



TEMAS DE LA RED

EL VIAJERO PENSADOR

Fabio Martínez
*Universidad del Valle**

La cartografía imaginaria de un territorio se crea a través de una memoria. Es un proceso de construcción que producirá un sistema de valores simbólicos donde se reconoce el ser humano. La memoria es la cantera simbólica de cada región o territorio que sólo se instaure a partir del proceso de representación mental que se establece entre el hombre y el paisaje. El autor inglés Schama, lo decía en su estudio sobre el territorio británico: el paisaje es la construcción de la imaginación proyectada en la madera, en el agua y en la roca; es decir, el paisaje es representación mental, es cultura, y se descubre a través del viaje y de la experiencia del ojo. De esta doble experiencia —el desplazamiento y la representación visual— dependerán las primeras imágenes que conformarán un topos significativo y una memoria. La identidad y el reconocimiento de los sujetos de su región, están ligados a esa compleja red imaginaria que construirá la memoria de un país.

Antes del siglo XVI, en las sociedades precolombinas, existía una identidad entre el hombre y el paisaje. La conformación social de los aborígenes estaba sustentada en una estructura de tipo piramidal, que si bien

* *La Expedición Pedagógica Nacional, Movilización Social y Manifestación Cultural.* Lanzamiento de la Expedición Pedagógica Nacional el 16 de septiembre de 1999. Universidad del Valle.

es cierto se establecía de una manera jerárquica y vertical, le permitía al indio reconocerse con su paisaje. Este tipo de estructura vertical donde existen varios poderes (los jefes de la tribu, el consejo de los ancianos médicos, guerreros y adivinos) y se gobierna de arriba abajo, es propio de los pueblos que se fundan a partir del mito del origen. Antes de la llegada de los españoles, los aborígenes constituían la cultura primigenia de América. Esta concepción les garantizaba una estructura vertical y les permitía reproducirla sin mayores problemas; después de Colón, esa estructura se resquebraja y se crea una de tipo laberíntico.

Thérien diferencia las culturas piramidales de las laberínticas al establecer un punto de comparación entre la cultura europea y la americana, y al exponer su preocupación por la cultura francesa en el continente americano. Para el teórico canadiense, la cultura europea se constituye en civilización a partir de un punto absoluto que se le puede llamar origen, el principio o pivote de su modalidad de representación, una representación jerárquica y vertical en la que la pirámide es su mejor forma gráfica. La iglesia y la monarquía como instituciones van a convertirse en un lugar de elaboración de la cultura, de su sostenimiento y difusión. Este lugar está concentrado en la punta de la pirámide y está compuesto de varios poderes. En el origen de esa cultura, se encuentran seres sagrados, Dios y el rey, que son el origen y contenido de la transmisión de la cultura. El conjunto de otras instituciones que están alrededor, sosteniendo lo alto de la pirámide, asegura la permanencia y la defensa de lo que hemos convenido en llamar civilización¹.

Guardando las diferencias entre las distintas culturas, podemos decir que las sociedades precolombinas más avanzadas, como la Azteca, la Maya y la Inca, también se erigieron con base en el modelo piramidal, pues siempre se consideraron culturas absolutas y originales. La diferencia entre la pirámide europea y la precolombina estaba en que, mientras la primera se regía con base en la ley creada por el hombre, la segunda se sustentaba en el culto religioso, de carácter divino. Los aztecas y los mayas habían desarrollado un saber astronómico, que no sólo les sirvió de base para la agricultura, sino que creó un imaginario religioso de carácter cósmico.

En la punta más alta de la pirámide precolombina estaban los dioses-astros, dadores de vida, y eran los

intermediarios del hombre con la naturaleza; luego venían las jerarquías de poder civil con su jefe, que pertenecía a una gran familia, el Consejo de indios, la Asamblea de ancianos compuesta por los hombres de más experiencia y sabios de la tribu, los guerreros, los brujos y curanderos, y finalmente el pueblo. Una estructura vertical que se producía gracias a la idolatría, los ritos, el castigo y la ejemplificación. Esta estructura social garantizaba una armonía entre el hombre y la naturaleza, y está representada en la arquitectura a través de las pirámides de los aztecas y mayas, en la construcción de la maloka, que en la lengua de los indios de Colombia significa «universo» —funcionaba como oráculo—, y en la alta ciudad de Machu Picchu, de los Incas. Con la llegada de los españoles, se resquebrajó este sistema de representación y se empezó a estructurar una cultura laberíntica, como lo veremos más adelante.

En el caso de la América Hispánica, el poder piramidal de los aborígenes fue sacudido por el poder de la monarquía española sustentada a través de la iglesia y de la maquinaria de poder que se instauró en las colonias; el hundimiento de la sociedad amerindia se basó no tanto en la dispersión y el aislamiento, como sucedió en América del Norte, sí en el aniquilamiento físico y en la violencia, origen del mestizaje. Esto creó una cultura laberíntica donde hay una sola puerta de entrada y mil sin salida. En la búsqueda de la puerta con salida, existe la posibilidad de perderse en el laberinto y ser devorado por el Minotauro.

En el periodo anterior a 1492, que Colón denominó *Paraíso terrestre*, reina una concepción originaria y absoluta del mundo, y un tiempo homogéneo y lineal. Es en este periodo donde el hombre tiene una relación estrecha con la naturaleza; aquí aún no se ha llevado a cabo el divorcio entre el hombre y el paisaje, que comenzará en la segunda mitad del siglo XIX y se intensificará en el XX.

Esta relación de identificación entre el indio y el paisaje se rompe con el viaje de Colón. A partir de la presencia del otro se iniciará un proceso de separación entre el hombre y la naturaleza, y marcará el inicio de la pérdida del objeto absoluto; el hombre americano tendrá cada vez más dificultades de reconocerse con

¹ Thérien, G. (1990) *L'empire et les barbares*. En: Cinémas. Revue d'Études cinématographiques. Vol 1, Montreal, Automne, pp. 14 - 15

su ambiente. Después de 1492, la reconciliación del hombre con el paisaje se conflictualiza —igual sucede con la relación de identidad y de reconocimiento con un territorio—, y se entrabará cualquier posibilidad de construir una geo/grafía nacional. Cuando hablamos de «geografías» o de «cartografías», no lo hacemos en el sentido de apropiación mimética de un territorio, sino que lo comprendemos desde la perspectiva de construcción y aprehensión imaginaria de un paisaje; es decir, cuando hablamos de geo/grafía nacional, lo comprendemos en el contexto de una geo/lingüística, una geo/cultura y una geo/política que, en última instancia, van a construir un imaginario colectivo: El paisaje y la memoria del país.

Como lo afirma Carlos Rincón², pocas fascinaciones intelectuales son hoy tan significativas como las de operar a dos niveles para trazar y a la vez ironizar la figura paradigmática del mapa, en cuanto doble abstracto de un territorio y falaz representación mimética de una geografía. Y concluye diciendo que, hoy en día, las geo/grafías lingüísticas, literarias y culturales, se vuelcan hacia memorias múltiples y lugares deoculturales; cruzan límites, atraviesan océanos, construyen identidades, situándose como espejos distópicos.

La posibilidad de construir una cartografía imaginaria, será un proceso intrincado, que todavía hoy, a quinientos años del primer viaje de Colón, está por resolver. Después del siglo XVI, el primer intento de construir una cartografía del continente lo realizó Bolívar a través de su viaje por el continente; ese intento está consignado en las cartas y proclamas políticas que el libertador escribió a lo largo de su vida; pero, sobre todo, está consignado en su viaje liberador. Como es sabido, este primer intento se frustró con su muerte en 1830.

Luego del fracaso histórico de Bolívar, el intento más serio en el país por construir una cartografía nacional, lo hizo el escritor Manuel Ancízar, con su viaje por ocho provincias colombianas entre 1850 y 1851, acompañado de un equipo de pintores, y que consignó en el libro *Peregrinación de Alpha*, publicado en 1853. En este nuevo intento, que además abarcaba la escritura de un diccionario geográfico-etnográfico de la República y un diccionario económico-estadístico (proyectos que no se llevaron a cabo)³, podemos encontrar algunas preocupaciones fundamentales de la época que motivaron el viaje de Ancízar: uno, con el recorrido quería dar cuenta del «estado de cosas» actual en el

país después de trescientos cincuenta años de historia colonial; dos, el reencuentro con el paisaje natural y el paisaje humano iba a crear las condiciones para empezar a trazar una geo/grafía cultural del territorio; tres, dicha geo/grafía cultural permitiría empezar a construir una memoria.

Como el título lo sugiere, el libro de viaje de Ancízar es una peregrinación a la cima, a *alpha*, la primera letra del alfabeto griego, es decir, una peregrinación al origen. Y plantea de nuevo la cuestión: después de tres siglos y medio de historias coloniales, ¿cuál es nuestro origen?, ¿de dónde venimos?, ¿cuál es nuestro reconocimiento con el paisaje?, ¿cuál nuestra identidad?

La intención de Ancízar era reconstruir una memoria a partir del nuevo elemento de alteridad que se había introducido con el viaje de Colón, y la nueva cultura mestiza (tri-étnica), creada durante la colonia.

Para nuestro autor, el viaje de los conquistadores es importante en su recorrido, pues a partir de allí la alteridad cambiará el paisaje del país. El nuevo elemento de alteridad integrado a la cultura aborígen es un hecho irreversible que es necesario incorporar a su viaje de exploración para comprender la naciente cultura binaria que está en proceso de formación.

La preocupación cartográfica de Ancízar no sólo es física. Para Ancízar el mapa de una región o de un país no es simplemente el referente descriptivo de una región o territorio; abarca una concepción más amplia: es la cartografía de un país en relación con su situación geo/gráfica, geo/lingüística, y geo/cultural. El mapa es una carta de navegación imaginaria por la memoria del país. De ahí que su indagación por el paisaje sea minuciosa y detallada, producto de la experiencia observable del ojo y de su visión de mundo.

Infortunadamente, este intento por reconstruir el mapa imaginario del país se frustró en el siglo XIX debido a las guerras civiles, a las dificultades por construir una República y a la resistencia por aceptar y reconocer en él la nueva cultura alterada. Las guerras entre los nacientes partidos políticos que condujeron al desangre de una población impotente, y al deterioro económico, definitivamente hicieron que el país perdiera la posibilidad de construirse en República. El proyecto republicano fracasó y, desde entonces, la geo/grafía del país nau-

2 Mapas y pliegues. Op.cit. p.73

3 Ver prólogo de José María Samper. *Peregrinación de Alpha*. Op. cit.

fraga en medio de las guerras civiles múltiples y fragmentadas, entre la posibilidad de crear un Estado moderno o quedarse a la saga, como un país endogámico encerrado en los problemas heredados del mundo colonial. El proyecto de Ancízar, en el sentido de volver al origen y detenerse en el «estado actual» de la situación, era una posibilidad interesante de reconstruir la nueva memoria del hombre colombiano.

Entre 1881 y 1887, vendrá el viaje del escritor Jorge Isaacs a la Guajira y al Estado del Magdalena, donde descubre las minas de El Cerrejón. Realiza importantes estudios sobre las lenguas nativas, las costumbres de los aborígenes, su eco-sistema y sus costumbres. El trabajo del poeta-etnográfico y autor de *María*, será recopilado en los *Anales de instrucción pública*, de 1881; en el *Estudio sobre las tribus indígenas del Estado del Magdalena*, antes provincia de Santa Marta, y en un *Pre-ciso de geografía e historia*, de 1887.

Después de los trabajos de Ancízar y de Jorge Isaacs, llegó el libro de Fernando González, *Viaje a pie* (1929), que al narrar su periplo de Medellín al mar Pacífico, al otro extremo del país, pone otra vez sobre el tapete la necesidad de construir el país. Con este libro, González señalará el nuevo camino de construcción de un paisaje y una memoria, y se inventará la figura del *viajero pensador* para decirnos que el proceso de construcción imaginario del paisaje no se limita únicamente a la experiencia observable del ojo, a la ilusión del ver, sino que la aprehensión del paisaje depende de la reflexión y del pensamiento. Es decir, depende de una memoria. Para tener una conciencia mayor de nuestro medio tenemos que asumir la actitud del hombre que reflexiona. Una memoria se construye a partir de las imágenes que crea el pensamiento. Para acceder al paisaje y apropiarse de éste hay que reflexionar, hay que orientarse en el paisaje, y hay que adentrarse en su geo/grafía para reconciliarse con él. La armonía del hombre con su paisaje no sólo se realiza a través de la experiencia del ojo sino, y sobre todo, a través de la reflexión y del pensamiento. Por eso el viaje a pie es hacia el mar, hacia el origen de las cosas. Viaje a pie es una nueva «peregrinación de alpha», pues a través del viaje como reflexión,

González busca que miremos hacia nosotros mismos; mirar quiénes somos, de dónde venimos, y así develar la imagen doble de nuestra cultura. Es la lucha por encontrar nuevos caminos y nuevas rutas del pensamiento dentro del paisaje colombiano. Es un nuevo método que nos propone el filósofo de Otraparte: reencontrarse con la geo/grafía del país a través del pensamiento. Sólo a partir del viaje como reflexión y pensamiento podemos construir una cartografía imaginaria del país, y por tanto, una memoria individual y colectiva.

Antecedentes del viajero pensador

En el siglo XX, ante el triunfo de la ciudad como megalópolis, el viaje se presenta como una apertura a la posibilidad de descubrir un nuevo campo del espíritu y del pensamiento. En *Le déclin de l'occident*, Spengler⁴ afirma que si la ciudad ha crecido hasta el punto de convertirse en una gorgona de siete cabezas, ésta, por eso mismo, ha perdido su vitalidad. En estos tiempos inciertos, el hombre no hace más que errar continuamente por las ciudades apocalípticas sin ningún sentido. Roger Callois en su libro *Cases d'un échiquier*⁵ afirma que nunca antes la civilización había sido urbana hasta llegar a la asfixia. Aplastado por la ansiedad de las masas que parecen salidas de un hormiguero, y por la vertiginosidad del ruido, al hombre se lo ha privado del espacio y de la independencia necesarias para tener el mínimo momento de gozo y de alegría. White, por su parte, en *L'Esprit nomade*⁶, confirma que los veinte últimos años del ser humano no han sido más que períodos de angustia existencial, de polémicas estériles, de cientificismo mezquino, y de polución permanente de información de los *mass media*.

Esta situación de asfixia y agotamiento, que pone de nuevo sobre el tapete la crisis de la cultura de occidente (con sus formas clásicas del pensamiento y sus

4 Spengler, Oswald. (1948) *Le déclin de l'Occident*. Paris, Gallimard. Tomos I-II.

5 Callois, Roger. (1970) *Cases d'un échiquier*. Paris, Gallimard.

6 Op.cit.

prácticas sociales) ha dado pie para que en este siglo surja la figura del viajero o nómada espiritual que, abandonando las ciudades patógenas y la autopista de la historia, se aventura sobre un nuevo campo de fuerzas inéditas para crear un nuevo pensamiento. El origen del viajero intelectual surge, por primera vez, a mediados del siglo XIX, en el diario de Ralph Waldo Emerson. Allí, el autor americano dice que el nomadismo intelectual es la facultad de objetividad; son los ojos que se alimentan de todo lo que ve; la casa es un carruaje en la que el hombre, parecido a Kalmouk, recorre todas las latitudes, y es necesario que tengan en cuenta la ley del interior, como lo hace Kalmouk a su Khan. El viajero intelectual de Emerson tiene una relación estrecha con el viajero que descubrió Victor Segalen en China. De ahí que las continuas referencias de Emerson al espíritu abierto, a la ley interior, y al oriente se analoguen a las del médico francés que creó nuevos paisajes del pensamiento a partir de su viaje por la China. A partir de su periplo, Segalen descubrirá el poder intelectual de una cultura milenaria; Emerson hablaría a nombre de una América con los ojos y el espíritu abiertos. En esta misma dirección, el poeta Henry Thoreau será el precursor del retorno al paisaje original y al desarrollo de un pensamiento en el corazón de las montañas. Esta concepción del viaje y su relación con el pensamiento es la que le permite hablar a White del viajero orientalista, no sólo por su relación con esta parte del mundo sino porque el viajero orientalista es aquel que se orienta intelectualmente.

Para el viajero intelectual o viajero pensador, el viaje es una vía, un método, un camino que conduce al conocimiento de sí mismo y de otros mundos. El viajero pensador no tiene historia sino una geo/grafía. Es aquel, como dice White, que contorneado el dominio de los sub-dioses y el de los super-hombres abandona la autopista sospechosa de la historia y se hunde en un paisaje donde a veces no hay huellas ni caminos. Son los mil senderos que no han sido seguidos, de los que hablaba Nietzsche, los caminos que no llevan a ninguna parte, de Heidegger, la exploración de las zonas vagas, de Merlau-Ponty, las mil mesetas y el pensamiento nómada, de que hablan Deleuze y Guatari.

Según Jean Duvignaud⁷ el retrato del viajero pensador tendría tres aspectos: uno, físico, el cual significa que el trashumante no conoce ni la espera ni el estancamiento; para él existe el deseo puro del movimiento y

apunta derecho como una flecha a su realización. El viajero no tiene una ideología, cree más bien en la fluidez del espíritu; dos, socio-económico: quiere decir que el viajero no construye un Estado y no conoce, como los sedentarios, el concepto de nación; para él no existe una economía de mercado con su alienación compulsiva del consumo sino un intercambio racional de donaciones; tres, intelectual-artístico, que se traduce en la transformación de los conceptos estáticos propios del siglo XIX, a un lenguaje y formas puras en movimiento que nos sugieran redes, vasos comunicantes, espirales y laberintos.

Por su parte, Frobenius⁸ definió aquel nuevo campo de conocimiento en que se movería el viajero: ante la crisis del pensamiento occidental y el fracaso rotundo de la historia y de la economía, en aquel *nouveau champ* tendría que gestarse una síntesis cultural, donde la economía mundial sería una orquestación equitativa y democrática de todas las culturas (la globalización no sería una manera de someter una cultura económica a otra sino justamente, eso: una participación multi-cultural); una apertura a la posibilidad de escoger y a las instituciones directas (para Frobenius como para Spengler, la humanidad está agotada intelectualmente; de ahí la necesidad de nuevas «escogencias»); un nuevo sentido geográfico, que nos conduciría a nuevas cartografías y mapas del pensamiento, que superaría la del viejo globo terrestre con el predominio de euro-centrismo del siglo XIX, o el de los Estados Unidos, con su intromisión en las culturas ajenas y el consumismo del siglo XX.

Ante la amenaza de la cultura hispanoamericana, hoy es necesario abrir un nuevo campo del espíritu donde el fortalecimiento de nuestra cultura (que empezaría por la auto-evaluación y el auto-respeto), y la apertura a nuevas «escogencias» estarían a la orden del día.

El pensador no sería aquel que erraría en la megalópolis con un vago sentido cosmopolita, sino el que sabe seguir sus «vías propias», y por una especie de trahumancia síquica sabe prestar las «vías propias» de las culturas extranjeras a ésta en la cual ha nacido. El viajero pensador es aquel que abandona la ciudad apocalíptica y, adentrándose en el camino que ese movimiento, abre un nuevo campo de pensamiento.

⁷ Citado por K. White en *L'esprit nomade*.

⁸ Ibid.

El viajero pensador en el país

En Colombia, la figura del viajero pensador la inaugura Fernando González con su libro *Viaje a pie*⁹. A partir de su periplo, nacerá un número destacado de novelas iniciáticas del viaje, que ante el mundo cerrado y asfixiante de la ciudad y del país se preocuparán por la búsqueda del paisaje original —búsqueda de encontrar en lo desconocido lo que nos pertenece—, lucharán por una apertura a las «instituciones directas», y tendrán un sentido geográfico que les permitirá prestar las «vías propias» de las culturas extranjeras y adaptarlas a la nuestra.

El viaje es movimiento, ritmo interior. Y es en el movimiento donde se abre el espíritu y se produce el pensamiento. El viaje abre nuevos espacios al espíritu. La apertura a las instituciones directas crea un nuevo campo al conocimiento. Con el movimiento, le damos otro sentido geo/gráfico a nuestra existencia. Esta concepción de González, que mantiene cierto «aire de familia» con los planteamientos que hiciera Emerson, cobra importancia para el contexto cultural colombiano, pues en nuestro país lo que ha primado desde hace siglos es un espíritu cerrado, estrecho y sedentario. Bajo la misma escala de Emerson, González afirma que «lo único propio que tenemos es nuestra energía, que hay que aprender a dominarse, a ser uno mismo, y que nuestra única posible grandeza y belleza está en el cultivo constante de nuestras facultades...»¹⁰.

En Colombia, debido al espíritu centralista que ha reinado desde hace siglos, hemos descuidado nuestras energías y echado a un lado el cultivo de nuestras facultades, nunca hemos aprendido a dominarnos (de ahí la violencia incontrolada), y avergonzándonos de nosotros mismos siempre hemos aspirado a ser otros. «Seamos lo que somos *enérgicamente*», nos pide a gritos

González. «Somos tan importantes como cualquiera en la armonía del universo»¹¹. Para el filósofo de Otraparte, el problema radica en el método. Como el hombre es cúmulo de vitalidad, es preciso ser metódicos. El hombre caótico y disperso nunca hace nada. «Ninguna *substancia obra si no está concentrada. El camino es casi toda la vida del hombre; el método es un camino*»¹².

Esta lección del viajero filósofo no sólo es elocuente sino que hoy cobra vigencia en nuestra cultura; en el espíritu del colombiano parece que no ha primado el método sino el caos y la dispersión. Al contrario de otras culturas, como la europea, que ha sido cartesiana, o como la oriental y la de nuestros antepasados, que han sido espirituales, la nuestra se ha caracterizado por una falta de rigor interno y de método. El joven pragmatista —dice González— admira lo único que hay de admirable en este esferoide. El Método¹³; el pensamiento sin método, sería caos. No existe ninguna forma de conocimiento que no tenga método. La ciencia es, ante todo, método. Este, justamente, es el principio que utiliza González a lo largo de su periplo. Para el autor antioqueño, el viaje tiene un sentido en la medida en que se convierte en un método de saber; y el conocer tiene sentido en la medida en que es el resultado de la aventura del viaje. La ciencia es la aventura del conocimiento.

De esta manera vemos cómo el viaje sirve para pensar. *Viaje a pie* representa, para la cultura colombiana uno de los libros fundacionales de reflexión sobre la naturaleza del hombre colombiano, inscrito en el contexto de nuestra memoria y de nuestra cultura. 

9 Op.cit.

10 Ibid., p. 84-208.

11 Ibid., p. 208-209.

12 Ibid., p. 61 - 91.

13 Ibid., p. 62.

