

La actualidad de la (alter) filosofía¹

Juan Blanco²

Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

Resumen: *El artículo contiene tanto una reflexión acerca del carácter colonizador de un segmento de la filosofía centroamericana como la exposición de alternativas a la misma. La filosofía predominante reproduce la lógica del requerimiento ocultándola tras las retóricas de salvación, modernización y revolución. Esta lógica viene al mundo en el siglo XVI y ha sido reproducida por más de cinco siglos a través de las humanidades y las ciencias sociales. Como alternativa emergen las (alter)filosofías, esfuerzos de pensamiento allende la lógica del requerimiento y de las retóricas que la legitiman. Los proyectos filosóficos y modos de reflexión de Rodolfo Kusch, en Argentina, y Carlos Lenkersdorf, en el sur de México, son dos modelos, pero no los únicos, que encarnan una (alter)filosofía. La vigente praxis colonizadora de la filosofía sin más otorgan actualidad a las (alter)filosofías.*

Abstract: *This essay contains both a reflection on the colonizing character of a part of Central American Philosophy and an exposition of its alternatives. The predominant philosophy reproduces the logic of "requerimiento", masking it behind the rhetoric of salvation, modernization and revolution. This logic comes to the world in the Sixteenth Century and has been reproduced ever since through humanities and social sciences. As an alternative, we found the efforts of a thinking beyond the logic of "requerimiento" and its legitimizing rhetorics. The philosophical projects and the modes of reflections by Rodolfo Kusch, in Argentina, and Carlos Lenkersdorf, in Southern México, are two models, though not the only ones, that embody an (alter) philosophy. The ongoing colonizing praxis of a "filosofía sin más" give renewed actuality to (alter) philosophies.*

Palabras clave: *Decolonialidad, colonialidad, filosofía intercultural, filosofía latinoamericana, pensamiento indígena, teoría Poscolonial*

Keywords: *Decoloniality, coloniality, intercultural Philosophy, Latin American philosophy, indigenous Thought, poscolonial theory.*

Introducción

En 1931, T. W. Adorno pronunció su ahora famosa *Eintrittsvorlesung* –la conferencia en ocasión de la recepción del título y puesto de profesor universitario en Alemania–, conferencia que se nos ha heredado con el título “La actualidad de la

filosofía” –título del que nos hemos valido para, como veremos, problematizar la actualidad de lo que aquí llamaremos la “filosofía sin más”–. En dicha conferencia, afirma Adorno (1994):

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. (p. 73).

Lo que nos interesa subrayar aquí, sin embargo, no es la ilusión de la pretensión filosófica de “aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” –ya Diógenes, por mencionar un ejemplo, había puesto bajo sospecha la supuesta fuerza del pensamiento logocentrado a través de sus argumentos coprocéntricos y onanistas (cfr. Sloterdijk, 1982, cap. 5)–, sino la ilusión –que no se considera en absoluto como tal– de la identificación de “la” filosofía no sólo con la filosofía europea, sino ante todo –como puede comprobarse en las primeras páginas del texto de Adorno (cfr. 1994, pp. 74-83)– con la filosofía alemana. En este punto, Adorno y Heidegger (cfr. 2008, pp. 6-9) –a quien Adorno le atribuye aún el padecimiento de la ilusión que señala– comparten la ilusión que no se sabe tal.

Para Adorno (1994), “la actualidad de la filosofía únicamente se

desprende con precisión del entretarse histórico de preguntas y respuestas” (p. 82). Un entretarse histórico que tiene, eso sí –si bien Adorno no lo dice–, un determinado origen geográfico y una precisa tradición: la europea, o alemana para el caso. Origen y tradición que determinan las “preguntas filosóficas cardinales” (Adorno, 1994, p. 83) y sus respuestas. Esta identificación de la filosofía con una determinada tradición, lo sabemos hoy, ha generado la exclusión de otros modos de filosofar, de (alter)filosofías. Estas filosofías otras o (alter) filosofías surgen en otros contextos, se plantean preguntas diversas y, por ende, ofrecen intentos de respuestas acordes a las problemáticas que “dan para pensar” situadamente.

“La liquidación de la filosofía”, que Adorno (1994, p. 83) atribuye a la liberación de las ciencias particulares del “aparato conceptual natu-

ralista”, resultado a su vez de los esfuerzos realizados por la lógica y la matemática, es la consecuencia, digámoslo así, de la *pluriversalidad* de maneras de abordar los problemas que la –así llamada– realidad impone. Afirmamos que, hoy en día, la filosofía asiste a otra *inevitable liquidación*, fruto también de la *pluriversalidad*; esta vez no de las ciencias particulares, sino de otras tradiciones de pensamiento que emergen globalmente reclamando sus propios estatutos epistemológicos y ontológicos, haciendo uso de sus propias tradiciones culturales y de sus filosofías.³ ¿Por qué una inevitable liquidación? En Latinoamérica, la ilusión etnocéntrica de la “filosofía sin más”, veremos, reproduce y gestiona aún –a lo mejor in-intencionalmente– el “mundo colonial”. Las (alter)filosofías surgen ante la necesidad de descolonizar el pensar y el mundo de la vida. De eso nos ocuparemos a continuación a través de dos momentos.

En primer lugar, exploraremos los orígenes del cariz colonial de un segmento del pensamiento latinoamericano, para la ocasión, del pensamiento guatemalteco –el lector evaluará si puede extrapolarse lo *por-decir* a la experiencia centroamericana–. La exploración tiene como punto de partida, entonces, una de las prevaletentes ideas de la filosofía y su quehacer: la de “la filosofía sin más”.⁴ Una “filosofía sin más”

estaría caracterizada por al menos tres componentes: a) una abstracta (descontextualizada) y universal pretensión de validez; b) sacraliza una determinada tradición de pensamiento (la europea) y determinados lenguajes (griego y latín, durante la Antigüedad y la Edad Media; alemán, francés e inglés, desde la Modernidad); c) tiene al individuo-autor como sujeto y creador del filosofar (cfr. Blanco, 2016a, p. 11, nota 1). Afirmamos, además, que esta colonizada comprensión de la filosofía es el reflejo del acomodo a un “estilo de pensamiento” que tiene como momento fundante y modelo el “requerimiento”: la estrategia jurídica y epistémico-ética de legitimación del “mundo colonial”. La “filosofía sin más” guatemalteca –¿también la centroamericana?– es una de las instancias discursivas de reproducción de la “lógica del *requerimiento*” y, por ello, parte del proceso de gestión de la “colonialidad del poder, del ser y del saber” (cfr. Mignolo, 2007; 2011, pp. 17-19). Veremos cómo el estilo de argumentación del pensamiento liberal (fines del siglo XIX) y el modelo marxista de interpretación de la realidad guatemalteca (segunda mitad del siglo XX) son otras instancias intelectuales de reproducción de la “lógica del *requerimiento*” con las que la “filosofía sin más” guarda, en palabras de Wittgenstein (1998), un “parecido de familia” (*Familienähnlichkeit*), (pp. 65-67).

En segundo lugar, abordaremos las posibilidades que ofrece la (alter)filosofía como práctica de pensamiento contextual, decolonial e intercultural.⁵ En Latinoamérica, una de las vertientes de la (alter) filosofía surge a partir del ineludible encuentro con la alteridad indígena. Dejándose interpelar por ésta, la “filosofía sin más” transforma su quehacer y, como afirma Raúl Fonet-Betancourt (cfr. 1992; 1997; 2001; 2003; 2004 y 2005), tiene la posibilidad de “trans-figurarse”. Esta (alter)filosofía fue practicada, por mencionar dos ejemplos, por Rodolfo Kusch (1922-1979) en Argentina y por Carlos Lenkersdorf (1926-2010) en el sur de México (un descendiente de migrantes alemanes y un alemán radicado en México), quienes partían del supuesto que, en palabras de Ignacio Ellacuría (1996),

“(e)l ambiente mismo propone los problemas y las formas de tratarlos” (p.398). Estos autores tienen en común el haber dado cuenta *del* pensamiento indígena *desde* la filosofía. Esto implicó, en todo caso, un esfuerzo tanto de des-definición de la filosofía, así como de la incorporación de metodologías de investigación *alter*-filosóficas. Ambos, por ende: a) se ocupan *expresamente* del pensamiento indígena o de sus efectos desde un *pensar contextual*; b) buscan aportar a la *transformación* de la “filosofía sin más” *desde* formas otras de pensamiento: el pensamiento indígena, para ser precisos; c) develan el *aporte y valor* del pensamiento indígena para la filosofía latinoamericana; d) asumen la tarea de “rehacer interculturalmente la historia de las ideas (filosóficas)” (Fonet-Betancourt, 2004, p. 108).

1. “Colonialidad del poder, del ser y del saber” en Guatemala

1.1. La filosofía como síntoma

En el año 2006, los filósofos guatemaltecos Amílcar Dávila y Oswaldo Salazar entablaron un diálogo-entrevista en torno al estado del pensamiento filosófico local. La entrevista –dirigida por Dávila–, si bien abarcó diversos tópicos, tuvo en el devenir intelectual

de Oswaldo Salazar su hilo conductor. Solicitando el primero un comentario acerca de la “percepción común” que “en Latinoamérica –vale decir en Centroamérica, en Guatemala– no podemos hacer filosofía y tenemos que conformarnos con literatura”, fue esta la opinión del segundo:

(...) entra un poco en juego el tema del destinatario de la filosofía. Cuando uno vuelve a Guatemala, ya no se puede quitar de la mente el referente del ambiente en que se ha estudiado. Entonces, cuando vos preguntás “¿qué es hacer filosofía?”

esta pregunta no podemos hacerla de una manera absoluta, en términos de Guatemala. Aunque te hagás la pregunta “¿qué significa hacer filosofía en Guatemala?” y tratés de contestarla, en tu fuero interno, al escribir un texto filosófico estás teniendo de alguna manera como interlocutor el debate filosófico que hay allá. Y es difícil... hay como un sentimiento de anacronismo también. Por ejemplo, la exégesis heideggeriana. Cuando yo vine estaba al día en esto; unos años más tarde ya había otra. Se sigue escribiendo sobre estos temas. Aunque hayás traído tus libros, sabés que estás detenido, que no estás metido dentro del debate, que no estás al día de lo que se está discutiendo, de cuáles son los temas que están en el ambiente y cómo se están manejando. Por eso digo que al preguntar si se hace filosofía aquí es difícil darle un valor absoluto a la geografía chapina. En la mente y en el discurso filosófico que podemos generar tenemos también el referente de allá (Dávila y Salazar 2006, p. 32).⁶

Intentando matizar y problematizar esta “percepción común”, Dávila (2006, p. 33) enfrenta a su interlocutor a las siguientes interrogantes: “¿No se ha autocomprendido siempre la filosofía como yendo a lo esencial o como proveyendo grandes

lecturas de tiempos o épocas? ¿No hay, por tanto, una forma de hacer filosofía no académica, de acuerdo a otros estándares?” Parte de la respuesta, inscrita en el sentido de lo antes dicho, fue:

En América Latina hubo algunos intentos, como el de Juan Carlos Scannone, en Buenos Aires, de tratar de reunir un grupo de filósofos latinoamericanos e incluso ir a presentarlos a Europa y decir “miren, esto es lo que hacemos aquí, sobre la base de un (...) análisis de la lengua española, tal y como nosotros la usamos”. Se trataba de buscar una autenticidad y legitimidad étnica. La UNAM tiene algo de esto, pero el ejemplo más cercano que tenemos es el de las UCA, tanto en San Salvador como la de Managua. Ellos han tratado de crear una filosofía regional. Hoy por hoy yo no creo en el hecho de que la filosofía sea válida porque sea auténtica, en sentido de enraizamiento regional o étnico. No creo tanto eso. En el fondo estas cuestiones al final se vuelven ideológicas.

Las respuestas contienen no solo una *perspectiva personal*, sino la *perspectiva común* respecto a la *idea de la filosofía* y, por ende, de la labor filosófica. Ésta puede sistematizarse de la siguiente manera: a) filosofía es únicamente *la que y como la que* tiene lugar “allá” –en las universidades norteamericanas y europeas–, lo que parece implicar que sólo quien ha sido acreditado “allá” *hace* filosofía; b) cualquier proyecto filosófico *contextual y situado* corre el peligro de decantar “ideológico”, es decir, sin la *neutralidad y universalidad* de la filosofía de “allá”; c) cualquier propuesta filosófica desarrollada *en y para* Guatemala (o Centroamérica) –“acá”– sería presa del inevitable “anacronismo” que implica “no estar *al día*” del quehacer filosófico de “allá”; en este sentido, el *criterio de validez* de la labor filosófica no es en absoluto su *situado* contenido y pertinencia *contextual*, sino su *adecuación* a la “filosofía sin más” –la filosofía de “allá”–.

Esta “perspectiva común” es expresión de los tres tipos de “colonialidad” que han fundado y gestionado por más de cinco siglos el lugar privilegiado del “allá” en el “mundo moderno/colonial” guatemalteco: la “colonialidad del poder, del saber y del ser”. La primera hace factible esencializar la división del “mundo” entre un hegemónico y (auto)referencial “allá” y un subalterizado⁷ “acá”. La segunda otorga

sentido a la imperiosa búsqueda de *acreditación del saber producido “acá”* por los gestores del saber producido “allá” –y que detentan la *universalidad, neutralidad* y, por ende, *la verdad*–. El “allá” es el lugar privilegiado del saber y, por ende, de *la filosofía*; el “acá”, mientras tanto, el lugar de los saberes exóticos y de entretenimiento para el *auditorio-consumidor-destinatario* de “allá”. La “colonialidad”, sin embargo, no se reduce a lo geo-político (*espacial*), sino que sostiene una diferencia de *temporalidades*, es decir, la insalvable diferencia entre un eterno presente (“moderno”, “civilizado”, “desarrollado”) del “allá” y un “anacrónico” “acá”. Esta colonialidad, la tercera, propicia la conformación de un “fuero interno” que impele a reconocer como único referente “el debate filosófico” de “allá”.

Lo que subyace a esta comprensión de la labor filosófica es “lo que da para pensar” (cfr. Heidegger, 1954).

Sigamos pensando la colonialidad a partir de la filosofía local –la guatemalteca–. El fundamento del modelo guatemalteco –¿es así el modelo centroamericano?– de la “filosofía sin más” no puede ser reducido a la heideggeriana convicción que la expresión “filosofía occidental-europea sea en verdad una tautología” (die “abendländisch-europäische (...) Philosophie ist in Wahrheit eine Tautologie”), y esto

debido a que la esencia de la filosofía es griega y, por ende, única y exclusivamente en Occidente y Europa se desenvuelve su esencia, lo que conlleva que su particular devenir histórico (Geschichtsgang) sea filosófico (cfr. Heidegger, 2008, p. 7). No, no es éste el único fundamento de la “filosofía sin más” guatemalteca –o, al menos, no el más relevante–. Dicho modelo emerge en el momento de instauración del “mundo colonial” guatemalteco. De esto existe un archivo histórico. El “requerimiento” resguarda la estructura de un “estilo de pensar” que rige el patrón de la producción del pensamiento guatemalteco por más de medio milenio (¿también el centroamericano?).

El “requerimiento”,⁸ el instrumento jurídico de legitimación de

la conquista de los territorios de los pueblos originarios (cfr. Hanke, 1949, cap. III), representa no sólo el inicio de nuestra experiencia cristiana colonial, sino el modelo de la epistemología del “punto cero”. Antes que Descartes, es el *colonizador* quien inaugura el *método de la “tabula rasa”* (Dussel, 1994, p. 57), método que se convertirá en patrón colonial; lo inician los teólogos y misioneros imperiales, lo continuarán los filósofos ilustrados seculares y sus herederos. En *La hybris del punto cero*, Santiago Castro-Gómez (2005) evidencia que la producción y validez del conocimiento tiene una relevancia político-epistémica fundamental. Según Castro-Gómez, la relevancia de la epistemología del “punto cero” se sustenta en el hecho de que:

(c)omenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo además cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico del absoluto, pero también el control económico y social del mundo (Castro-Gómez 2005, p. 25).

El “requerimiento” inaugura dicho epistemología colonial, un determi-

nado patrón de poder y la colonialidad del ser. Éste:

(...) invitaba –se requería– a los indios a aceptar “... a la Iglesia por Señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y al Emperador e Reina doña Juana nuestros Señores en su lugar, como a superiores y Señores y Reyes de estas islas y tierra firme en virtud de la dicha donación...” Se les hacía saber que, si aceptaban el requerimiento

“os recibiremos con todo amor y caridad”, pero en caso de rechazarlo o de diferir maliciosamente la respuesta, el documento advierte lo que habrá de pasarle a los indios: “...certifícoos que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéremos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia, y al de sus Magestades, y tomaremos vuestras personas, e a vuestras mujeres e hijos, e los haremos esclavos, e como tales los venderemos, y dispondremos de ellos como sus Magestades mandaren, e os tomaremos vuestros bienes, e os haremos todos los daños e males que pudiéremos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su Señor y le resisten e contradicen... (Martínez Peláez, 1994, p. 64).

En el “requerimiento” se sintetizan los rasgos no sólo de “nuestro cristianismo colonial”, sino –lo que aquí nos ocupa– el patrón colonial del poder, del saber y del ser:

- A. Presupone, como principio de interacción, la “desigualdad” de los involucrados. En esta lógica a unos –los provenientes de “allá”– les es dado no sólo *gobernar* legítimamente, sino también *asesinar, expropiar, someter*. A los otros –los de “acá”–, en consecuencia, les es dado *obedecer, someterse*.
- B. Origina una “indigencia ontológico-existencial” (cfr. Fornet-

Betancourt, 2009, p. 28). La existencia de la alteridad no-cristiana es condenada a la extinción, pues se asume la preeminencia de un determinado modo de gobernar, una “única” religión y una exclusiva “verdad”. El *requerimiento* es, por lo tanto, expresión del ejercicio del “escepticismo misantrópico” colonial (Maldonado-Torres, 2007, p. 136).⁹

Inaugura la “indigencia del pensar” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 28), propiciada por la epistemología del “punto cero”:

A nivel epistémico, la supuesta verdad absoluta del evangelio desvirtúa y desecha cualquier otra propuesta de sentido. La verdad, así comprendida, se asemeja a un tribunal de justicia. Los culpables son aquellos que renieguen de la verdad única y divina. La verdad presupone un núcleo irrefutable, en virtud del cual todo el que se resista o lo contradiga es un condenado a muerte. El requerimiento es, por lo tanto, una sentencia

de muerte para el otro, muerte epistémica y (ontológico-) existencial. (Blanco 2016a, p. 66, nota 134).

El *requerimiento* es, por ende, una especie de raíz que genera la epistemología etnocéntrica y monocultural.

Justifica y legitima la violencia. Violencia entendida tanto como la posibilidad legitimada de la extinción de la alteridad, así como, en palabras de Vattimo (1995) “la evidencia incontrovertible (del fundamento) que no permite el paso a ulteriores preguntas, (y) es como una autoridad que acalla y se impone sin (dar explicaciones)” (p. 72).

Se convierte en modelo de la “retórica de la modernidad” –ofrece la salvación a la víctima/condenado producida/o por ella/él misma/o– que justifica y legitima la “lógica de la colonialidad” (cfr. Dussel, 2005, pp. 48-49; Mignolo, 2011, pp. 13-15).

De *la* verdad del cristianismo colonial al *anuncio* de la verdad de la ciencia, de la historia, del sujeto, de la “filosofía sin más”, entre otros, hay un vínculo epistémico-actitudinal. Esta es una estrategia epistémica de dominación, de colonialidad y, por lo tanto, de violencia. A diferencia de la “buena nueva” de Nietzsche, en el “mundo colonial” *Dios-la-verdad*

–el “allá” por excelencia– siguen con vida plena, haciendo surgir testafierros y erigiendo templos epistémicos para sacrificar saberes, verdades, formas otras de gobierno, entre otros.

En lo que sigue nos proponemos, en palabras de Jacques Derrida (1986), “poner en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente” (p. 20). El “*requerimiento*”, entonces, funda una época: la época de la “colonialidad del poder, del ser y del saber”.

1.2. Siglo XIX. Requerimiento secularizado

En 1877, siglos posteriores al primer anuncio del “requerimiento”, el jurista Salvador Falla, miembro de la Sociedad Literaria “El Porvenir” publica en las páginas del periódico *El Porvenir* un extenso artículo titulado “*El Porvenir - ¡Adelante!*”. En él se reproduce lo que podemos llamar la “lógica del requerimiento”, esta vez con los términos del liberalismo guatemalteco finisecular:

El pedestal de la vida civilizada de los pueblos es la industria, mensajera de la moralización por el trabajo, de la libertad por el orden, del bienestar por la riqueza (...)

(...) nuestro porvenir está en todo lo que tienda á fecundar nuestros campos, á descuajar nuestro montes, á poblar el desierto. (...) en aprovechar los inmensos tesoros que una naturaleza sonriente nos brinda por todas partes, y en remover los obstáculos que á ello se opongan.

(...) Allí está la propiedad comunal, el ejido, consagrada casi exclusivamente a una desmedrada industria pecuaria; el ejido proindiviso, que deja el trabajo individual sin aliciente ni recompensa y por consiguiente nulificado.

El aborígen, poseedor de inmensos terrenos vírgenes henchidos de fecundidad, pero que yacen hace siglos esperando la hora de la redención por el cultivo, clava aquí y acullá cuatro estacas y las cubre con una techumbre de hojas, ó derriba un árbol y los convierte en cenizas, y merced a este sofisma de actividad, pretende ser propietario de la tierra por el trabajo, alega no sé qué derechos señoriales adquiridos de tiempos remotísimos y se opone con una tenacidad propia de su raza á que una mano extraña, una mano aleve toque el árbol que él no ha plantado, el árbol que no ha caído ni visto crecer.

Pero una voz poderosa, con fé inquebrantable en el progreso dijo: abajo las carcomidas instituciones de la edad pasada; tomad á precios cómodos tierras feracísimas, y fecundadlas con el trabajo¹⁰ y el censatario se convierte en propietario, y el indio coadyuva al cultivo, y la tierra comunal se subdivide y se pone al alcance del empresario. (...) se vé erguirse la barnizada pirámide del cafeto, que presaja en la brillantéz de sus hojas la brillantéz del porvenir de su afamado cultivador.

Pobre del indio, -esclama el sentimentalismo, generoso pero estéril é irreflexivo,-pobre del indio á quien privais del terreno que ha poseído en común de generación en generación y que ama y venera con más respeto que su propiedad individual, llevado por el espíritu de nacionalidad y decidida autonomía que anima esas razas gregarias!

(...) La propiedad es la institución consagrada por la civilización para garantizar el fruto del trabajo, no para mantener en

absorción infecunda víctima de la incuria y la indolencia, el primer elemento de riqueza. La propiedad que garantiza la ley, debe responder á los fines intelectuales, morales y económicos de la colectividad. Por eso las legislaciones modernas obligan al propietario á cultivar ó vender y expropián á los Municipios cuando no mejoran los terrenos que les pertenecen: testigos el Austria, la Inglaterra y la Bélgica.

Dejad el baldío, el terreno comunal como se encuentra, ocupando sin utilidad una inmensa porción de terreno nacional ¿y qué tendremos? (...) tendremos el indio, siempre pária de la civilización, encorvado sobre la azada para romper una tierra consejoil que no le remunera ni siquiera con el pequeño jornal de cada día; tendremos en la gran masa nacional el reinado perpétuo de la ignorancia y la miseria, esas dos entidades sombrías que corroen las entrañas de los pueblos.

No le pidamos al indio iniciativa, adelanto, progreso; porque la iniciativa individual no se encuentra en la degradación y en la ignorancia; no queramos que sienta la sed de la riqueza, la ambición del bienestar material; porque la ambición no puede avenirse con una alma empequeñecida. Pidámosle al indígena lo que puede darnos: que auxilie la obra del progreso con su mano callosa, su brazo fornido, su índole suave. Eduquémosle y hagámosle propietario.

(...) Cuando se tiene fé en el progreso, y se vé con los ojos del alma el porvenir en lontananza, quisiera uno realizar el milagro de la resurrección para venir desde la tumba á contemplar el espectáculo augusto de la patria engrandecida y regenerada por el trabajo! (El Porvenir 1877: 65-67).¹¹

En éste se explicita la “retórica de la modernidad” que legitima, ocultándola a la vez, la “lógica de la colonialidad”, es decir: a) Fe indiscutible en el “progreso” y la “civilización”; b) la apuesta por el sistema de plantación cafetalero para lograr el “progreso” y “ponernos en contacto con la civilización”; c) la “propiedad”

como eslabón para alcanzar el progreso y estimular el sistema cafetalero; d) la identificación del “indio”, “aborigen”, “paria de la civilización”, “alma empequeñecida”, entre otros, como el obstáculo para dicho sistema, la “propiedad” y sí mismo; e) la necesaria expropiación de “la propiedad comunal, el ejido” para

obtener el “progreso y la civilización”, estimular el sistema cafetalero, y así solventar el problema del “indio”; f) el discurso del progreso, la civilización y la producción de una visión sub-alterizada del “indio” como estrategia retórica para justificar la tutela disfrazada de redención de la raza “gregaria”, “reinado de la ignorancia y la miseria”.

Los intelectuales decimonónicos asumen ahora el ejercicio de gestión de la colonialidad a través de la reproducción de la “lógica del requerimiento”, esta vez en nombre del “progreso”.¹² Se transita, en palabras de Walter Mignolo (2007), de la “teo-política” a la “ego-política” del conocimiento (p. 34-35). El individuo, el propietario, el empresario, el productor es el modelo del ciudadano en el proyecto nacional liberal. El sub-alter puede convertirse también en ciudadano –antes en cristiano–, pero únicamente sometiéndose al proyecto liberal: el precio de su redención. La retórica del progreso sustituye a la retórica de la evangelización. Ambas, sin embargo, reproducen ocultamente la “lógica de la colonialidad”, otro nombre para la “lógica del *requerimiento*”.

“Dios”, fundamento del *requerimiento*, sede su lugar al “progreso” y a la “civilización”.

El intelectual liberal decimonónico, entonces, construye una “retórica de la modernidad” que

continúa con la reproducción de la sub-alteridad. El sub-alter, como en la colonia, es el indispensable requisito material –“que auxilie la obra del progreso con su mano callosa, su brazo fornido”– para el proyecto de nación. La reproducción de la lógica de la modernidad/colonialidad es el fin último de esta “retórica de la modernidad” guatemalteca.

Desde el siglo XIX, el *intelectual* –el poeta, el educador, el periodista, entre otros– asume esta empresa moral. En el siglo XX, el “científico social” será quien encarne al redentor del sub-alter.

1.3 La revolución como requerimiento

En 1970, el historiador marxista Severo Martínez Peláez publica *La patria del criollo*, una renovada perspectiva desde la teoría marxista sobre la época colonial, la conformación de la élite criolla, el establecimiento y la consolidación de las relaciones de dominación y explotación. La obra recopila también –y en ello nuestro interés– la visión marxista ortodoxa sobre el “indio”. Martínez Peláez fue miembro del Partido Guatemalteco del Trabajo –el partido comunista guatemalteco–, lo que le permitió entrar en contacto con la perspectiva marxista-estalinista¹³ propagada en Guatemala por Víctor Manuel Gutiérrez desde finales de los años cuarenta (cfr. Pinto Soria, 1999;

Adams, 2000, p. 12). El marxismo ortodoxo estalinista de Gutiérrez llegaba a la conclusión “que lo que decide y determina el progreso es la solución del problema agrario; el problema de la cultura indígena y de su desarrollo, es un problema subordinado” (*El problema indígena en Guatemala*. En Pinto Soria, 1999, p. 18). En consonancia con esta perspectiva, para Martínez Peláez el “indio” es “el resultado histórico de la opresión colonial”.

Como producto de la colonia, el “indio” arrastra con los elementos culturales –las “lenguas indígenas”, su “indumentaria” (Martínez Peláez, 1994, pp. 599, 605)– que fueron útiles para su explotación. La conservación de las “lenguas indígenas”, por ejemplo, “respondió a las exigencias de la conformación del siervo colonial y de su explotación” (Martínez Peláez, 1994, p. 599). La diversidad de las mismas fue utilizada para mantener “divididos a los indios entre sí, fomentaba localismos” y “entorpecía la compactación de su conciencia de clase”; sin dejar de mencionar el hecho que “el uso de *idiomas menos*

desarrollados determinaba una decisiva *inferioridad de recursos conceptuales*” (Martínez Peláez, 1994, p. 600).¹⁴ Una “concepción revolucionaria del indio”, afirma Martínez Peláez (1994, p. 607), “ve atraso y arcaísmo donde otros (los culturalistas) ven antigüedad venerable y autenticidad; ve infantilismo y pobreza de recursos donde otros quieren ver sencillez; ve supersticiones y mentalidad mágica, derivadas de la ignorancia, donde otros ven esoterismo y falsa espiritualidad.” ¿Por qué? Porque “*el desarrollo humano es irreversible*, (es) que las costumbres y la mentalidad que tuvieron vigencia en una sociedad cuando estaba pasando del colectivismo al esclavismo, no pueden revivirse” y, además, “porque el desarrollo de las sociedades acusa en nuestro tiempo una *tendencia a la universalización*, a la unificación de las grandes corrientes progresivas de la ciencia, la técnica, la política (...)” (Martínez Peláez, 1994, p. 608).¹⁵ ¿Qué o quién puede poner al “indio” en contacto con esta “tendencia a la universalización”? “La revolución” (Martínez Peláez, 1994, p. 609) ¿Y qué se obtendrá de esto?

Esponáneamente serán abandonadas las lenguas coloniales cuando los indios, puestos en trance de conquistar o consolidar una posición económica y social más ventajosa, experimentan la urgente necesidad de equiparar su intelecto con los elementos del saber indispensable para hacer suya esa posición, y comprueben, sobre la marcha, que es absurdo esperar a que dicho saber les sea traducido a veinte idiomas estrechos y de escasa difusión (Martínez Peláez, 1994, pp. 609-610).¹⁶

El “indio”, nuevamente, es un obstáculo para sí mismo –a causa de sus “idiomas estrechos”, “menos desarrollados”– y para la revolución, por tal razón deben ser “puestos” –o “ponerse”– en el camino del “irreversible desarrollo humano”. Martínez Peláez está inserto en una larga tradición de “descalificación epistémica” (Maldonado-Torres, 2007, p. 145) que acompaña a la “negación ontológica” o subalterización. Viéndola dentro de la configuración y gestión del mundo moderno/colonial, esta “explicación” sigue haciendo uso de la “retórica de la modernidad” y, como uno de sus efectos, reproduciendo la subalteridad de los mayas. El “indio” es apenas un hombre en potencia. Así, “(e)n nombre del hombre que se encuentra en potencia bajo las ataduras coloniales del indio”, en nombre de “lo que puede y debe llegar a ser” (Martínez Peláez, 1994, p. 617), se reproduce la subalteridad.

El “*requerimiento*”, ahora, llama y sentencia “en nombre” del “hombre” modelado por el “irreversible desarrollo humano” que tiende a la “universalización”. En esta ocasión, el sub-alter no es “puesto” en *pueblos de indios* –como durante el régimen colonial–,¹⁷ sino en la corriente del “desarrollo de las sociedades” hacia la “universalización”, en la que aprenderán no a desconfiar de y abandonar sus demoníacas costumbres, como en el *pueblo de*

indios, sino donde “espontáneamente” abandonan sus “idiomas menos desarrollados” y, así, “equiparan” su intelecto con el “saber indispensable”.

En Guatemala, para utilizar las palabras de Fonet-Betancourt (2009, p. 28), se padece de una “indigencia ontológica-existencial”, es decir, “el *acomodo* a la civilización dominante”. El “allá” impone el referente de validez (epistemológica, existencial, económico, entre otros.), se convierte en el único “interlocutor” y en criterio de sospecha des-legitimante del “acá”. El “acá” debe acomodarse al devenir irreversible del desarrollo moderno y al “saber indispensable”. Queda al descubierto la “indigencia del pensar” (Fonet-Betancourt, 2009, p. 28): el “pensar ya no piensa”, más bien “explica”, “acomoda” el “acá” al “allá”.

Entre el modelo de “filosofía sin más”, la “fe en el progreso” y la “revolución marxista” existe un “parecido de familia”: la “lógica del requerimiento”. Es decir:

- a) La preminencia del “allá” sobre el “acá”.
- b) La desautorización y “producción de ausencias” de saberes y modos de ser otros.
- c) La justificación y legitimación de la destrucción de la diferencia.
- d) La reproducción de la “retórica de la modernidad” –el ofrecimiento

de la salvación, el progreso, la revolución, el conocimiento filosófico verdadero, para justificar el tutelaje de la alteridad o su ocultamiento– y de la “lógica de la colonialidad”.

La “filosofía sin más”, por ende, pertenece a una determinada época: la época del mundo colonial. Su descolonización es la tarea por-venir.

2. La interpelante coetaneidad indígena: reflexión filosófica intercultural-decolonial como (alter)filosofía

Asumiendo radicalmente el proyecto de una trans-figuración contextual de la “filosofía sin más”, el filósofo argentino, hijo de migrantes alemanes, Rodolfo Kusch (1922-1979) y el lingüista y filósofo alemán-mexicano Carlos Lenkersdorf (1926-2010) practicaron la “actitud decolonial”¹⁸ de dejarse interpelar por la *coetaneidad* indígena. Si bien desarrolló el primero su labor filosófica en Argentina y el segundo en el sur de México, en Chiapas, los une tanto el gesto intercultural de auscultar la alteridad, así como la disposición a la transformación de la práctica filosófica a partir del encuentro con el pensar y quehacer de los pueblos originarios. Este encuentro ocurre en el *contexto* de la colonialidad. Sus textos filosóficos recogen la huella de esta contextualidad y la asumen como parte de la experiencia filosófica popular e indígena. En esto se trasluce una interculturalidad aún más radical y compleja: una interculturalidad decolonial y, con ello, un proyecto de configuración de una (alter)filosofía.

2.1 Rodolfo Kusch: *El pensamiento indígena y popular en América*

En 1973 aparece *El pensamiento indígena y popular en América*.¹⁹ Este libro es el resultado de años de investigación haciendo uso de metodologías que se alejan de la tradicional labor filosófica: el trabajo de campo y la observación antropológica tanto de la cotidianidad en comunidades indígenas (específicamente en las regiones aymara y quechua), así como de las dinámicas humanas en las urbes sudamericanas (fundamentalmente en Argentina, Bolivia y Perú). Casi una década antes aparece *América profunda*, uno de los esfuerzos hermenéuticos de Rodolfo Kusch por comprender el “pensamiento seminal” de los pueblos de Abya Yala –pensamiento al que le acompaña una “economía y lógica seminal” y a lo que en español la contingencia del “mero estar” apunta– y su problemática interacción o “fagocitación” con el pensamiento occidental –manifiesto en una “economía urbana”, en el verbo español “ser” y la correspondiente

actitud de “ser alguien”-.²⁰ En ambos textos se ejercita lo que será credo para la labor filosófica intercultural décadas más tarde: la *des*-definición de la filosofía.

El primer capítulo de *El pensamiento indígena y popular en América*, titulado “El pensamiento Americano”, es una concienzuda reflexión acerca de los obstáculos e indiferencias que la reflexión disciplinar-académica representa para el abordaje del “pensamiento autóctono”. Cuando el filósofo argentino se propone romper con el modelo de la “filosofía sin más”, no lo hace por mero capricho, sino con el fin de acercarse a un “estilo de pensar” que exige otras categorías y metodologías: la experiencia del “haber estado allí”²¹ como metodología para la obtención del material para la reflexión filosófica. En *América profunda*, Kusch (1975, p. 6), por ejemplo, expone sus opciones metodológicas:

Desde un primer momento pensé que no se trataba de hurgarlo todo en el gabinete, sino de recoger el material viviente en las andanzas por las tierras de América, y comer junto a su gente, participar de sus fiestas y sondear su pasado en los yacimientos arqueológicos, y también debía tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad.

Kusch, además, hace uso de fuentes escritas indígenas. Éstas fungen como referencias de la continuación del *pensamiento indígena* en el presente del filósofo. Por eso, además de éstas, son las anécdotas, los dichos, las actitudes, entre otras, de hombres y mujeres concretos fuentes ineludibles para la reflexión filosófica situada.

El argentino mantiene a lo largo de sus obras la vigencia de la *coetaneidad* de la alteridad o la “continuidad del pasado americano en el presente” (Kusch, 1975, p. 3), ¿de qué manera? Kusch expone a través de sus textos la interacción *situada*, o condición colonial, de las tradiciones que componen el “pensar americano”. Ya en *América profunda*, Kusch (1975, p. 17) califica esta interacción situada como “dramática”, más precisamente como “*fagocitación*”, pues lo que en ella tiene lugar es “la absorción de las pulcras cosas de Occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras”. La fuerza de la “*fagocitación*”, o fuerza de absorción de lo occidental por “las cosas de América” de la que habla Kusch en 1962, sigue siendo afirmada en el *Pensamiento indígena y popular en América*: “La búsqueda de un pensamiento indígena no sólo se debe al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un *estilo de pensar* que, según creo, se da en el

fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas”²² (Kusch, 1977, p. 10).²³ Este “estilo de pensar” ha logrado penetrar la experiencia popular o criolla y sigue resistiéndose a desaparecer a pesar de la embestida colonial. Este “estilo de pensar”, por tanto, toma sentido dentro de *la situación colonial* en la que el filósofo

se encuentra con él. Se constata que él mismo está en *interacción*, subsistiendo problemáticamente en compañía reñida con quien (la cultura hegemónica, el sistema de pensamiento euro-americano, entre otros,) lo desprecia y condena, sin lograrlo, a la inexistencia:

Frente a un pensar como el nuestro, se da un pensar indígena, (...) ambos coexisten en Sudamérica. Y es más, pensemos que la supuesta ingenuidad, y que el primitivismo que atribuimos a un Guaman Poma se debe seguramente a que en el fondo rechazamos un tipo de pensar como el suyo (Kusch, 1977, pp. 191-192).

Kusch se deja interpelar por lo que le sale al encuentro. *Lo que le sale al encuentro* acontece, precisamente, en la contextualidad de la experiencia colonial. El filósofo argentino parece tener claro que dar razón del *pensamiento indígena* es ponerlo *en situación*.

Rodolfo Kusch no se propone esgrimir un proyecto intercultural, pues lo que más bien pone en marcha es el esfuerzo por comprender la *interacción* de las herencias culturales locales. *Decir* esta *interculturalidad* local obliga al filósofo a buscar formas *trans-académicas* de expresión, a tal punto que el lenguaje filosófico profesional –la jerga filosófica– sede a la necesidad de elaborar categorías a la altura del fenómeno interpelante. Afirmando que “el pensar europeo, como bien lo

demonstró Dilthey, siempre se vinculó a un estilo de vida”, Kusch (1977, p. 16) arremete contra cualquier pretensión de *universalidad* a-tópica o “punto cero” de la filosofía. Rodolfo Kusch no se abandona a *lo dicho* de la filosofía, se abre más bien al *por decir* del filosofar. Tanto *América profunda* como *El pensamiento indígena y popular en América* se ubican cronológicamente en los años anteriores a la formación de la *filosofía de la liberación*. Las obras, entonces, más que expresión de dicha filosofía son, en realidad, experiencias de liberación *de* la filosofía, una liberación que permite la descolonización del saber y, con ésta, la oportunidad de ejercer un “escepticismo decolonial”.²⁴ “cuando un campesino no quiere saber nada de marxismo ni tampoco de desarrollo, no será por ignorancia ni por subdesarrollo”

(Kusch, 1977, p. 12). Esta liberación de la filosofía se ejerce en un doble movimiento. Por un lado, Kusch se libera de la filosofía, entendida según el modelo académico-disciplinar, a partir de la constatación de la *contextualidad* a la que está sujeto el pensar: el pensamiento está vinculado a un “estilo de vida”. Por otro, Kusch libera a la filosofía de la esclerosis de la *tradición cultural* (la occidental) que se ve a sí misma y se impone como *tradición universal*, que en el caso argentino encuentra acogida en “el pensamiento de una clase media emprendedora” (Kusch, 1977, p. 11).

Ahora bien, lo que Rodolfo Kusch lleva a cabo sigue siendo filosofía, o más bien *filosofar*. Es este *filosofar* el que permite que la *coetaneidad* del pensamiento indígena no quede oculta bajo la sombra de categorías elaboradas para dar razón de otras experiencias culturales y locales. Dejándose afectar por el estilo de pensar indígena, lo que también habla de la experiencia personal del filósofo en *interacción* con la *coetaneidad* indígena, Kusch experimenta el “*kuty*” –que en aymara y quechua significa *revolucionar, trocar, volcar*, y que para el indígena es la expresión de la contingencia e inestabilidad del “aquí y ahora de la existencia” o *pacha* (Kusch, 1977, p. 135) y, por ende, motivo de temor– en el encuentro con la alteridad. De frente a la negativa de un campesino indígena al uso

de tecnología de riego que podría facilitar y acelerar la producción agrícola, reflexiona Kusch (1977): “Recuerdo que la distancia entre él y nosotros tenía apenas un metro, pero era mucho mayor” (p. 27). Este encuentro no lleva a Kusch, como lo había hecho uno de sus estudiantes, a sub-alterizar la actitud del anciano indígena, sino a dejarse *interpelar* por esta visión otra de la realidad. Es con esta misma actitud, una actitud intercultural-decolonial, que frente a la obra de Guaman Poma el argentino se pregunta: “¿no será que esta incapacidad (la limitación de no poder ser objetivo) se debe a que la real cualidad de su pensar es otra?” (Kusch, 1977, p. 190). La experiencia de la *coetaneidad* indígena, entonces, es la del “vuelco de la realidad” –“*pachakuty*”–, pues exige la sospecha de la validez del propio *Lebenswelt* y, a su vez, es “lo que da para pensar”. Kusch nos ofrece una *actitud* filosófica otra: la de una filosofía intercultural-decolonial, otro nombre para la (alter)filosofía.

2.2 Carlos Lenkersdorf: *Filosofar en clave tojolabal*

En el artículo *La filosofía tojolabal*, Carlos Lenkersdorf (2009), al dar inicio con la reflexión filosófica, arranca con el reconocimiento de la *coetaneidad* de los pueblos indígenas mayas, en particular del pueblo tojolabal:

Se concentrará nuestra exposición en uno de los pueblos mayas, los tojolabales, que viven en los Altos de Chiapas y que son representativos de pueblos mayas vecinos. Por lo dicho, no nos referiremos a personajes singulares de su historia, previa o posterior a la invasión europea. Ellos han vivido desde tiempos inmemoriales en la misma región, donde aún están hoy en día. (p. 33)²⁵

Lenkersdorf explicita la *coetaneidad* del pensamiento y quehacer filosófico maya. Este es un gesto recurrente en los trabajos de este filósofo.²⁶ Lenkersdorf reconoce y parte de la vigencia del pensamiento tojolabal manifiesta en el compromiso político por la transformación de la realidad.

Filosofar en clave tojolabal apareció en el año 2002, más de un lustro después de *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*, publicada en 1996. En ambas obras se registra la huella del levantamiento indígena de 1994, mundialmente conocido como el *levantamiento zapatista*. En diferentes lugares de estas obras, el autor desarrolla la exposición del trasfondo filosófico-cosmovisional de algunas de las consignas que caracterizan al zapatismo. “Mandar obedeciendo”, por ejemplo, se sustenta en una experiencia profundamente intersubjetiva o “nosótrica” del poder. Para Carlos Lenkersdorf, es el “nosotros” la marca distintiva de la experiencia tojolabal. A través del análisis lingüístico y de las prácticas comunitarias, el autor logra establecer que “el NOSOTROS

desempeña la función de un principio organizativo” (Lenkersdorf, 2005, p. 12), lo que le diferencia principalmente del pensamiento occidental, centrado en la experiencia del sujeto individual: aislado de su comunidad y del contexto de enunciación. Quienes ejercen la autoridad, lo hacen en virtud de haber sido delegados para ello. La autoridad, por ende, es la expresión de un *nosotros* comunitario, al servicio del cual tiene sentido el poder. Quienes mandan, entonces, lo hacen por haber asumido dicha tarea que les ha sido, de alguna manera, impuesta por la “voz nosótrica”. De este modo, el *nosotros* es fuente y, por lo tanto, co-responsable de la autoridad ejercida por sus delegados (cfr. Lenkersdorf, 2005, pp. 77-85; 1996, pp. 80-81). Buena parte del discurso y acción zapatista toma sentido debido a su radical arraigo en el pensamiento maya contemporáneo, del cual Lenkersdorf da razón. El *filosofar tojolabal* sigue vigente como otorgador de sentido en la contextualidad histórico-política en que viven quienes lo encarnan. Por ejercerse en una contextualidad determinada, este pensar sigue siendo *contemporáneo*,

reconfigurándose a partir de nuevos problemas o tendencias.

La capacidad de poner en entredicho la propia tradición y revitalizar dinámicamente la cultura tojolabal –por ejemplo, respecto al tema de “género”, el respeto a las mujeres y la reconfiguración del papel de las mujeres mayas (cfr. Lenkersdorf, 2005, cap. 9)– es lo que le otorga a este pensamiento flexibilidad y, con ello, la posibilidad de ofrecer sentido al *nosotros* en situación. En la visibilización de los “criterios nosótricos” (Lenkersdorf, 2005, p. 157) del pensamiento tojolabal se reconoce la relevancia *intercultural* y *decolonial* del trabajo de Carlos Lenkersdorf. Esto es lo que asemeja su trabajo al de Rodolfo Kusch.

¿Qué es lo que le permite al filósofo abrirse a la experiencia

nosótrica tojolabal? Reproduciendo el escepticismo acerca de la definición occidental de la filosofía, Lenkersdorf ve factible seguir nombrando “filosofía” a la experiencia cosmovisional tojolabal que se manifiesta en el idioma y la organización comunitaria. Ésta, de cualquier manera, es una “filosofía diferente” que “cuestiona e interpela el filosofar realmente existente” (Lenkersdorf, 2005, p. 12). Pero a esta necesidad de *des*-definir la filosofía para dar razón de una “filosofía diferente” antecede una experiencia primordial: la convivencia con los pueblos mayas de Chiapas durante más de tres décadas. Habiendo aprendido de los tojolabales su idioma, Lenkersdorf se dio a la tarea, otorgada por el *nosotros* comunitario, de sistematizarlo y, posteriormente, dilucidar la experiencia filosófica resguardada en él:

Un pueblo que ha desarrollado un idioma tiene, a la vez, su manera de filosofar incluida en su lengua. Dicho de otro modo, todos los pueblos tienen su lengua, por eso mi hipótesis es que todo pueblo está filosofando a su modo de filosofar. No importa si los filósofos académicos lo reconozcan o no. La tarea, sin embargo, es que no sólo hay que descubrir el filosofar correspondiente, sino que hay que indicar también dónde y cómo se manifiesta. (Lenkersdorf, 2005, p. 9)²⁷

Este “dónde y cómo se manifiesta” corresponde al filosofar mismo, es consustancial al filosofar, se convierte en su cara visible: este filosofar es el resultado de un *pensar en situación*. Es por esta razón que el título de la obra hace referencia

al quehacer filosófico *coetáneo* al filósofo profesional: el *filosofar tojolabal*, y no la constatación de un saber del pasado. Las fuentes que permiten exponer una “filosofía diferente” van desde el idioma tojolabal –específicamente lo que de él

extrae el análisis lingüístico– hasta la práctica de organización comunitaria (que incluye la participación activa en el levantamiento zapatista), pasando por la consideración de poemas, canciones y testimonios locales, así como de las investigaciones históricas y antropológicas desarrolladas por otros académicos. Siguiendo el empleo de metodologías que aún no son identificadas como tales para la reflexión filosófica, Lenkersdorf, como lo hicieron en su momento Kusch, transforma radicalmente la actividad filosófica académica.

(p)or un lado, el EZLN hace evidente el pensar y actuar de los pueblos mayas de Chiapas, entre ellos los tojolabales, por otro, nos manifiesta el papel atractor transformador del NOSOTROS, que abre nuevos caminos, tanto para la política como para las ciencias sociales y la filosofía. (Pp. 30-31)

Esta experiencia contextual del *nosotros* es la que elocuentemente nos revela su vigencia histórica, su capacidad de adaptación crítica y problematización de la realidad histórica.

Este “dónde y cómo” o, también, *lugar y estilo de enunciación*, del filosofar tojolabal es un elemento ineludible del proceso de gestación y puesta en práctica del saber (cfr. Mignolo 2010, p. 21). Para Carlos Lenkersdorf, esta *contextualidad* se convierte en punto de partida de su labor filosófica, en un *qué* relevante para el pensar. En este punto de partida y en una determinada

El “dónde y cómo” del filosofar tojolabal remite a la situación de colonialidad del poder, del ser y del saber. Sin que Lenkersdorf lo describa en estos términos, el proyecto decolonial que logra catalizar el zapatismo –EZLN: Ejército Zapatista de Liberación Nacional– es el resguardado en la experiencia de los pueblos indígenas de Chiapas. Éste fue la expresión (parte del *cómo*) de un modo de filosofar en situación, alimentado por la experiencia *nosótrica* maya. Para Lenkersdorf (2005):

opción metodológica fraterniza el trabajo del argentino Rodolfo Kusch con la experiencia filosófica plasmada por Lenkersdorf. La relevancia de la obra de estos autores para el pensamiento filosófico latinoamericano consiste en abrir la posibilidad de *hablar prudentemente sobre* la alteridad indígena en situación sin ocultarla. En sus trabajos acontece la *coetaneidad* del pensamiento indígena y, al mismo tiempo, la reflexión filosófica *se deja transformar interculturalmente* por la *interpelación* de dicha *coetaneidad*, adquiriendo con ello un tono decolonial.

3. A modo de cierre

La “filosofía sin más” latinoamericana, guatemalteca –¿centroamericana?– se enfrenta actualmente al desafío e interpelación de los pueblos originarios. Una transformación intercultural de la filosofía parece no ser suficiente para dar razón de la compleja y opresiva colonialidad del poder, del ser y del saber en la que están situados los pueblos indígenas y la reflexión filosófica misma. Una “opción decolonial” podría llenar las insuficiencias del abordaje intercultural. En este sentido, no basta con reconocer u otorgarle estatuto filosófico al pensamiento desarrollado por los pueblos indígenas. A la necesidad de ejercer un *escepticismo intercultural* de la actividad filosófica le acompaña la urgencia de la práctica del “escepticismo decolonial”. Rodolfo Kusch y Carlos Lenkersdorf parten de la constatación de la situación colonial en la que están insertos los pueblos de Abya-Yala. Partiendo de la *contextualidad* en la que emerge la actividad filosófica, ambos son capaces de reconocer la *coetaneidad* de la existencia indígena y de su *filosofar*. Sin el “escepticismo decolonial”, el proyecto intercultural de transformación de la filosofía puede terminar convirtiéndose en una corriente filosófica entre otras, que gana en complejidad y en cierta capacidad de reconocimiento de la alteridad, pero que pierde en *reflexión situada* (cfr. Blanco,

2016a, cap. 5). La senda ejercida por Kusch y Lenkersdorf es la que nosotros consideramos más cercana al proyecto y ejercicio de un *pensar intercultural-decolonial* y, por ende, un modelo de (alter)filosofía.

Ambos desarrollaron su labor filosófica en países cuya población indígena representa o bien la mayoría de la población o, al menos, un porcentaje significativo de la misma: México, Perú, Ecuador y Bolivia, son estos países. No es de extrañar que la filosofía renuncie a un estatuto inmaculado después de entrar en contacto con esta circunstancialidad histórica. El pensamiento filosófico latinoamericano, tal como lo señala Raúl Fornet-Betancourt (2004), se caracteriza por hacer de “la filosofía una tarea de reflexión contextual” (p. 15). Por esta cualidad, la presencia de la población indígena no puede dejar impasible a la labor filosófica. Guatemala pertenece a los países antes mencionados. Aquí también se desarrolla la reflexión filosófica: ¿Cuál es el impacto de la presencia de los pueblos indígenas –específicamente del “pueblo maya”–, su situación colonial y luchas decoloniales en la reflexión filosófica guatemalteca? ¿Reproduce la reflexión filosófica guatemalteca la “negación de la coetaneidad” de los pueblos indígenas y su pensamiento en sus formas de abordaje? Estas son preguntas nuevas que requieren

de respuestas creativas. Este no es el lugar para ensayar respuestas, pero sí para recordarnos que la “filosofía sin más” asiste a una inevitablemente “liquidación”.

Referencias

- Adams, R. (2000). *Joaquín Noval como indigenista, antropólogo y revolucionario*. Guatemala: Universitaria.
- Adorno, T. W. (1994). La actualidad de la filosofía. En J. L. Arantegui Tamayo (Trad). *La actualidad de la filosofía* (pp. 73-102). Barcelona, España: Altaya.
- Bell, R. H. (2012). *Understanding African Philosophy. A Cross-Cultural Approach to Classical and Contemporary Issues*. New York/London: Routledge.
- Blanco, J. (2016a). *Sobre el pensar intercultural-decolonial. El proyecto intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneo en Guatemala*. Concordia. Reihe Monographien, Band 66. Aachen: Mainz.
- _____. (2016b). La producción de la sub-alteridad indígena en Patria y libertad (drama indio) de José Martí. *Revista Voces N°. 10* (año 10). Guatemala: URI, Editorial Cara Parens.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dávila, A. y O. Salazar (2006). *Oswaldo Salazar conversa con Amílcar Dávila*. Guatemala: Centro Cultural de España.
- Derrida, J. (1986). *De la Gramatología*. 4ª edición. Traducción de Óscar del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- _____. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Dussel, E., Mendieta E., y Bohórquez C., (Eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. México: Siglo XXI; Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- *El Porvenir*, (1877). Periódico quincenal de la Sociedad Literaria del mismo nombre. Tomo I. Literatura, Ciencias, Artes. Guatemala: Tipografía de “El Progreso”.

- Ellacuría, I. (1996). Filosofía en Centroamérica: (A propósito de un libro reciente). En *Escritos filosóficos I* (pp. 397-409). (1° edición de 1961). San Salvador, El Salvador: UCA Editores.
- Fornet-Betancourt R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Tomo 49. Concordia. Reihe Monographien, Aachen: Mainz.
- _____. (2005). *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- _____. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- _____. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Mainz.
- _____. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____. (1997). *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- _____. (1994). *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Fornet-Betancourt R. (1992). *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México: Universidad Autónoma de México.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós. Traducción de Alberto Cardín.
- Heidegger, M. (2008). *Was ist das – die Philosophie?* 12a. edición. (1° edición de 1956). Stuttgart: Klett-Cotta.
- _____. (1954). *Was heisst denken?* Tübingen: Max Niemeyer.
- Hanke, L. (1949). *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Henry, P. (2000). *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York/London: Routledge.
- Jiménez, Aj'bee y Aj Xol Ch'ok H. (2011). *Winaq: Kynaab'il/Kyna'b'il Qxe'chil. Fundamentos del Pensamiento Maya*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Kimmerle, H. (2005) *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. Band 60. Interkulturelle Bibliothek. Nordhausen: Traugott Bautz.

- _____ . (1991). *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie*. Frankfurt am Main: Qumran.
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. 3ª edición. Buenos Aires, Argentina: Hachette.
- _____ . (1975). *América profunda*. 2ª edición. (1º edición de 1962). Buenos Aires, Argentina: Bonum.
- Lenkersdorf, C. (2009). “La filosofía tojolabal”. En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. (pp. 33-35). México: Siglo XXI; Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- _____ . (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. (1º edición de 2002). México: Porrúa.
- _____ . (1996). *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.
- Lugones, M. y Price J. M. (2010). Translators’ Introduction. En R. Kusch. *Indigenous and Popular Thinking in América* (pp. lv-lxx). Durham: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War. Views from The Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press.
- _____ . (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Contemporáneos –Universidad Central; Instituto Pensar –Pontificia Universidad Javeriana.
- Martínez, Peláez, S. (2011). *Motines de Indios*. 2ª edición. Guatemala: F&G Editores.
- _____ . (1994). *La patria del criollo*. 13ª edición. (1º edición de 1970). Guatemala: Ediciones en Marcha.
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity*. Durham & London: Duke University Press.
- _____ . (2010). Introduction. En R. Kusch. *Indigenous and Popular Thinking in América* (pp. xiii-liv). Durham: Duke University Press.
- _____ . (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial* (pp. 25-46). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Instituto

de Estudios Sociales Contemporáneos–Universidad Central; Instituto Pensar–Pontificia Universidad Javeriana.

- Montejo, V. (2005). *Maya Intellectual Renaissance: identity, representation, and leadership*. Austin: University of Texas Press.
- Pagano Fernández, C. M. (1999). *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*. Aachen: Mainz.
- Pinto Soria, J. C. (1999). El debate sobre la cuestión étnica en Guatemala (1944-1970). *Boletín. N° 40, junio de 1999*. Guatemala: Centro de Estudios Urbanos y Regionales –Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Sloterdijk, P. (1982). *Kritik der zynischen Vernunft. Tomo I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Smith, L. T. (1999). *Descolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres: Zed Books.
- Susaeta Montoya, F. (2010). *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- Vélez Peña, J. J. (2012). *Zeitgenössische epistemologische Strategien der Subjektivitätsbildung in der Karibik*. Concordia. Reihe Monographien, Band 59. Aachen: Mainz.
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. P. Aragón Rincón (Trad.). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. A. García Suarez y U. Moulines (Trads.). México D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.
- Zapata Silva, C. (Comp.). (2007). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Ciudad de Chile.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, D.F.: Siglo XXI.

Notas

- 1 El Salvador, 9 de noviembre de 2016. UCA, Jornadas Ignacio Ellacuría. Parte del contenido de este documento ha sido ya presentado en distintos momentos y para diversas audiencias.

Las dos secciones que componen el texto provienen, con leves modificaciones y adaptaciones, de los capítulos 1, 2 y 5 del libro: *Sobre el pensar intercultural decolonial. El proyecto intercultural-decolonial*

- del pensamiento maya contemporáneo en Guatemala* (Blanco, 2016a).
- 2 Doctor en Filosofía por la Hochschule für Philosophie München, Alemania. La filosofía intercultural y contemporánea, el pensamiento decolonial y latinoamericano, y las tradiciones intelectuales indígenas de la región centroamericana son sus ámbitos de reflexión teórica y de investigación. Actualmente se desempeña como director del Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad de la Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
 - 3 Sobre este tópico existe actualmente una extensa producción bibliográfica, por ejemplo: (Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2009; Fornet-Betancourt, 2005; Lenkersdorf, 2005; Jiménez y Aj Xol, 2011; Montejo, 2005; Smith, 1999; Blanco, 2016a; Vélez Peña, 2012; Kimmerle, 1991, 2005; Henry, 2000; Susaeta Montoya, 2010; Bell, 2012).
 - 4 Si bien el término “filosofía sin más” proviene de Leopoldo Zea (1969), le atribuimos el sentido que a continuación se explicita.
 - 5 Sobre la configuración y caracterización de un pensamiento intercultural-decolonial y la filosofía que le va de suyo puede consultarse a Blanco, 2016a, especialmente el capítulo 1.
 - 6 Énfasis añadido.
 - 7 La categoría “sub-alter” proviene de Nelson Maldonado-Torres. Ésta se diferencia del término “subalterno” en cuanto que aquélla acentúa las dimensiones existenciales y ontológicas de la experiencia de dominación colonial, éste, más bien, pone énfasis en la clase y el estatus (cfr. Maldonado-Torres, 2008, p. 282, nota 24).
 - 8 El *Requerimiento* fue redactado en 1512 por el jurista Juan López de Palacios Rubios y formó parte del conjunto de las *Leyes de Burgos*. Éste fungió como mecanismo teo-político que legitimó la guerra y la posterior esclavitud y repartimiento de los vencidos y sus tierras entre los conquistadores, quienes terminaron convirtiéndose de esta forma en encomenderos (cfr. Martínez Peláez, 1994, pp. 63-65; Hanke, 1949, pp. 29-36).
 - 9 Esta “indigencia ontológico-existencial” implica, tal como lo señala Ludwin Álvarez en “Breve reflexión sobre el desarrollo y el postdesarrollo”, parafraseando a la intelectual maya-quiché, Gladis Tzul Tzul, “la imposición de un modelo de vida, de aspiraciones y de formas de relacionarnos”. Es el “escepticismo misantrópico”, además, el que resuena en la pregunta del “gran señor”, el “patrón de la hacienda” en el cuento de Arguedas: “¿Eres gente u otra cosa?” – que sirve de ocasión para la reflexión decolonial de María José Pérez en “El sueño del pongo. Una lectura decolonial”-. Ambos artículos están disponibles en: <http://sitios.usac.edu.gt/revistahistoria/index.php?id=189> Consultado el 18 de octubre de 2016.
 - 10 Cursivas en el original.
 - 11 Énfasis añadido.
 - 12 Otros ejemplos se encuentran en: (Blanco, 2016a, cap. 2; Blanco, 2016b, caps. 2 y 3).
 - 13 Sobre el estalinismo y su influjo en los partidos comunistas latinoamericanos de 1941 a 1958 ver (Fornet-Betancourt, 1994, cap. 6).
 - 14 Énfasis añadido
 - 15 Énfasis añadido.
 - 16 Énfasis añadido.
 - 17 Según Martínez Peláez (2011) “(u)n pueblo era un conjunto de viviendas (chozas de tipo prehispánico en su mayoría) ordenadas apretadamente en torno a una plaza. (...) La presidían desde dos de sus costados los edificios de las dos instituciones que representaban el poder y lo hacían efectivo en el seno del pueblo: la Iglesia y el Ayuntamiento o Cabildo de Indios. No debe olvidarse que la Iglesia colonial fue abiertamente estatal, monárquica, administrada por el rey. El cura doctrinero cumplía funciones

de gobierno y de vigilancia absolutamente fundamentales en el seno de aquellas concentraciones. Por motivo de su alta jerarquía local como representante de Dios y del rey, por motivo de su indispensable mediación entre indios y españoles como intérprete de las lenguas y de las costumbres de unos y de otros, por motivo de su profunda penetración en los secretos de la vida del pueblo a través de la confesión, por todo eso y algunos otros motivos, era el doctrinero el más importante agente de la dominación española en los pueblos de indios” (p. 33).

- 18 Para Nelson Maldonado-Torres (2008), “the *de-colonial attitude* (...) demands responsibility and the willingness to take many perspectives, particularly the perspectives and points of views of those whose very existence is questioned and produced as dispensable and insignificant” (p. 8).
- 19 Esta es realmente la fecha de la segunda edición. La primera apareció en 1970, en México, con el título *El pensamiento indígena Americano*. Aquí hacemos uso de la tercera edición de 1977.
- 20 “Ser” y “estar”, para Kusch, apuntan a dos formas diversas de vérselas con el mundo. “Ser” se expresa como la imposición de un horizonte de sentido que impulsa al desarrollo, a la superación, al éxito. Se deduce de aquí que “ser” se expresa en América como “querer ser alguien”: *ser* desarrollado, superarse, *ser* exitoso dentro de los esquemas de la cultura hegemónica euro-americana. “Estar”, por su parte, manifiesta una actitud alterna al “deseo de ser alguien”. Vérselas con el mundo en la forma del “estar” remite a cierta pasividad que posibilita la experiencia de la alteridad de la realidad y no su dominio –a lo que apunta la idea de “querer ser alguien”–. “Estar”, a diferencia de “ser”, es la apertura a la contingencia de la realidad, al “así” del mundo. En este sentido es que afirma Kusch (1977): “en el pensar indígena predomina una actitud contemplativa frente al mundo” (p. 22). Ahora bien, esta actitud frente al mundo no es exclusiva de las culturas indígenas americanas. Europa ha olvidado o suprimido esta actitud a través de la marcha de su historia. El surgimiento de las ciudades y la visión y creación del mundo propiciado en ellas facilitó el ocultamiento del “mero estar” (cfr. Kusch, 1975, pp. 116-122). Sobre la problemática interacción entre el “mero estar” y “ser alguien” pueden consultarse también: Lugones y Price, 2010, p. lvi; Mignolo, 2010, pp. xlix-l. Una documentada introducción a la obra del filósofo argentino la ofrece Pagano Fernández (1999).
- 21 Clifford Geertz (1989), refiriéndose a una de las estrategias de legitimación de la autoridad antropológica, afirma: “La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber de uno u otro modo, realmente *estado allí* (...)” (p. 14).
- 22 Tal como lo hace notar Walter Mignolo (2010, pp. xxvii, xxxiii), la palabra “criollo” en el vocabulario de Rodolfo Kusch no hace referencia necesariamente a los descendientes de españoles y portugueses, sino a los gauchos, mestizos, indígenas que han abandonado sus comunidades, los descendientes africanos, los inmigrantes, en síntesis: “lo popular” (cfr. Kusch 1977, p. 193). En el *pensamiento popular* es donde ambos extremos coinciden, donde la *coetaneidad indígena* ha sido integrada y, por ende, olvidada.
- 23 Énfasis añadido.
- 24 “(E)l escepticismo del colonizado con respecto al proyecto histórico, ciencias y perspectivas filosóficas del colonizador” (Maldonado-Torres, 2007, p. 158).
- 25 Énfasis añadido.
- 26 En *Los hombres verdaderos* (Lenkersdorf, 1996), el lingüista arranca su reflexión

con la siguiente constatación: “¿qué se sabe de los mayas que viven hoy en día, contemporáneos nuestros en este fin del siglo XX? Hablamos de los mayas cuya época no terminó con el período clásico que se expone en los museos. Esta

pregunta no encuentra respuestas. Por ello hablamos de la ignorancia prevalente” (p. 19).

27 Énfasis añadido.