filosofía para que en ella quepan otras reflexiones, reflexiones originales (Salazar Bondy, 2004) que puedan repensar y proponer reflexiones alternativas y paralelas a las ideas de la filosofía europea y norteamericana, y las metodologías y tópicos que estas desarrollan.

En el marco de estas diferencias sobre la concepción y el propósito que se implica en la filosofía latinoamericana, son diversas las formas de comprender cuál es el rol que el pensamiento indígena cumple y si forma, y de qué manera, parte de ella. “Las filosofías surgidas en contextos no-occidentales o bien fueron o siempre son consideradas “para-religiones” (como en el caso de las tradiciones védicas o chinas), o bien etiquetadas como “etno-filosofías”, “sabidurías”, “pensamientos” o “mitos” (Estermann, 2013, p. 305), y estos matices se traslucen en las discusiones que construyen las diversas perspectivas de la filosofía latinoamericana desde sus inicios. Ahora bien, entendiendo la heterogeneidad de

perspectivas de la filosofía latinoamericana, todo ordenamiento hace que se pierda algo de la recursividad del debate pero facilita y permite acceder de manera más clara a las diversas perspectivas.

Resulta indispensable, por la naturaleza de la discusión, indicar que lo que aquí hemos denominado “filosofías indígenas”, es un concepto en disputa en la tradición de la filosofía latinoamericana. Si bien se puede optar por referirse a “pensamientos” o “cosmovisiones” indígenas, la inquietud que motiva este texto está en entender dichos discursos como filosofías cuestión que, más allá de un gesto disciplinar, es un gesto político y una apuesta teórica. Esta apuesta, al tiempo en que hace relevante atender cuestiones metodológicas y definiciones acerca de la forma en la que operan los conceptos que se entroncan en esta investigación, también demanda una explicación respecto de la generalización que supone referirse a “filosofías indígenas” y a lo que tradicionalmente han hecho referencia.

Existe una problemática inicial al referirse a “filosofías indígenas” y es que, además de la discusión nominal acerca de si el pensamiento indígena puede cumplir con los requisitos helénico-griegos de la filosofía (cierto criterio de universalidad, ciertos temas, cierto soporte para su expresión, etc.), se puede caer en una suerte de nueva marginalización en la medida en que se refuerza una cierta “indigenidad” en contraposición a un opuesto, una “no-indigenidad”, que bien podría remitir a una “occidentalidad” de la filosofía. Particularmente, el conflicto es que este ejercicio, al caer en esencialismos, hace posible la construcción de una nueva caricatura del pensamiento indígena o puede reforzar, por ejemplo, criterios sobre de la consideración de estas tradiciones de pensamiento como pasadas, arcaicas, puras o no contaminadas. Paulin Houtondji (2013) ha tematizado esta discusión, específicamente, en torno a lo que en África se ha denominado etnofilosofía y que hace referencia a tradiciones de filosofía producidas por sociedades indígenas con una valoración positiva de la permeabilidad que esa filosofía ha tenido de la etnicidad de esas mismas comunidades. Según el autor, el término etnofilosofía no hace sino reforzar estereotipos raciales sobre ciertas tradiciones de pensamiento. En efecto, el autor acusa un falso pluralismo y refuerza la idea de que, al prefijar en términos étnicos a la filosofía de las sociedades indígenas de África, se realiza

una folclorización de su pensamiento y, por ende, se produce una discriminación del potencial real y concreto que poseen dichas tradiciones para la producción de pensamiento filosófico en la actualidad. El término, de esta manera, a pesar de que procura visibilizar una filosofía desde otro lugar no hace sino generar un nuevo ocultamiento: ¿hasta qué punto llamarlas “indígenas” en oposición a otras filosofías no es caer también en un esencialismo?

Aun cuando no se desarrolla del mismo modo que en África, este conflicto remite a una disputa política que tiene un interesante desarrollo en América Latina en lo que respecta a la forma en la que los autores se refieren a la filosofía que producen las sociedades indígenas como ejemplo, las filosofías indígenas (Estermann, 2013), el pensamiento ancestral (Dussel, 2011) o las ecosofías (Proto, 2013). Una preocupación inicial de esta investigación es desarrollar el problema desde el reverso de los riesgos que Houtondji (2013) ha denuncia y tensionar la noción de pureza de las filosofías indígenas y también, la de su obsolescencia.

En esta investigación, lo que se ha considerado llamar filosofías indígenas busca hacer referencia a tradiciones filosóficas ancladas y producidas en ciertos contextos culturales específicos, pero en ningún caso, se contempla como un pensamiento de carácter estático o esencial de una cultura. En este sentido, se busca apuntar a una definición que contemple que “(...) lo indígena no es ni lo puro y no contaminado ni lo tradicional y pasado, sino una elaboración por un cierto grupo de humanos en determinadas circunstancias y un tiempo particular que pretende dar explicaciones y orientaciones que están a la altura del tiempo y de las exigencias de este grupo” (Estermann, 2013, p. 11). Por esta razón, la sistematización de un relato que entiende estas filosofías como tradiciones de pensamiento higiénicas, que no dialogan con ideas y propuestas exógenas o que están atrapadas en una pre-colonialidad. Por indígena, entonces, se hace referencia a pueblos y/o comunidades que fueron marcadas por la experiencia de la conquista y la colonia, sin por ello asumir que la filosofía que ellas producen está relegada a dicha experiencia: si bien puede construirse un relato desde el pasado, una de las consideraciones fundamentales es que la filosofía, aún entendida desde la cultura, es dinámica y puede comenzar y recomenzar (Roig, 2011).

La decisión política de utilizar el término “filosofías indígenas” para hacer referencia a las filosofías producidas por sociedades indígenas, insta a asumir una serie de decisiones metodológicas. La primera de ellas, y quizá la más evidente es que, por la naturaleza del área de estudio, la filosofía debe establecer un vínculo directo con otras disciplinas: en la medida en que la filosofía contempla la posibilidad de pensar una filosofía anclada a la historia y la cultura, las reflexiones sobre esta última deben dialogar y alimentarse de los relatos que han construido, al menos, la antropología, la etnohistoria, la lingüística y la literatura ya que permite no sólo realizar un análisis de orden filosófico sino, además, construir una metodología que, por ejemplo, permita aproximarse a soportes de escritura no alfabéticos (Rapaport et. Al., 2012) o comprender las lógicas de la mitología o los cantares (Rojas Mix, 2015, León-Portilla, 2005), por ejemplo.

Por otra parte, la propuesta de la filosofía latinoamericana ha profundizado en la posibilidad de establecer puentes (Merleau-Ponty (1964)), para acceder a los fenómenos culturales que aborda a partir de un vínculo genuino entre disciplinas y también entre individuos y comunidades. En efecto, existe una impresión de que la filosofía dialoga poco con otras áreas del conocimiento -ya sea por un requerimiento metodológico como por la naturaleza que le atribuye a su objeto de estudio y a sus hipótesis de trabajo-, no obstante ello, resulta interesante dimensionar cuánto cambia esta perspectiva en la tradición latinoamericana que procura construir diálogos interdisciplinarios, y más aún, construye conocimiento con ellas. Esta propuesta responde a una perspectiva que entiende el quehacer filosófico no está ceñido a la academia únicamente y que además, promueve el ensanchamiento de la óptica disciplinar para abordar los fenómenos de manera integral y de ese modo, responder a las diversas dimensiones del mismo. Por ende, independiente de cuál sea el objetivo de investigación en curso, resulta importante relevar la complejidad de esos campos de estudio y, en esa línea, reconocer las diversas maneras de abordar la problemática en cuestión.

Si bien los autores latinoamericanos no están del todo alineados con una única perspectiva, como ya ha sido señalado, existen algunas líneas de trabajo desarrolladas en torno a las reflexiones sobre la cultura y la producción de una filosofía anclada a su contexto. Uno de esos modelos, como propuesta metodológica que se encuentra a la base

de la apuesta reflexiva que se realiza en esta investigación, corresponde a la perspectiva fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty (2011). Esta perspectiva considera fundamental fortalecer los vínculos disciplinares y permear a la filosofía de otras formas de analizar los fenómenos y trabajar con los objetos y/o sujetos de estudio. Esta vinculación responde a una concepción específica de filosofía que tiene como concepto clave lo que el autor denomina “una relación de reciprocidad o entrelazamiento” (Merleau-Ponty, 2011, p. 90).

La hipótesis a la base de esta propuesta es que la fenomenología convoca a la filosofía a acceder al pensamiento desde un lugar no académico porque la concepción sobre el mundo y la vinculación de los individuos que moviliza así lo permite. El discurso y la presencia del Otro, en la fenomenología de Merleau-Ponty, entiende el entrelazamiento, es decir, el vínculo entre los sujetos y el mundo y los otros sujetos que habitan en ella, como parte de la condición propia del individuo que produce conocimiento respecto del mundo y de lo humano. Claude Lefort (2012), quien fuera uno de sus principales estudiantes, lo explica de la siguiente manera: “El filósofo no tiene el poder de sustraerse a las solicitaciones del acontecimiento, tiene más bien el de dejarse tocar por él. El acontecimiento lo toca porque él le da su pensamiento. Es lo que aún no ha sido pensado y viene a sacudir la verdad de lo ya pensado” (69).

La noción que está a la base de la ampliación disciplinar que Merleau-Ponty considera que debe realizar la filosofía, está pensada de la mano de la obra de Husserl quien “[...] admitió más explícitamente que el contacto con los hechos históricos o etnológicos es fecundante, además es indispensable, si el pensamiento debe verdaderamente concebir todos los posibles” (Merleau-Ponty, 2011, p. 83). Concretamente, la etnografía y la antropología son formas a partir de las que la conciencia se representa otras experiencias como, por ejemplo, otras nociones sobre el cuerpo y lo político. Ambas disciplinas además, se modelan a partir de un discurso que opera bajo el reconocimiento de realidades particulares y, por ende, el autor considera que son capaces de entender una historia siempre presentificada, es decir, que permiten actualizar los relatos de manera que no respondan a una perspectiva de progreso y desarrollo lineal -

distanciadas cronológicamente- sino por el contrario, que permite a esas experiencias entenderse en la trama del “presente vivo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 82). En esta línea, es que la filosofía considera la experiencia como un relato ordenado, que tiene sentido para el individuo de acuerdo a un sentido histórico en el que participan otros individuos también.

Esta experiencia presentificada, viva, es “lo que Husserl denomina una “historia intencional” y que otros llaman dialéctica.” (Merleau-Ponty, 2011, p. 81). De esta manera, el filósofo considera el rol específico que posee la experiencia, y por ende la filosofía, en la historia: ella la ordena y unifica en torno a una no-linealidad. Esta presentificación se desarrolla como “el tipo de unidad de un paisaje [...]” (Merleau-Ponty, 1964, p. 161), señala el autor, en la medida en que hace concordar articuladamente pasado, presente y futuro a través de la experiencia vital. La experiencia intersubjetiva en que el individuo está situado ineludiblemente, con otros sujetos igualmente situados y vinculados este presente vivo unificador, es el que permite el desarrollo de una historia única a pesar de las distancias y las diferencias. El desenvolvimiento en el mundo, en un espacio y tiempo conjunto permite dicha unidad.

Por consiguiente, la relación entre filosofía y vida, y más aún, entre filosofía y experiencia, se distancia de la idea de que la filosofía es la realización de abstracciones puras o un viaje constante a la idea. Más aún, que la filosofía es un contenido específico. En palabras de Merleau-Ponty (1964), “La filosofía no es un cierto saber, es la vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber” (132). De esta manera, si “La filosofía está en todas partes, hasta en los “hechos”, y ninguna parte de sus dominios está preservada del contagio de la vida” (Merleau-Ponty, 1964, p. 159), entonces ella no es un privilegio de los filósofos “profesionales” de la academia: gracias a que es una presencia transversal y un ejercicio, la filosofía trasciende a la academia e incluso a la figura del filósofo. Todos los sujetos capaces de interpretar hechos -y comunidades, también- de alguna u otra manera hacen filosofía (Merleau-Ponty, 1964, p. 123). Por esta razón es que como disciplina, ella demanda ser construida en diálogo con otros sujetos y otros campos del conocimiento que permitan realizar un análisis integral de los fenómenos a partir de las diferentes ópticas disciplinares que cada área posee. En definitiva, como la filosofía confunde su objeto con las ciencias humanas y sociales, Merleau-Ponty (2011) identifica como una exigencia que

se produzca en diálogo con dichas áreas y además de articularse, sea capaz de construir un relato interdisciplinario nutrido de aproximaciones diversas.

Esta reflexión a propósito de la filosofía interdisciplinaria se hace particularmente evidente en la reflexión que se realiza respecto de la antropología y la etnografía. En el método etnográfico Merleau-Ponty (1964) encuentra una manera en que la conciencia filosófica del mundo se amplía, en la medida en que permite realizar una aproximación a la alteridad que, por la naturaleza del método, pretende resguardar las diferencias y los distintos individuos que participan de una comunidad. Procurando no exotizar, se considera que la etnografía es capaz de describir la diferencia sin digerirla a pesar de la consideración y el reconocimiento (no poco relevante), de que el antropólogo es un sujeto atravesado por una experiencia cultural específica también¹. En definitiva, la etnografía es comprendida por el autor como una manera no constituyente, en términos fenomenológicos, de estudiar la intersubjetividad y la vinculación de los hombres a sus culturas y estructuras de sentido.

Por otra parte, además de ser una óptica que no reduciría la diferencia de la alteridad, la etnografía permite el desarrollo de un cambio profundo en la forma de pensar de los filósofos. Comprender el don, comprender lo mágico, por ejemplo, fuerza a la razón occidental (Merleau-Ponty, 1964) a terrenos que están llenos de prejuicios y restricciones ideológicas que han tomado la forma de necesidades lógicas universales aun cuando dicha universalidad solo es lógicamente válida dentro de un modelo filosófico logocéntrico y helenocéntrico, como se ha indicado anteriormente.

En palabras del autor, es un método que puede permitir a los individuos relacionarse comprensivamente desde sus diferencias:

“Se trata de construir un sistema de referencia general en el que puedan encontrar cabida el punto de vista del indígena, el punto de vista del

¹ Para Merleau-Ponty (1964, 2011), a pesar de la perspectiva ingenua que tiene sobre el potencial de la etnografía y su aparente imposibilidad de reproducir colonialismos, el valor de la esta reside en que ella permite metodológicamente dar cuenta de la obscuridad, pero también de la claridad de los individuos, de aquello que se comprende y también de aquello que aun no haciéndole sentido al observador, tiene sentido respecto de una estructura más grande de la que dicha práctica forma parte.

civilizado, y los errores de uno a propósito del otro, de constituir una experiencia ampliada que se convierta en principio accesible a hombres de otro país y de otra época. La etnología no es una especialidad definida por un objeto particular, las sociedades “primitivas”; es una manera de pensar, la que se impone cuando el objeto es “otro”, y exige que nos transformemos nosotros mismos” (Merleau-Ponty, 1964, p. 145)

Transformarse y afectarse por las características culturales ajenas posibilita así, un proceso de aprendizaje personal histórico que produciría el “ensanche de la razón” (Merleau-Ponty, 1964).

La etnografía modifica a quien la practica en la medida en que lo enfrenta a la comprensión de otros mundos y, por consiguiente, le permite abandonar consideración de otras culturas desde el lugar de la falta o de la carencia. Este ensanche racional se produce porque, en la trama del presente vivo, no es posible establecer una jerarquía entre el yo y el otro y, por ende, no existe una exterioridad respecto de la situarse. La alteridad, incluso la más radical, se ha de abordar teniendo en consideración la existencia de una comunidad intersubjetiva en la que el filósofo, al identificar y trabajar en torno a las diferencias, se modifica a sí mismo para comprender y descubrir en el lugar de la alteridad y la historia común que los vincula: el hilo que hace de lo contingente un relato mayor, un relato en el que han de caber todos los relatos.

Un cuerpo en tránsito con otros cuerpos, un individuo entrelazado con ellos, así es el filósofo de Merleau-Ponty. Consciente de sus contingencias y determinaciones culturales, se aventura a la diferencia y proclama desde ese lugar un desenmascaramiento a partir del que se deja modificar por la experiencia de un otro. Si la antropología es pertinente a la filosofía, en resumen, es porque el individuo y la sociedad no están articuladas como un “interior” y un “exterior” (Merleau-Ponty, 1964) que se relacionan marginalmente: la socialidad se imbrica con el relato subjetivo al punto de resultar imposible su separación. La etnografía, por su parte, visibiliza a los sujetos vinculados a sus respectivas culturas y de esa manera, promueve el quiebre de la idea de una razón anquilosada, separada de la experiencia de los individuos y ocupada únicamente de lo

ideal. Por ende, esta reflexión sobre la estrechez disciplinar es una suerte de derivación necesaria de las articulaciones y los objetivos de la fenomenología misma: una fenomenología menos enfocada en lo trascendente y más en lo mundano necesariamente es etnográfica. En ella pues, se revela un discurso que no tiene inconvenientes en criticar y oponerse a las perspectivas eurocentristas. Más aún, “Quizás sea ésta, en fin, la razón práctica para seguir haciendo etnografía: someter nuestras elucubraciones epistemo-etnocéntricas al diálogo con las urgencias, las historias y las vidas de los nativos en cualquier punto del planeta” (Guber, 2012, 136).

Autores como Claude Lefort (2004), Ricardo Salas (2009a) y Josef Estermann (1998), en una línea similar a Merleau-Ponty (1964, 2011), han buscado profundizar esta reflexión respecto de la comprensión de la filosofía desde una perspectiva impura. Autores latinoamericanos de diversas líneas ((Romero, 1944; Cerutti, 1975; Kusch, 1977; Zea, 1978; Platt, 1987; Castro Gómez, 1996; Estermann, 1998, 2013; Salazar-Bondy, 2004; Lenkendorf, 2009; Salas, 2009; Dussel, 2009, 2011; Fornet-Betancourt, 2013; entre otros) también han adscrito en distintos niveles, y de distintas maneras, a esta perspectiva que dispone a la disciplina a establecer puentes disciplinares que den cuenta de formas más integrales de los discursos, relatos y conceptos que, en conjunción con la cultura y con la historia, permiten producir filosofía en plena consideración de las especificidades y las necesidades de los pueblos que las producen. Este ejercicio, finalmente, permite que la filosofía se comprenda, tanto desde una perspectiva teórica como una propuesta metodológica que la ubica como una disciplina dispuesta a pensar el mundo y su concreitud, y más aún, a que abandone la noción de inutilidad de la filosofía y se vuelva una herramienta práctica de construcción de un relato con un potencial crítico y político (Arpini. 2013) que se construye en función y gracias a sujetos que no son inocuos ni neutrales.

Sobre “lo político”.

Si la filosofía se abre a la posibilidad de concebir el pensamiento anclado a un territorio y a una cultura, ¿cómo es que se ha pensado en América Latina la posibilidad de

hablar de filosofías indígenas? Más allá del criterio de universalidad: ¿de qué manera pueden participar las culturas indígenas de la producción de conocimiento bajo la consideración de que existe una sola forma de hacer filosofía? ¿No es la forma “latinoamericana” de hacer filosofía, en algunos casos, un nuevo velo para otras consideraciones de filosofía que no son hegemónicas en dicha tradición?

La clave de lectura de lo político permite cubrir parcialmente esas preguntas y por esa razón, como concepto, resulta fundamental para pensar la reflexión latinoamericana sobre la existencia o posibilidad de las filosofías indígenas en la medida en que su inclusión o marginación de este relato está estrechamente relacionado con el potencial político que posee dicha decisión y además, porque tensiona supuestos universalistas que impiden realizar un análisis completo sobre algunas culturas y particularmente, sobre los pensamientos sobre lo político que ellas han realizado o permiten realizar.

Como distinción inicial es importante separar la noción de lo “político” de la de “política” ya que remiten, en términos filosóficos y para efectos analíticos, a dos cuestiones diferentes. Si bien ambas responden al fenómeno de la socialidad, y pueden establecer una relación entre sí, separadamente se ha utilizado cada concepto para pensar cuestiones diferentes y de ese modo, decidir estratégicamente sobre las implicancias que trae consigo cada término. Como indica Gutiérrez (2013), lo “político” “no es sino múltiple, y en cuanto tal, puede ser dicho en términos de configuraciones particulares y específicas que en su proliferación no agotan lo político, sino más bien lo ensanchan permanentemente (lo acaban constantemente), otorgándole la posibilidad de una tematización contemporánea permanente” (p. 9). Por esta razón, el potencial principal que posee la noción de lo político es que es susceptible de dinamismo permanente y que en él no se agota una forma única de politicidad sino por el contrario, permite pensar lo político desde distintos lugares, sociedades y matrices de pensamiento.

Este potencial dinámico de lo político es tensionado por la “política” que, de acuerdo con Claude Lefort (2004), utilizan los científicos políticos. En esta línea, el autor indica que es estratégico referirse a lo político en vez de la política para tomar distancia de los supuestos y objetivos que tiene la ciencia política en comparación, y oposición, a lo que considera el quehacer de la filosofía política. Muy por el contrario a la comprensión como

un fenómeno medible y controlable, como la política para la ciencia política, lo político contempla la posibilidad de un pensamiento que se fisura permanentemente y que se define y modifica de acuerdo a la sociedad en la que opera. No es pues, objeto de científicidad, y por ende, no está determinada por las consideraciones epistemológicas que la ciencia política hace operar ya que la validación de un sistema política depende de observaciones empíricas a través de las que da cuenta de la mayor cantidad de observaciones empíricas en relación a otros modelos (Poltier, 2005). En esta línea, lo que Poltier (2005) denomina una “imposición epistemológica”, obliga a la ciencia política a establecer criterios en la comunidad científica sobre qué es política, aun cuando ello deje fuera de dicha circunscripción epistemológica algunas variables importantes que permitan dar cuenta de la complejidad y la potencialidad de algunas experiencias de lo político.

Ahora bien, a pesar de esta distinción, tanto que las ciencias políticas (que se ocuparían de la política) y la filosofía política (que se ocuparía de lo político) ambas han construido el relato sobre lo político en torno a la figura del Estado centralizo aun cuando este no se presenta, necesariamente, como una realidad transversal. En efecto, es una institución política que a partir de la modernidad se instala como una forma de expresar la politicidad, pero, una vez que se profundiza en las dinámicas propias de algunas culturas, tanto contemporáneas como originarias, se hace evidente que a pesar de no tener claridad respecto de dichas otras formas y sus implicancias, algunas formas de lo político pueden escapar a la dinámica estatal. La apuesta detrás de la utilización del término de lo político - una de sus potencialidades, se podría decir- es que permite pensar lo político de manera separada a la estatalidad asumiendo que ésta es una de sus formas, pero no la única.

Hugues Poltier (2005), comentador de Claude Lefort lo señala de la siguiente manera:

“La manera más simple de introducir la idea directriz del pensamiento de lo político tal vez sea interrogarse acerca del empleo del masculino para una noción que habitualmente se escribe en femenino: ¿por qué *lo* político y no *la* política? Se trata de desmarcarse del sentido común, por supuesto, pero también -y quizá más aún- de lo que ha dado en llamarse, desde hace

algunas décadas, ciencias políticas. Lo que, en otras palabras, indica ese distanciamiento es la preocupación de Lefort por señalarle al lector que su enfoque de los fenómenos políticos no se confunde con el que se enarbola bajo la bandera de la “cientificidad”. *Lo político* será, pues, asunto del pensamiento, mientras que *la política* es el objeto de la “ciencia” (p. 41)

Por una parte, el criterio en disputa es el de científicidad y los límites epistemológicos que el concepto trae consigo para realizar un análisis sobre lo político en las sociedades y, por otra parte, que dicha científicidad ha permitido la consolidación de una noción de lo político anclada únicamente a la noción de Estado. A este último respecto, son variados los autores que construyen un relato sobre la politicidad como la consolidación de la estatalidad y más aún, como resolución de la tensión de la democracia. Como bien Retamozo (2009) recuerda pensando a Rancière, la filosofía ha intentado sostenidamente pensar lo político desde el lugar de la resolución aun cuando aquello que es constitutivo de él es el conflicto. La necesidad de cancelar la dimensión conflictiva produce una actitud disciplinar reticente a disociar lo político de la noción de Estado para poder pensarlas como objetos de estudio separados que no están necesariamente imbricados y que, por ende, permiten ampliar la noción de lo político y las dinámicas que dicho concepto posee, sin que por ello se desestime el lugar de la política y la relevancia que ella misma tiene y ha tenido en la historia de la filosofía latinoamericana. Para decirlo de otra manera, lo político posee un carácter sustantivo y una función instituyente, mientras que la política supone una lógica instrumental de administración de lo instituido. Es decir, mientras la política “se refiere a un nivel óntico (la multiplicidad de prácticas de la política convencional) lo político se relaciona con el plano ontológico (la dimensión instituyente).” (Retamozo, 2009, p. 79)

La tensión entre lo político y el Estado es un tópico importante en lo que respecta a las culturas indígenas por las varias razones. La primera, es una razón de orden epistemológico que ya ha sido aventurada con Merleau-Ponty (1964) y Claude Lefort (2004): el establecimiento de puentes permite el ensanchamiento de la razón filosófica y la apertura a otras culturas, pero, por ende, también instala la exigencia metodológica de

trabajar con dichas fuentes y registros, y atender a las dinámicas propias en las que la filosofía se produce según sus contextos. La segunda, es que el análisis regular sobre lo político en algunas culturas indígenas ha sido desestimado bajo la lógica positivista (Retamozo, 2009) pues en dichas sociedades no existiría progreso y esta perspectiva, no hace sino fortalecer una óptica de la carencia. Por otra parte, esta relación se ha analizado desde una perspectiva colonial en el sentido en que no se ha contemplado su potencial para disputar espacios de lo político, sino que, por el contrario, se realiza una lectura en términos inocuos de dicho pensamiento. Como última razón, la visibilización de una discusión que a pesar de ser transversalmente relevante en la disciplina no ha sido tematizada profundamente y tampoco ha tenido el nivel de difusión que sería deseable por el impacto en la producción de conocimiento que posee.

“La sociedad propiamente política, el Estado, mira también hacia ella por encima del hombro.” (Echeverría, 1997, p. 17). Esta es la idea fuerza que atraviesa parte de la tradición filosófica y que se puede abordar críticamente bajo la clave de lo político que hasta aquí se ha presentado. Echeverría (1997) lo indica respecto a Hegel, pero tanto él como Hobbes (Clastres, 2008) son un botón de muestra de la perspectiva moderna que establece una relación directamente proporcional entre lo político y el Estado, razón por la cual el Estado es propuesto como la forma superior de politicidad e institucionalidad esperable en todo escenario sociopolítico. Autores como Marshall Sahlins (2010) y Pierre Clastres (2008) han indicado que al establecer vínculos analíticos con sociedades indígenas, y ahondar en algunas de sus ópticas políticas, una forma justa de realizar dicho acercamiento es disociando la noción de lo político del Estado y abordando la noción del poder en separación a la de violencia que es, en definitiva, el derecho fundamental que poseería el Estado: en la medida en que detenta coercitivamente el poder, el Estado se consolida como el lugar de lo político por el control de la violencia que permite que constituya una relación jerárquica entre los individuos y establezca las diferencias de clase para articular la diferencia entre dominantes y dominados (Clastres, 2008).

Como “es evidente que no hay ningún punto de apoyo de Arquímedes desde el cual visualizar “el estado”, sólo numerosos conocimientos situados” (Gupta, 2015, p. 125), y

como bajo el parámetro de lo político la intención es establecer distancia de sus restricciones conceptuales, en la siguiente investigación se amplía el análisis bibliográfico a cuestiones que van más allá del contexto de ciertas sociedades y de los períodos específicos en que ciertos eventos relevantes han acaecido. A continuación, se procura desarrollar un rastreo de orden conceptual respecto de la noción de lo político y la relación que el concepto posee para la discusión sobre las filosofías indígenas. El ejercicio pues, es de carácter exploratorio y por lo mismo, no es posible asumir de antemano resultados. Sin embargo, para iniciar se instala una hipótesis: no es el Estado aquello que configura exclusivamente lo político, sino que existe una politicidad más amplia, más dinámica, que puede, por ejemplo, pensarse al alero de fuentes etnográficas y reflexiones antropológicas como las de Eduardo Viveiros de Castro (2010, 2013) y Tristan Platt (1982, 1987).

El marco utilizado en esta investigación, remite a un marco teórico europeo y principalmente de la filosofía francesa. No obstante ello, es una clave de lectura funcional al proyecto de la filosofía latinoamericana o al menos, a una manera de aproximarse al fenómeno desde la novedad, sin olvidar la narrativa que posee la disciplina filosófica pero que también, permite adentrarse en registros originales. Como indica Echeverría (1997):

“Acercarse a la descripción y explicación de esta “impureza” de la política podría echar luz sobre ciertas zonas de la vida política que la teoría política contemporánea ha descuidado —ha denegado sistemáticamente— y que demuestran ser cada vez más determinantes para la compleja actividad política “realmente existente” en este fin de siglo.” (p. 21).

Conocidas las definiciones sobre filosofía latinoamericana y lo político, el próximo capítulo consiste en la revisión bibliográfica de la clave de lo político en diversos autores que forman parte de la filosofía latinoamericana y que se han preguntado, de alguna y otra manera, por las filosofías indígenas de América Latina y su posible consideración como tal dentro del canon disciplinar. Muy a pesar de lo que se puede reflexionar sobre la selección de los autores y su organización, en la medida en que el objetivo de esta investigación es desarrollar una muestra y en específico, utilizar como clave de lectura y como hilo conductor el concepto de lo político, se desarrolla una reflexión inicial que permita,

eventualmente, desarrollar un análisis más detallado desde la perspectiva de la filosofía política en futuros trabajos.

Segundo capítulo

Filosofía latinoamericana: revisión de algunos autores a propósito de las filosofías indígenas.

¿Tenemos que hacer escala -para hablar metafóricamente- siempre en Atenas, cuando viajamos de Cusco a Chotanagpur?

Josef Estermann

Por el potencial que se ha enunciado en la sección anterior, la clave de lectura que será pesquisada en esta etapa de la investigación es la de lo político. Reconociendo la polisemia del concepto y las diversas utilizaciones que posee para la filosofía latinoamericana, es un concepto que permite una aproximación crítica al problema de la filosofía indígena y su sostenida invisibilización (Estermann, 2013). Entre las razones que se pueden atribuir a esta invisibilización, se encuentra que el tópico parece haber aparecido ante la emergencia de los movimientos indígenas que ya sea por luchas territoriales, de derechos humanos o de participación política, han demandado su espacio en la academia y su discurso, como sujetos activos y visibles, se oponen al discurso museológico y/o del mestizaje (Dávalos, 2005): que consiste en el discurso sobre su desaparición, su extemporaneidad y su sobredeterminación por su situación de precarización. Los movimientos indígenas tensionaron presuposiciones como por ejemplo, la noción de su

inminente desaparición tanto a través de la concepción de hibridación cultural como por su progresivo etnocidio y genocidio.

Existen al menos dos presuposiciones que se encuentran a la base de la discusión sobre la posibilidad de las filosofías indígenas. Ambas apuntan a la concepción de que la filosofía de una sociedad indígena no es posible como tal ya que es un pensamiento que no se actualiza, es decir, que pertenece al pasado. Una de estas presuposiciones tiene relación directa con la consideración de que estas sociedades están (i) atrapadas en el pasado a raíz de su incapacidad técnica y por ende, racional, y que (ii) ellas no producen pensamientos originales y dinámicos porque son culturas estáticas, atrapadas en su ancestralidad. Según Johannes Fabian (1983), la imposibilidad de asumir que las sociedades indígenas y la producción de su conocimiento puedan ser coetáneas a la cultura occidental, podría ser un factor fundamental en torno al que la discusión sobre la invisibilización del pensamiento indígena se desarrolla. Esta coetaneidad supondría que el conocimiento que las sociedades indígenas producen tiene la misma validez dentro del progreso de la técnica, es decir, que su desarrollo tecnológico y el conocimiento que producen no se encuentra en el pasado sino por el contrario, que responde a las necesidades y exigencias de los roles de cada cultura y es funcional a dichos requerimientos. En este sentido, la temporalidad abandona la inocuidad y univocidad, y se presenta como un término que permite que las disciplinas se aproximen a las sociedades desde el reconocimiento de sus mecanismos y de sus perspectivas. Por esta razón, tendría un potencial político para la discusión acerca de la producción de filosofías indígenas y más aún, para la posibilidad de pensar que existe una noción de lo político que opera de manera efectiva en dichas culturas.

El autor identifica varias formas de aproximarse a la noción de temporalidad del Otro, e identifica que lo que se encuentra a la base de la tensión, es el *denial of coevalness* (Fabian, 1983) y que se puede traducir como negación de la coetaneidad. El autor (Fabian, 1983) define esta negación de la siguiente manera: “By that I mean *a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse*” (cursivas en texto, p. 31)

Se podrían extender estas distinciones al análisis sobre lo político, principalmente porque desde este modelo la temporalidad representa, así lo como la localización, una clave metodológica de relevancia política entorno a la que se define la capacidad que posee la sociedad occidental, y las ciencias humanas y sociales, para establecer puentes entre culturas gracias a un modelo que no supone la anulación de una sobre otra, ni tampoco, su folclorización o caricatura. La postura del autor considera que la comprensión de la temporalidad y coetaneidad como un factor de orden político, se pueden desarrollar únicamente bajo el supuesto de una intersubjetividad fundante en vista de que “*Communication is, ultimately, about creating shared Time*” (Fabian, 1983, p. 30). En este sentido, la posibilidad de entender la coetaneidad de las sociedades y producir un espacio de tiempo compartido en el que ni se neutralice ni se ponga a las sociedades indígenas en un marco de primitividad, es la comunicación y el reconocimiento de una intersubjetividad compartida entre todos los sujetos. Esta línea es de orden fenomenológico y resulta interesante ya que cimienta, de alguna u otra manera, la posibilidad de hablar de lo político en las sociedades indígenas y más aún, de la posibilidad de que en sus distintos contextos ellas produzcan, y hayan producido, filosofía.

En la medida en que la temporalidad es un concepto que hace referencia entonces a una “cronopolítica” (Fabian, 1983, p. 144), las disciplinas que son interpeladas a establecer estos vínculos deben reconocer la función política de la temporalidad y de la relación que las sociedades establecen con él, a través de una metodología que permita trabajar a partir de la experiencia e inferir esta desde la especificidad de cada cultura. En este sentido, el autor (Fabian, 1983) considera que es una demanda trabajar etnográficamente ya que con ello se puede levantar, desde esos relatos, las características culturales de las sociedades entendiendo que la posibilidad de aproximarse a otro a pesar de las diferencias -desde la comprensión de la posibilidad de un tiempo común que se comparte en diálogo- permite abandonar la discusión en términos de las lógicas de primitividad versus progreso, o de la consideración del tiempo como un elemento neutral. La reflexión que permite realizar esta aproximación sobre la temporalidad resulta interesante, fundamentalmente, porque se ancla en una intención fenomenológica similar a la propuesta del primer capítulo de esta tesis ya

que asume la necesidad, y la urgencia, de realizar una aproximación filosófica a esas sociedades desde una perspectiva que permita relevar la diferencia y abra así, una perspectiva epistémica que permita fisurar ciertas categorías definitorias que las disciplinas humanas se han provisto como claves de lectura. Categorías definitorias que cierran espacios, bajo criterios de universalidad, a la apertura de otros casos, expresiones y formas de aproximarse y comprender los fenómenos.

La coetaneidad puede ser considerada como una muralla protectora del relativismo cultural (Fabian, 1983, p. 144) y, por ende, desarticula la relación de poder que establecen las disciplinas con los saberes de otras culturas, con la alteridad que constituye aquello que es el objeto/sujeto de estudio de la antropología, y de una cierta filosofía también. La oportunidad que ofrece la propuesta del sustrato temporal compartido entre culturas es lo que permite que las disciplinas establezcan “puentes” éticos (Pierre Clastres, 1968) con ellas, y de esa manera, resignifiquen la forma en la que construyen sus problemas de estudio.

Resulta interesante analizar el *corpus* de la filosofía latinoamericana desde esta perspectiva ya que se podría sostener la imposibilidad de la existencia de filosofía en las sociedades indígenas por una parte, a partir de la aparente ausencia de desarrollo técnico que asegure sistematicidad y rigurosidad (Suárez, 1993; Beorlegui, 2016, Sobrevilla, 1992) en la producción de pensamiento. Por otra parte, a partir de la consideración de que las sociedades indígenas no son coetáneas a la sociedad, ya sea porque se obvia su presencia en su actualidad o porque ellas no contarían con las herramientas o el contexto que permitirían hacerlo (Kempff, 1985; Rivara de Tuesta, 2000). La propuesta de Fabian (1983) permite concebir, a través de la demanda de intersubjetividad y de la posibilidad que ella abre al establecer la comunicación como piso común de la humanidad, que se puede desarrollar conocimiento en un marco universal no totalizante de la filosofía, y que por ende, se pueden posicionar críticamente respecto de la consideración de la filosofía eurocéntrica como el único modelo de producción filosófico existente -o el más válido. Esto permitiría trabajar con otras tradiciones de pensamiento que existen actualmente en América Latina y que han sido invisibilizadas a lo largo de los años, entre otras razones,

porque se expresan en registros que no se corresponden con la escritura alfabética. Bajo esta propuesta metodológica se puede comprender la filosofía como contemporánea a la occidental aun cuando ella se exprese desde otro lugar. Raúl Fonet-Betancourt (2013) expresa esta posibilidad en los siguientes términos:

“Nos referimos concretamente a las limitaciones que han llevado a que la “filosofía latinoamericana” sea, por decirlo con un tono un tanto polémico, sólo parcialmente latinoamericana, por cuanto que ha privilegiado ser vehículo de voces y tradiciones “criollas”, “mestizas” o “europeas” en el continente, prefiriendo con ello además interlocutores y destinatarios “profesionales” de la filosofía, esto es, reconocidos como tales por los cánones establecidos por una tradición filosófica que, en el fondo, es transmitida por Occidente. Este privilegiar el “rostro occidental”, la cara “latina” del continente, ha llevado lógicamente al descuido e incluso olvido y marginalización de otras voces, como son las tradiciones indígenas o las afroamericanas. Y son precisamente esos otros “rostros” de América los que hoy desafían la “filosofía latinoamericana” con la tarea imperativa de emprender una nueva transformación de sí misma, es decir, de acometer un proceso autocrítico de reconstrucción conceptual y de reubicación cultural, para redefinirse como filosofía desde el diálogo con los imaginarios indígenas y afroamericanos y aprender a leer nuestra realidad y nuestra historia contando con ellos en tanto que sujetos de interpretación”. (p. 24)

Por otra parte, en una relación similar a la reflexión acerca de la temporalidad en Johannes Fabian (1983), otra variable que resulta interesante de analizar entre los autores de la filosofía latinoamericana es aquella que dice relación con la universalidad de la filosofía. Autores como Ricardo Salas (2009a) presentan una discusión sobre la universalidad y el logocentrismo de la filosofía tradicional bajo el entendido que esta sería, en el fondo, una de las nociones que permitiría que las filosofías de las sociedades indígenas sean marginalizadas, y no se consideren tales, ya que no cumplen con las

convenciones académicas requeridas por el pensamiento eurocéntrico ya sea tanto por el soporte en que se expresan dichos pensamientos, como por las estrategias argumentales y metodológicas que se asumen en su producción filosófica. El análisis que desarrolla Salas (2009a) considera la existencia de distintas variantes que operan como argumentos entre los autores que componen el canon filosófico académico y que defienden el logocentrismo filosófico. La primera variable, tendría relación con la tradicional separación entre *mythos* y *logos* que cuestiona que, en la medida en que el pensamiento indígena no sería un pensamiento ajustado a los criterios de la ciencia -y no asegura sistematicidad y objetividad- no puede ser considerado como filosofía. Por otra parte, producto de que las filosofías indígenas se consideran como un pensamiento mítico (Salas, 2009a), su expresión es eminentemente oral y por ello, consisten en tradiciones de pensamiento cruzadas y cimentadas por la cultura de las sociedades antes que por la pureza de la razón que, aparentemente, resultaría fundamental para la filosofía eurocéntrica y bajo la que se arguye que para producir un pensamiento objetivo y universal es necesario desprenderse de los contextos. Enrique Dussel (2009) explica esto como un binarismo: si es filosofía, no es mito, expresión de religión no dimensión espiritual de un individuo o una cultura; y si es mito, entonces no es filosofía.

El potencial fundamental de esta tensión, y de estudiar las filosofías indígenas, según Salas (2009a), es que permitiría cuestionar a la filosofía en el marco de su ideal logocéntrico y entender los textos desde una noción amplia: no solo referidos al soporte escrito sino que funcionales a distintos textos, con distintas formas de generar el archivo de un pensamiento. En definitiva, consiste en entender el texto como contexto, es decir, el texto como expresión culturalmente atravesada tanto en su producción como en su contenido. Salas (2009a) lo expresa de la siguiente manera:

“Una primera aclaración: el texto no se debe identificar con el ejercicio de la escritura en su sentido reducido, el texto no es un corpus de signos escritos en cualquiera soporte, es decir, no alude exclusivamente a un producto de vocabulario determinado por los procesos de escritura codificada por las grandes lenguas de la Humanidad (un jeroglífico egipcio

o maya, un código en tabletas o en formas diversas de escritura estabilizadas de signos escritos: pergaminos, rollos o libros como los conocemos). En nuestra perspectiva, un texto es una textura o entramados de significados y sentidos que lo podemos reconocer en sus formas orales, escritas y/o icónicas, por señalar tres formas reconocidas en la cultura occidental” (p. 56)

Por esta razón, el texto está inevitablemente entramado a un contexto y ello obliga a realizar un análisis del mismo en consideración de ellos con el objeto de entender los significados que porta a partir del que se profiere dicho pensamiento. De esta manera, se puede comprender ese pensamiento tanto dentro de esa cultura como fuera de ella y también, puede este establecer las relaciones para su comprensión tanto en contextos particulares como universales (Salas, 2009a, p. 57).

Según el autor, la “(...) cultura occidental dominante ha pretendido casi siempre definir una lengua canónica y/o textos canónicos ya que ha buscado disminuir las plurales tradiciones e interpretaciones rivales presentes en los textos” (Salas, 2009a, p. 57) y es precisamente este el desafío al que se busca hacer frente ya que reconoce, así como Fabian (1983), que existe en estas sociedades la capacidad de articular un pensamiento que si bien no se ajusta a los criterios establecidos por el pensamiento eurocentrado, si porta en él un potencial interesante que, por lo demás, interpela desde lo ético y lo político a las disciplinas que estudian dichas sociedades o la producción de su pensamiento.

Esta apertura, que inicialmente es metodológica para eventualmente ser de orden teórico, responde a la necesidad anteriormente referida a entregar parámetros que permitan realizar, desde la noción de una “racionalidad ampliada” (Salas, 2009) vínculos comunicativos que visibilicen conocimientos y saberes que han sido desconsiderados por el “racionalismo cartesiano” (Salas, 2009a) que ha operado en la tradición filosófica.

Ya sea como comunicación abierta o, más específicamente, como un “interlogos” (Salas, 2009b, p. 42), es decir, como una comunicación que se piensa desde el vínculo que articula un eje central entre culturas que asegura una palabra transmitible y construida de

manera colaborativa, todos los factores abordados están en el centro de las discusiones sobre la filosofía indígena y sobre la existencia de una noción de lo político en ellas. Esta última noción, como se puede deducir, no será operativa sino en aquellos autores que están contemplando la posibilidad de un encuentro interdiscursivo entre agentes y comunidades de conocimiento ya que, y en esto se establece un vínculo directo con la reflexión de Fabian (1983), la invitación es a salir de la noción del “pensar autóctono puro e intocado” (Salas, 2009b, p. 2), en otras palabras, de un pensar fijado en el pasado pre-colonial o pre-hispánico.

A modo de resumen, y con el objeto de iniciar en adelante la exposición bibliográfica de los autores que serán revisados en esta tesis, las variables de tensión que pueden estar operando en la filosofía latinoamericana pueden ser las siguientes -sin perjuicio de que existan otras que no fueron trabajadas en este *corpus*:

1. La noción de universalidad de la filosofía que demanda una cierta sistematicidad y rigurosidad específica en distinción al pensamiento cotidiano.
2. La condición inicial de la filosofía como una disciplina que se desarrolla en el marco de una comunidad filosófica de naturaleza académica.
3. La expresión de la filosofía a través de textos escritos alfabéticos de carácter argumentativo.
4. La consideración de que la filosofía está imbricada, o no, con la cultura y el contexto sociocultural del individuo o la comunidad que la desarrolla.
5. La posibilidad de que las sociedades indígenas produzcan pensamiento dinámico y actualizado.
6. La consideración de que la filosofía política es una filosofía acerca del Estado.
7. La posibilidad de una filosofía que se construya interdisciplinariamente.

Cabe señalar que esta es una propuesta de lectura inicial, una reflexión de entrada como bien se indica, por lo que las variables que aparecen no son siempre las mismas ni se desarrollan de la misma manera o bajo los mismos tópicos en los autores que a continuación serán revisados. No obstante ello, consideramos que Fabian (1983) y Salas

(2009a) entregan una clave de lectura de entrada al problema desde una perspectiva crítica y desde la apuesta inicial que inspira esta investigación: la posibilidad de la filosofía de vincularse con sociedades indígenas a partir de un diálogo y de una apertura metodológica y epistémica que responda a una interpelación ético-política. Por otra parte, resulta necesario señalar también que con el objeto de no caer en realizar una organización de orden “progresivo” entre los autores, se ha considerado utilizar una organización que responda a la heterogeneidad de líneas de pensamiento dentro de la filosofía latinoamericana y para ello, se considera la disposición de Leonardo Tovar (2009) ya que permite entender, en el marco de una estructura relativamente esquemática, las diversas perspectivas dentro de la filosofía latinoamericana como aproximaciones teóricas específicas que han emergido hasta la actualidad. Como las opciones son extensas y por la naturaleza de esta investigación se presentan varios límites, se realiza una selección estratégica de autores en dicha distribución ya que algunos de ellos tienen un rol más clave y protagónico en la discusión que convoca.

En la distribución que Tovar (2009) propone para la filosofía latinoamericana se consideran diferentes fundaciones. Aquellas que son más para esta investigación son las siguientes: la fundación “normalizadora”, de la mano de autores como Francisco Romero (1944), que construyeron la noción de que la filosofía no es un don sino más bien una práctica, y en ese sentido, la asimilación que pueda hacer del lenguaje y las convenciones académicas es altamente definitoria; la fundación “latinoamericana”, que propone el ejercicio de pensar genuinamente los problemas de la tradición filosófica universal en tensión a los estándares y cánones impuestos por Europa y Estados Unidos; la fundación “liberadora” que asume que la función y condición de la filosofía en su potencial liberador tanto en términos políticos como culturales. En esta fundación, de hecho, existe plena concientización sobre la posibilidad de filosofar para producir filosofía de América Latina. Por último, la fundación “intercultural”, que piensa el proyecto liberador de la filosofía a partir de un giro epistémico que permita que la filosofía académica occidental se “abra al reconocimiento de otras formas de racionalidad filosófica” (Tovar, 2009, p. 260).

A continuación, detallaremos algunas diferencias y consideraciones entre algunos de los autores que forman parte de cada una de estas fundaciones. Más, o menos, presente, la discusión sobre las filosofías indígenas y su producción de un pensamiento sobre lo político es algo a lo que han referido expresamente en su obra.

Fundación normalizadora

Francisco Romero (1944) participa de la discusión que convoca esta investigación desde una perspectiva particular: la normalización filosófica. La noción de normalización de la filosofía de Romero se fundamenta en la distinción entre saber crítico y lo que él denomina “saber ingenuo” (Romero, 1944), y que hace referencia al saber basado en la experiencia, al saber de la tradición, en definitiva, al saber que se transmite a través de la memoria oral. En esta línea, para Romero (1944) existe un saber que está vinculado a la cotidianeidad, a la mundanidad, a la cultura; y un segundo saber de carácter superior, un saber que opera “en la zona iluminada de la conciencia y dando trabajo a las potencias más elevadas del intelecto” (Romero, 1944, p. 83). De esta manera, el saber de la experiencia y de la tradición cultural no representan un conocimiento elevado o intelectual, sino que remiten a las funciones cotidianas que dirigen su conducta diaria y su forma de relacionarse en el mundo.

Esta oposición está asociada no sólo con la naturaleza del saber sino también con las características que el pensador de cada uno de dichos saberes asume una vez que los hace operativos. Es decir, el saber ingenuo no se diferencia del saber crítico solo porque uno de ellos opera en un estadio menos intelectual, sino además, porque el saber crítico, a diferencia del ingenuo, es un saber desarrollado entre los hombres por gracia de ciertas aptitudes pero más aún, como producto del trabajo regular de pensar dentro de los marcos que este saber crítico demanda. El saber ingenuo, por otra parte, es esencial, innato y transversal a todos los seres humanos (Romero, 1944). No está nadie privado de él e incluso, el saber crítico y/o reflexivos un tipo de saber que estaría incluido en él. En este sentido, el saber crítico es una suerte de etapa superior del saber ingenuo y no tiene, por ende, un vínculo estrecho con la experiencia: surge de él en la medida en que el individuo

que lo desarrolla existe en el mundo mas la experiencia el fenómeno que no lo habilita ni tampoco, aquello que es el objeto de estudio.

Para Romero (1944), la filosofía, en la medida que consiste en un saber crítico, se debe desarrollar dentro de marcos normativos establecidos que permitan asegurar rigurosidad y sistematicidad. Considerando que este saber no tiene sino una relación marginal con la experiencia se puede deducir que Romero (1944) entiende a la filosofía como una actividad que opera en torno a abstracciones, a reflexiones que no consideran como tópico ni objetivo la cotidianidad o la cultura. Esta valoración de lo abstracto a la que refiere, en efecto, tiene relación con esta separación entre el mundo de las ideas, incólume, y el mundo de los objetos, desordenado y afectado por las pasiones y la domesticidad. En este marco, ni la mitología, ni los saberes transmitidos por vías diferentes a la autoridad filosófica, que más adelante se desarrollará como se construyen, son constitutivos o pueden ser parte de este saber.

El saber crítico es producto de una especialización, de una dedicación profesional, constante y objetiva al pensamiento. La filosofía, por esta razón, se construiría únicamente desde criterios de universalidad entregados por la filosofía occidental y en el marco de una higienización de factores que nublan, entorpecen, o son subjetivos o elucubrativos. En palabras del autor,

“El conocimiento crítico parte de este supuesto: que el saber seguro y válido no es una espontaneidad, sino una disciplina. De aquí su nota esencial: es saber metódico desde el principio al fin, saber traspasado de un imperativo de autocontrol, de autoconciencia: es saber que se vigila y se sabe a sí mismo, saber saturado de desconfianza y de reservas mentales. Lo primero es eliminar todo elemento extrateórico, todo lo ajeno a la esencia misma del saber: lo segundo, procurar que la teoreticidad funcione sin desvíos ni tropiezos. El método lo define y lo gobierna, lo flanquea por todas partes y de muchos modos: métodos de observación, de generalización, de sistematización, de demostración para la ciencia; métodos peculiares para la filosofía. Cuando la Edad Moderna se pone a rehacer el cuadro general del

saber humano, la primera demanda es la de nuevos métodos, la palabra método resuena a cada paso como una consigna, y hasta podría decirse que la carta magna de los tiempos nuevos tiene dos capítulos: la lógica metodológica de Bacon y el *Discurso del método* de Descartes” ((Romero, 1944, p. 88)

En la línea de este método, Romero (1944) identifica la objetividad que caracterizaría a este saber pues es aquello que distingue tanto la manera en la que se aborda la producción de ese pensamiento como el potencial que posee para la sociedad y para las comunidades de las que los filósofos participan. En este sentido, la perspectiva de Romero (1944) se alinea con las pretensiones de universalidad a las que Ricardo Salas (2009a) hace referencia y que desconsideran a las tradiciones o líneas de pensamiento que no se producen de acuerdo con el método y las normas que regulan y permiten que un conocimiento sea transmitido con estrategias discursivas y de soporte específicas. La filosofía latinoamericana, de esta manera, debería abandonar el arbitrio para acercarse al método y constituirse como filosofía formalmente. El método, aunque de una manera poco transparente, remite a la filosofía producida en occidente aun cuando el germen que motiva al autor es, por el contrario, la necesidad de que emerja un pensamiento local. Este problema del origen de la filosofía en Romero (1944) es resuelto a través de la conquista: aquello que se constituye como filosofía, es aquello que responde y atiende a los métodos que arriban con la filosofía colonial. Es en el marco de ese método que Romero (1944) apuesta por una originalidad y especificidad local respecto de los tópicos y los fenómenos, pero no desde el lugar desde el que se proclama y se hace la filosofía.

De esta manera, la filosofía debe abandonar el arbitrio para constituirse como tal. La normalización remite a la necesidad que recae sobre la filosofía, de acuerdo con el modelo del método que propone el autor, de formalizarse y alejarse tanto de la noción de cultura como de la del don: la filosofía, por cuanto constituye el aprendizaje y manejo adecuado de un método, no responde a habilidades innatas de los filósofos, más aún, “(...) la filosofía deja de ser vista como propensión arbitraria, caprichosa, y se aprovechan vocaciones, puesto que para profesarla con asiduidad no es ya indispensable el temple

excepcional de los varones de la tanda anterior” (Romero, 1944, p. 126). Es entonces una habilidad adquirida antes que una actitud natural.

El autor se refiere a la normalización de la siguiente manera:

“Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia. No ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo. Como cualquier oficio teórico, la filosofía permite y aún requiere el aporte de mentes no extraordinarias: basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina. La lectura corriente de escritos filosóficos por interesados cada día más numerosos, el mutuo conocimiento e intercambio entre quienes activamente se ocupan en filosofía, van originando lo que podríamos denominar el “clima filosófico”, una especie de opinión pública especializada que obra y obrará cada vez más, y según los casos, como estímulo y como represión, como impulso y como freno (...)” (Romero, 1944, p. 126)

La normalización va de la mano con la enseñanza de la filosofía en la universidad y la escuela. Es un conocimiento mediado por la entrega de información dentro de un canon de lecturas y de una metodología específica según quien la enseña. Ella promueve la producción filosofía -entendida como saber crítico- en el marco de la academización, con el objeto de asegurar la consolidación de una filosofía latinoamericana. El origen o interés inicial de la filosofía en América Latina, para Romero (1944) entonces, no tiene ninguna relación con las sociedades indígenas que antes, durante o después de la colonia produjeron conocimiento filosófico. Más aún, este foco no sólo hace referencia a la necesidad de que sea un pensamiento escrito y formalizado sino, además, a que debe ser un pensamiento que se alinee y conozca, una cierta y definida tradición occidental para poder producirse en América Latina. Es una suerte de eco de una filosofía elaborada en Europa y en Estados

Unidos que resuena en Latinoamérica, pero con criterios ajenos. En definitiva, es una filosofía del primer mundo que se realiza en el tercer mundo.

En este marco de reflexión, no aparece nada respecto de la producción de pensamiento sobre lo político en torno a la filosofía y mucho menos, en una relación de tensión o conflicto con las instituciones. Más aún, estas instituciones son las que promueven y gestionan la enseñanza de una cierta filosofía, de la filosofía objetiva y no contaminada por las ingenuidades del saber mundanal. El ejercicio de abstracción que propone Romero (1944) permitiría hacer una filosofía real, profunda y con la calidad para llamarse como tal. Esto, bajo la consideración de que

“La vena filosófica aflora por todas partes; fuera estupidez o malevolencia exigir que las aguas broten desde luego abundantes y cristalinas, cuando en países de muy madura civilidad a veces hubo apenas hilillos precarios. La naciente filosofía tiene que ir mucho a la escuela todavía; y aun se la debe incitar a que prolongue la escolaridad, porque todas las precocidades -y más las de la inteligencia- son peligrosas, y en los casos menos graves se resuelven en lamentables pérdidas de tiempo. Lo esencial en definitiva es esto: que en nuestra espiritualidad la vocación filosófica ha llegado a adquirir conciencia de sí y busca su expresión” (Romero, 1944, p. 130).

En conclusión, no existe el reconocimiento de una filosofía indígena ni mucho menos, de una posibilidad de repensar acerca de lo político: la filosofía se desarrolla y progresa en la academia. Allí es, precisamente, donde ella germinará como filosofía latinoamericana auténtica aun cuando se pueda reconocer que esta estructura formativa que exige la filosofía inclina a convertirse en una revisión permanente de libros, reflexiones y filosofías de otros (Tovar, 2009). Se considera que la filosofía no es negada en América Latina, sino que no ha existido aún, en definitiva, porque no ha existido una comunidad filosófica amplia que pueda resguardar el método bajo el que ella se produce. La reflexión de Romero (1944), de esta manera, desconsidera la existencia de filosofías indígenas y de la producción de un pensamiento de lo político que se ancla, vincula e inspira en el cotidiano: es teoría política que opera en la elevación del pensamiento, no en la militancia.

Fundación latinoamericana

De acuerdo con la distribución de Tovar (2009), tanto Rodolfo Kusch (1977, 1978) como Leopoldo Zea (1953, 1989) podrían formar parte de una misma fundación, en la medida en que ambos instalan como tópico el germen de la urgencia de producir una filosofía latinoamericana que no sólo remita a autores que hayan producido filosofía en este lado del mundo, sino también, que hagan referencia a una serie de problemas que le son propios. No obstante ello, sus perspectivas acerca de la posibilidad de una filosofía indígena son distintas y más distintas aún, respecto de lo político en dichas sociedades. Aun cuando este último tema no es fácil de rastrear entre estos autores, se entregan algunas luces respecto de la posibilidad de un pensamiento político original y vinculado a la experiencia política de la modernidad: el Estado.

Se desarrollará la perspectiva de los autores en el orden señalado anteriormente con el objeto de poder asegurar que todas las diferencias que se han mencionado puedan relevarse. En esas diferencias aparecen algunas especificidades de pensamiento que tienen consecuencias interesantes para la presente investigación.

Rodolfo Kusch (1977) señala que el conflicto que la filosofía latinoamericana posee es el de ser original, y más aún, auténtica, con el objeto de responder a los problemas y las necesidades que este lado del mundo tiene. En esta línea, el autor se pregunta “(...) si nuestro papel como clase media intelectual es el de regir el pensamiento de una nación, ¿tenemos realmente la libertad de asumir cualquier filosofía? ¿Cuál es en suma nuestra misión? ¿Consistirá en representar y tamizar el sentir profundo de nuestro pueblo o consiste simplemente en incrustarnos en su periferia detentando especialidades que nuestro pueblo no requiere?” (Kusch, 1977, p. 2).

La inquietud del autor es responder a los requerimientos del pueblo, a aquellos que emergen desde el contexto y desde la experiencia también. Ahora bien, y no obstante dicho relevo del contexto, Kusch (1977) realiza una distinción entre pensamiento y filosofía. Esta diferencia se desarrolla con el eje en la academia y la formación filosófica, de manera muy similar a como revisamos en Romero (1944): aquello que le entrega el nombre de filosofía a un pensamiento es la consideración del mismo como un ejercicio profesional, como un

aprendizaje adquirido y entregado en el marco de una comunidad disciplinar. El pensar, por el contrario, “(...) se refiere a la totalidad, implica una toma de conciencia que forzosamente habrá de ser asistemática. Pero el pensar contiene al filosofar, y este último queda a la zaga del pensar mismo enredado en lo puramente entitativo” (Kusch, 1987, p. 103). De esta manera, la diferencia entre el pensar y el filosofar, además de la formación y el manejo ciertas normas y estrategias para participar de las discusiones, dependería de la relación que establecen con lo entitativo, es decir, con la experiencia cotidiana y su asistematicidad. La filosofía es así un pensamiento, en el sentido de que este último contiene al primero, pero que apunta a universales que atraviesan de manera total a la humanidad.

Ahora bien, la reflexión del autor apunta a que si bien el pensamiento se distingue de la filosofía porque se define por una práctica específica, por un oficio. Se distingue en América Latina porque incorpora el contexto para su producción. En la medida en que el pensamiento compone a la filosofía, y el pensamiento puede estar vinculado a expresiones culturales y sociales, la filosofía está atravesada necesariamente por su localización, por su arraigo y los problemas que sean pertinentes en Latinoamérica (Kusch, 1977, 1978). Si bien la filosofía en sí misma no tiene la necesidad de hacer referencia a la geografía a la cultura, ella está atravesada por las “rugosidades reales (...), por el molde simbólico en el cual se instala a ser” (Kusch, 1978, p. 17) y en este sentido, es la “limitación del suelo” (Kusch, 1978, p. 17) aquello que define el vínculo posible con la totalidad, es decir, con la entrada que realiza a la universalidad. En este sentido, la limitación del suelo y la universalidad no son opuestos. Muy por contrario, el suelo permite descubrir el fundamento de lo filosófico en América Latina, es su sostén (Kusch, 1978), aun cuando él mismo es una estructura no racional que se encuentra más allá de la filosofía: “Es el pensamiento pegado al suelo, pero donde se advierte el hilo de lo esencial, entreverado con la circunstancia del estar mismo” (Kusch, 1978, p. 18).

De esta manera, el vínculo con el suelo no resulta ser un impedimento que perjudique, o cuestione, que la filosofía no se pueda producir en América Latina fundamentalmente porque se identifica a la cultura antes que como un elemento

contaminante que impida acceder a la totalidad a la que aspira la filosofía, es un “sentido en que intuitivamente descansa su vida” (Kusch, 1978, p. 19). Teniendo en consideración con que la cultura no representa un entretenimiento ni una expresión de orden subjetivo que puede modificarse a discreción, el pensamiento popular se enfrenta a la realidad desde una perspectiva con sentido y situada que “(...) hace que el pueblo pueda tener también algo así como una filosofía” (Kusch, 1978, 19).

A pesar de este matiz, si el pueblo puede tener una filosofía o un pensamiento que dé cuenta de reflexiones que son dinámicas, como la forma en que se experimenta la cultura, por ejemplo, ¿pueden las sociedades que se identifican con culturas distintas a las nacionales instaladas por los estados republicanos poseer filosofía? La pregunta que nos interpela en la obra de Rodolfo Kusch propone una respuesta posible ya que se identifica un pensar que se generaliza como indígena y que se reconoce como parte del pensamiento latinoamericano en la medida en que América Latina, a pesar del relato común que construye geoculturalmente, es culturalmente diversa por lo que coexisten y conviven culturas y filosofías dispares.

En oposición a la inquietud sobre la incivilidad y barbarie de los indígenas, y bajo el desconocimiento absoluto de este reconocimiento de las diferencias y especificidades culturales, Kusch (1977) propone que el valor del pensar indígena es que éste abre, ante la adversidad, una posibilidad para la comprensión de los problemas que enfrenta América Latina y eventualmente, las sociedades indígenas en su especificidad. Esta inquietud emerge, precisamente, en relación con el potencial que la filosofía con anclaje al contexto podría producir y que, en el caso indígena, podría poseer un potencial que fisure los prejuicios y supuestos heredados de occidente respecto de la filosofía, y más aún, que sirva como evidencia para la discusión sobre la producción filosófica en América Latina, para un descentramiento de la filosofía. En mejores palabras, se hace referencia a un re-centramiento, a una filosofía que contemple y se haga cargo de los requerimientos del territorio.

Kusch (1977) considera que existe un pensamiento de orden universal, totalizante, y otro pensamiento que, si bien es implícito en ocasiones, hace operar un sentido profundo asociado a tópicos relevantes para sus culturas. En palabras del autor:

“En materia de filosofía tenemos en América, por una parte, una forma oficial de tratarla y, por la otra, una forma, por decir así, privada de hacerlo. Por un lado, está la que aprendemos de la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por el otro, un pensar implícito vivido cotidianamente en la calle o en el campo” (Kusch, 1977, p. 15).

El pensar implícito, aun cuando en sí mismo y como se ha señalado anteriormente no es completamente filosofía, amerita poseer un espacio para constituirse como tal y tributarle a la filosofía de este lado del mundo sus problemas y potencialidades. Este desafío, además de un posible orden metodológico que el autor deja entrever, es decir, de la posibilidad de trabajar con archivos orales que entreguen información relevante (y que en muchas ocasiones se desestima en la crítica a la existencia de filosofía latinoamericana), indica que es necesario desarrollar una perspectiva que modifique estructuralmente la producción filosófica, en la medida en que “Indagar la vida cotidiana para traducirla al pensamiento constituye una aventura peligrosa, ya que es preciso, especialmente aquí en América, incurrir en la grave falta de contradecir los esquemas a los cuales estamos apegados” (Kusch, 1977, p. 16). De esta manera, considerar *corpus* distintos al canon representa una dificultad de orden más estratégico y, eventualmente, político: el ejercicio de abrirse a nuestros *corpus* de pensamiento es a su vez, un ejercicio liberador pero contiene el riesgo de poner en tensión con todo aquello que se ha entendido que construye filosofía.

Si bien esta consideración representa una tensión en sí misma, muestra que la filosofía puede estar al servicio de lo cultural gracias al potencial que el arraigo y la autenticidad le imprimen. Kusch (1978) define la posibilidad de un pensamiento geolocalizado, e incluso grupal, bajo el precepto de que la cultura posee un dinamismo que demostraría que este pensamiento, si bien puede transmitirse durante años, no está

petrificado, sino que se va actualizando, transmitiendo y revalidando a través de los años y de los encuentros con otras culturas. Así, el autor es capaz de reconocer un margen de coetaneidad, en términos de Fabian (1983), que operaría al menos al nivel de la teoría y de las deducciones que se desprenden de su propuesta, aunque no tanto desde el discurso explícitamente declarado en su obra. De esta manera, se podrían intencionar procesos reflexivos filosóficos en el marco del dinamismo y del criticismo cultural constante. Ello representaría igualmente, cabe señalar, el desafío de definir métodos de trabajo que permitan trabajar y acceder a estos textos populares (Kusch, 1978, p. 10). En sus palabras, el autor indica lo siguiente:

“El pensamiento mítico fue descubierto por la filosofía hace poco tiempo. Y la manera como es esgrimido pareciera hacer referencia a una compensación encubierta para un pensar que fue devorado por las cosas. Aun no se han dicho todas las implicancias de dicho pensamiento, ni aun cuál será su verdadera ubicación dentro de un pensar científico. Mientras no se encuentre esto seguirá siendo un casillero despreciado pero que contiene elementos fundantes para un pensar total” (Kusch, 1978, p. 106).

Para el autor, lo indígena no constituye la etapa germinal de la civilización. Es decir, no es el inicio de una historia de progreso lineal que decanta en las sociedades estatales. Por esta razón, no se acuña una noción positivista de la historia sino que por el contrario, se considera que la historia de los pueblos indígenas no es necesariamente la historia de América Latina y tampoco, la historia del mestizaje. Kusch (1978) desestima la noción del progreso lineal y, aun cuando no se refiere directamente al potencial político que sitúa a la filosofía latinoamericana e indígena en tensión con la perspectiva occidental, se puede considerar que, gracias al reconocimiento de los pueblos indígenas como interlocutor válido para la filosofía, estas pueden hacer operativos conceptos y nociones de lo político y la política. Este reconocimiento, sin embargo, en ocasiones es confuso o recursivo: si bien podemos ver esta posibilidad, también en la obra se insiste en la identidad latinoamericana como un todo homogéneo y más aún, en la figura de un criollo y

un mestizo que es homologada al concepto de “pueblo” y que sería aquel que está socialmente empoderado para hacer filosofía. Sin perjuicio de ello, en Kusch (1977, 1978) se abre una posibilidad de pensar lo indígena como un tópico y como parte de un debate epistemológico reconocido como problema para la filosofía latinoamericana.

Dentro de su descripción, el pensamiento indígena es llamado “pensamiento seminal” (Kusch, 1977, p. 206) y cumple una función específica para la filosofía latinoamericana: insta a cuestionar el colonialismo interno de la disciplina filosófica producida en la academia latinoamericana. Se señala que:

“En otras palabras, a pesar del indígena no es propio del indio, sino que es ante todo patrimonio del hombre en general. Ahora bien, ¿podrá darnos la clave de la crisis del pensar occidental? No será difícil determinar esto, porque al fin de cuenta estamos en América, o sea en una zona liminal de Occidente, en un punto en el cual confluye un antiguo pensar al modo indígena y un pensar occidental sumamente resquebrajado” (Kusch, 1977, 205).

Haciendo que el pensamiento seminal tribute al pensamiento occidental y lo tensione, el autor procura abrir la discusión sobre colonialismo interno y la imposición mental filosófica que atrapa la reflexión de los filósofos que, ya haciendo filosofía, se preguntan a partir de los *corpus* occidentales si es posible que los latinoamericanos la hagan. Las características que hacen que este pensamiento sea considerado seminal, son que en él se resguardaría un germen que permite hacer esta fisura. Este germen está atribuido principalmente a que es un pensamiento distinto al pensar causal y, por ende, está más vinculado a la afectividad antes que a la racionalidad (Kusch, 1977, p. 206).

El pensar ciudadano, catedrático y universitario, está regido por principio por un pensamiento que reconoce la causalidad como fundamental. Según el autor, el potencial del pensamiento seminal es que, precisamente, no reconoce dicha causalidad en los mismos términos en que occidente lo hace. Más aún, “Frente a esto el pensar indígena en cambio se da al margen de la causa, en un plano menos consciente, ahí donde se aborda el

miedo ante la desintegración. Por eso recurre a ciertos esquemas o rituales estereotipados con los cuales recién se restituye la conciencia.” (Kusch, 1977, p. 208). El ritual y el mito constituyen espacios de sentido estructurales en los que se asoma el pensamiento propio de una comunidad, una filosofía potencial que atiende a las necesidades sociales de un pueblo y que accede, bajo una óptica cultural, a la universalidad.

Kusch (1977) identifica esta posibilidad de desarrollarse al margen de la causalidad como una oportunidad para acceder a cuestiones de orden espiritual y afectivo que apuntan a la trascendencia y que permiten darles coherencia a los fenómenos del mundo desde una perspectiva no causal. De esta manera, coexisten dos maneras de administrar y comprender la realidad: por un lado, un “(...) pensar causalista concretado a la intelección, la voluntad, la despersonalización de la ciencia y el mito de la solución” (Kusch, 1977, p. 209) y por otra, un pensamiento que busca acceder a la trascendencia y a la unidad del mundo para acceder a la salvación espiritual (Kusch, 1977, p. p. 209). En sus términos, “La trascendencia es la condición necesaria para que el yo pueda lograr nuevamente toda su conformidad existencial y restituir toda su lucidez” (Kusch, 1977, p. 213).

Esta reflexión sobre la trascendencia impacta a lo político (Kusch, 1977) pues el supuesto a la base del pensar del autor asume que las formas políticas de estas sociedades requieren de una gobernabilidad de organización vertical enfocada en el control del alimento, la organización de las relaciones entre los sujetos de la comunidad, al tiempo que dan sentido a una economía profunda y a una política que también confía en la ciencia. Así, aunque brevemente, se expresa la posibilidad de un pensamiento de lo político en las sociedades indígenas que, aun cuando se procura reconocer en sus diferencias, es encasillado a un espacio de pasividad (Kusch, 1977, p. 214) que resulta confuso: si bien por una parte, el autor considera la posibilidad de que esta salida de la causalidad permita producir un pensamiento sobre lo político, al mismo tiempo, este pensamiento es pasivo porque responde a indicadores culturales y no a una actividad consciente y racional. Es una expresión de la afectividad.

No obstante esto, Kusch (1977) indica que en la filosofía occidental el pensamiento seminal que se vincula con el absoluto a través de estrategias no causales también entrega respuestas. A modo de ejemplo, señala lo siguiente:

“Acaso no es el mismo estructuralismo una forma encubierta de apelar a un mundo divino que ni el francés ni el occidental deben tomar en cuenta si no es en términos de pura causalidad. He ahí la paradoja contradictoria de la ciencia, que se agrava en América” (Kusch, 1977, p. 220).

Lo que se encuentra en el centro de la tensión en el pensamiento seminal o popular es que es arcaico, pero en el específico sentido de que “Lo arcaico en el pensamiento popular estaría dado ante todo en el hecho de que gira en torno a un eje que escapa a la determinación. Mejor dicho, apunta a una determinación que se opone al tipo de determinación que exige una conciencia crítica” (Kusch, 1978, p. 74). En este sentido, el autor resignifica el arcaísmo del pensamiento y avanza -desde una perspectiva que considera que el pensamiento está fijado en una cierta temporalidad y que no es recursivo- a una definición a partir de la que propone una característica epistémica del pensamiento seminal en el que el objeto y el sujeto se funden, en el que el mundo es parte indiferenciada del individuo.

Ahora bien, en la medida en que el pensamiento seminal apunta a una trascendencia que permite una unificación afectiva de los fenómenos del mundo, y no es estrictamente racional, lo arcaico se considera un catalizador hacia el progreso ya que permite actualizar la coherencia que los cambios aplican en las culturas y en la noción de futuro. Posee pues, un sentido dialéctico que permite que el saber se actualice y que encuentre recurrentemente el fundamento que se encuentra en él. Esto se produce ya que “La conciencia natural tiene la necesidad de justificar lo entitativo, la cosa, la vida, la comida, la montaña, pero lo hace a partir de lo absoluto. Como se bucea constantemente en la totalidad, lo óntico es diferido por lo trascendente en virtud de sentir la presión de lo absoluto” (Kusch, 1978, p. 80).

La dificultad que esta propuesta presenta es que, si bien saca al pensamiento seminal de una perspectiva de primitividad, considera que su potencial político se da al

margen de la militancia y, por ende, de los conflictos sociopolíticos que afectan a las sociedades indígenas. En este sentido, es una reflexión política que adquiere sus ribetes de sentido en función de aquello que puede tensionarle a occidente pero que en sí misma, no contiene un potencial para hacer política en un sentido más concreto, en el sentido de disputar espacios para construir e instalar otras formas de autonomía y gobernabilidad. En esta línea, Kusch (1977) se pregunta si

“¿Se puede aducir a esto que ver una realidad desde el ángulo de un pensamiento seminal es más primitivo que pensar el mundo en términos de soluciones? Es probable que así sea, pero también es cierto que el hombre no puede vivir un estado de cosas sin advertir, además, un sentido en dicho estado. Un pensamiento seminal humaniza el hábitat en que se vive, de tal modo que asumir en Sudamérica una posición liberal o comunista no es más que prender velas a un mismo santo disfrazado de la misma manera” (p. 229).

El potencial que el pensamiento seminal posee no solo va más allá de asumir posiciones políticas, como identifica Kusch, sino que, además, de alguna u otra manera, bajo el argumento de la humanidad, quedaría imposibilitada a construir un relato político en tensión con el colonialismo tanto externo como interno. Es un pensamiento que cae así en lo exótico, en lo funcional al relato de América Latina, pero que en sí mismo no constituye un ejercicio posible de liberación: es una posibilidad de pensar lo político en un estado intelectual y/o espiritual bajo el argumento de que es “superior” a la banalidad de la política regular.

En estricto rigor, y a pesar del pensamiento acerca del progreso dialéctico al que accedería el pensamiento seminal, el autor distingue entre el indígena y el ciudadano ya que el primero es

“(…) aquél mantiene el afán de lo absoluto en un plano innombrable, mientras que éste tiende a connotarlo, y lo convierte en libro, que, ya sea de religión o de ciencia, no es más que la visualización de lo absoluto con la

consiguiente burocratización del saber connotado, para mantenerlo cerca y mágicamente atrapado. Ahí lo absoluto no se pierde, pero se subvierte” (Kusch, 1977, p. 263).

La originalidad del pensamiento seminal, de esa manera, es capaz de entregar soluciones que Kusch (1978) entenderá “al margen de la economía” (p. 10) ya que desentenderá este potencial del enfoque central u “objetivo” al que toda política debe apuntar. En efecto, si bien el fondo es que el pensamiento seminal es auténtico, libre y está desentendido de la economía y los criterios que ésta ha definido, ese potencial se encuentra atrapado en un humanismo que supera a la política (Kusch, 1977) y que, de hecho, es el acceso a la recuperación del absoluto, de la totalidad a la que la filosofía aspira.

De este modo, en el pensamiento seminal indígena

“No se trata de buscar [...] la causa en lo social o en lo político, porque hacerlo supone incurrir en la misma mentira, o sea fundar una onticidad de otra manera igualmente culposa, y hablar de izquierda política o de derecha, lo cual no haría al eje filosófico de la cuestión, sino que sería quedarse realmente nada más que con la estufa” (Kusch, 1978, p. 110).

La propuesta de Kusch (1977) entonces, si bien reconoce un desarrollo de lo político desde el pensamiento indígena, considera que esta no calificaría en estricto rigor como filosofía a no ser que fuera sistematizada en el lenguaje académico. En la medida en que el pensamiento indígena remite al pensamiento seminal, este solo permite acceder a una experiencia dialéctica del absoluto, no a un potencial concreto. Es un pensamiento humanista, un pensamiento a disposición de todas las sociedades y que en su originalidad puede mostrar realidad y reflexiones de otro orden. La pregunta que emerge en este punto es: ¿para qué se busca tensionar un pensamiento de lo político si el no pretende acceder a lo óntico? ¿para qué hablar de lo político si no se quiere entrar en la política?

Leopoldo Zea (1989) por otra parte, tiene una forma de lectura muy diferente de la discusión aun cuando parte de un tópico que puede considerarse operativo también en Kusch (1978): la posibilidad de desarrollar un pensamiento y una palabra auténtica en

América Latina. Para Zea (1989), el conflicto de fondo tiene relación con la negativa de la palabra en los individuos latinoamericanos en general, antes que con la negación de la palabra al indígena en específico. En efecto, el conflicto es que los sujetos subalternos en contexto de colonialidad, deben demandar su derecho al Verbo o la Palabra (Zea, 1989) ya que ha sido negado sostenidamente. Para el autor, el filósofo es aquel que realiza, el preguntar como ejercicio profesional y por esa razón, en la medida en que la palabra es algo extendido entre todos los humanos, la filosofía es una práctica de bien común que no está necesariamente enmarcado en torno a una cierta metodología, sino que es más bien un ejercicio: el de hablar, el de preguntar y por sobre todo, el de dialogar. La definición que hace el autor es de hecho, así de amplia. Señala que “El filósofo es el hombre que quiere saber del ser en la nada, del orden en el caos. Y quiere saber porque en ello se le va su propio ser, su existencia. En ser algo o no ser nada. De allí ese permanente preguntar que empieza como balbuceo en Grecia y continúa hasta nuestros días” (Zea, 1989, p 10).

Lo que ocupa a Zea (1989) principalmente es la constatación de que en América la palabra, o el *logos*, posee características específicas de acuerdo a la marca geocultural que el territorio imprime en la filosofía y que es, como se puede suponer, una especificidad entregada por la cultura que opera en cada lugar. Ante la evidencia de que no hay un solo *logos* sino tantos como áreas geoculturales existan, el autor critica la negación sostenida de la filosofía latinoamericana como dueña de un *logos* propio. La pregunta de Zea (1989) es sencilla: ¿por qué es necesario justificar la palabra latinoamericana si ya se habla y produce discurso filosófico local? ¿En qué medida es necesario seguir discutiendo la presencia de filosofía en América Latina si ya se hace filosofía en América Latina? Más aún, para Zea (1989) es evidente que la filosofía latinoamericana ya existe, y ha disputado su derecho a construir un discurso local, porque ella ha instalado el tópico que está en discusión: la pregunta acerca de una filosofía occidental, sus condiciones y las reflexiones meta filosóficas.

Existe así entonces, una ironía constatada por el autor entorno al problema de la necesidad de una historia universal única, que instala la modernidad. En sus palabras, “A ningún griego se le ocurrió preguntarse por la existencia de una filosofía griega, así como a

ningún latino o medieval, ya fuese francés, inglés o alemán, se le ocurrió preguntarse por la existencia de su filosofía; simplemente pensaban, creaban, ordenaban, separaban, situaban, definían, esto es, pura y simplemente filosofaban” (Zea, 1989, p. 11). El problema entonces solo deja entrever una colonialidad que se padece y que es, precisamente, la forma en la que es adecuado abordar la tensión y discutir: Leopoldo Zea (1989) antes que comenzar redefinir conceptos, adecuar discursos y buscar la manera de acomodar una noción de universalidad impuesta, asume una actitud de disputa y de tensión que releva el carácter ético-político del problema.

El reconocimiento de una noción de individuo libre, desarrollada por la modernidad, inspira a occidente a atribuirse y justificar la necesidad de imponerla a otros. Este es el germen introdujo el problema que Latinoamérica actualmente se debe enfrentar. Desde este lugar es que se discute acerca de la humanidad, de la esencia de lo humano y de cuál es la relación con lo trascendental que pudieran poseer los “habitantes del continente, descubierto, conquistado y colonizado” (Zea, 1989, p. 12). Esta relación no afecta únicamente a las sociedades indígenas sino a todos aquellos que habitan en este territorio ya que, además del derecho a la palabra a la que se ha hecho referencia, la problematización apunta a la esencia del hombre de América y de su plena naturaleza humana:

“La nueva filosofía en nombre del progreso, la civilización y hasta la Humanidad en abstracto negará si no la plena humanidad de los latinoamericanos sí su plenitud. En nombre de la civilización se hablará, ahora, de razas degeneradas, esto es, mezcladas, híbridas. Se hablará, igualmente, de pueblos oscurantistas, herederos de una cultura que ha pasado a la historia. Pueblos disminuidos en su humanidad por lo que tenían de indígenas; pero también por haberse degenerado al mezclarse con entes que no podían justificar su humanidad y, también, por ser los herederos de una cultura que en la filosofía del progreso no eran ya sino una etapa de la misma; pero que, una vez alcanzada la nueva etapa, no podrían ya ser expresión del retroceso” (Zea, 1989, p. 13).

Si bien Zea (1989) desarrolla una crítica, el relato que construye en su obra sigue siendo aquella de la herencia, es decir, que la discusión afecta a la filosofía latinoamericana porque existe una relación de descendencia, de proceso y progreso, entre las sociedades indígenas y las sociedades latinoamericanas. De esta manera, lo que tiene relación con el pensamiento indígena es secundario y está subsumido a la problemática de los habitantes de América Latina, adscriban éstos o no a una identificación étnica específica. La modernidad es entendida entonces como una experiencia de negociación que permite disputar la posibilidad de validar a los filósofos latinoamericanos como interlocutores válidos. De este modo, la filosofía latinoamericana es una filosofía de la tensión, de desvincularse del pasado colonial:

“Negación del pasado y, con el pasado, negación con la cultura heredada de la Colonia, para ser otro distinto de lo que se ha sido. A la emancipación política de las metrópolis ibéricas ha de seguir la emancipación mental. Esto es, el deshacerse de todo pasado, de los hábitos y costumbres que alejaron a los latinoamericanos de la verdadera humanidad, de la verdadera cultura, que les hicieron caer en la infrahumanidad.” (Zea, 1989, p. 17).

De la mano con esta emancipación mental, aparece la necesidad de desarrollar y fortalecer metodológicamente la posibilidad de una filosofía en circunstancia que desarrolle sus problemáticas de forma original a aquellas que ha desarrollado Europa. La posibilidad de desarrollar problemas filosóficos occidentales que emerjan desde una contextualización propia es el foco de la propuesta filosófica de Zea con el objeto de que “(...) por vez primera se hablará de una filosofía americana por el origen, no sólo de quien filosofa, sino de los problemas a resolver que no tienen por qué ser los mismos problemas de la filosofía europea, sino los problemas propios de una realidad, de nuestra realidad” (Zea, 1989, p. 19). De esta manera, el autor va un paso más allá respecto de las características de la condición de la filosofía latinoamericana ya que no solo se hace referencia a un lugar, sino que, además, se hace referencia a la forma de construirla discursivamente y a los temas que la convocan. Solo de este modo, la filosofía podrá salir

de las nuevas subordinaciones que han seguido a la colonia, y que tienen relación con una gravitación

“(…) en formas de vida que poco o nada se diferencian de las coloniales. No se ha alcanzado la “emancipación mental”, pero en cambio sí nuevas formas de subordinación. El eje de la subordinación política, económica y cultural ha cambiado solo de centro. Y este centro ya no se encuentra en la Península Ibérica, sino en Europa Occidental y en Estados Unidos” (Zea, 1989, p. 20).

La definición de la filosofía como un sistema, es decir, como un discurso que se expresa en los términos en los que se expresa la filosofía europea, trae consigo la acusación de que en América Latina existe pensamiento y no filosofía, ya que no se cumple en todos los casos con ese imperativo y se carece de un gran sistema. Leopoldo Zea (1989) es crítico de esta acusación pues considera que se olvida

“(…) que en la historia de la filosofía que se quiere convertir en modelo están no sólo los sistemas de Platón y Aristóteles, sino también poemas como el de Parménides, máximas como las de Marco Aurelio, pensamientos como los de Epicuro, Pascal y otros muchos. En fin, formas de filosofar que lo mismo se expresan en un sistema ordenado que en una máxima, un poema, un ensayo, en una pieza teatral o una novela. Una vez más, pensando que sólo una parte de la Humanidad posee el Verbo, mientras la otra no puede hacer otra cosa que tomarlo prestado” (Zea, 1989, p. 25).

En esta línea, es que el autor desarrolla la idea de una figura de la “filosofía de la violencia” (Zea, 1989, p. 96) y que, en definitiva, permite que América Latina dispute un espacio desde una perspectiva en política. Si bien en esta defensa de la filosofía latinoamericana, la filosofía indígena aparece oculta, a diferencia de autores como Rodolfo Kusch (1977), es un pensamiento que aparece activado en esta tensión política y en ese sentido, está situado desde la coetaneidad, es decir, desde la capacidad de pensar en el presente las inquietudes sobre la univocidad de la filosofía que instala occidente.

En último término, cabe preguntarse por aquello que inspira esta disputa y la necesidad de desarrollar un pensamiento que se defina y comprenda al margen de la filosofía occidental: la originalidad, es decir, la emergencia de una filosofía auténtica capaz de desarrollar estas diferencias y de promover sus problemas. No se trata de una estrategia que ignore y desprecie la tradición occidental sino simplemente, de privar su constitución como modelo unívoco. Para el autor, lo relevante es considerar que ellas son filosofías, así como la filosofía latinoamericana, y en ese sentido, pueden ser funcionales y pertinentes para pensar los problemas y fenómenos del mundo en diversos territorios. El objetivo final es que las filosofías occidentales no se establezcan como formas únicas de hacer filosofía y que la consideración del contexto como componente necesario y suficiente para la reflexión filosófica latinoamericana sea igualmente validado. La filosofía latinoamericana que se busca instalar, en definitiva, “Es una filosofía que no ignora a Europa, ya que ignorarla sería una forma de expresar una ineludible subordinación; no, por el contrario, habla de su existencia de otros mundos, de otras expresiones de lo humano, una entre otras” (Zea, 1989, p. 101).

El desafío de la autenticidad es abandonar entonces la actitud filosófica que ha sido impuesta a través de un dominio cultural. La filosofía crítica, auténtica, debe ser política para realizar esta separación o al menos, debe volver sobre lo político para poder pensar sus propias dimensiones también como un espacio a tensionar, desarmar y eventualmente, como un espacio en el que abandonar las imposiciones que han motivado la necesidad de los filósofos latinoamericanos de pensar la posibilidad de una filosofía que ya realizan. Esta autenticidad se expresaría en los siguientes términos:

“Seguimos pendientes de esa filosofía y su mundo, no para asimilarla y hacerla nuestra, sino para asemejarnos a él y sus productos. No buscamos en realidad lo que ha de ser la base de nuestra reflexión, no reflexionamos sobre ella, pura y simplemente esperamos suceda el milagro de que alguna vez seamos como Europa, seamos como Occidente. Esto es, que realicemos el sueño de Europa en América, que seamos el futuro de esa Europa, el futuro del mundo occidental” (Zea, 1989, p. 105).

La capacidad que la filosofía americana tenga para proveerse herramientas que permitan pensar sus conflictos y las restricciones de orden metodológico que se poseen no oscurecen la reflexión respecto de lo político en las sociedades indígenas y su dinamismo y coetaneidad. En cualquier caso lo latinoamericano, para Leopoldo Zea (1989), mantiene el conflicto de su heterogeneidad, así como en Rodolfo Kusch (1978), por ejemplo, ya que como pensamiento se apuesta por ser una expresión abarcadora de la latinidad (Zea, 1990). Si bien, “Auténtica ha tenido que ser la filosofía que ha puesto en duda la validez de esta interrogación deshumanizante” (Zea, 1989, p.115), las filosofías indígenas no tendrían un lugar ya que la mezcla y el vínculo de la latinidad, son fundamentales para la constitución de un pensamiento original latinoamericano.

Fundación liberadora

Uno de los autores que forma parte de esta formación, y el más representativo, es Enrique Dussel (2009, 2011). En la fundación liberadora una de las cuestiones más interesantes que se propone en lo que tiene relación con lo indígena es, valga la redundancia, el modelo liberador de la filosofía en el que las sociedades indígenas aparecen como un tópico clave en la reflexión ya que se reconoce una experiencia colonial a partir de la cual la filosofía debe, antes que desprenderse, producir auténticamente con foco en abandonar los vínculos de dependencia.

Existe una percepción inicial fundante en el pensamiento de Dussel (2009, 2011) a partir de la que el pensamiento indígena aparece situado en los cimientos de una filosofía capaz de tensionar y de construir una matriz para la liberación de los pueblos de esta situación de colonialismo. No obstante, el autor sitúa a esta filosofía en un estado ancestral -en términos de sustrato- que difícilmente permite que se reconozca el potencial coetáneo que dichas filosofías presentan en la actualidad, o que se atienda a sus diferencias dentro de la heterogeneidad cultural latinoamericana (Dussel, 2009).

Para el autor, la experiencia de la modernidad es aquello que define la necesidad de promover una filosofía liberadora. En sus palabras, resulta necesario avanzar hacia:

“(…) la tradición de la Filosofía de la Liberación como pensamiento crítico radical desde la alteridad de muchos rostros oprimidos y excluidos: los de las mujeres, de las razas no-blancas, de los ancianos y los niños, de los marginados y los inmigrantes, de los obreros y los campesinos, de los indígenas y las culturas negadas, de los países periféricos del capitalismo transnacional globalizado, de las generaciones futuras que recibirán una Tierra destrozada...tantos Otros y Otras silenciados e invisibles, más allá del *horizonte del ser* occidental, blanco, machista, burgués, que domina el mundo a comienzos del siglo XX” (Dussel, 2011, p. 15).

La filosofía de la liberación que el autor propone busca rescatar la subalternidad de los individuos, pero no señala, específicamente, si en dicha liberación participan las filosofías de las sociedades indígenas que también han visto relegadas sus filosofías y reflexiones en la academia en nombre de la necesidad de un método normativo para abordar y tratar los problemas filosóficos. Por otra parte, la experiencia de la modernidad es el eje central en función de la alteridad radical que instala, es decir, en función de lo que se produce la valoración del Otro en cuanto tal. Su existencia de hecho, como clave de análisis del fenómeno colonial, es aquello que permite reafirmar la mismidad de occidente, que atiende a su afán de conquista en los diferentes niveles en los que opera pero que, en el fondo, es la contraparte que permite que su colonialismo exista.

Dávalos (2005) indica al respecto sobre Dussel que:

“La Modernidad sólo puede encontrarse y explicarse a sí misma a partir del Otro, y ese Otro radical son precisamente los pueblos y naciones que siempre habitaron el espacio de América, los pueblos nominados por un error del discurso y de la historia como “indios”, y por una concesión a un lenguaje “políticamente correcto” ahora denominados como “indígenas”. Pero lo que importa reseñar en esta hipótesis de Dussel es la incorporación de la historia de los pueblos y naciones indígenas de América dentro de un mismo status de constitución epistemológica y civilizacional de la modernidad” (Dávalos, 2005, p. 22).

De esta manera, la posibilidad de quiebre epistémico que invierte esta relación, sería el eje fundamental del que se desprende la necesidad de desarrollar un pensamiento que permita liberarse de la pretensión normativa universal que occidente desarrolla y en base a la que ha establecido la vara de aquello que considera filosofía. Más aún, para Dussel (2011, 2009) occidente antes que una actitud ha desarrollado una ontología en favor de la colonización, una ontología que facilita estos procesos y pone las intenciones de sus intelectuales en construir dicho relato. “Esta ontología eurocéntrica no surge de la nada. Surge de la experiencia práctica de dominación sobre otros pueblos, de la opresión cultural sobre otros mundos. Antes que el *ego cogito* hay un *ego conquiro* (el “yo conquisto” es el fundamento práctico del “yo pienso”)” (Dussel, 2011, p. 19) y es en ese lugar fundante de la opresión, donde emerge o debe emerger el relato político latinoamericano.

Según Dávalos (2005), para un autor como Enrique Dussel, el pensamiento indígena permitiría tensionar esta colonialidad a pesar del riesgo de atraparse en el discurso de la otredad y no desarrollarse hacia la politicidad que los mismos movimientos indígenas han venido desarrollando desde hace algunos siglos. El objetivo entonces sería procurar apuntar a la realización del diálogo de saberes del que surja un acuerdo final y fundamental que permitirá desarrollar esta filosofía de la liberación. Resulta particularmente conflictivo, en este punto, que a pesar del potencial que Dávalos reconoce en la filosofía que Dussel (2011) propone, no podamos encontrar, a diferencia de autores como Leopoldo Zea (1989), un análisis coetáneo de las sociedades y los movimientos indígenas. Es más, la figura que identificada instala a la filosofía indígena como “protofilosofía” (Dussel, 2011) en relación a los autores presocráticos que, para la tradición helénica, vendrían a constituir un movimiento protoclásico. Aun cuando esta noción se desarrolla bajo el argumento que discute el origen griego de la filosofía y la centralidad que su institución universal tiene en América Latina, resulta interesante que dicho pensamiento figure confundido en el relato de la liberación y solo se constituya como una experiencia original, auténtica y situada en los tiempos en que ser latinoamericano no existía formalmente como cláusula para unificar culturalmente. Ahora bien, a pesar de esto, resulta interesante el reconocimiento que Dussel (2011) desarrolla, principalmente, porque instala la noción de una escritura

filosófica desde la periferia, lo que se alinea con buena parte de la tradición latinoamericana.

Según Ramaglia (2009), lo que inspira perspectivas como la que Enrique Dussel y la tradición liberadora consideran posicionar, es un principio ético de tratamiento de perspectivas que consideren a los individuos políticamente relevantes de América Latina y lo inspire a visibilizar sus propias tradiciones de pensamiento. Sin embargo, en este relato la figura de la coetaneidad se confunde, se oscurece: ¿en qué medida se pueden liberar las sociedades indígenas si su filosofía remite a lo ancestral; a lo inamovible y suspendido en el tiempo? Resulta interesante ver como en Dussel (2011) una filosofía de América Latina restituye derechos y posibilidades únicamente desde la homogeneización, aun cuando se reconoce la necesidad, demandada en ocasiones por los mismos involucrados, de pensar su autonomía por separado y de construir, más aún, un relato acerca de lo político que responda a su propio dinamismo y a la disputa con los Estadios nacionales latinoamericanos que han reproducido colonialismos internos.

Si “Los indios, para el poder, estaban fuera de la política, fuera del Estado, fuera de la república, fuera del presente y de la historia. El orden que se construye los excluye *de facto* y *de juris*. Para ser ciudadano es necesario ser blanco-mestizo, es necesario tener rentas, es necesario saber leer y escribir. Y es una exclusión que se hizo desde la razón, que se justificó y legitimó desde ese entramado conceptual, teórico, axiológico y normativo dado por la modernidad” (Dávalos, 2005, p. 25) y que a autores como Rodolfo Kusch (1978) conflictúan ya que, en la medida en que no son ciudadanos y no poseen un potencial filosófico para tensionar y discutir estas estructuras, están atrapados en la modernidad o en la liberación que los otros latinoamericanos no indígenas realicen para ellos.

Respecto de esta crítica, Ramaglia (2009) considera que el punto conflictivo de la propuesta dusseliana, a pesar de su apertura y del potencial epistemológico que tiene para la discusión de la comunidad filosófica acerca de su colonialidad, es precisamente este intelectualismo:

“(…) es cuestionada una metodología tradicional que había privilegiado las ideas de los intelectuales, concebidos como creadores individuales, en los que se intentaba reconocer, mediante un rastreo de influencias recibidas desde una filosofía considerada universal, el mayor o menor grado de originalidad alcanzado por el pensamiento latinoamericano. En cambio propone como punto de partida para la historiografía de las ideas la consideración de los enunciados lingüísticos a través de los cuales se trata de captar la realidad histórica y social a que éstos refieren” (Ramaglia, 2009, p. 391).

Es decir, que el discurso liberador latinoamericano hable en nombre de todos, sino que permita que aquellos que no han tenido derecho a hablar tengan la oportunidad de hacerlo desde sus propias matrices epistemológicas.

Fundación intercultural

Bajo el entendido de que la filosofía requiere relevar el lugar de la contextualización en América Latina, para la fundación intercultural el foco está puesto, antes que en la liberación como en la fundación liberadora, en el reconocimiento de un diagnóstico sobre la forma en la que la filosofía occidental se ha erigido como la manera unívoca de hacer filosofía y, por otra parte, con la necesidad de establecer una actitud filosófica que escape a estos márgenes. La tradición intercultural busca realizar una “refundación intercultural de la filosofía” (Tovar, 2009) que permita establecer y levantar un diálogo con todas las tradiciones de pensamiento que se desarrollan en el continente y esta actitud filosófica se desarrolla a través del reconocimiento de la alteridad, de sus derechos y de la necesidad que posee la filosofía de atender a dichos discursos, y en esa línea, asume como metodología el diálogo.

La filosofía intercultural antes que un sistema es una manera de aproximarse a los fenómenos: es una estrategia para la construcción de una filosofía no establecida previamente, sino para la emergencia y el desarrollo colaborativo de la filosofía latinoamericana. Ricardo Salas (2009a) señala, a propósito del desafío de definir el lugar

de la filosofía indígena a partir de este diálogo de saberes que la filosofía intercultural pretende asegurar:

“(…) la posibilidad de una verdadera intercomprensión mutua, no a partir del conjunto de códigos discursivos más poderosos, sino del esfuerzo de un interlogos que sugiere el ensamblaje de vías que permiten la eventual intersección de dos o más conjuntos de códigos discursivos. Esto es lo que cabría denominar el auténtico diálogo intercultural que es parte de la vocación actual de la filosofía” (Salas, 2009a, p. 61).

La filosofía intercultural entonces, abandona la pretensión de convertirse en sistema y asume que su fenómeno es de orden meta-filosófico por una parte, porque exige realizar un giro en los entendidos epistémicos que han construido parte de la historia de la filosofía logo y eurocéntrica y, por otra, porque obliga a los filósofos a preguntarse respecto de las características de la filosofía y su eventual definición. En este escenario, las posturas dentro de la tradición son diversas e incluso, aun cuando presentan un punto de partida común que reconocen los autores que se han considerado en este capítulo, presentan interesantes diferencias entre sí. Hay que constatar que aquello que las une es la necesidad de establecer un diálogo entre filosofías y también, de discutir acerca de una traducción entre dichos pensamientos que permita resguardar el espacio de las diferencias o los disensos (Salas, 2009b). Sin embargo, Josef Estermann (2013) identifica una diferencia fundamental entre las líneas de trabajo ancladas a la tradición de la filosofía intercultural: una, que llama por el mismo nombre, “filosofía intercultural” y otra, que denomina “filosofía posmoderna”.

Aun cuando Estermann (2013) reconoce que existe este lineamiento general en la tradición intercultural, para el autor resulta importante generar una separación inicial entre dos corrientes que responderían a las inquietudes que la interculturalidad busca proponer. La primera de esas líneas de trabajo, es aquella a la que denomina “filosofía intercultural” y con la que hace referencia al trabajo que autores como él, Miguel León Portilla (1996) y Carlos Lenkensdorf (2009) han realizado. En este segmento, se agrupan aquellos autores que, antes que tener intenciones de deconstruir la tradición occidental dominante, buscan

desarrollar una “actitud filosófica alternativa” (Estermann, 2013, p. 309) que permita realizar una crítica a la filosofía en distintos niveles: tanto en sus presupuestos y métodos como respecto de los sujetos. En otras palabras, “La filosofía intercultural, antes de ser una corriente con contenidos determinados, es una manera de ver, una actitud comprometida, un cierto hábito intelectual que penetra todos los esfuerzos filosóficos” (Estermann, 1998, p. 9). Es decir, estos autores consideran necesario desarrollar una aproximación filosófica que permita aproximarse, desde un marco teórico y metodológico lo suficientemente amplio, a todas las tradiciones que se reconozcan como filosóficas en la diversidad latinoamericana.

Por otra parte, aquello que se identifica como “filosofía posmoderna” (Estermann, 2013) hace referencia a la matriz intercultural interesada, antes que en la producción de un cuestionamiento respecto de las prácticas de la filosofía y la construcción de un modelo alternativo, en la valoración de las culturas de América Latina desde una perspectiva de orden estética que tiene interés por los “modos de vivir y pensar” (Estermann, 2013, p. 308). En este sentido, si bien “Las filosofías posmodernas concuerdan el cuestionamiento de la tradición dominante de la filosofía occidental y su necesaria deconstrucción en nombre de un pensamiento “débil” y policéntrico” (Estermann, 2013, p. 308), el autor considera que el ejercicio de valoración de las culturas que realiza la filosofía posmoderna es de orden museológico, es decir, que se aproxima a las culturas desde una manera estética antes que política. Más aún, Estermann (2013) indica que la idea de policentricidad de la filosofía posmoderna, aun cuando parece ser útil para efectos de la apertura de la filosofía a registros diferentes al de la academia, es concordante con el dogma económico del neoliberalismo y el “(...) abandono de criterios éticos y axiológicos en la libre competencia de ideas y cosmovisiones” (Estermann, 2013, p. 308).

Los riesgos del relativismo cultural al que apuntaría esta perspectiva tienen relación con que se radicaliza al punto en el que las culturas se vuelven “(...) éticamente “indiferentes” y hasta inconmensurables. Lo que la filosofía de la liberación plantea como una diferencia trascendental – entre “cultura dominante” y “culturas dominadas”- para el

postmodernismo es inoportuno porque recurre al metarrelato de dominación-opresión” (Estermann, 1998, p. 25).

Santiago Castro-Gómez (1996) indica que la perspectiva posmoderna a la que adscribiría, a diferencia de lo señalado por Estermann (1998, 2013), es una oportunidad para que la filosofía modifique la concepción monocultural que ha funcionado en la filosofía latinoamericana, en la medida en que “trata (...) de un *retorno reflexivo de la modernidad sobre sí misma* y no de su rebasamiento epocal” (Castro-Gómez, 1996, p. 32). Es decir, no está relacionado con la superación de la modernidad y sus ideales emancipatorios sino antes bien, con un abandono de la narrativa moderna que totaliza las diferencias que coexisten en América Latina. Por otra parte, y a diferencia de la cercanía que autores como Estermann (1998) establecen con la tradición de la filosofía liberadora, Castro-Gómez (1996) considera que su discurso no está sino en tensión con la matriz posmoderna de la filosofía intercultural ya que, haciendo referencia a Dussel (2009, 2011), señala que esta perspectiva no destruye la narrativa esencialista. Por el contrario, reemplaza el sujeto absoluto europeo por un sujeto absoluto latinoamericano o subalterno.

El proyecto del posmodernismo entonces apuesta por que “*Existen otro tipo de formas narrativas*, que aunque siguen cumpliendo una función utópica, no enfatizan valores tales como la unidad, el consenso, la armonía, la homogeneidad, la ausencia de injusticia y la reconciliación. La utopía de un mundo *policéntrico* desde el punto de vista económico-político y *pluralista* desde el punto de vista cultural” (Castro-Gómez, 1996, p. 44), es aquello a lo que aspiraría esta tradición. En lo que respecta a la filosofía indígena, Castro-Gómez (1996) identifica únicamente la necesidad de establecer el diálogo y de abandonar el sujeto homogéneo que autores como Dussel (2011) denominarían el “latinoamericano”.

El discurso filosófico latinoamericanista, en efecto, poseería “(...) mecanismos tendientes a *oscurecer las diferencias*, sirviendo así como el correlato perfecto de las prácticas uniformantes” (Castro-Gómez, 1996, p. 70) y en este sentido, su sentido liberador no sería tal: restituiría, pero en otro lugar, la misma dinámica que ha generado la crisis de la modernidad.

Una nueva perspectiva homogeneizante a través de nociones como “pueblo”, usadas por la fundación liberadora, sirve para efectos de generar una identidad de la alteridad, un “lo nuestro”, en oposición al conquistador, que reafirmaría generalidades que América Latina posee. Ahora bien, para Castro-Gómez (1996), esta perspectiva es funcional a la conquista en la medida en que la autodefinición generada es reactiva a aquellos de los que se busca liberar. Así, la alteridad de los sujetos en América Latina se englobaría nuevamente en la exterioridad y los márgenes de Europa bajo la dinámica binaria de la Otredad y la Mismidad.

Respecto de lo político y del pensamiento indígena, Castro-Gómez (1996) considera que su autenticidad y su producción deben producirse desde la especificidad y bajo los criterios que dichos espacios establecen. No, por el contrario, bajo la identificación en torno a un “lo nuestro” que articule una identidad latinoamericana generalizada. El Estado, en esta línea y según el autor, sería funcional a esta homogeneización y la emergencia de lo político en la filosofía, por ende, una oportunidad posible de generar un quiebre:

“Resumiendo: la figura del letrado que examina la verdad de la cultura y asigna a las personas una identidad correspondiente, es una forma de oscultación que juega al interior de sociedades organizadas panópticamente, en donde los individuos son vigilados y normados por la acción centralizadora del Estado. Este tipo de sociedades disciplinarias, que florecieron en Latinoamérica entre la década de los treinta y los sesenta, constituyeron el marco adecuado para la emergencia de un saber sobre “lo nuestro”. La acción pastoral del Estado se reproduce así en discursos orientados a asegurar continuidades entre el pueblo, la nación y la cultura. Era necesario que las personas se sintieran abrigadas en un mundo donde no existiesen rupturas e incertidumbres. Todos deberían sentirse orgullosos de pertenecer a una cultura con una misión histórica y de tener a un Estado que representase fielmente esa misión. Una cultura en la que todos los signos tuviesen un referente y todas las palabras denotaran una cosa. Y los

discursos de identidad procuraron fielmente contribuir a ese objetivo”
(Castro-Gómez, 1996, p. 97).

La propuesta de Castro-Gómez (1996) señala, entonces, que la filosofía latinoamericana ha establecido una relación unificante a través del posicionamiento de la figura del Estado en su reflexión, y aun cuando no se refiera directamente al contenido de lo político en las filosofías producidas en América Latina, supone que la relación entre el Estado moderno y la posibilidad de que las diversas filosofías se desarrollen sería indirectamente proporcional.

Si bien en autores como Carlos Lenkensdorf (2009) y Josef Estermann (2013) se reconoce que existe una construcción de un relato de lo político en las sociedades indígenas y así también, una filosofía, resulta interesante identificar que dicha tensión también se encuentra articulada en relación con el Estado en estos autores que no adscriben a la filosofía posmoderna de Castro-Gómez (1996). En el caso de Carlos Lenkensdorf (2009), el enfoque es interesante porque a diferencia de la literatura que se ha revisado hasta ahora, sus textos son apuestas directas de tratamiento de la filosofía tojolabal sin entrar antes, en discusiones de principio acerca de la posibilidad de realizar su análisis y su propuesta. En su trabajo, Lenkensdorf (2009) no duda en hablar de filosofía tojolabal y en las características que dicho pensamiento posee. Respecto del contenido político, según narra, la sociedad tojolabal produce activamente un pensamiento sobre un “nosotros” que se educa en los individuos que forman parte de la sociedad tojolabal y que activa la posibilidad de mantener un poder político repartido en la sociedad. Esto significa que existe una producción activa de un pensamiento y una práctica cultural que evita que el poder se centralice y posibilite relaciones de poder verticales entre los individuos. Estos antecedentes, para el autor, significan que los fundamentos ontológicos del filosofar maya son contradictorios, puesto no se responde a las lógicas de centralización política ni a los fundamentos del liberalismo y el capitalismo (Lenkensdorf, 2009). A esta conclusión final es que Lenkensdorf (2009) atribuye el desinterés y sistemático desprecio de las consideraciones respecto de lo político en las sociedades indígenas aun cuando presenten filosofía al respecto.

En el caso de Josef Estermann (2013), se discute que en la concepción monocultural de la filosofía no es posible concebir “filosofías indígenas que no sean epifenómenos de la difusión de las ideas occidentales, no puede haber filosofías pre-coloniales (extra-occidentales) en América Latina, África, Asia y Oceanía” (p. 307). Por su parte, el registro etnográfico del autor es coordinado con una disputa teórica y metodológica por lo que su obra se refiere de manera directa a la existencia de “filosofías indígenas” y de un pensamiento de lo político que en ellas se desarrolla en la medida en que son filosofías activas y dinámicas. Si bien se reconoce que el término “filosofía indígena” de por sí es complicado, para Estermann (2013) es importante indicar que la decisión de su utilización, más allá de los conflictos teóricos que puede importar, es de orden político.

En primer lugar, el autor busca desasociar la noción del término indígena con un pensar arcaico o como se ha señalado en esta investigación en base a los términos de Fabian (1983), anclada única y exclusivamente al pasado. Sobre este respecto, el autor indica que “lo “indígena” no tiene que ver solo con las llamadas “culturas originarias” (o “primitivas”)” (Estermann, 2013, p. 310). Su definición, por el contrario, es algo sujeto a discusión en la misma comunidad que se atribuya dicho lugar de proclamación. La función de la filosofía intercultural, en este escenario, consiste en oponerse a una actitud etnocéntrica que pretenda definirla de antemano. “Esto significa que ninguna tradición filosófica tiene el derecho y la potestad de definir lo que es “filosofía” (análogamente a la noción de lo “indígena”), sino que esta noción es una “cuestión disputada” en el diálogo intercultural y su definición es el punto heurístico de tal debate” (Estermann, 2013, p. 313).

La propuesta de la perspectiva intercultural que se distancia de la perspectiva posmoderna considera que referirse a las filosofías indígenas como tales tiene como función habilitar un espacio político en la academia que permita visibilizar esas tradiciones de pensamiento y hacerlas entrar en el discurso y la comunidad filosófica. Esta reflexión, surge porque a criterio del autor:

“Existen formas más “civilizadas” de negación, incorporación y exclusión:
Declarar el propio pensamiento como etno-filosofía, establecer filosofías

“anatópicas” (heterogéneas) en culturas extra-occidentales, “occidentalizar” a la élite no-occidental, “musealizar” (declarar “patrimonio de la humanidad”) y “estetizar” formas autóctonas de conceptualizar el mundo” (Estermann, 2013, p. 22).

Ahora bien, aun cuando lo que se abre constituye un espacio de negociación en la disciplina y un margen político no solo de la teoría sino también de la práctica filosófica, referirse a filosofías indígenas permitiría tensionar las prácticas coloniales internas de la comunidad filosófica, tanto europea, como latinoamericana.

Tercer capítulo

Contrapunto de la antropología.

El pasado nunca vuelve, pero si se interroga, puede suscitar nuevas capacidades de respuesta.

Tristan Platt

Como se ha revisado hasta ahora, la filosofía latinoamericana se enfrenta de manera diversa a la discusión acerca de la noción de lo político en las filosofías indígenas. Lo que comparten los autores que se han revisado hasta ahora, es que las sociedades indígenas son altamente relevantes en el marco del desarrollo y la articulación de una filosofía que atienda a los problemas de América Latina. Sin embargo, existen aproximaciones diversas tanto respecto de la concepción de filosofía, como de la posibilidad y vinculación que el pensamiento indígena puede establecer con esta. Si bien existe un consenso acerca de su relevancia como tópico, una de las diferencias más relevantes dice relación con la consideración institucional de la filosofía, es decir, con el requerimiento de que ella se desarrolle, para considerarse tal, dentro de los marcos de una comunidad académica. Esta obligación asume que la filosofía es algo que se construye de acuerdo con parámetros definidos pero, además, que la filosofía es tal únicamente cuando se expresa de acuerdo a los criterios que establece la academia.

En el capítulo pasado se identificó que autores como Francisco Romero definen la filosofía a partir de la adquisición de una práctica filosófica institucionalizada que hace incompatible la existencia de una filosofía indígena y más aún, de una noción de lo político operativa en ellas. Por otra parte, Rodolfo Kusch (1977, 1978) aun cuando reconoce un pensamiento indígena establece una diferencia respecto de un pensamiento filosófico, racional, respecto de un pensamiento seminal indígena y en esta línea, atrapa la noción de lo político a un ejercicio afectivo antes que incidente. Enrique Dussel (2009, 2011), aunque reconoce que existen cosmovisiones indígenas, las reconoce como gérmenes de la filosofía latinoamericana pero tampoco identifica en ella una especificidad contemporánea. Por otra parte, Leopoldo Zea (1953, 1989, 1990) reconoce que la filosofía latinoamericana, por

definición, debe atender a los territorios y en ese sentido, que pueden existir filosofías indígenas y nociones de lo político operando en ellas. Santiago Castro-Gómez (1996), Josef Estermann (1998, 2003) y Carlos Lenkensdorf (2009), en una línea similar a esta, proponen una acotación al respecto: aquello que se llama indígena, y su pertinencia de acuerdo con cada contexto, deberá definirse a partir de un diálogo.

El debate trae consigo la pregunta sobre la existencia de filosofías indígenas ya que pueden existir filosofías que no se producen en el marco de la academia ni bajo los términos de ella, igualmente se pueden establecer criterios de profundidad y sistematicidad que permitan considerarla tal. Por otro lado, esta filosofía ha desarrollado una noción de lo político, aun cuando esa politicidad no se ajusta a la concepción moderna que ha sostenido Hobbes, y la filosofía política moderna, entre el Estado y lo político, y a partir de la que se reconoce una producción de pensamiento actualizado y dinámico acerca de la politicidad en las sociedades indígenas. El punto de inflexión precisamente es que esta politicidad no centrada en lo estatal, no supone ni barbaridad ni retraso (Sahlins, 2010; Platt, 1982) sino antes bien, el reconocimiento de que el Estado es una de las formas de lo político (Lefort, 2004), como hemos indicado en el primer capítulo. Por otra parte, de manera vinculante a esta reflexión, lo que se encuentra a la base de la discusión es la presencia de una filosofía que reconoce, además de un origen griego que configura una cierta tradición filosófica, emergencias diversas de la filosofía, de manera que se puede señalar que hay filosofías según hay territorios. Más o menos de acuerdo con la perspectiva que da valor a estas filosofías como pensamientos funcionales a sus propios relatos o a aquella que considera que estas filosofías son ancestrales y cimientan las raíces del pensamiento filosófico en América Latina, la filosofía latinoamericana, en su conjunto, reconoce una relación fundamental de su producción con la historia y la cultura. Esta inquietud, es lo que pone en el centro a las filosofías indígenas.

Las características de las filosofías indígenas, en los autores que se han revisado en esta investigación y que no contravienen su existencia, demuestran una preocupación adicional: permitir que la filosofía se reconozca en otros soportes o bajo criterios diferentes a los institucionales presenta tensiones y dificultades para establecer un diálogo entre

dichos pensamientos y la filosofía “tradicional”. Esta inquietud responde a la imposibilidad de traducción entre pensamientos, es decir, a la preocupación acerca de la ausencia de un criterio común que permita que las filosofías establezcan comunicación entre tradiciones. Sin embargo, este punto resulta particularmente interesante ya que si bien se considera como un obstáculo en lo que respecta a las sociedades indígenas, autores como Heráclito, Nietzsche o Luis Oyarzún, son reconocidos dentro del canon filosófico aun cuando su pensamiento tampoco se ajustaría, estrictamente, a estos requerimientos. ¿Qué hace distintos a los aforismos de Heráclito de los cantos guaraní? (Clastres, 1993) ¿Por qué una diarística, como la de Luis Oyarzún (1995), puede construir pensamiento filosófico y no la mitología de los pueblos latinoamericanos? (Miguel Rojas Mix, 2015).

Con el objeto de abandonar la delgada línea que dibuja esta separación, Pierre Clastres (2013) se refiere a “densidad filosófica” vale decir, a la profundidad de un pensamiento para considerarlo filosófico. En este sentido, un pensamiento es de orden filosófico si posee un rendimiento que responde a una ontología o a una epistemología específica a partir de la que se pueda pensar cualquier problema. Por ende, no es la característica de sistema o el soporte a través del que se comunica el pensamiento aquello que le daría su condición sino la funcionalidad que posee para pensar fenómenos culturales, políticos y humanos.

Independiente de las distinciones respecto de los límites que permiten considerar algo como filosófico, y de la frágil línea que se dibuja para establecer esta distinción, abordar la posibilidad de filosofías indígenas es antes que una discusión técnica una discusión política, como se ha indicado con Josef Estermann (2013) en el capítulo 2. Por esta razón, algunos autores han procurado constatar la presencia de un pensamiento de alta complejidad que pueda considerarse filosófico en los términos de Clastres (2013) ya que si bien las filosofías indígenas no constituyen un contenido sistémico -entendiendo esta sistematicidad de acuerdo con criterios académicos predefinidos (Tovar, 2009)-, poseen características interesantes para la filosofía en la medida en que permiten establecer un diálogo disciplinar desde una clave política y además, tensionan internamente a las disciplinas. Entre estos autores, el caso de algunos etnógrafos y antropólogos es

particularmente interesante ya que no solo se reconoce en su trabajo una construcción activa de una noción de lo político y un ejercicio filosófico detrás de ello, sino además, en línea con lo señalado en el primer capítulo de esta tesis, permitiría representar una de las estrategias a través de las cuales se ha levantado conocimiento sobre el pensamiento de las sociedades indígenas en función de las matrices de pensamiento de esas mismas (Citro, 2011; Guber, 2012).

El trabajo tanto de Tristan Platt (1982, 1987) como de Eduardo Viveiros de Castro (2010, 2013), a pesar de sus diferencias epocales y de áreas de interés, identifica expresiones políticas en distintas sociedades indígenas que permitirían reconocer pensamiento filosófico articulado con la experiencia cultural. Más aún, a partir de ambos autores se puede comprender a las filosofías indígenas desde su vinculación y funcionalidad con la cultura y las dinámicas sociales de dichas comunidades. En particular, en lo que corresponde a lo político, se reconoce en estos *corpus* que las filosofías de las sociedades indígenas poseen una particular epistemología y una ontología que puede ofrecer una perspectiva acerca de lo político que resulta relevante considerar para problematizar a la filosofía ya que, en adición a su especificidad reflexiva y su potencial filosófico, se desarrollan en el marco del establecimiento de una tensión con las nociones de ciencia que han articulado la perspectiva del Estado moderno (De la Cadena, 2010).

En esta línea, Marisol De la Cadena (2010) indica, que existe una cierta reticencia disciplinar por identificar en las sociedades indígenas un pensamiento filosófico y más aún, una cierta filosofía política capaz de definir términos, conceptos, nociones y experiencias de lo político que no estén en equivalencia, ni en relación, con la noción moderna de politicidad que se vincula con el Estado (Clastres, 2008). En concreto, De la Cadena (2010) se refiere a una “*coloniality of politics*” (p. 359) que impide que se desarrolle una aproximación a los procesos de reflexión política de las sociedades indígenas a partir de la que se reconozca una noción de lo político desde la separación al Estado y eventualmente, desde una relación de tensión permanente con él. Según la autora (De la Cadena, 2010) la emergencia religiosa y popular, es decir, la existencia actual y coetánea (Fabian, 1983) de expresiones que han sido suprimidas producto de la conquista, es una demostración de la

capacidad y la habilidad de las sociedades indígenas de producir y promover un relato propio que tiene ribetes eminentemente políticos.

Los procesos extractivistas en los Andes, y el intervencionismo ecológico en la mayor parte de América Latina, han movilizadado a los movimientos indígenas y han articulado, en función de una defensa, la politización de los pueblos de una manera más pública y abierta (De la Cadena, 2010). En procesos anteriores al extractivismo de los últimos años además, se ha demostrado que las sublevaciones que han buscado reivindicar a los pueblos indígenas en torno a las luchas ecológicas, territoriales o de poder, se canalizaron a través de una “compleja ideología” (Platt, 1982, p. 145), lo que demuestra que las filosofías de las sociedades indígenas no deben considerarse desde la carencia o la falta sino, a partir del reconocimiento de nociones de lo político que se han hecho operativas. Más aún, y respecto de las sublevaciones en el norte de Potosí, Platt (1982) señala que las políticas gubernamentales liberales intencionadas en los Andes, a pesar del relato regular, demostraron que la imagen “metalocéntrica” de Potosí no atendía únicamente a una producción para la subsistencia, producto de procesos productivos atrasados e inactualizados. Por el contrario, se identifica que estos pueblos antes que subsistir, desarrollaron una economía funcional a sus requerimientos y más aún, que el Estado ha procurado profitar de dichos procesos bajo la falacia de que sus economías son inadecuadas o economías de subsistencia (Sahlins, 2010). De esta manera, incluso la consideración económica podría representar un argumento en favor de una noción de lo político en estas sociedades, si se quisiera utilizar como clave de lectura de lo político la variable económica.

Ya sea bajo la falacia económica, que de alguna manera también es una falacia contra lo político en las sociedades indígenas, o a través de la falacia del mestizaje y la anulación cultural que se esconde tras ese argumento (De la Cadena, 2010), la colonialidad de lo político tensiona el reconocimiento de una noción que opere y se produzca en las filosofías de las sociedades indígenas. Resulta interesante en este punto que, dejando de lado la disputa acerca de lo válido o relevante que es la consideración de expresiones trascendentales o de la identificación de variables ontológicas en dichas sociedades, el

problema de fondo para la emergencia de estas falacias es que, analíticamente, revela que las nociones de lo político indígenas pueden exceder las nociones de lo político que occidente conoce. Por esta razón, la emergencia de una indigeneidad en las protestas sociales y los análisis antropológicos de la etnografía desde hace algunos años ha demostrado la insurgencia y capacidad de dichas sociedades de intencionar prácticas que desnaturalizan la exclusión de las sociedades indígenas de las instituciones configuradas a través del Estado-Nación (De la Cadena, 2010) y más aún, intentan fisurar el relato de lo político como expresión centralizada.

La valoración de relato político de las sociedades indígenas, con el objeto de salir de la colonialidad de lo político (De la Cadena, 2010), no debe caer en una (nueva) noción de buen salvaje que refuerce estereotipos modernos. Por el contrario, la apuesta a través de la que se levanta la existencia de una reflexión de lo político en las sociedades indígenas debería visibilizar las especificidades que dicho pensamiento posee, precisamente, evitando la caracterización moral de dicho pensamiento. Respecto de esta caricatura del “buen salvaje” en la comunidad Aymara, Carter y Albó (1988) señalan que:

“Existe el mito ampliamente difundido de que la comunidad Aymara es igualitaria. Pero en la actualidad no es así, menos aún en las comunidades que mantienen mayores contactos con el resto de la sociedad, por el comercio y las migraciones. Los controles comunales evitan ciertos desenfrenos, pero no eliminan los deseos personales, las ambiciones ni las desigualdades. La estructura social de la comunidad divide a las familias en capas ascendentes, en forma tan sutil que son pocos los forasteros que lo han notado. En cada comunidad hay buenas familias y las hay malas, hay ricos y pobres, jefes y seguidores. Sosteniendo y compenetrando toda esta estratificación, está la facilidad o dificultad con que cada comunario tiene acceso al recurso más estratégico de su vida: la tierra.” (p. 472)

Por otra parte, pero en una línea similar, De la Cadena (2010) señala lo siguiente:

“I have proposed that the current emergence of Andean indigeneity could force the ontological pluralization of politics and the reconfiguration of the political. There are several things, however, that this phrase does not mean. First, it does not refer to ideological, gender, ethnic, racial, or even religious plurality; nor does it refer to the incorporation or inclusion of marked differences into a multiculturally “better” sociality. Second, it is not a strategy to win hegemony or to be a dominant majority—let alone an indigenous majority. My proposal to think through the pluralization of politics is not intended to mend flaws within already existing politics—or “politics as usual.” Rather, it aims at transforming the concept from one that conceives politics as power disputes within a singular world, to another one that includes the possibility of adversarial relations among worlds: a pluriversal politics” (p. 360)

Por estas razones, la multiplicidad de lo político o, para decirlo de otro modo, la constitución de una política pluriversal y no unívoca, permitiría fisurar el relato de la modernidad. Sin embargo, en este punto también es relevante tener a la vista que lo que se busca, desde esta multiplicidad, no es exotizar a dichas sociedades sino establecer un diálogo desde sus propias reflexiones y contextos. Bajo la consideración de que nociones como “naturaleza” y “cultura”, por ejemplo, no operan del mismo modo en nuestras sociedades que en las sociedades indígenas y más aún, los términos significan y se dicen de maneras distintas (Viveiros de Castro, 2010), es adecuado atender a especificidades y diferencias. Precisamente, la apertura que la noción de lo político permitiría tiene relación con que es un concepto a partir del que se reconocen las pluralidades terminológicas y de sentido a través de las que se construiría lo político en las sociedades indígenas.

La infantilización o folclorización de las sociedades indígenas respecto de lo político es una práctica propia de la sociedad occidental en la medida en que respondería a una ontología propia de Occidente ya sea porque “La metafísica occidental es verdaderamente la *fons et origo* de todos los colonialismos” (Viveiros de Castro, 2010, p.20), o en palabras de Roig (2011), porque el “El *ego cogito* cartesiano tuvo siempre a su

lado, para nosotros en particular, el *ego conqueror* cartesiano. Cartesiano y cortesianismo se nos dieron a la par y hasta podemos decir que el primero nos llegó con la cara del segundo” (p. 236). En este escenario, tanto la antropología como la filosofía se ven invitadas a reflexionar sobre las disposiciones ontológicas que motivan la exotización y a discutir de qué manera dicha ontología permea las disciplinas y las epistemologías disciplinares. En el caso de las filosofías indígenas, solo podrá reconocerse su espacio y su valor en la medida en que se asuma críticamente esta pulsión ontológica y el potencial colonial que ellas supone.

Tristan Platt (1987) señala que las sociedades indígenas han soportado a lo largo de su encuentro con Occidente, y específicamente, con el Estado, un “asedio ideológico” (p. 63) sostenido en el tiempo que permitiría reconocer esta pulsión ontológica pero también, el desarrollo de una estrategia estatal que da cuenta de que el establecimiento de una hegemonía política en las sociedades indígenas es un proceso resistido producto de la actualización constante del pensamiento y la técnica que las sociedades andinas, en específico, han desarrollado a lo largo de los años. En sus palabras, señala que

“La necesidad de establecer esta hegemonía es particularmente urgente para las minorías blancas, de cultura eurocéntrica (aunque no particularmente europea), que hasta hoy siguen dominando las poblaciones “autóctonas” mayoritarias en ciertos países de África y América. Para evitar su arrinconamiento por parte de las masas “bárbaras”, los descendientes intelectuales de los colonizadores europeos tuvieron que ampliar sus filas a través de un proceso de *reclutamiento étnico*” (Platt, 1987, p. 62).

Este proceso de reclutamiento supuso un proceso de traspaso e instalación de formas europeas con el objeto de establecer estas convenciones institucionales como “el *único futuro posible*” (Platt, 1987, cursivas en texto, p. 63) y establecer, de ese modo, la hegemonía antes señalada. No obstante ello, en el caso de la sociedad Aymara los procesos de negociación y de pacto con el Estado para asegurar su desarrollo y autonomía dan cuenta de un potencial de resistencia que resulta interesante. Por ejemplo, el pacto de reciprocidad entre el *ayllu* y el Estado hace referencia a la obligación de pago de una tasa

por parte del *ayllu* y la obligación del Estado de reconocer el uso de terrenos tradicionales (Platt, 1987). Esta negociación permite desarrollar un proceso de definición permanente de los límites de la autoridad tanto respecto del Estado como de las relaciones que establecen los *ayllus* entre sí, pero además, de los mecanismos a través de los cuales el Estado se convierte en un receptor de los excedentes producidos por la sociedad Aymara. Esto también da cuenta de un esfuerzo constante y consciente por parte de la sociedad Aymara de “mantener un margen de autonomía “por debajo de” las instancias políticas superiores” (Platt, 1987, p.99) es decir, de una dinámica segmentaria activa.

Por otro lado, Platt (1987) identifica lo que denomina una “teoría transaccional” a partir de la que se establecería una lógica de contrariedad antagónica entre igualdad y jerarquía que operaría en niveles que no competen estrictamente a la política sino también a dimensiones de lo cotidiano. “El juego entre contrariedad antagónica y la simetría balanceada puede detectarse en múltiples contextos, sugiriendo que el mismo concepto de “política” quizás sea la concreción diferenciada europea de un campo semántico que no se aísla de la misma manera en el pensamiento tradicional Aymara.” (Platt, 1987, p. 23), razón por la cual, es interesante ahondar en las dinámicas propias de la sociedad andina, las características de su pensamiento acerca de lo político y también, sobre los mecanismos institucionales a partir de los que se invisibilizan sus lógicas propias.

Según Platt (1987), el pensamiento político prehispánico demostró una alta capacidad de respuesta a los diversos Estados que incorporaron el espacio surandino. Esta capacidad de respuesta no es de carácter reactivo sino antes bien, propositivo. Su desarrollo además, posee la característica de que no disociaría de la reflexión sobre lo político en dichas sociedades de la “experiencia vital” (Platt, 1987, p. 96) y de los cambios históricos y sociopolíticos que la sociedad Aymara fue enfrentando. Esta valoración se produce sin desmedro de la capacidad de que ideas antiguas se ajusten a nuevos fenómenos sociales y sin que por ello, al mismo tiempo, se desestime la interrelación simbólica y fundamental entre lo sociopolítico y la religión, el arte, la ciencia y la filosofía (Platt, 1987).

Es esta vinculación entre el pensamiento y lo doméstico, la que permitiría entender una relación de tensión política constante en el marco del que la novedad emerge. Los

ejemplos sobre la violencia, por ejemplo y sobre la vinculación entre ésta y la actitud de ternura, dan cuenta de una vinculación conceptual entre ideas alejadas entre sí, pero que responderían a un ejercicio de deshacer binarismos y desarrollar una propuesta a partir de la que se busca reducir “la oposición entre representación y realidad, entre apariencia y esencia, entre “cultura” y “naturaleza”” (Platt, 1987, 97). Para efectos de lo político, esta relación de tensión constante es interesante ya que decanta en que “La apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia” (Rivera Cusicanqui, 2010, 11) y en ese sentido, que busca generar una novedad a partir de un lugar diferente al de la lógica binaria del estado entre lo Uno y lo Otro (Clastres, 2008), que sería lo que podríamos deducir acerca de la ontología occidental que más arriba se ha señalado.

El Estado junto con profitar de los excedentes andinos, ha establecido sostenidamente mecanismos a partir de los cuales permear y apropiarse del imaginario andino y de las dinámicas en torno a las que éste se desarrolla (Platt, 1997). Estas formas de legitimación a través de un pacto con el Estado reconocen ciertos mecanismos discursivos variables pero asociados, principalmente, a estrategias escritas y orales de comunicación que constituyen la autoridad. En la construcción de esta autoridad, la oralidad chamánica presentaría una potencialidad capaz de responder a la forma en la que se produce el pensamiento acerca de lo político y el poder en la sociedad Aymara (1992). Esta especificidad permitiría identificar un mecanismo de ejercicio discursivo constante con el que pensamiento político andino se moviliza y que no solo da cuenta de adaptaciones a los Estados externos, sino antes bien, de producción de estrategias pertinentes de acuerdo con el contexto y a la reflexión propia de la sociedad andina. No obstante, a pesar del valor de la oralidad en la sociedad Aymara, una de las tensiones fundamentales para la definición de las filosofías indígenas, ya se ha señalado, es el requerimiento de la escritura:

“La experiencia de la invasión española implicó que gran parte de esta autoridad de lo gráfico fuese reubicada dentro del código alfabético y de las representaciones estéticas de los invasores; un caso clásico que reconoce

esta doble reubicación es la obra de Waman Poma (Adorno 1986). La autoridad del código alfabético cobró amplitud sobre todo dentro del contexto de los discursos catequístico y notarial que se reproducían gracias a las prácticas administrativas, tanto de la Iglesia como del Estado coloniales (Mannheim 1991)” (1997, p. 35)

Ya incluso durante la colonia, la existencia de un pensamiento al margen de la escritura alfabética, pero productor de una escritura a través de otros soportes y códigos, demuestra para el autor que a pesar de que la cultura europea ha establecido la escritura como un “vehículo dominante” (Platt, 1987, p. 99), la sociedad aymara ha sostenido un pensamiento propiamente político que se ha mantenido en otros soportes o ha utilizado el soporte dispuesto por la cultura europea para su uso. Este punto es relevante en la medida en que “(...) siempre buscamos subordinar la experiencia de las generaciones pasadas a la nuestra, como si ellas fueran solamente “momentos constituyentes” de nuestra propia percepción del tiempo” (Platt, 1987, p. 99), la posibilidad de una actualización constante de un pensamiento de lo político que resista a los avatares coloniales es posible y considerable en la actualidad con la particularidad de que, como concepto, se concrete de manera diferenciada para la sociedad europea y la indígena (Platt, 1987). Esto no significa que la sociedad Aymara no desarrollara un lenguaje político que responda a sus inquietudes aun cuando el soporte de escritura alfabética fuera una imposición colonial. Más aún, reconocer y vincular la relación entre texto, oralidad e imagen, permitirá identificar la capacidad expresiva de este lenguaje político (Platt, 1987) y construir contextos políticos dialógicos que incorporan las prácticas letradas de la sociedad mayor. El lugar del chamán, por ejemplo, permitiría conjugar estos registros y legitimar un discurso oral a partir de los recursos establecidos por la misma sociedad colonial, utilizándolos para establecer relaciones de pacto entre el Estado y la sociedad Aymara.

“Dentro de este contexto alfabético, donde los andinos reconocen “el escribir” como instrumento mayor de la autoridad colonial, que al mismo tiempo tratan de domesticar, la sesión chamánica consigue conservar abierto un espacio oral y dialogado, en

el cual se pueden negociar los contextos interpretativos y las condiciones de verdad (Durante y Goodwin 1992)” (Platt, 1997, 38). Esta combinación entre diferentes procesos letrados es compatible con el desarrollo de una experiencia propia capaz de atender a la lógica de la modernidad archivística que se instala con el Estado (Platt, 1992) sin por ello solapar ni hacer desaparecer la construcción política del sujeto desde un lugar histórico.

La antropología deberá pues, reconocer estas especificidades respecto de lo político, no con el objeto de crear, necesariamente, oportunidades objetivas de cambio, sino porque abre el imaginario a más opciones el “universalismo eurocéntrico” político (Platt, 1987) que han instalado los representantes del “ave estatal” (Platt, 1987) en las sociedades andinas. Resulta fundamental para el autor hacer pensable (Platt, 1987) el cuestionamiento al republicanismo europeo que fue instalando la idea unitaria de expresión de lo político en el marco de lo estatal. Más aún, “es en este contexto que la recuperación de un pensamiento político propiamente andino (que sin embargo se presta a comparaciones cuidadosas con el pensamiento europeo) llega a ser una tarea posible y necesaria para el futuro de los Andes meridionales” (Platt, 1987, 66).

Eduardo Viveiros de Castro (2013) ha establecido una consideración específica a este respecto: la antropología se ve interpelada a desarrollar un giro en este punto. Debe pues, “ser fiel al proyecto de exteriorización de la razón que siempre la ha empujado, en forma insistente -con demasiada frecuencia muy a su pesar- a salir del ambiente sofocante del Mismo” (Viveros de Castro, 2010, p. 17); es decir, debe intencionar la aproximación a las sociedades indígenas desde la consideración de estas sociedades como un Otro que no se encuentra en una relación binaria con un Mismo -que haga referencia a una identidad occidental en relación de poder con la alteridad del Otro. Para decirlo de otra manera, la antropología debe superar la pulsión colonial y volverse sobre los fenómenos culturales con el objeto de superar la inquietud de occidente de establecer adscripciones étnicas exóticas estrictamente vinculadas a la naturaleza, con el objeto de argüir su distancia de lo “cultural”. En palabras de Viveiros de Castro (2013):

“La antropología puede aprovechar esa lección. Mantener implícitos los valores de otro no significa celebrar algún misterio trascendente que éstos

encerrarían; significa negarse a actualizar los infinitos posibles de mantenerlos indefinidamente como posibles: ni desrealizarlos como fantasías de los otros, ni fantasmizarlos como actuales para nosotros” (p. 211).

En este sentido, su propuesta responde a un interés por resguardar la pluriversidad de los términos, de los infinitos posibles, sin que ello suponga una aproximación disciplinar colonial o exotizante.

Viveiros de Castro (2010, 2013) identifica en las sociedades con las que trabaja lo que se denomina perspectivismo y que, de alguna manera, reconoce como una filosofía propia de las sociedades indígenas del Amazonas en la medida en que esta daría cuenta de una propuesta ontológica y epistemológica que tiene consecuencias de orden político en la línea que De la Cadena (2010) identificaba.

En su definición, Viveiros de Castro (2013) señala que “una de las “tesis” del perspectivismo es que los animales no nos ven como humanos y sí como animales. Y, por otro lado, ellos no se ven como animales, sino como nosotros *nos* vemos, es decir, como humanos” (20). Esta perspectiva, asume en esta diferencia radical una distancia con la epistemología occidental y con la ontología que occidente ha desarrollado. Contraria a la idea de que todos los seres vivos comparten su animalidad, para las sociedades amerindias lo que es común a los seres vivos es su humanidad y por esta razón, el mundo natural completo poseería una agencia (Viveiros de Castro, 2013) y una conciencia, por lo que la construcción del mundo respondería a la multiplicidad también ya que depende de quién se esté aproximando al fenómeno. Ahora bien,

“El perspectivismo no es una forma de relativismo. Sería un relativismo, por ejemplo, si los indios dijeran (cosa que no hacen) que para los cerdos todas las otras especies son en el fondo cerdos aun cuando parezcan humanos, jaguares, yacarés, etcétera. No es esto lo que están diciendo los indios. Ellos dicen que los cerdos son en el fondo humanos; los cerdos no

consideran que en el fondo los humanos son cerdos” (Viveiros de Castro, 2013, p. 23).

En efecto, de lo que se trata no es que el perspectivismo remita a una aproximación distinta del mundo, o desde otra perspectiva, sino más bien, de una equivocidad radical de términos y de aproximaciones al mundo, es decir, de la existencia de “mundos diferentes” que se ponen en relación producto de una humanidad compartida. En este sentido, los términos que utilizan las disciplinas y las sociedades occidentales, en comparación a las sociedades indígenas son diferentes no sólo respecto de cómo se aproximan al mundo sino respecto de qué entienden por mundo. Nociones de naturaleza, cultura, y también de lo político, no son entonces variables producto de una diferencia de sentido en las expresiones que se utilizan sino más bien, atienden a perspectivas desde diferentes mundos sobre un fenómeno.

Esta propuesta asume la coexistencia de distintos actuantes humanos y no humanos que poseen, transversalmente, disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas o, para decirlo de otra manera, de “almas” comunes (Viveiros de Castro, 2010). Esta relación supone por ende, una dimensión de lo colectivo y la reciprocidad de dichos individuos que es estructural y que por esta razón, tensiona las distinciones binarias entre lo natural y lo cultural: de alguna manera, todos los seres son antropológicos y, en ese sentido, la naturaleza es cultural y social, y está compuesta por una multiplicidad de puntos de vista ya que “todos los existentes son centros de intencionalidad” (Viveiros de Castro, 2010, p.33):

“Así, si nuestra antropología popular ve la humanidad como algo erigido sobre bases animales, normalmente ocultas por la cultura -habríamos sido otrora “completamente” animales, y seguiríamos siendo animales “en el fondo”-, el pensamiento indígena por el contrario concluye que tras haber sido otrora humanos, los animales y otros existentes cósmicos continúan siéndolos aunque lo son de una manera que no es evidente para nosotros” (Viveiros de Castro, 2010, p. 50)

El perspectivismo al que se refiere Eduardo Viveiros de Castro (2010, 2013) constituiría un ejemplo de una filosofía indígena en los términos en que autores como Pierre Clastres (1993) o Josef Estermann (1988) identifican, pues califica como un pensamiento que se actualiza constantemente y que produce su sentido desde el contexto en el que se produce.

Aun cuando su desarrollo no es, en términos prácticos, equivalente al pensamiento filosófico latinoamericano académico, lo que se procura relevar es un potencial anterior de la filosofía: la capacidad de dar sentido a los fenómenos del mundo y en base a ello, darle coherencia al mundo que se configura desde la experiencia. Por otra parte, el potencial filosófico que posee el perspectivismo es que no remite simplemente a una posibilidad lógica de un pensamiento desde perspectivas diferentes sino antes bien, de una “potencialidad ontológica” (Viveiros de Castro, 2010, p. 37) que se distancia de la filosofía tradicional y que configura prácticas y concepciones de lo político que, en la medida en que no responden a una ontología de lo Uno sino de lo Múltiple (Clastres, 2008), articulan una tensión constante y estructural con la figura del Estado centralizado.

Esta distinción ontológica y las precisiones epistemológicas que el perspectivismo propone, establecen una resistencia acerca del lugar del Estado en la medida en que se cuestiona la “transportabilidad de las particiones ontológicas” (Viveiros de Castro, 2010, p. 33) que configuran sus condiciones de posibilidad. El Estado, en oposición a la dinámica multifocal que la ontología perspectivista propone, aspira al establecimiento y la consolidación de una unidad absoluta y universal de su estructura (Viveiros de Castro, 2013; Clastres, 2008). “Universal en el doble sentido: en el sentido también de que no hay “otros” estados, sólo hay uno. El estado es un Yo que nunca es Otro” (Viveiros de Castro, 2013, p. 161).

Pierre Clastres (2008), para comprender esta pulsión ontológica propia del Estado, grafica su dinamismo unitario como un movimiento centrípeto, es decir, bajo una disposición que procura absorber aquello que circula alrededor de él. Es narciso, podríamos decir en palabras de Viveiros de Castro (2013). El perspectivismo, se tensionaría directamente con la figura del Estado ya que este último, por su constitución y

la ontología que lo define, sería incapaz de operar con la multiplicidad y las perspectivas diversas que el perspectivismo sostiene “porque el punto de vista del estado no es un punto de vista cualquiera. Es *él* punto de vista [sic], jamás *un* punto de vista. El estado es, justamente, un absoluto. Los ciudadanos pueden tener puntos de vista, pero no pueden tener un punto de vista sobre el punto de vista” (Viveiros de Castro, 2013, p. 160).

En la medida en que el universo es habitado por diversos seres humanos y no humanos que poseen disposiciones cognitivas y epistémicas compartidas entre sí, América Indígena presenta una teoría cosmopolítica particular: ya que la figura de persona se amplifica a una serie de fenómenos y sujetos no específicamente humanos, las relaciones sociales se construyen desde un espacio de lo colectivo antes que individual (o únicamente humano) y aquella problematización, aquello que esos individuos ven, “constituye precisamente el problema filosófico planteado por y para el pensamiento indígena” (Viveiros de Castro, 2010, p. 34).

La noción de lo político, bajo estos términos, tiene la urgencia de abrirse a esta diferencia de mundos, de sentidos y de la comprensión de ontologías diversas. A pesar de los desafíos epistemológicos que genere para la disciplina, la diferencia que se constituye en este punto es política y, por ende, tratar de reducir un modelo a las convenciones del otro no es sino establecer nuevamente una relación de poder entre saberes y disciplinas. Precisamente, si de lo que se trata la discusión es de descentrar el pensamiento de una estructura unívoca, resulta necesario desarrollar estrategias para poder considerar la posibilidad de pensamiento desde la diferencia.

En lo que respecta a lo político, el autor señala que

“La filosofía política indígena posee, en general (hay variaciones sutiles en esto), nociones de representación y de delegación absolutamente diferentes a las nuestras. Esto sin mencionar el hecho de que la unidad de consulta -en definitiva *qué es un* pueblo indígena, quienes son los Kraho, cuántas comunidades comprenden el pueblo Arara, etc.- ella misma es un objeto, o mejor, un sujeto, altamente problemático. En pocas palabras: no hay

decisión irrevocable, no hay delegación incontestable, no hay representación unánime. Un pueblo indígena es una multiplicidad viva, en perpetuo devenir, en perpetua división, recombinación, diferenciación” (Viveros de Castro, 2013, p. 201)

La tensión entre el perspectivismo y el Estado, entiende que este último opera bajo una dinámica de totalización que las sociedades indígenas buscan contravenir a través de una serie de mecanismos que permitirían anticiparse a él. Lo que Pierre Clastres (2008, 2009) ha denominado “Sociedades contra el estado” hace referencia a este régimen de funcionamiento social que se resiste activamente al establecimiento de una figura de poder centralizado, unitario y centrífugo. Para Viveiros de Castro (2013), esta idea es coherente con el perspectivismo y la noción de lo político que opera en él ya que, en la medida en que todas las relaciones son sociales, cualquier diferencia que se establezca en ese “multiverso” (Viveiros de Castro, 2010, P. 44) es de orden político. El monismo ontológico del Estado -y de Occidente- obliga la proliferación de dualismos epistemológicas y de relaciones binarias a las que el perspectivismo no puede, estructuralmente, responder. Más aún, se resiste activamente a responder.

“Debemos entender que la idea profunda de Lévi-Strauss de un *pensamiento salvaje* proyecta *otra imagen del pensamiento*, y no *otra idea del salvaje*” (Viveiros de Castro, 2010, cursivas en texto, p. 62) y por ende, esta posibilidad emergente de una consideración opuesta a la noción de lo político solo en función de la estatalidad debe leerse desde el potencial que guarda antes que a partir, como ya se ha señalado, de una nueva exotización. Por otro lado, esta relevancia que busca considerarse presenta una dificultad inicial para referirse a los conceptos del perspectivismo y rescatar su significación filosófica ya que no han sido esas mismas sociedades, quienes han identificado que hacen filosofía y han desarrollado un proceso en el que el pensamiento se inclina sobre sí mismo (Viveiros de Castro, 2010). No obstante ello, a lo largo de este trabajo se ha argumentado que la expresión “filosofía indígena” no tendría por objeto encasillar de acuerdo con un criterio externo el pensamiento de las sociedades indígenas sino por el contrario, abrir un espacio en que dichas tradiciones de pensamiento puedan

participar de los *corpus* disciplinares, y particularmente, de la idea de lo político como expresión unívoca que alimentaría una aproximación que invisibiliza de otras reflexiones, relatos, escrituras y contextos para desarrollar la filosofía. Viveiros de Castro (2010) lo señala de la siguiente manera:

“Tomar en serio es, para empezar, no neutralizar. Es, por ejemplo, dejar en suspenso la cuestión de saber si y cómo ese pensamiento ilustra universales cognitivos de la especie humana, si se explica por ciertos modos de transmisión del conocimiento socialmente determinados, si expresa una visión del mundo culturalmente particular, si valida funcionalmente la distribución del poder político y tantas otras formas de neutralización del pensamiento de los demás. Suspender esa cuestión o por lo menos evitar encerrar en ella la antropología; decidir, por ejemplo, pensar el otro pensamiento simplemente (digámoslo así) como una actualización de virtualidades insospechadas del pensar” (p. 208)

Así como el autor (Viveiros de Castro, 2010, 2013) señala la presencia de una filosofía indígena en América Latina a través del perspectivismo, Tristan Platt (1987) también identifica que en el mundo aymara la reflexión sobre lo político es fundamental en el pensamiento. Más aún, a partir de ciertas relaciones entre conceptos y disposiciones respecto de la jerarquía política, la dinámica de pensamiento aymara “permite que la reflexión política no se quede estancada en un estado de equilibrio estático, sino que se lanza en pos de un mundo que -como le enseña su propia experiencia- está más bien en un flujo de reordenamiento continuo” (Platt, 1987, p. 99). Más aún, y a diferencia de la posición establecida por las corrientes ilustradas republicanas en el área boliviana acerca de la relación entre la sociedad aymara y el estado nacional, de un tiempo a esta parte se puede cuestionar la validez de la univocidad de lo político anclado al Estado, y de la emergencia evidente de una noción de lo político en las sociedades indígenas, producto de las crisis en las que ha caído. “Es en este contexto que la recuperación de un pensamiento político propiamente andino (que sin embargo se presta a comparaciones cuidadosas con el pensamiento europeo) llega a ser una tarea posible y necesaria para el futuro de los Andes

meridionales” (Platt, 1987, p. 66) aun cuando las reflexiones que se desarrollen en el área de la investigación hacen referencia a situaciones pasadas: en la medida en que se reconoce la dinamicidad del pensamiento, el análisis sobre el pasado puede entregar luces respecto de la “capacidad de respuesta” (Platt, 1987) de un pueblo y de las potencialidades que se guardan en su pensamiento y que permitirían, en la actualidad incluso, poder pensar desde un lugar diferente la noción de lo político.

La reflexión que estos autores desarrollan no solo releva que existen filosofías indígenas en las sociedades que abordan sino, además, que la antropología y las culturas disciplinares deben considerar este tipo de tradiciones con el objeto de avanzar hacia la apertura de estos registros en la medida en que permiten subvertir el colonialismo interno de las disciplinas y entregan oportunidades de apertura respecto del pensamiento de lo político como un término en disputa, negociación y que se entiende desde lugares diferentes según la cultura que lo aborde. Lo relevante de este punto es que permite que dichas sociedades proyecten una noción de lo político hacia el futuro que no se encierre en el “universalismo eurocéntrico” (Platt, 1987) que amarra la concepción al Estado.

Conclusión

Reflexiones al cierre

Tristan Platt (1992), a propósito de la potencialidad política de las sociedades andinas y de la capacidad de responder a los cambios de las instancias a la que los Estados le han sometido, se pregunta si “Had “Andean civilization”, against all the odds, survived the colonial onslaught of five hundred years? Could it be ready to join other colonized areas in the world trying to roll back the frontiers of European hegemony? Did it offer a “third way” outside the Left-Right political continuum?” (p. 134). La antropología deberá atender a estas preguntas y principalmente, dar cabida a las propuestas que podrían considerar que se abre una tercera vía o, por otro lado, se problematiza el continuo político.

Viveiros de Castro (2010) por su parte, bajo el reconocimiento de que occidente y la ontología que configura la estatalidad y la sobredeterminación de lo político por su figura, señala que la “antropología debe permanecer al aire libre; que debe continuar siendo un arte de las distancias, y mantenerse alejada de los recovecos irónicos del alma occidental (si el Occidente es una abstracción, su alma definitivamente no lo es); que debe ser fiel al proyecto de exteriorización de la razón que siempre la ha empujado, en forma insistente -con demasiada frecuencia muy a su pesar- a salir del ambiente sofocante del Mismo” (p. 17).

A lo largo de esta tesis se ha desarrollado una revisión bibliográfica de una selección representativa de la filosofía latinoamericana a propósito de la consideración de filosofías indígenas. Habiendo iniciado con una breve puesta en cuestión de los términos y conceptos claves en torno a los que se desarrolló este trabajo, en adelante se ha trabajado desde la perspectiva de algunos autores de la filosofía latinoamericana con el objeto de identificar cuáles son las características que han considerado relevantes ante la pregunta acerca de si puede existir una filosofía de las sociedades indígenas.

Si bien existen distintos niveles de acuerdo entre los autores, en general, las tensiones entre sus pensamientos se pueden agrupar, al menos, entorno a cuatro puntos. El

primero de esos puntos dice relación con lo que se ha desarrollado en el segundo capítulo de esta investigación y que identifica que la coetaneidad del pensamiento indígena, es decir, la consideración de que este se produce en la misma temporalidad de la sociedad occidental, es un antecedente fundamental. En la medida en que el concepto de coetaneidad hace operativa la noción sobre la cultura y su dinamismo del pensamiento de cada uno de los filósofos revisados, qué tan coetáneo es el pensamiento indígena es un indicador acerca de su capacidad de convertirse, o considerarse, como filosofía. Aparentemente, existe un supuesto inicial de la filosofía asociado a que ella, como disciplina, debe poseer la capacidad de actualizarse constantemente. Más aún, que esa es una forma en la que la filosofía se deslinda del mito y produce un conocimiento que responde a las necesidades.

En una línea similar, otro de los puntos en el que se identificaron tensiones, se relaciona con que así como la filosofía indígena puede considerarse o no coetánea, una de las condiciones que se le demanda es que responda a los criterios de la escritura. Si bien en ocasiones la discusión parece tener relación con la escritura académica, como en el caso de Romero (1944), y en otros momentos se ha visto que está más relacionada con la necesidad de que la filosofía se desarrolle bajo la lógica de la producción de un archivo con soportes escrito como en el caso de Dussel (2009, 2011). El valor de los soportes orales y las formas de escritura no alfabética ni académica, son un espacio de disputa entre los autores y son Platt (1982, 1987, 1992, 1997), Viveiros de Castro (2010, 2013) y la filosofía intercultural (Castro-Gómez, 1996) quienes defenderían de manera más expresa su relevancia.

Por otra parte, el tercero de los puntos de disputa entre los autores es aquel que remite a la vinculación entre la noción de Estado y la noción de lo político. Si bien la clave de lo político en la mayoría de los casos aparece de manera poco transparente, o resulta difícil de encontrar, también parece importante de tener en consideración como una de las tensiones que se identificaron en este trabajo ya que, por lo demás, son el hilo central que conduce el análisis que ha sido realizado. Esta tensión si bien no aparece de manera tan evidente, resulta un antecedente fundamental en la revisión en la medida en que las dos características anteriormente indicadas tributan a la posibilidad de construir un

pensamiento político actualizado y, particularmente, a la capacidad de las sociedades indígenas de disputar un lugar y una filosofía acerca de lo político que tiene por propósito resistir a las dificultades que la estructura estatal les impone.

Por último, el cuarto punto de tensión que se puede identificar está relacionado con que, reuniendo estos tres puntos, una tensión fundamental entre los autores es que la decisión de hablar de filosofías indígenas, pensamientos o cosmovisiones, más allá de los debates técnicos que los puntos anteriores involucran, es una decisión de carácter político (Estermann, 1998, 2013; Lenkensdorf, 2009; Castro-Gómez, 1996; Zea 1953, 1989, 1990). Cualquiera de las condiciones de la filosofía que se definen como propias dependen, en el fondo, de una toma de posición política que permita reconocer en las sociedades indígenas como sujetos válidos para hablar en la academia, por un lado, y saberes que, en la medida en que responden a sus inquietudes, califican con la noción de pensamiento situado que la filosofía latinoamericana desarrolla, por otro. De este modo, la definición de la filosofía indígena por sobre la noción de pensamiento o de cosmovisión antes de depender de las condiciones de producción de la filosofía, dependen de una toma de posición respecto del lugar de lo indígena en la academia, y de la forma a través de la que la disciplina se observa a sí misma.

En términos generales, sería adecuado considerar que este trabajo ha permitido identificar que, más allá de estas tensiones y puntos de acuerdo entre los autores, la filosofía ha desarrollado irregular pero profusamente su interés en las filosofías indígenas y la relación que ellas establecen con la filosofía que tradicionalmente se ha vinculado a la academia. Por esta razón, la potencialidad política que guarda esta discusión es altamente relevante: además de la característica ético-política que posee el debate acerca del carácter de la filosofía o más bien, de la condición de la filosofía, insta a reflexionar sobre qué es aquello que hace que la filosofía sea tal como campo definido del conocimiento. Es decir, de qué manera la filosofía define qué forma parte de su *corpus*: si su definición depende de la relación con la institucionalidad (Romero, 1944) o antes bien, de su pertinencia a los problemas de las sociedades que las producen (Zea, 1953, 1989, 1990).

A lo largo de esta investigación se han identificado diferencias y consideraciones acerca de las especificidades y las características intransables que permitirían que un pensamiento fuera considerado filosofía. Estas especificidades son diversas y hace falta profundizar en ellas. No obstante, tres tópicos han resaltado de manera más notoria: la discusión a propósito de los soportes a través de los que la filosofía se desarrolla, el tipo de temas y de reflexiones que son propiamente filosóficas y, por último, las características que poseen, o deben poseer, las comunidades en las que circula ese pensamiento.

El lugar de la antropología en esta reflexión también es interesante pues, como se ha señalado, la naturaleza del problema que se aborda se ve beneficiada cuando se desarrolla de manera interdisciplinaria (Merleau-Ponty, 1964) ya que la reflexión sobre las filosofías indígenas se ve fortalecida cuando la filosofía se relaciona más estrechamente con otras áreas del conocimiento. La antropología, en específico para efectos de esta investigación, entrega antecedentes interesantes que desde una perspectiva más cultural y etnográfica permiten identificar la especificidad de una filosofía indígena que no está tensionada con los debates propios de la disciplina sino antes bien, que levanta su evidencia desde un análisis de carácter más situado. Los casos de Platt (1987) y de Viveiros de Castro (2010, 2013) se enmarcan en esta propuesta ya que ambos reconocen e identifican filosofías indígenas y más aún, elaboraciones de lo político en dichas tradiciones. La relación interdisciplinaria, en esta misma línea, permite reflexionar acerca del fenómeno trabajado a lo largo de esta investigación pues no solo da cuenta de contrapuntos disciplinares interesantes, sino que además, permite identificar una urgencia de carácter interdisciplinario para atender y dar respuesta a las inquietudes sobre el impacto y características que poseen los saberes de las sociedades indígenas (Estermann, 1998).

Algunas conclusiones tempranas de lo que se ha desarrollado a lo largo de este trabajo dan cuenta además del potencial que lo político como clave de lectura posee. Si bien ella ha sido desarrollada temáticamente de manera contemporánea por autores que no están propia ni estrictamente vinculados con la filosofía latinoamericana sino por Viveiros de Castro (2010, 2013) y Tristan Platt (1987), permite identificar un registro de reflexión que se encuentra parcialmente invisibilizado. Como se pudo identificar, en general es

marginal como tópico pero ello no hace sino confirmar su relevancia y más aún, su funcionalidad como una herramienta que permite poner al centro de la discusión el carácter político que posee tanto en términos metodológicos, como también el carácter político del pensamiento que proponen las colectividades para dar respuestas a sus desafíos. Se ha podido observar que, como clave, la noción de lo político permite acceder a un lugar de reflexión que exige la generación de vínculos disciplinares que den cuenta de su potencial y su especificidad. En definitiva, que permitan considerar que lo político es una cuestión que aparece transversalmente en diversas sociedades y que ella puede ser la entrada a la consideración de un *corpus* filosófico aun cuando la filosofía no se desarrolle en los términos equivalentes en los que se desarrolla la academia.

A pesar de estas conclusiones iniciales sin embargo, resulta necesario trabajar en el futuro algunas cuestiones que se derivan de este trabajo y que proyectan la propuesta de esta tesis. Resulta urgente, por ejemplo, un análisis más riguroso sobre las filosofías indígenas que involucre a actores de otras disciplinas y que fortalezca y transparente el estado de la cuestión de manera más completa. Por otra parte, se hace imperante analizar la propuesta a partir de otras organizaciones temáticas que permitan sistematizar y complejizar el análisis de la filosofía latinoamericana, de manera que el problema sobre las filosofías indígenas se vuelva un tópico ampliamente analizado y se permita, de esa manera, dar cuenta de las complejidades y las características que la comunidad disciplinar ha exigido para la producción filosófica. Por último, es fundamental profundizar en el debate que los mismos intelectuales indígenas han desarrollado a este respecto y así también, desarrollar espacios de diálogo que permitan participar y reconstruir desde una perspectiva activa la discusión de las filosofías indígenas.

Por estas razones, las proyecciones de este trabajo son amplias y pueden desarrollarse en diversos niveles. En esta investigación se espera que los antecedentes identificados insten a hacerse cargo del desafío que las sociedades indígenas le demandan a la filosofía académica. Hay que considerar que, si bien esta es una aproximación inicial a las discusiones en torno a las filosofías indígenas, se instalan algunos problemas relevantes para la filosofía contemporánea que se produce en América Latina y que ha invisibilizado,

incluso a la fecha, algunos relatos de sujetos que forman parte de la región. El potencial metodológico al que esta discusión enfrenta es desafiante, pero considerar lo que en él se juega apunta a reflexionar acerca de la producción de un pensamiento que responda a las necesidades de América Latina y que dé cuenta de sus especificidades, de sus intereses y también, de sus formas de hacer y construir filosofía a partir del reconocimiento del lugar de lo político y del rol de la filosofía en la liberación de Latinoamérica.

Referencias

- Arpini, Adriana (2013). “Tres cuestiones definatorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, *Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS*, 2 (2), 1-24.
- Beorlegui, Carlos (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Borón, Atilio (2015). *Aristóteles en Macondo. Notas sobre democracia, poder y revolución en América Latina*. Santiago: Editorial América en Movimiento.
- Carter, W. & Albó, X. (1988). “La comunidad Aymara: un mini-estado en conflicto”. En Albó, Xavier (1988). *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castro-Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- Cerutti, Horacio (1975). “Propuesta para una filosofía política latinoamericana”, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1 (1), 1975, 51 - 59.
- Citro, Silvia (2011), “Reflexiones postcoloniales sobre los cuerpos etnográficos. Diálogos con Leenhardt, Merleau-Ponty y Teresa Benítez”, *Realis. Revista de estudios antiutilitaristas e poscoloniais*, 2, 1.
- Clastres, Pierre (1968). “Entre silencio y diálogo” en Pingaud, B. y otros, *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Clastres, Pierre (1993). *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Clastres, Pierre (2008). *La sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar.
- Clastres, Pierre (2009), *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dávalos, Pablo (2005). “Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra”. En Dávalos, Pablo (2005) (comp.). *Pueblos Indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

- De la Cadena, Marisol (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*, 25 (2), pp. 334–370.
- De Sousa Santos, Boaventura (2012) “Intervención de Boaventura de Sousa en el II Seminario Internacional de reflexión y análisis “Planeta tierra: movimientos antisistémicos”. En Fernández, M & Lugo, Ll. (2012). *Reencauzar la utopía. Movimientos sociales y cambio político en América Latina*. La Habana: Editorial Caminos.
- De Sousa Santos, Boaventura (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago: LOM.
- Dussel, E., Medieta, E. & Bohórquez, C. (eds.) (2009) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, Bolívar (1997). “Lo político en la política”, *Revista Theoria*, 04, 11-21.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Estermann, Josef (2013). “De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas”. En Proto, F. (2013). *Filosofía mestiza. Interculturalidad, ecosofía y liberación*. Buenos Aires: FAIA
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fornet-Betancourt, Raúl (ed.) (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2013). El proyecto de la filosofía intercultural desde América Latina. *El nuevo repertorio americano*. 1 (00), 19-26.
- Gramsci, Antonio (1972). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

- Guber, Rosana (2012). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gupta, Akhil (2015). “Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado”. En Abrams, P., Gupta, A. & Mitchell, T. (2015). *Antropología del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica
- Gutiérrez, C. & Guala, C. (2013) (coord.). *Formas de lo político en el pensamiento francés contemporáneo*. Santiago: Red de Investigación en Filosofía Francesa.
- Hobbes, Thomas (2003), *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hountondji, Paulin (2013), Sur la “philosophie africaine”. Critique de l’ethnophilosophie. Camerún: Langaa Research & Publishing CIG
- Kempff Mercado, Manfredo (1958). *Historia de la Filosofía en Latinoamérica*. Santiago de Chile: Zig-Zag.
- Kusch, Rodolfo (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
- Kusch, Rodolfo (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Argentina: Castañeda.
- Lefort, Claude (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Lefort, Claude (2012). *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Lenkensdorf, Carlos (2009). “La filosofía tojolabal”. En Dussel, E., Mendieta, E. & Bohórquez, C. (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI.
- León-Portilla, Miguel (1974). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- León-Portilla, Miguel (1996). *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: Fondo de Cultura Económica.

- León-Portilla, Miguel (2005). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude (1997), *Tristes trópicos*, Barcelona: Paidós.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barrial.
- Merleau-Ponty, Maurice (2011). *La fenomenología y las ciencias humanas*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Oyarzún, L. (1995). *Diario íntimo*. Chile: Departamento de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile.
- Platt, Tristan (1982), *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo al norte de Potosí*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Platt, Tristan (1987) “Entre ch’axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento aymara”. En Bouysse-Cassagne, T., Harris, O., Platt, T. & Cereceda, V. (1987) *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.
- Platt, T. (1992). Writing, shamanism and identity or Voices from Abya-Yala. *History workshop journal*, 34, 132-147.
- Platt, T. (1997). El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua. *Chungará*. 29 (1), 35-61.
- Poltier, Hugues (2005). *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Ramaglia, Dante (2009). “La cuestión de la filosofía latinoamericana”. En Dussel, E., Medieta, E. & Bohórquez, C. (eds.) (2009) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI.
- Rappaport, J. & Cummins, T. (2012). *Beyond the lettered city: Indigenous literacies in the Andes*. Estados Unidos: Duke University Press.
- Retamozo Benítez, Martín (2009). “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 51 (206), 69-91.
- Ricoeur, Paul (1979). *Las culturas y el tiempo*, Sígueme: Salamanca.

- Rivara de Tuesta, María Luisa (2000). *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Roig, Arturo (2011). *Rostro y filosofía de América Latina*. Buenos Aires: Una ventana.
- Rojas Mix, Miguel (2015) *América Imaginaria*. Santiago: Pehuén.
- Romero, Francisco (1944). *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Sahlins, Marshall (2010). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Ediciones Akal.
- Salas, Ricardo (2009a). Texto y contexto. Problemas y perspectivas en la filosofía intercultural. *Revista CUHSO*. 17 (1), 53-62.
- Salas, Ricardo (2009b) “La filosofía mapuche”. En Dussel, E., Mendieta, E. & Bohórquez, C. (eds.) (2009) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI.
- Salas, Ricardo (2011). “Intersubjetividad, otredad y reconocimiento en el pensar de Emmanuel Lèvinas y Maurice Merleau-Ponty. Diálogos fenomenológicos acerca del Otro”. *Revista de Filosofía*, 67 (01), 7-41.
- Salazar Bondy, Augusto (2004). *¿Existe filosofía de nuestra América?* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Sánchez, Cecilia (2012). *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago: CERC-CESOG.
- Santos, José (2012). “¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana?”, *Revista de Filosofía*, 68, 65-78.
- Santos, José (2015). *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*. Santiago: Libros de la Cañada.
- Sobrevilla, David (1992). “¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?”. En: Santuc, Vicente; Giusti, Miguel; López Soria, José; Ibáñez, Alfonso; Sobrevilla, David (eds.) (1992). *Búsquedas de la filosofía en el Perú de*

hoy. Racionalidad, historia y convivencia social. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos.

- Suárez Alarcón, José Antonio (1993). “La sabiduría amerindiana”. En: Marquínez Argote, Germán et al. (eds.) (1993). *La Filosofía en América Latina*. Bogotá: El Búho.
- Tempels, Placide (1959). *Bantu Philosophy*. París: Présence africaine.
- Tovar, Leonardo (2009). “Excurso. Las fundaciones de la filosofía latinoamericana”. En Dussel, E., Medieta, E. & Bohórquez, C. (eds.) (2009) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología estructural*. Katz Editores: España.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013). *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Zea, Leopoldo (1953). *La conciencia del hombre en la filosofía*. México D.F.: Imprenta Universitaria Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zea, Leopoldo (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo veintiuno editores.
- Zea, Leopoldo (1990). *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México: CCyDEL-UNAM.

