

“ATÓPICOS”, “ETC.” E
“INDIOS ESPIRITUALES”
Nota acerca del racismo
espiritual europeo.

Patricio Marchant

Edición electrónica de
www.philosophia.cl / Escuela de
Filosofía Universidad ARCIS.

“ATÓPICOS”, “ETC.” E “INDIOS ESPIRITUALES”^{*}
NOTA ACERCA DEL RACISMO ESPIRITUAL EUROPEO.

Patricio Marchant

a Paule Françoise Marchant

Gabriela Mistral: “El Regreso”.

*Desnudos volvemos a nuestro Dueño,
manchados como el cordero
de matorrales, gredas, caminos,
y desnudos volvemos al abra
cuya luz nos muestra desnudos:
y la Patria del arribo
nos mira fija y asombrada.
Pero nunca fuimos soltados
del coro de las Potencias
y de las Dominaciones,
y nombre nunca tuvimos,*

* NOTA DE LOS TRADUCTORES: “«Atopiques», «etc.» et «indiens spirituels»”, de, indicado al final, créditos transferidos aquí: “Patricio Marchant, Universidad de Chile (*traduction de l’espagnol-latinoaméricain de Benjamin Sablereau*)”, sin fecha, casi, pues: su lectura, tal vez, con otro nombre, en el *Collège International de Philosophie*, París, 22 de junio de 1988. Primeriza “recepción” acaso, Germán Bravo consigna en una nota parisina casi inédita: “Hoy (...) partí a las 18:00 a la conferencia de Patricio Marchant, ‘Nommer l’A.L.: Gabriela Mistral, Pablo Neruda’, una conferencia violenta, monstruosamente brillante”. Y aún otro nombre: “*Pensée politique de G. Mistral et P. Neruda*”. Luego (1989), en vista de los *Exercices de la patience...*, tal cual.

La contraducción, de vuelta, de Isaac Dentrumbasaguas, salvo textos de Ph. Lacoue-Labarthe, E. Jabès, R. Darío, G. Mistral y P. Neruda, traducción —intraducción— mía, + una frase de M. Heidegger, de P. Marchant [Los paréntesis en corchete, éstos, y las *itálicas*, con señalada excepción, marchantía entre ambos, -ductores, nos, I. de E. y A. A.]. Las notas, a los pies, del texto —salvo, otra vez, ésta, asterisco, nota a la “Nota” de autor—: de P. Marchant, asociado al, a ratos, franco traductor (B. S.). En fin: esta traducción en traducción: al *dedico* grave de Pablo Oyarzun, su a contracorriente ironía, la *dada*; las *intraducciones* a(l) Claudio, Marchant. Andrés Ajens, Rosal, *hebrero* andando, 1998.

*pues los nombres son del Único.
Soñamos madres y hermanos,
rueda de noches y días
y jamás abandonamos
aquel día sin soslayo.
Creímos cantar, rendirnos
y después seguir el canto;
pero tan solo ha existido
este himno sin relajo.
Y nunca fuimos soldados,
ni maestros ni aprendices,
pues vagamente supimos
que jugábamos al tiempo
siendo hijos de lo Eterno.
Y nunca esta Patria dejamos,
y lo demás, sueños han sido,
juegos de niños en patio inmenso:
fiestas, luchas, amores, lutos.
Dormidos hicimos rutas
y a ninguna parte arribábamos,
y al Ángel Guardián rendimos
con partidas y regresos.
Y los Ángeles reían
nuestros dolores y nuestras dichas
y nuestras búsquedas y hallazgos
y nuestros pobres duelos y triunfos.
Caímos y levantábamos,
cocida la cara de llanto,
y lo reído y lo llorado,
y las rutas y los senderos,
y las partidas y los regresos,
las hacían con nosotros,
el costado en el costado.
Y los oficios jadeados
nunca, nunca los aprendíamos:
el cantar, cuando era el canto,
en la garganta roto nacía.
De la jornada a la jornada
jugando a huerta, a ronda, o canto,*

*al oficio sin Maestro,
a la marcha sin camino,
y a los nombres sin las cosas
y a la partida sin el arribo
fuimos niños, fuimos niños,
inconstantes y desvariados.
Y baldíos regresamos,
¡tan rendidos y sin logro!,
balbuceando nombres de "patrias"
a las que nunca arribamos.*

I

[...*"revenons à la clarière"* (al abra)...]

Este poema, cuyo contenido nos habla de un viaje que no se dio, de un movimiento en falso, niega, desmiente su título, "*El regreso*" —¿sería acaso al gran poema mistraliano? De buenas a primeras, una *explicación* simple parecería bastar. Viaje que va de Dios a Dios. El hecho de creer que hemos partido, de creer que, gracias a tal partida, nos hemos enriquecido con vínculos y de cosas, es desmentido por la realidad: volvemos, desnudos, hacia nuestro Dueño, hacia la Patria que nunca hemos dejado: nunca, pues, alcanzamos —última estrofa— esas "patrias" de las que, extenuados y sin partidas, apenas llegamos a balbucear, sus nombres. Pues, permanencia de un "día sin soslayo", a lo más "vagamente supimos que jugábamos al tiempo siendo hijos de lo Eterno". Por eso: nuestros sueños o nuestros juegos de niños, todo lo que creíamos que nos ocurría. Viaje desdichado: jugamos con "nombres sin las cosas", porque, como el poema que nunca olvida decir lo esencial, y lo remarca: "nombre nunca tuvimos, pues los nombres son del Único". Entonces, sin nombres propios, es un viaje que no tuvo lugar, una historia que no se ha desenvuelto.

Supongamos, al contrario, que este poema poetiza una cierta experiencia del pensamiento: ¿acaso no sería entonces una destrucción del concepto corriente de "regreso"? ¿No sería acaso el pensamiento de lo que la experiencia del regreso ha de ser personalmente para nosotros, para saber que de veras hemos efectuado un viaje? Atendamos otra vez a la cuarta estrofa: "Creímos cantar, rendirnos y después seguir el canto; pero tan solo ha existido este himno sin relajo". Entre tantas afirmaciones y negaciones, nos atenemos a la única afirmación que parece cierta de entrada, la existencia de tal "himno sin relajo".

"Este himno", esto es, este poema en el cual hallamos todo lo que acabamos de decir, ¿qué nos enseña? ¿Que la experiencia del viaje o de la partida es, tal vez, la experiencia indispensable de la apariencia del viaje o de la partida y que sólo a partir de la experiencia del viaje que no se da podemos saber que un viaje fuera de la Patria no puede haber lugar? Pero el poema concluye, como sabemos, con la afirmación de que, aun cuando no alcanzamos jamás las "patrias", balbuceamos, con todo, sus nombres. ¿Ello implica que únicamente por llegar a balbucear los nombres podemos saber que nunca dejamos la Patria? ¿Es el balbuceo del nombre

de las “patrias” la condición que permite saber que la Patria no ha sido dejada? O, antes bien, ¿no sería acaso la interpretación inversa la que nos es impuesta por el contacto con la manera de meditar del poeta, esto es, que el concepto —y no la experiencia— y la plenitud de la Patria ha sido introducido únicamente para mostrarnos que sólo “están”¹, que solamente son reales esos nombres y esas “patrias” que son balbuceadas? Es decir: sólo esos nombres y esas “patrias” “están”, son las “historias” que “están” y no la Historia, aquella im-propiedad determinada de las “historias” y no la Historia, porque los nombres que faltan, que hacen falta, constituyen una evidente falta². ¿Tal vez “El regreso” se atendería a mostrarnos cómo, a partir de una historia de vuelta, de regreso, *se da*, en un viaje aparentemente negado, la miseria, miseria “real” —positividad, pues, de la desnudez, desnudez manchada del “estar”? El “día sin soslayo” pertenece —pertenería—, sin duda, al Único, únicamente.

¹ “Estar” y no “ser”. Diferencia entre los dos verbos: “ser”, que confiere a los sujetos cualidades y maneras de estar permanentes, inherentes a su naturaleza; “estar”, que confiere estados pasajeros. Si, en lo que nos atañe, damos preferencia al verbo “estar”, y a su derivado “estancia”, de ningún modo se trata de dar la preferencia, ante lo natural, ante una supuesta naturaleza, al eterno transcurrir heracliteano. Allende tales oposiciones metafísicas, con “estar” y “estancia”, queremos o intentamos marcar la “fragilidad” de un “estar” como un “estar” inserto en una escritura. [Para la “francisca” estancia, en arcaica traducción —“française” x “francisca”—, no sería imprescindible remitir al Guzmán de Alfarache, de Alemán, pues, primera comparecencia castellana en el *Fuero Real*, 1255, cit. in Diccionario de la Lengua Castellana, llamado *de Autoridades*, tomo III, Madrid, 1732. Cf. también, R. Lapesa, Historia de la lengua española, Gredos, Madrid, 1986, p. 160. Cf. también: R. Lapesa, Historia de la Lengua Española, Gredos, Madrid, 1986, p 161... “espadas ‘franciscas’”. I de E.]

² Los nombres que hacen falta. El verbo “faltar” tiene, en castellano, sabido, al menos dos significados: “faltar” como “hacer falta” o “no estar” y “faltar” como “estar en falta” o “estar siendo culpable”. Ejemplo: si una madre muere, ella le hará falta a su hijo; al mismo tiempo ella es culpable por su “faltar”, por no estar ahí, en relación a su hijo. Nos encontramos aquí ante la idea —y esto nos parece decisivo— de una falta, pero una falta de la que no se es culpable “personalmente”: una falta “impersonal”. ¿Qué pasa si —otro ejemplo— se falta a una cita? No se va, se falta, pero se comete una falta por otra razones; sin ser tan claro, hay, con todo, la idea de una falta impersonal. Aquí, hay una causa: otras razones superiores o distintas (si no se diría: “no fui”, “no quise ir” o “falté voluntariamente”). En el lenguaje corriente se distingue claramente el uso de las dos significados, pero sin conciencia de esta falta impersonal propia a la segunda significación. Al contrario, a nivel inconsciente, “faltar” como “hacer falta” o “no estar” y “faltar” como “estar en falta” o “ser culpable”, se identifican, no hay duda alguna. Por otra parte, las referencias contemporáneas acerca de la problemática del la propiedad del nombre, sobre el deseo de su propiedad, son demasiado evidentes.

Habrán advertido que no es por puro azar que hemos escogido este poema del poeta³ Gabriela Mistral (1889-1957), uno de los poetas mayores de la lengua castellana de todos los tiempos, poeta que espera ser reconocido o, más bien, conocido. No se trata, en su caso, de un premio Nóbel perdido entre tantos otros premios Nóbel perdidos ya para siempre, olvidados porque merecían ser olvidados; entendiendo, por cierto, que su conocimiento sólo es posible en tanto encuentro pensante con su poetizar. Situación aparentemente extraña, pues en su poetizar se encuentran, por una parte, esas determinaciones que Heidegger considera fundamentales en todo gran poetizar: escritura a partir de una tierra, arraigo, pero tierra que no ha sido dada sino prometida, escritura a partir de la experiencia del “exilio”; el poeta y la experiencia de lo Sagrado y de la Divinidad; el poeta y la presencia o ausencia (su debilidad o fuerza, diría Gabriela Mistral) de Dioses o de los Dioses; el poetizar y el pensamiento, etc.... Pero también se halla la experiencia que es exigencia, que es respuesta, aquello en lo que el Judaísmo consiste, de lo cual tal se deduce o en lo cual tal se concentra: insistencia o temblor ante el Nombre: “El fundamento del fundamento y el pilar de la sabiduría consiste en saber que el Nombre existe”⁴; escuchamos lo que el poeta decía: “nombre nunca tuvimos (esto es, nombres “propios”), / pues los nombres son del Único.”

¿Cómo se presenta, coexiste, aparece, parece, desaparece, reaparece, esta doble serie de determinaciones que podrían ser consideradas incompatibles si se tiene en cuenta la dura —aunque injusta— crítica de Levinas a Heidegger? O, más bien, al contrario, ¿la presencia simultánea de esas determinaciones heideggerianas y del pensamiento judío no nos conducen acaso a un terreno en que lo que parece oponerse —de un modo que hay que precisar y cuya regla aún hay que establecer— se atenúa, se diluye, desaparece incluso? Ciertamente el poetizar de Gabriela Mistral no ha encontrado un pensamiento a su altura; en todo caso, la cuestión de “nuestra” —sentido del plural por determinar— falta de nombre trazará el camino en el cual se intentará dar algunos pasos hacia el abra de su experiencia, arriesgar, poetizante.

Nombres que hacen falta, pero también “patrias” no alcanzadas, es decir, “historias” y no la Historia. Todos estos conceptos merecerían ser clarificados. Podemos indicar por qué hablamos de “historias” y no de la “Historia”. La razón de ello es la oposición al Sistema de Saber hegeliano en tanto él constituye el “fin” (en el sentido, a la vez, del término, final, y del “objetivo” o “meta”) de la evolu-

³ Utilizamos los conceptos de “poema” y “poeta” tal como Nicolas Abraham los ha elaborado [cf. P. Marchant, *Sobre árboles y madres*, Eds. Gato Murr, Santiago, 1984, pp. 123-129].

⁴ Conocido comienzo de la Mishne Torah de Maimónides.

ción histórica de la Filosofía o, lo que es lo mismo, de la comprensión filosófica de la Historia (comprendida filosóficamente en la medida en que está considerada como comprendiendo también su propia comprensión filosófica)” (A. Kojève, *Ensayo de una historia razonada de la filosofía pagana*, tomo I, Gallimard, 1968, p. 11). “Cierre” de la única Historia, de la filosofía del Todo, el gesto de Rosenzweig de arrojar “el guante a toda la honorable camarilla de los filósofos de Jonia en Jena” (La estrella de la redención, [a partir de la] traducción a la lengua francesa de A. Derczanski y J.L. Schlegel, Seuil, 1982, p. 21). Y los nombres propios, claro, falta que hacen. No se trata, evidentemente, que la falta de nombres propios constituya una especialidad latinoamericana: bien lo sabe la gran filosofía contemporánea. Falta de nombres propios, sin embargo, a flor de piel en Latinoamérica, entre nos, latinoamericanos, nosotros, hombres, sin el manto del Espíritu para cubrirnos y protegernos —saber fundamental no sólo de Gabriela Mistral sino también de J. L. Borges. De este modo, estamos en presencia de una situación histórica de latinoamericanos —como aquella de algunos no europeos en contacto intelectual con Europa— que ayuda o incita a tomar conciencia de esa falta.

“*El regreso*”, entonces, es un poema que —¿necesario es decirlo?— no poetiza nada que no haya sido experimentado por quien ha realizado efectivamente un verdadero viaje. Porque, así, volvemos y, así, sabemos que realmente hemos viajado: la luz del abra nos halla desnudos. Desnudos porque sin Patria, ni siquiera con la ilusión de una Patria; es decir, desnudos porque sin “patrias”, sólo el balbuceo de sus nombres. Y desnudos y manchados, porque la fascinación y la decepción son en realidad los únicos en poder ponernos de veras al desnudo. Sin un “nombre propio”, solamente el deseo de algo que nos sea “propio”, porque en realidad son nombres prestados, prestados por otro, u otra⁵. Es así como, debido a una cierta identidad entre la errancia judía y la errancia latinoamericana, la escritura latinoamericana se asemeja a aquello que Edmond Jabès —ese primo de la orilla oscura del Mediterráneo, como habría dicho de él Gabriela Mistral— llama: “*Judaïsme après Dieu*”. Además, el pensamiento europeo de estos últimos años, aquel que nos importa muy especialmente, no deja de representar una cierta forma de regreso a maneras de pensar que fueron las de los judíos que hicieron de España su patria⁶. Y aún antes en la historia, la escritura castellana clásica, salvo raras excepciones, fue una escritura de “cristianos nuevos”, es decir, de aquellos que fueron obligados a buscar en la escritura una manera de existir, de afirmarse

⁵ En nuestro libro *Sobre árboles y madres* (1984) avanzamos un estudio acerca del “nombre propio” en tanto “nombre prestado”.

⁶ Actualidad de la lectura cabalística, especialmente del método de Abraham Abulafia de Zaragoza.

en tanto “personas”, en un sistema estratificado. Es la pertenencia a una casta lo que definía el hecho de “ser una persona”. “Cristianos nuevos” en el momento del triunfo de los “cristianos viejos”, ese riesgo angustiante de ser considerado, como lo escribe Mateo Alemán en *Guzmán de Alfarache*, como “hijo de nadie”, peor que “hijo de puta”, “situación” que jugaba en la conciencia de los “cristianos nuevos” el mismo papel que, en el inconsciente latinoamericano, el hecho de considerarse “hijo de la Chingada” (nos explicaremos más adelante, parte III, [con] el sentido de esta expresión mejicana —en realidad, latinoamericana). Pero si había ese “judaísmo” de la escritura castellana clásica, si hay ese “judaísmo tras Dios” de la escritura latinoamericana, tras la occidentalización de España surge inevitablemente una rivalidad, una lucha por la supremacía de la lengua castellana entre los castellano hablantes de Europa y los latinoamericanos. Con respecto a la literatura, para nadie es un misterio que, salvo dos o tres nombres, la literatura castellana europea, durante todo este siglo, es el pariente pobre de la literatura [castellana] latinoamericana. Por otra parte, en lo que atañe a la filosofía, nos encontramos ante la ausencia de filósofos españoles en lengua castellana —puesto que el gran filósofo Francisco Suárez no fue un pensador de la lengua castellana, sino más bien un filósofo del latín. Y es bien evidente que los maestros españoles de la Cábala tampoco fueron pensadores de la lengua castellana. Y si Antonio Machado, Unamuno o Américo Castro, e incluso Ortega, meditando sobre el “vivir hispánico”, pueden ayudar a preparar un pensamiento de la lengua castellana europea, ellos no fueron, con todo, filósofos o pensadores en el sentido estricto del *mote* o, en el más elevado, de la palabra. Así: la lengua castellana en España, en lo que atañe al pensamiento, diciéndolo con dureza, permanece abandonada —y todo esto, sin que se sepa hasta cuándo.

¿Se puede decir lo mismo del pensar de la lengua castellana en Latinoamérica? Nadie duda que no existe “filosofía” en Latinoamérica. ¿Pero significa ello que no existe un pensar de la lengua castellana —latino— americana? Dejemos, por ahora, abierta esta pregunta, pregunta que guiará y dominará todo nuestro estudio.

II

Nombres que nos hacen falta. Una extraña civilización existió y aún existe, civilización que se caracteriza por la siguiente especialidad: considerar que ella, y sólo ella, posee de veras un “nombre propio”. Esta civilización se hace llamar

Europa y llama a su “nombre propio” Espíritu. El Espíritu representa el bien soberano de Europa. Por cierto, algunos representantes de esta civilización consideran que otras civilizaciones poseen o han tenido también “algo” de algún modo análogo al Espíritu europeo, o que conocieron un primer estado, una primera manifestación de lo que llegaría a ser el verdadero Espíritu de Europa. En cualquier caso, esos otros espíritus, esas otras civilizaciones, no son de la incumbencia de los europeos, porque, en lo que atañe al Espíritu, sentirse en casa constituye el sentimiento esencial conforme a su estado de ánimo, es decir, conforme a su situación material; Europa ha invocado el Espíritu en el momento de lanzarse a grandes empresas o, al contrario, lo ha invocado o exaltado cuando ha sentido su fuerza y su prestigio, incluso su existencia, en peligro. En este último caso, cuando otras civilizaciones, inferiores —casi es innecesario decirlo—, parecían amenazarla, Europa se ha sujetado, se ha agarrado, al Espíritu, como un niño, temblando, a su madre. Sea como sea, si es justo denominar “obras del Espíritu europeo” las obras que toda persona —dotada de una capacidad que Europa juzgaría “espiritual”— tendría que admirar, no es menos cierto que este Espíritu puede y debe ser considerado, desde otro punto de vista, por cierto, menos “espiritual”, como —hasta hace poco tiempo— la indiscutible superioridad de la capacidad europea de producción y de salvaje explotación económica del resto del mundo y como un refinado imperialismo cultural —brutal, a veces. Bach y Hitler, París y Auschwitz, son representantes de Europa, europeos en el mismo sentido esencial del término. En síntesis: en el curso de su existencia, el resto del mundo nunca ha tenido que soportar tanto dolor como a partir de la expansión de Europa; pero, a su vez, ninguna civilización sigue siendo tan atrayente y tan querida como Europa a los ojos de otras civilizaciones. El Espíritu de Europa, esto es: misterio, peligro, seducción de Europa, seducción de su Espíritu.

¿Meras historias, lo que antecede? En cualquier caso, no se vaya a creer que sería posible concluir de tales líneas una defensa de otras culturas diferentes de la cultura europea o de la cultura latinoamericana, defensa basada en el simple hecho de su existencia. Si sostenemos que no existe una “esencia humana universal”, si pensamos, como lo veremos cuando hablemos del marxismo de Neruda, que las comunidades y las culturas sólo existen en una relación de traducción (concepto que no podremos desarrollar por falta de espacio), eso no significa, en modo alguno, que todas las culturas tengan el mismo valor. Eso no significa tampoco que no exista entre ellas relaciones de jerarquía, aún cuando sea difícil precisarlas. Lejos de nosotros el pensamiento de una “equivalencia de las culturas”. Particularidad no es sinónimo de “equivalencia”. Como latinoamericanos, conocemos y participamos de la atroz catástrofe (en el sentido etimológico de la palabra) en que consiste la existencia latinoamericana, catástrofe a la cual Europa y Estados Unidos

han condenado y condenan a Latinoamérica. Defender la grandeza y la originalidad de las creaciones de la cultura latinoamericana —defensa dentro de la cual está implícita la defensa de su glorioso pasado indígena— no consiste en defender una “pura novedad”, sino una realidad. Esa realidad, proveniente de Europa en uno de sus momentos importantes, constituye, por otra parte, otra cultura, otra escritura, distinta a la de Europa. Realidad que un cierto europeísmo y, más precisamente, la “filosofía europea”, sobre todo en sus versiones idealistas, espiritualistas, humanistas, no puede pensar. Decimos la “filosofía europea” y no un pensar alterior [*autrement*]. La “filosofía europea” constituye una merma [*une réduction*] del pensar. Incapaz de pensar otra cosa que pensarse a sí misma, la “filosofía europea” no puede sino caer en un “racismo espiritual”; este racismo es el objeto de esta nota o estudio. “Racismo espiritual”, para limitarnos a este siglo, como por ejemplo el de Heidegger (pese a que, a través de otro aspecto de su pensamiento, el pensar heideggeriano pueda escapar de él), de Husserl, de Valéry. Vamos a demorarnos aquí, estudiando a estos dos últimos. (“Racismo espiritual” define, preliminarmente, aquí, la imposibilidad de pensar otras culturas aparte de la europea —pero tal definición se precisará hacia el final del texto).

Ahora bien, a propósito de esa incapacidad para comprender la escritura latinoamericana, parece imposible desdeñar o minimizar las razones políticas. Si para la “tradición” de la “filosofía europea” no existe una “tradición” de un “pensar”, de una escritura latinoamericana, y si, así, vagamente y sin precisión, se habla con todo de una “tradición del pensamiento francés”, “alemán”, “anglosajón” o “italiano”, aquello parece posible porque, en realidad, una voluntad política, la fuerza y la voluntad del Estado, una idea política de la “verdad”, hizo posible lo que hay de real y de simple hablar, cuando se habla de esas “tradiciones”. No ocurrió lo mismo con el Estado español durante su época imperial. Este fue incapaz de comprender, aún menos de imponer un dejar ser, que no podría haber sido un unificar a partir de una idea única de la verdad, la multiplicidad de sus momentos (de las “nociones” de “verdad”) de sus escrituras: la filosofía latina, la escritura judía y la escritura árabe, la idea de verdad de su escritura barroca y, menos, las escrituras latinoamericanas, indígenas y luego mestizas. De este modo, como consecuencia de la Contrarreforma, el Estado imperial español no llegó a pensarse a sí mismo, es decir, a imponerse políticamente a los otros estados europeos y, posteriormente, como se sabe, cayó en una profunda decadencia: la grandeza de la República española no constituyó nada más que una desesperada esperanza entre la noche imperial, la noche fascista y la actual noche socialdemócrata.

Nombres que nos hacen falta. Así, la dificultad o, más bien, la imposibilidad de la filosofía para nombrar España y Latinoamérica, es decir, para nombrar la

lengua española y la latinoamericana. Es Latinoamérica la que aquí constituye el centro doloroso de nuestras preocupaciones. Latinoamérica y no América: para la filosofía, para Europa, “América” comprende el norte del norte de América y ni siquiera todo ese norte del norte. “América” es, para Europa, los Estados Unidos. No se trata, es cierto y evidente, que otros discursos —que dependen de la filosofía, pero que no son filosóficos en sentido estricto (tal dependencia refleja otra dependencia)— no se refieran a Latinoamérica. Al contrario, como “*patio trasero*”, inicialmente de Europa y ahora de Estados Unidos, Latinoamérica es objeto de frecuentes discursos —la mayor parte de ellos: vanos e hipócritas— de índole económica, sociológica, política. Sus grandes creadores, por su parte, aparentemente son nombrados; aparentemente: nombrados sin ser comprendidos. Pero la filosofía —en su (im)pureza— calla, debe callarse sobre Latinoamérica. Y en este trance, lo que aquí nos importa es interrogarnos sobre ese silencio.

Un silencio que no es un silencio sobre los “filósofos” latinoamericanos. Estos no existen, salvo, apenas, algunas excepciones sin mayor interés. De otro silencio se trata. Silencio sobre Latinoamérica que contrasta con el vendaval incesante de discursos sobre el Espíritu de Europa. Los más célebres y los más decisivos de entre ellos son, sin duda alguna, los sucesivos discursos de Heidegger (J. Derrida, *Del Espíritu*, [París], Galilée, 1987). Pero no habría que olvidar otros discursos. Así, el silencio, la prudencia —aparente— de Hegel. Si “América”, los Estados Unidos, constituye el país del futuro, no corresponde al filósofo profetizar sino atenerse a lo que es. De todos modos, de América, Hegel dice lo esencial, esto es, lo que es europeo. América es para Hegel —¡pero no para Heidegger!— Europa. Las “culturas naturales” de América deberían desaparecer desde el momento en que el Espíritu tome contacto con ellas (F. Hegel, *Filosofía de la Historia, el Nuevo Mundo*). Al semisilencio aparente, a la prudencia aparente de Hegel, Edmund Husserl opone una concepción en cierto modo diferente. Citemos un texto conocido. Al momento de caracterizar la figura espiritual de Europa, es decir, al momento de “mostrar la idea filosófica inmanente de la historia de Europa (de la Europa espiritual)... la teología que le es inmanente”, Husserl escribe: “Entiendo a Europa no geográficamente, como en los mapas, como si fuese posible definir así el dominio de la humanidad que vive aquí territorialmente junta en tanto humanidad europea. En el sentido espiritual resulta manifiesto que los dominios ingleses, los Estados Unidos, etc. [“usw.”], pertenecen a Europa, pero no los esquimales ni los indios de los caseríos trashumantes [“Indianer der Jahrmarktsmenagerien”], ni los gitanos que vagan perpetuamente por Europa. Es claro que, con el título de Europa, se trata aquí de la unidad de una vida, de una actividad, de una creación espiritual, con todos los fines, todos los intereses, cuidados y penas, con las formaciones teológicas, las instituciones, las organizaciones” (“La crisis de la

humanidad europea y la filosofía”, 1935, [a partir de la] traducción [al francés] de G. Granel, Gallimard, 1976, p. 352).

Por una parte —Valéry hará el mismo gesto, como veremos y como es sabido— Husserl no define geográficamente la “Europa espiritual” y la extiende inmediatamente a los Estados Unidos y a los dominios ingleses. Al mismo tiempo, “extrae” otras civilizaciones, como la hindú y la china, del “polo eterno”. Por otra parte, intenta, hábilmente, al parecer, llegar a un compromiso —en realidad negoció más de lo que creyó— añadiendo un indeterminado “etc.”. Nos preguntamos: ¿quién puede pretender ocupar el lugar de ese “etc.”? ¿La Unión Soviética, España o Portugal, o tal vez Latinoamérica? En todo caso, y este gesto nos parece esencial con respecto al “etc.”, Husserl agrega: [*nicht aber!*] “los indios de los caseríos trashumantes”. Si pensamos que esos indios están constituidos también —no hay duda alguna— no por los grandes creadores latinoamericanos, sino por esos intelectuales que Europa acepta mostrar en sus “caseríos” intelectuales, esta combinación, el silencio ante los grandes fundadores y el “etc.” (los países “parcialmente europeos” o en potencia de serlo) y los “indios espirituales”, alude a Latinoamérica y designa Latinoamérica. Latinoamérica y no la Unión Soviética, porque, mientras los intelectuales rusos que “han elegido” el “Occidente” sólo podrían ser considerados, según la lógica de Husserl, como europeos, el marxismo, para él, no será más que un “naturalismo”. Pero eso mismo ocurre con los intelectuales españoles y portugueses: no hay lugar en la lógica de Husserl para los grandes creadores-fundadores de la escritura latinoamericana. ¿Lógica de Husserl o lógica de la filosofía? La primera deriva, sin duda, de la segunda. Como simple referencia (y, por lo demás, errónea) a sus grandes creadores, sin “lugar” en la filosofía, y como el “etc.” y los “indios”, la filosofía ha de pensar Latinoamérica: este “pensar” es, en realidad, un silencio sobre ella⁷.

⁷ Se nos podría objetar que las obras de Borges, de Neruda, de García Márquez, por ejemplo, han sido reconocidas y citadas en Europa. Insistimos en que “reconocer” no significa “entender”. Se nos podría objetar de nuevo que Borges ha sido reconocido en Latinoamérica solamente después que su obra fuera reconocida y comprendida en Francia: Blanchot, Genette, Foucault, Deleuze, Derrida, etc., lo han comentado. Este par de hechos son irrefutables. Pero, y esto constituye lo esencial, su obra, en la totalidad sistemática de su gesto, no ha sido trabajada y sus conexiones con el conjunto de la escritura latinoamericana no han sido establecidas de manera seria [*serieusement établies*]. Si la obra de Borges seduce a todos los actuales intelectuales latinoamericanos y a parte de los intelectuales europeos, ello no implica que la operación de su escritura haya sido comprendida verdaderamente en Europa, ni en Estados Unidos, ni en Latinoamérica. ¡Que se nos intente refutar aportando un ejemplo que pruebe lo contrario!

En este contexto, y a propósito de nuestro tema, también es interesante estudiar el pensamiento y la acción de Paul Valéry, a quien pertenece, creemos, la creación de la expresión “política del Espíritu”. Se entiende con ello el estudio de las condiciones de existencia y de los peligros que amenazan al Espíritu europeo: la “política del Espíritu” como reacción ante la catástrofe que representa para Europa la Primera Guerra Mundial y la primera Posguerra. Como es sabido, Valéry expone esta política no sólo en el ensayo de 1932, *“La política del Espíritu, Nuestro bien soberano”*, sino que ya lo había hecho antes en las dos célebres Cartas de 1919: *“La crisis del Espíritu”* y en la *“Nota”* (o *El europeo*) de 1922. La actitud de Valéry que, como se verá, es esclarecedora para comprender el “racismo espiritual europeo”, y precisamente en relación al más grande poeta latinoamericano, Gabriela Mistral, aparece como más prudente, sin duda, que la de Husserl (párrafo final de la conferencia de Husserl: “Únicamente el Espíritu es inmortal”). Esta actitud concuerda con la célebre frase con la que comienza la Primera Carta sobre *“La crisis del Espíritu”*: “Nosotros, civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales”. Valéry amplía, tal como Husserl, el ámbito de Europa: “En todas partes donde los nombres de César, de Cayo, de Trajano, de Virgilio, en cualquier parte donde los nombres de Aristóteles, de Platón y de Euclides han tenido simultáneamente una significación y una autoridad, ahí está Europa. Toda raza y toda tierra que ha sido sucesivamente romanizada, cristianizada y sometida, en relación al espíritu, a la disciplina de los griegos, es absolutamente europea”. Suspiro de alivio, al menos para algunos latinoamericanos, los intelectuales y la clase dirigente: “Nosotros, mestizos latinoamericanos, ahora sabemos que somos europeos”. Pero, si Valéry no excluye de Europa a todos los latinoamericanos, nos advierte, sin embargo, en la *“Nota”*, que la creación formidable de Europa es América. Claro, Valéry considera, como el Espíritu europeo, que América es esa parte de América llamada Estados Unidos. Aquí, por cierto, lo que nos interesa es esa “política del Espíritu” en relación con lo que Latinoamérica es o puede ser. Por ello queremos señalar cómo el poeta chileno descalificó o desenmascaró “la política del Espíritu” en la persona del mismo Valéry. Esta historia vale la pena ser conocida, no como una banalidad anecdótica, sino en su sentido teórico. El gobierno chileno de la época, interesado en promover la candidatura del poeta al premio Nobel (que obtendría en 1945) preparó la publicación de una traducción al francés de una selección de sus poemas y, naturalmente o “espiritualmente”, le encargó a Valéry hacer el prólogo. Gabriela Mistral, inicialmente, nada supo. Por F 50.000 de la época, que Valéry exigió que se le cancelaran por adelantado, aceptó escribir el prólogo. Prólogo publicado finalmente en 1946, pero no recogido, al igual que otros prólogos o prefacios de Valéry, en la edición de sus *“Oeuvres”* en [la biblioteca de] la *Pléiade*. Prólogo del cual, en la medida que sigue la “política del Espíritu”, se podría decir

que fue escrito, bajo el seudónimo de Paul Valéry, por el Espíritu mismo de Europa. Veamos.

Valéry comienza por una aparente autodescalificación, solamente aparente, para juzgar una obra tan alejada de sus gustos, de sus hábitos y de sus intereses estéticos europeos. Pero no en vano el Espíritu es universal, como se sabe, y, por tanto, capaz de interesarse en lo que le es ajeno, en lo que le es diferente, en lo que, en tanto producto de la naturaleza, le es extraño. Valéry se complace en subrayar el carácter natural de la obra mistraliana: “una producción esencialmente natural surge allende el océano, y por el sólo llamado, o choque, o deseo de lo que es”. A propósito de la “*Canción de la sangre*”, que una mala traducción vuelve irreconocible, Valéry elogia al poeta chileno; nadie hasta entonces había cantado al niño como Gabriela Mistral. En cualquier caso, la amplitud del elogio no tiene relación alguna con el valor de la traducción con la que trabaja Valéry; todo se reduce, en realidad, al valor que Valéry insiste en darle a lo que es natural, al valor natural de lo que es, naturalmente, natural. Ignorando así no sólo la poesía latinoamericana, sino también la poesía española, el poeta francés insiste: “Es claro que ella [la poesía de G. Mistral] debe poco a la tradición literaria europea. Ella es autóctona, aunque escrita en una de las lenguas de nuestro continente que participaron grande y magníficamente en la constitución del capital de obras maestras de Europa”.

Valéry analiza enseguida, muy brevemente, tres otros poemas, para pasar luego a otros temas del poeta, temas de carácter material, natural —naturalmente: el pan, la sal, el agua, la piedra. No es posible dejar de subrayar que la intención del prólogo aparece al descubierto en los últimos párrafos. Preocupación acerca de la decadencia o fin de Europa, durante los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Ello explica el interés que Europa otorga a Latinoamérica. Valéry confiesa que considera a Latinoamérica como el “conservatorio de aquellas de nuestras riquezas espirituales que pueden separarse de nosotros; pero también un laboratorio en el cual esas esencias de nuestras creaciones y esas cristalizaciones de nuestros ideales se complementaron con aquellos principios vírgenes y con las energías naturales de una tierra enteramente prometida a la aventura política y a la fecundidad intelectual de los tiempos que vienen”.

Lo que Valéry no supo fue la violenta reacción de Gabriela Mistral cuando ella se enteró que era a él a quien se le había encomendado el prólogo. En una carta a su amiga y traductora (bien mala traductora, Gabriela lo sabía y no lo ocultaba), Matilde Pomès, carta destinada (sin éxito) a anular el encargo, ella expresa también su indignación: “Ud. conoce mi carácter: no soy de una cortesía viciosa y digo lo que pienso con una rectitud un poco brutal. No entiendo que se le encomiende a Valéry ese prólogo. Ni siquiera sabe castellano... y aún menos los americanismos... Porque comprender las almas ajenas, amiga mía, no tiene nada que ver con el

talento y la cultura... Discúlpeme la audacia de esta afirmación. Las razas existen y existen, además, los temperamentos contrarios. No podría haber un sentido de la poesía más diferente del mío que el de ese hombre. Yo lo admiro al más alto grado por su capacidad intelectual y su extrema fineza, acaso sin par en Europa, es decir, en el mundo. Eso no tiene nada que ver con su capacidad para hacer un prólogo de los sudamericanos, y sobre todo de mí... Yo soy una primitiva, hija de una país de antaño, una mestiza y mil otras cosas que P. Valéry ignora... Un prólogo de Valéry me colmaría de ridículo." Finalmente, ella propone que su traductor Francis De Miomandre, que "conoce un poco Sudamérica y mucho la lengua castellana", se encargue de escribir el prólogo.

El prólogo que Valéry finalmente entregó es la prueba de que Gabriela Mistral no se había equivocado acerca de lo que podía ser la única interpretación que Valéry podía ofrecer de su poesía. ¿Y cual fue el contenido del prólogo que De Miomandre escribió, conforme a su solicitud?⁸ Creemos que el hecho de considerar, sin más, que el prólogo de De Miomandre fue muy fuertemente "influenciado" por Gabriela Mistral misma no ofende para nada la memoria del autor. Puede compararse este párrafo de De Miomandre con las consideraciones mistralianas sobre el mestizaje que citaremos enseguida: "A medida que pasan los años y que nos alejamos de la época de la Conquista, la contradicción, antes trágica, entre estas dos sangres (la sangre española y la sangre indígena) desaparece y un nuevo género de humanidad —modificado por el clima y el paisaje— tiende a imponerse. Ya no se cree que la raza americana es un mito lanzado por los poetas y los sociólogos, porque los caracteres bien marcados de su realidad contradicen esa suposición". De ahí se derivan dos puntos, fundamentales según De Miomandre, de la poesía del poeta chileno y que reproducen, ciertamente, el pensamiento mistraliano. Primeramente, con Gabriela Mistral, es una nueva raza que escribe y que envía su "mensaje", según el lenguaje del autor del prólogo, a Francia y a Europa. Enseguida, Latinoamérica no constituye un museo donde guardar y salvar las obras y "colecciones mentales" (el Espíritu de Europa, diríamos nos), sino una nueva etapa de la evolución (simplemente otra cultura, pensamos). Así, tanto en la carta a Mathilde Pomès como en el prólogo de De Miomandre, Gabriela Mistral desenmascara la "política del Espíritu", es decir, afirma la escritura latinoamericana en tanto "*estancia*" de una nueva raza y de una nueva cultura.

Gabriela Mistral es un poeta que medita política y culturalmente con un rigor extremo, o "extremista". Saber del "*estar*" gracias a la escritura: por ello

⁸ No teniendo a la vista el texto original de De Miomandre, lo retraducimos del español al francés [y viceversa, casi: lo mismo para la carta de G. Mistral a M. Pomès].

Gabriela Mistral medita con la conciencia de los latinoamericanos de hallarse en la misma situación que otros pueblos, tales como nuestros “primos” de la “orilla obscura del Mediterráneo”, pueblos orientales y norteafricanos que “nacieron igualmente de una confluencia doble o triple de sangre”, lo que no le ha impedido “ser” a partir de su voz (artículo sobre Benjamín Subercaseaux). Y si el poeta subraya la violencia del mestizaje verbal, la “lengua estropeada de los pueblos que porque fueron colonias usan una lengua prestada” (artículo sobre Carlos Silva Vildósola), con fuerza escribe en el “Colofón de Ternura”: “Una vez más, yo cargo aquí, a sabiendas, con las taras del mestizaje verbal... Me cuento entre los hijos de esa cosa torcida que se llama una experiencia racial, mejor, una *violencia racial*” [Gabriela Mistral remarca]. Las faltas del mestizo ante el blanco europeo y ante el indio que amaba tanto, no se le escapaban, pero, poeta que sabía que era —sin embargo— el mestizaje el que hablaba, el que verdaderamente iba a hablar en Latinoamérica (su claro saber: “Cuatro siglos cuentan por nada en una operación étnica”; artículo sobre B. Subercaseaux). Así, ante ciertas pretensiones de Neruda de olvidar su condición de mestizo, ella escribe: “... el mestizaje, que tiene varios aspectos de tragedia pura, tal vez sólo en las artes entraña una ventaja y da una seguridad de enriquecimiento” (“Recado sobre Pablo Neruda”). ¿Qué puede significar esa ventaja? ¿Qué significa la operación de la constitución del mestizaje en tanto voz, es decir, en tanto escritura? Para el poeta, la voz, la escritura, es la raza que finalmente se constituye en tanto tal. Lo dice, por ejemplo, cuando se refiere al deber de la Universidad: “La Universidad, para mí, carga a costas el negocio espiritual entero de una raza” (“La unidad de la cultura”). Ello quiere decir: hay raza cuando hay escritura. El mestizaje es antes que nada, como lo veremos también en Neruda, lengua, escritura mestiza. E inmediatamente, porque política, porque conciencia de la fatalidad de la lucha política contra el otro, contra el nuevo invasor, contra Estados Unidos (“La cacería de Sandino” [1931], Sandino, “héroe [...] racial”). Necesidad de lucha política contra el invasor de los pueblos de “sangre indígena, / que aún reza a Jesucristo y aún habla en español” (Rubén Darío), lo que, por cierto, no representa el único juicio del poeta sobre lo que era y es, en su grandeza, Estados Unidos.

De este modo, en Gabriela Mistral, es la raza la que toma conciencia de sí misma, gracias a su escritura. Conciencia de sí misma: de su “*estancia*” gracias a la escritura, de su herencia europea (la lengua castellana) y de haber aparecido tal vez demasiado tarde en la historia y, a causa de ello, su precariedad constitutiva. Los Estados Unidos “nos absorberán sin remedio. Mañana, pasado, después, pero no tenemos salvación a menos que un Dios ponga las manos. No creo sino en lo sobrenatural para salvarnos” (Gabriela Mistral, carta a J. García Monge, 1924).

Conciencia de sí misma: conciencia de su diferente “*estar*” gracias a la escritura y frente a la escritura europea.

III

Ahora, permaneciendo siempre atentos al problema de los nombres que faltan, que hacen falta, usemos, adoptemos pese a todo, las determinaciones habituales. Partamos de lo que habitualmente se considera como el problema del nombre de América: el nombre “América” que da a América su unidad. Es, en efecto, evidente que, antes de la invasión, América no existía como unidad: no había grandes civilizaciones —desde Chavín hasta los incas en Sudamérica, desde los olmecas hasta los aztecas en Mesoamérica— con contactos estrechos o conocimiento lejano de la existencia de otros pueblos, desconocimiento completo entre pueblos demasiado separados por la distancia geográfica o histórica.

Veamos ahora cuáles son los momentos que componen el nombre de “América”. Nosotros vemos dos. El primer momento está constituido por el conjunto de las representaciones que los invasores leían, intentaron leer, en el nombre “América”. Los resultados fueron dramáticos —en la realidad física y en la realidad de los indígenas americanos. Este momento es posible volver a hallarlo en los primeros “*criollos*”.

El segundo momento está constituido por la realidad de la violencia, de la doble violencia de la invasión —como veremos— presente en la realidad cotidiana de los indígenas. Es así como, actualmente, en ciertas regiones del Perú, por ejemplo, lo que Pablo Neruda describía como el efecto inmediato del “*galope de Pizarros*” está aún vigente: “*en los linares territorios / nació un silencio estupefacto*”, “*Los conquistadores*”, XVII [“Las guerras”]); violencia, momento presente en la conciencia de los mestizos, pero, sobre todo, lo veremos inmediatamente, actuando en el trasfondo de su inconciente⁹. Hay que distinguir asimismo en el primer momento (y seguimos en esto a Mario Góngora)¹⁰ las ideas escatológicas y mesiánicas

⁹ Con respecto a la persistencia, hasta nuestros días, del traumatismo de la invasión entre los pueblos indígenas, ver: Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Gallimard, 1977 [Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570), Madrid, Alianza, 1976].

¹⁰ Mario Góngora, *Estudios de las Ideas y de la Historia Social*. Ed. Universidad Católica de Valparaíso,

y las ideas utópicas en esas nociones que se proyectaban sobre América, sobre el Nuevo Mundo. Las primeras, de carácter religioso, provienen del profetismo iluminista de origen franciscano y de los impulsos mesiánicos tan activos en la España de la época, tal como del mesianismo bien conocido del propio Colón. Las segundas ideas, las ideas utópicas, provienen de ideas racionalistas europeas de diversos orígenes (Américo Castro ha demostrado que los “impulsos mesiánicos” venían de los judíos conversos).

El segundo momento es el de la brutalidad de la violencia. Cedámosle la palabra a Tzvetan Todorov: “Sin entrar en el detalle, y para dar solamente una idea global (aún cuando no nos sintamos con el derecho de redondear las cifras cuando de vidas humanas se trata), se advertirá, entonces, que en el año 1500 la población del globo ha de ser del orden de los 400 millones de personas, de las cuales 80 millones pueblan las Américas. A mediados del siglo XVI, de esos 80 millones quedan 10. O, limitándonos a Méjico: al momento de la conquista su población es de alrededor de 25 millones; en 1600 es de un millón. Si la palabra genocidio se ha aplicado con precisión a algún caso, es bien a éste. Es un récord, me parece, no sólo en términos relativos (una destrucción de alrededor del 90% y más) sino que también absolutos, puesto que estamos hablando de una disminución de la población estimada en 70 millones de seres humanos. Ninguna de las grandes masacres del siglo XX puede ser comparada con esta hecatombe” (T. Todorov, *La conquista de América (La question de l'autre)*, Seuil, 1982, pp. 138-139). Violencia ilimitada al comienzo de “América”, comienzo de una historia que está hecha sólo de violencia, violencia de los imperialismos sucesivos y de sus lacayos locales. Pero, como ya lo mencionamos, hay que distinguir entre dos tipos de violencia. Aquella que representa la muerte y la explotación salvaje —el oro y la plata de América fueron uno de los factores fundamentales de la “acumulación original”, como lo subrayó Marx— y aquella de la violación de las mujeres indígenas por los invasores; de allí el mestizaje latinoamericano en tanto “hijo robado” e “hijo de la violación” [*fil(s) volé / fils du viol —double fil(s) —à suivre*]. Y si la explotación económica del latinoamericano se ha conocido desde siempre, y ha sido estudiada de manera científica, sobre todo en las décadas recientes, pensamos que el estado de “hijo de la violación” persiste en el inconsciente del mestizo latinoamericano; y eso, de tal modo, que la primera violencia, la violencia económica es —lo que resulta fundamental a nuestros ojos— inconcientemente asimilada a la violencia sexual (identificación en la cual la relación “violencia / violación” juega un rol importante). Las violencias se entrecruzan, se confunden; pensamos, sostenemos, que los trazos

mnémicos de la violencia sexual primera subyacen en toda la gran escritura latinoamericana e incluso en las obras que parecieran referirse o describir únicamente la violencia económica, política o cotidiana de Latinoamérica. Tal es el caso, y volveremos, evidentemente, a él, de el Canto general. En el “Canto” encontramos la violación de la tierra, de la madre, pero sobre todo esa violación más profunda que consiste en el hecho de sentirse hijos de una madre violada. La escritura ha de producir, crear o engendrar, al escritor y a la comunidad que lo rodea como “hijos normales” [“*fils normaux*”]: tal es el deseo profundo —contenido latente— de la obra principal de Neruda¹¹. Ahora, como el hecho de hablar de “trazos mnémicos” puede parecer como palabrería hueca y falta de concepto al oído de quienes desconocen o no logran comprender el psicoanálisis, importa recurrir a los testimonios proporcionados por otros ámbitos de indagación. Es así como ya en 1933, Exequiel Martínez Estrada, gran observador de su patria argentina, se refería con precisión, en su admirable obra Radiografía de la Pampa¹², al problema del mestizo en tanto “hijo de la violación”. Situación del español que venía a América para llenar su estómago vacío, su desesperanza española, su sed de libertad y de fortuna, esa fortuna que no estaba tan al alcance de la mano como él la había imaginado. Martínez Estrada escribe lo que sigue: “El *Conquistador* no amaba esta tierra y no veía su porvenir más que a través de la lujuria y la avaricia. Poblaba la tierra vacía, abandonada a sus propias normas, con arreglo a las leyes físicas y fisiológicas de la Naturaleza. No trajo de la casa solariega ninguna de las virtudes que le habían permitido resistir durante mil setecientos años las invasiones de pueblos aguerridos” (p. 26). Existe además, un problema que constituye una diferencia fundamental con la invasión inglesa de Norteamérica: “Casi nunca le acompañaban mujeres de su raza, en cuya compañía habría contemplado la aventura con menor prisa y con mayor indulgencia. En sus proyectos no estaba nada de cuanto exigiera permanecer, respetar, esperar” (p. 27). Español que no había venido a instalarse; agreguemos que no era precisamente por caridad cristiana o porque pregonase la igualdad de razas que él se había unido a la mujer indígena

¹¹ En nuestro libro Sobre árboles y madres, pp. 168-175, analizamos el poema “*Extasis*”, de Gabriela Mistral, de manera inversa a toda la tradición de su interpretación como “*éxtasis espiritual*”, en tanto “*éxtasis de violación*”, aún cuando ignorábamos que, como Matilde Ladrón de Guevara, amiga del poeta, lo hizo público sólo en 1986, en la nueva edición de su libro, Gabriela Mistral, la rebelde magnífica, ella había sido violada en su juventud. En sus textos en prosa sobre Latinoamérica, el tema está implícito —no oculto como en el Canto general— en sus consideraciones sobre el mestizaje.

¹² E. Martínez Estrada, Radiografía de la Pampa. Citamos la quinta edición, Losada, Buenos Aires, 1981.

para engendrar. De ahí, la degradación de aquella, la pérdida absoluta de su dignidad; si la indígena había sido respetada en su cabaña rudimentaria, si había jugado un papel social respetado cuando vivía entre los de su raza, a los ojos de los españoles, al contrario, ella formaba parte del botín: “Se les sometía a pesadas faenas, como si estuviesen predestinadas al embarazo del mundo... La india sirvió al invasor de piel blanca como nocturno deleite, después de un día ocioso; daba su sangre a los gérmenes del cansancio y el desengaño, y del placer nacía la angustia” (pp. 28-29). Es así como, aún sin idealizar a los indígenas, los cronistas españoles debieron admitir que el “contacto del hombre blanco depravó a los indígenas en la pureza de sus vidas salvajes” (p. 29).

Martínez Estrada nos dice que Zeballos y Mancilla describen sus costumbres, moralmente superiores a las de los invasores: “Bebían y hacían la guerra; pero respetaban la palabra dada, no violaban la mujer ajena, robaban pero para rescatar” (p. 33). Hijo de la violación, y por eso mismo, el mestizo se comportó del igual modo: “La mujer se encargó de los haberes domésticos y del campo; además engendraba hijos. El hombre era el que vivía fuera... Ser cariñoso, trabajar para la prole, cuidar del honor eran cualidades negativas. Y en cambio el prestigio, la hombría, la paternidad estaba en ser reacios, insensibles, nocturnos” (pp. 30-31). Es así como Sudamérica parecía un vasto mercado del placer, una prostitución encubierta por las autoridades y dirigida por los especuladores. Valparaíso (el más grande de los puertos del Pacífico americano de la época), era, en 1844, un “mercado horrible de mujeres” (p. 29). La consecuencia: “Las uniones casuales del invasor y la mujer mestiza, dejaban una consecuencia irremediable, que llegada su hora se volvería contra el pasado y la sociedad; de ella brotarían las guerras civiles y las convulsiones políticas posteriores, con sus cabecillas mestizos o mestizados casi siempre. Pero (Martínez Estrada utiliza un lenguaje que es psicoanalítico) también dejaban una sustancia inmortal y avergonzada, que en cada cópula perpetuaría la humillación de la hembra. Contra el estallido de las masas se encontraron recursos más o menos eficaces, sobre todo la moneda para comprar la paz. Contra ese manar de reprimidas afrentas, la ley ni el dinero pudieron nada” (p. 28).

Consideraciones importantes sobre la mujer, la madre violada, se hallan asimismo, si se sabe dejar de lado ciertas confusiones, en *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, ensayista y poeta mexicano. El laberinto de la soledad es la existencia mejicana, pero no únicamente mejicana. En el capítulo “*Los hijos de la Malinche*” —Malinche, la amante indígena del invasor Cortés— Paz estudia el sentido de la fuerte expresión mejicana “*hijo(s) de la Chingada*”. Examina los múltiples significados del verbo “*chingar*” en Méjico y en Latinoamérica; su “significado último” conllevaría la idea de “agresión” en todos los grados: incomodar,

pinchar, criticar, violar, desmenuzar, matar. Pero si esta “idea de agresión” constituye el “significado último” de “chingar”, Paz señala, con todo, que la “idea de violación rige obscuramente todos los significados” (p. 70). Podemos plantear la pregunta: ¿qué es lo más decisivo?, ¿lo que Paz llama la “última significación” de “chingar” o ese “regir obscuramente”, propio de la idea de violación? Es un problema que Paz no resuelve y que forma parte de las confusiones de su texto que mencionáramos antes. En todo caso, si “chingar” significa abrir, su antónimo, lo que está cerrado, es el “Chingón”; oposición “hombre-mujer”. “La dialéctica de «lo que está cerrado» y de «lo que está abierto» se cumple así con precisión casi feroz” (ib.). Entonces, “«la Chingada» es la Madre abierta, violada o violentada o burlada por la fuerza. El «hijo de la Chingada» es el engendro de la violación, del rapto o de la burla. Si se compara esta expresión con la española «hijo de puta», se advierte inmediatamente la diferencia. Para el español, la deshonra consiste en ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para el mexicano, en ser fruto de una violación” (p. 72). Paz agrega luego: “Manuel Cabrera me hace observar que la actitud española refleja una concepción histórica y moral del pecado original, en tanto que la del mexicano, más honda y genuina, trasciende anécdota y ética. En efecto, toda mujer, aun la que se da voluntariamente, es desgarrada, chingada por el hombre. En cierto sentido todos somos, por el solo hecho de nacer de mujer, hijos de la Chingada, hijos de Eva” (p. 77). ¿Machismo, aquí, de Paz? Preferimos darle la palabra a Imre Hermann: “Ahora bien, considerar la actividad como un atributo de la masculinidad, es santificar los prejuicios. Es la moral sexual en vigor en ciertos períodos culturales lo que conduce a tal asimilación porque la ‘mujer pasiva’ corresponde a su ideal... La pretendida ‘pasividad’ de la mujer en el acto sexual puede también reposar en la confusión entre ‘actividad’ y ‘penetración’ por una parte, ‘pasividad’ y ‘recepción’ por otra. Pero, en realidad, es una voluntad activa de recepción que enfrenta a una voluntad activa de penetración” (El instinto filial, [a partir de la traducción a la francesa, del húngaro, de G. Kassai] Denoël, 1972, pp. 224-225). En todo caso, la diferencia mejicana en lo que atañe al ser de la mujer universalmente “chingada”, según Paz, consistiría en esto: “lo característico del mexicano reside, a mi juicio, en la violenta, sarcástica humillación de la Madre y en la no menos violenta afirmación del Padre” (p. 72). Paz alude a la expresión mejicana —¡pero también latinoamericana!— equivalente al hechos de sentirse “hijo de la Chingada”: “«Yo soy tu padre»” (ib.). Sobre la base de esas premisas, Paz puede escribir de manera coherente, aunque, con todo, errando: “Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzoso *asociarla* a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es la Malinche, la amante de Cortés” (p. 77, nosotros [¿P. M. y B. S.?] subrayamos el “asociar”). No

nos parece oportuno hablar de “asociación”; la expresión “hijo de la *Chingada*” es demasiado precisa y alude muy exactamente a la violación de Méjico, a la violación de la mujer mejicana y, en particular, a la condición mejicana —que es la condición latinoamericana— de ser “hijo de la *Chingada*”. No es una universalidad, sino una especialidad latinoamericana (no sabemos si se trata de una “exclusividad” latinoamericana). Porque, e insistimos en este hecho, hijos de la *Chingada*, todos lo somos, nos otros, latinoamericanos. Habría que señalar que en países como Chile, donde sólo existe la expresión “hijo de puta”, ésta significa, según el tono y el contexto, sea la expresión mejicana “hijo de la *Chingada*”, sea la expresión española “hijo de puta”. Pero si somos “*chingados*”, “*chingadas*”, nuestras obras asimismo lo serán, tal nuestras acciones. Falta de padre, investigación o creación, por la escritura, del padre. Padre, no en tanto violencia o padre castrador del hijo, “nombre del padre” (no el concepto lacaniano del Nombre del Padre) que indica o “significa” la “fuerza originaria” y ese “nombre del padre”, concepto “anasémico”; esa fuerza, Gabriela Mistral, por ejemplo, la llama “río”. Demos este único ejemplo: “Oigo el Ródano / que baja y me lleva como un padre...”[“La medianoche”]. Padre normal, es decir, ideal (“padre Lautaro”, “padre cacique”, “padre Tupac Amaru”, “padre O’Higgins”, “padre Recabarren” en el *Canto general*). Búsqueda del padre, entonces, que es la búsqueda del “hijo normal”, de él mismo como normal, deseo del Padre entonces, no en tanto deseo del Padre, sino que en tanto deseo de sí. Y si las consideraciones que exponemos aquí son consideraciones históricas, éstas atañen antes que nada, evidentemente, a los momentos del inconsciente inscrito en la Historia. Desde este punto de vista, habríamos de decir que, si la Independencia de Latinoamérica fue el producto de los “hijos de la *Chingada*” o, más exactamente, que los mestizos “hijos de la *Chingada*” triunfaron por sobre quienes eran verdaderos libertadores (como lo muestra el estudio de la historia y como lo poetiza el *Canto general*), contrariamente, los movimientos o revoluciones marxistas latinoamericanos o, antes, otros movimientos revolucionarios aplastados, no fueron, ni pretendieron ser, obra de los “hijos de la *Chingada*”. Nadie podría decir que hombres como Martí, Zapata, Sandino, Castro, Arbenz, Che Guevara, Allende, o movimientos como los movimientos revolucionarios mejicanos, castristas, tupamaros, montoneros, la Unidad Popular en Chile, los sandinistas o los movimientos insurreccionales actuales, como *Sendero Luminoso*, actúan o actuaron impulsados por el resentimiento que podrían tener de los “hijos de la *Chingada*” —sin contar con las naturales excepciones, que son numerosas. Con el fin de rebajarlos alguien podría calificarlos de “hijos de puta”, pero en realidad, sin quererlo, los ennoblecería. El “marxismo latinoamericano” es diferente del marxismo europeo, tanto por sus orígenes como por la posibilidad que ofrece de una alianza pura y efectiva con cristianos consecuentes con su cristianismo. Se entiende

entonces el pánico del fascismo nacional e internacional, y el pánico, que no es menor, de la socialdemocracia mundial, ante esta posibilidad — ante esta realidad.

IV

A

La “invención poética” de Chile y de Latinoamérica.

Nombres que nos hacen falta. A los “hijos de la *Chingada*”, a los “hijos de nadie” [“*fils de personne*” —*fils*, y/o: hilachas], nada les es más propio que el resentimiento. Y este resentimiento, se cree, constituye una acción creativa. Citemos a un “historiador” chileno: “Chile tiene el privilegio de poseer, como los pueblos de la antigüedad, una epopeya que canta sus orígenes. *La araucana* de Ercilla ejerció desde temprano un papel decisivo en el modelamiento de la imagen de Chile, tanto dentro como fuera del país” (H. Godoy, *El carácter chileno*, Santiago, Ed. Universitaria, 1976, p. 30 y siguientes). “Bautismo poético” de Chile, escribe Godoy, “en la epopeya de Ercilla se halla también la génesis de la acentuada tradición chilena del cultivo de la historia y la poesía”. Nuestro “historiador” cita el título de un libro que reúne un conjunto de ensayos sobre el poeta y conquistador español, *Don Alonso de Ercilla, inventor de Chile*. Godoy, por cierto, no hace otra cosa que repetir un momento de la ideología nacionalista chilena, de la triste “invención” chilena de Chile, su “invención poética”.

Señalemos que tal estupidez fue violentamente criticada por Gabriela Mistral en un artículo sobre la situación de los indios araucanos en el Chile del siglo XX (“*Música araucana*”). Luego de indicar que la obra de Ercilla es generosa, pero imposible de leer en *nuestra* época, considera al autor como un “soldado noble”, pero “pieza de carne de la máquina infernal de una conquista”, y ella piensa, con razones, que *La Araucana* “está muerta y sin señales de resurrección dichosa”. Enseguida, ataca violentamente el “matricidio” de los “*criollos*” chilenos, asesinos continuadores de los asesinos españoles, esos mismos que mantienen, para su provecho, el mito de la raza araucana, tal como fue “inventado” por Ercilla. Destrucción de un mito, defensa del indio y de la tierra, “el asiento de los hombres y el de los dioses”. (El poeta señala que, por cristianos, los “*criollos*” son incapaces de comprender el “amor indígena por el suelo”).

Así, nada hay más alejado del pensamiento mistraliano que la idea de una “invención poética” de Chile. Debemos dar ahora una breve y muy pobre “información” sobre el “contenido” de la poesía mistraliana. Poesía que puede comprenderse sólo si uno se atiene al contenido latente de sus simbolizaciones y que supone, para una lectura actual que sea seria, por más asombroso que pueda parecer, que sus lectores conozcan, al menos, a Freud, a Heidegger, a Groddeck, a I. Hermann y a N. Abraham, autores sobre los cuales, al menos en lo que atañe a los tres últimos, el poeta no poseía ninguna información; en lo que concierne a los dos primeros, no sabemos si ella los leyó alguna vez (por supuesto que sabía de su existencia). En todo caso, es un poeta que sabe que toda “estancia” de los hombres es “estancia” con los Dioses y que, al mismo tiempo, sabe que la tarea de todo gran poeta consiste en medir la fuerza o debilidad de aquellos. Es un poeta que medita sin cesar en la “estancia” del árbol —el árbol es árbol solamente cuando tiene flores, cuando florece— y que identifica al árbol no sólo con la “madre”, “objeto” que satisface —o se ofrece como lo que satisface— lo que humanamente es imposible de satisfacer: el instinto de “agarrarse a” como dirá Hermann. A partir de lo que precede, el poeta realiza implacablemente la medida de los Dioses “estando” en Chile, en Latinoamérica.

Y he aquí las conclusiones de su examen. Recuerdo de sus primeras lecturas bíblicas, el Dios de David, ausente hoy, al parecer, de Latinoamérica. Desprecio del Dios de los cristianos latinoamericanos, ese débil “Dios triste”, el Dios-Padre (poema “*El dios triste*”). Primera desolación y luego, serenidad, alegría, descubrimiento en el extremo austral, en Magallanes, del “árbol-Cristo”, árbol muerto pero, Dios vivo (poema “*El árbol muerto*”, poema “*Tres árboles*”). Luego, nueva desolación, rechazo brutal del Cristo. ¿Dónde, en cuál otro poeta, se puede hallar ese desprecio apasionado, ese amor que fue para Cristo, “viejo salobre y salino” (poema “*Una piadosa*”), esa pena, ese amor que no acaba nunca: “*Yo tengo arrimo en hombro que me vale, / a ti los cuatro clavos ya te sueltan*” (poema “*Nocturno del descendimiento*”) ? Impotencia del Cristo sobre la cruz, y por ello “madre” (confirmamos el análisis de Gabriela Mistral apoyándonos en la interpretación de Groddeck, insistiendo asimismo sobre el sentido de “madre” según Hermann), y como toda “madre”, infiel: interpretación que el poeta atribuye, regala, como saber, a Judas, este saber tendría por nombre: Judas.

Finalmente, Dios, que Gabriela Mistral descubre, impone, da como imposición, abandona a los latinoamericanos, ese “río de vida”, es decir, la escritura, el Dios-Goethe (poema “*Recado terrestre*”). Dios que recoge la fuerza del primer Dios amado por el poeta, el Dios de David y Dios de la Tierra y de la Resurrección: “Padre Goethe, que estás en los cielos (...), / si te libera el abrazo del Padre, / rompe la Ley el cerco del Arcángel / y aunque te den como piedra de escándalo, /

abandona los coros de tu gozo". La elección de un nombre que no fuese latinoamericano se debe a la creencia del poeta en la reencarnación, creencia que complacía al poeta y hacía suya en la experiencia vital y en la poesía de Goethe y que al mismo tiempo constituye un signo de su amor, nunca desmentido, por la escritura europea (reenviamos a nuestro libro *Sobre árboles y madres*). Y como ya lo hemos dicho: el saber del poeta chileno sobre el "estar" gracias a la escritura y acerca de la tarea a la cual estaba llamado el mestizo: pero Gabriela Mistral, junto con rechazar las "invenciones poéticas", nacionalistas, chilenas o latinoamericanas, tampoco se hacía ilusiones demasiado a la ligera. Sin ninguna duda ella fue un poeta al que no le gustaba, que en los hechos odiaba, la triste realidad de Chile; de ahí, su autoexilio.

Nos preguntamos si existe un saber del "estar" gracias a la escritura en Neruda. Existe, en cualquier caso, una diferencia fundamental. Para Neruda, la escritura, si ella debía crear una nueva realidad política, esa nueva realidad política estaba ahí, al alcance de la mano. En cuanto a la "realidad geográfica" de Chile, para Neruda, la escritura, la poesía, debía, no tanto crear tal realidad, sino que ponerla en evidencia, des-cubrirla. Detengámonos algunos instantes en el proyecto nerudiano, compartamos por un momento sus ilusiones.

B

Comienzo del *Canto general*: "Antes de la peluca y la casaca / fueron los ríos, ríos arteriales"; hubo el hombre, el hombre de la tierra; hubo lengua, la lengua del agua, ahora olvidada; hubo una lámpara de tierra, lámpara hoy apagada. Pasión por un olvido, pasión por los hallazgos: "Tierra mía sin nombre, sin América". El proyecto de Neruda no puede ser, al parecer, más claro, ni más imperioso, pero el problema es saber de qué se habla, saber si realmente se habla de algo, cuando se habla o se intenta hablar, de una tierra "estando" "antes" que le sea impuesto el nombre "América", la unidad que no poseía ni geográfica ni humanamente, Tierra de un "antes" y de un "después" en la historia europea, que le ha permitido llegar a ser, a la vez, la América geográfica y la "América" histórica. De todos modos, y como si ignorase las dificultades de su tarea, el poeta se limita a afirmar que de la "América" sin nombre él contará la "historia" ("Yo no estoy aquí para contar la historia" [sic]). Es así como desde el Norte ("Desde la paz del búfalo") al Sur ("en las espumas / acumuladas de la luz antártica") o, entre el Norte y el Sur, el Centro ("la sombría paz venezolana"), búsqueda del hombre americano, del padre americano, como ya los hemos dicho: ("Te busqué, padre mío") y de la madre americana ("Cabellera indomable, madre caimán, metálica paloma").

Búsqueda de un “hijo americano”, de Neruda mismo en tanto “hijo americano”, no, nunca más, conocemos el origen de ese deseo, “hijo de la violación”. Hombre y Naturaleza, inicialmente Neruda no hace distinción, en “*Amor América*”, entre el Hombre y la Naturaleza, poema de su identidad original. El hará distinción entre la acción del hombre y la acción de la Naturaleza en el *Canto* que sigue a “*Amor América*”, “*Alturas de Machu Picchu*”; distinción en tanto distinción entre el ciclo natural de la Naturaleza y la violencia del hombre, su explotación del otro hombre: introducción y pérdida de la significación original, en “*Alturas de Machu Picchu*”, del célebre verso de Antígona: “*Beaucoup est monstrueux. / Rien cependant qui soit plus monstrueux que l’homme*” [Harto hay monstruoso. / Nada, sin embargo, más que el hombre] (trad. de Philippe Lacoue-Labarthe). Neruda escribe: “el hombre arruga el pétalo de la luz que recoge / en los determinados manantiales marinos / y taladra el metal palpitante en sus manos. / Y pronto, entre la ropa y el humo, sobre la mesa hundida, / como una barajada cantidad, queda el alma” (“*Alturas de Machu Picchu*”, II).

Continuemos planteándonos la pregunta acerca de la “unidad” de esa “Tierra sin nombre”. Preguntamos: ¿de dónde recibe o recibió su unidad, la América de “antes”? O, lo que es lo mismo, si Neruda busca el nombre de la América de “antes”, ¿dónde se encontraba, dónde se encuentra nombrada la América de “antes”? Nombre que, evidentemente, precisa ser dicho, ser escrito en alguna parte. Y si, finalmente, no hubo pueblos sin escritura —Derrida rompe con las pseudoevidencias de Lévi-Strauss—, si, nombrados en su escritura, existían pueblos de los cuales se habría formado América, con todo, ella no habría existido. Evidencia, evidencia aparente y paradójica, esa “América” de “antes”, necesariamente “única”, sólo existe porque fue escrita en el *Canto general*. Confirmación: la “América” de “antes” se escribe, solamente puede escribirse en la lengua del invasor, en esa lengua que ahora es la lengua del mestizo, la magnífica, la gran lengua castellana. Neruda escribe: “por donde pasaban quedaba arrasada la tierra... Pero a los bárbaros se les caían de las botas, de las barbas, de los yelmos, de las herraduras, como piedrecitas, las palabras luminosas que se quedaron aquí resplandecientes... el idioma. Salimos perdiendo... Salimos ganando... Se llevaron el oro y nos dejaron el oro... Se lo llevaron todo y lo dejaron todo... Nos dejaron las palabras” (P. Neruda, *Confieso que he vivido* [Santiago, Planeta, 1992, p. 78]. Neruda ha de escribir, entonces, el “antes” a partir de un después, escribir el “antes” como “antes” en un después que intenta ser diferente al “después” (el “después” de la Historia). ¿Empresa imposible? O, tal vez, “algo”, “realidades” que existen en el tiempo del “después”, este “después” que es nuestro “ahora”, que nos permiten escuchar, pese a todo, a la América de “antes”?

Experiencia en las orillas del Paraná (febrero de 1986). Paraná, antes de Rosario, Paraná, río inmenso, río arterial, río latinoamericano. Río Paraná que, contrariamente a un río europeo, no puede ser sólo un objeto de contemplación, si contemplar un río significa, como ocurre la mayor parte de las veces, filosóficamente, cuando se contempla un río europeo, contemplarlo en la Historia, en la Historia europea. Es así como el mismo Neruda antes de su experiencia en *Machu Picchu* había cantado los ríos de Alemania, la Historia alemana: “La voz de Einstein era una voz de los ríos. / La voz de Heine cantaba como el agua en nosotros. / La voz de Mendelssohn (...) / La voz de Thaelmann como un río enterrado” (“*Canto a los ríos de Alemania*”, *Tercera residencia*). Experiencia de un oír diferente, de otro oír. Oír de las voces de sus aguas de este modo: si hay, por una parte, voces de aguas incorporadas con violencia en la violencia y en la violación de la Historia, asimismo hay otras voces o apenas murmullos que pueden ser oídos, ser percibidos: las voces o murmullos del “antes” de la Historia, voces o murmullos de “historias”. Experiencia en que no todo está enteramente perdido, comprensión de cómo, quién o qué había obligado a Neruda a escribir *Canto general*, ese deber de nombrar esas voces, de nombrarlas, es cierto, en el castellano de un después, pero, en todo caso es su intención, no en el castellano del “después” de la Invasión. Un “antes” antes del “después”, un “antes” sin futuro, sin futuro europeo en la única Historia europea —y todo ello, pese al marxismo oficial de Neruda. “Estar” otra vez, y esta vez para siempre, esas palabras de la olvidada “lengua del agua”. El hecho, para una lengua, de ser enterrada en su cripta, cripta que el *Canto general* abre —esa jubilosa liberación. Y tal otra evidencia o, más bien, una consecuencia: la única historia de la única América del “antes” subyacente, en *El Canto*, bajo forma de pluralidades. Mas, posibilidad de escribir así esta América del “antes” que supone necesariamente la “hendidura del ser”, del concepto de Totalidad propio de la filosofía clásica; de un regreso al “pre-mundo”; necesidad de un movimiento como el de Rosenzweig efectuado en *La estrella de la redención*. (Precisemos nuestra postura; sostenemos que comprender el *Canto general* sólo es posible a partir de la trizadura de la Totalidad que la establece con o como la filosofía occidental; no sostenemos, por tal vía, que esa Totalidad pueda ser simplemente rota o que aceptemos simplemente la operación de Rosenzweig).

Y en las orillas del Paraná, leyendo o releendo *La estrella de la redención*: la relación entre la falta de tierra, la comunidad de sangre, la lengua separada (o santa) y la lengua cotidiana del pueblo judío, pueblo, a causa de la combinación de esos momentos, único. Pues, pueblo sin espíritu, si por espíritu entendemos aquí lo que le permite a un pueblo que posee un territorio, a la sangre mezclada y sin lengua santa diferente de la lengua de todos los días (sus clásicos, lengua santa en otro sentido), ser, existir en tanto comunidad, y le permite a alguien de otra tierra,

de otra sangre y de otra lengua, integrarse. Así, las palabras de Levinas sobre el pueblo francés: "... visión para un advenedizo, deslumbrante, de un pueblo que iguala a la humanidad y de una nación a la cual es posible unirse por el espíritu y por el corazón tan fuertemente como por sus raíces" ("*Firma*", en *Difícil libertad*). Pueblo sin espíritu (en ese sentido preciso de "espíritu") y sin Historia, opuesto, o, más bien, descartado de la Historia Universal; y por esa vía, "pueblo de la Escritura", y escritura sobre la "Escritura", ese trabajo infinito: "*race issue du livre*" [raza del libro] (Jabès). Rosenzweig, rompiendo, para explicar la "estancia" del pueblo judío, las combinaciones y contenidos que nosotros consideramos "naturales" por el hecho de que constituyen la textura conforme a la cual, generalmente, pensamos a los pueblos europeos. Es así como, sin quererlo, Rosenzweig nos provee de los elementos que nos permiten comprender otra manera de "estar", el "estar" latinoamericano. Latinoamérica, dos relaciones —según se trate de invasores o invadidos— con la tierra, dos sangres, dos lenguas (el castellano y las lenguas indígenas), dos historias (la Historia Universal y los "relatos indígenas"; el mestizo, errante y errando aún, perdiéndose en estas combinaciones, siempre diferentes en Latinoamérica, de esta serie de momentos. ¿Cómo puede el mestizo —para quien sólo la oscura relación de sus dos sangres le es clara— encontrar, un encontrar que sea de manera cierta, aunque extraña, un reencontrar, es decir, un "inventar", la relación entre su tierra, su sangre y su lengua? Problema de Neruda en las "*Alturas de Machu Picchu*", problema resuelto, al parecer, por Neruda mismo en "*Alturas de Machu Picchu*" [*Machupijchu*]; J. Lara, *Diccionario quechwa-castellano*, Los Amigos del Libro, La Paz / Cochabamba, 1991].

Ir a, recurrir a los elementos que, para Neruda, son los elementos fundamentales: origen de todo, el mar; origen del lenguaje, el río; la primera relación amorosa del hombre con la tierra, con la tierra de donde viene: la piedra; y el hombre que, haciéndose valer como tal, se enfrenta al otro hombre, destruyéndolo y destruyendo sus obras, de tal modo que, desde las primeras creaciones del hombre, sólo quedan ruinas, piedras abandonadas. Así, al comienzo, en todo "antes", "antes" de todas partes del mundo, ruinas y ruinas: ¿permanece en esas ruinas, en esas piedras, la palabra del hombre que habló en esas piedras, en esas ruinas? Al menos en cuatro ocasiones, Neruda poetiza las ruinas, las piedras. Así, de *Rapa Nui*: "y fue central la mano que elevaba / la pura magnitud de tus estatuas", rostros de hombres, aquí, centinelas. Pero ahora, pérdida de las palabras, silencio: "Sólo el tiempo que muerde los moais"; sólo permanece la ansiedad natural de subsistir; sobre las estatuas, el cráter no reserva ni una sílaba al poeta, y como ausente inmortal: "tú, pequeñito, mortal, picapedrero". Hombre a la vez presente en sus construcciones y ausente para siempre en sus palabras; nada,

ningún diálogo liga a Neruda con esas ruinas, esas ruinas no son sus ruinas (*El [gran] océano*, V-VI).

El Partenón, “Rector del mundo”, en su esplendor, es ahí donde el hombre salió “del desorden eterno, / de los grupos hostiles / de la naturaleza” y comenzó a ser hombre, razón: pensamiento que “tuvo continente / donde andar y medir”. Y así, al momento de su abandono, “otra vez / creció el terror, la sombra: / volvió el hombre a vivir en su crueldad”. Vigilando fielmente su trabajo, el Inmenso realiza su terrible tarea de durar: “era lección la piedra, / era razón la luz edificada”. A pesar de la desaparición del pueblo griego, el hombre, eterno, ha vuelto al templo, a su templo, vacío ya de su “pasajero dios”; el hombre ha vuelto, pero no un hombre que a Neruda le hablaría (Partenón, *Memorial de Isla Negra*, III).

Ruinas de España también. España rescatada —República española, su nombre— de su antiguo papel bestial de avanzada de la “santa cultura cristiano-occidental—, es decir, para Chile, guardiana de de las alpargatas y calcetines de los comerciantes vascos, de aquella, sus reyes. Nueva España que ha sufrido, como antes la “América sin nombre”, el asalto de nuevos carniceros, los mismos (es así como, con exactitud, Neruda denomina a los invasores). Así, “esto que fue creado y dominado / esto que fue humedecido, usado, visto, / yace —pobre pañuelo— entre las olas / de tierra y negro azufre”. Y no se escucha palabra: “ved cómo las palabras que tanto construyeron, / ahora son exterminio: mirad entre la cal y entre el mármol deshecho / la huella —ya con musgos— del sollozo” (“*Canto sobre unas ruinas*”, *Tercera residencia*) Ruinas de España, sufrimiento de España, ruinas que, otra vez, callan.

Machu Picchu, diferencia fundamental. Neruda descubre allí, sobre el “alto arrecife de la aurora humana”, en el “alto sitio de la aurora humana”, aquello que los versos fundamentales de “*Alturas de Machu Picchu*” señalan: “una vida de piedras después de tantas vidas”. Unanimidad sospechosa de los comentaristas de “*Alturas de Machu Picchu*”, los que conocemos, no todos, pero no pocos tampoco: Neruda habría descubierto, allí, en *Machu-Picchu*, la esencia del hombre o la explotación del hombre por el hombre en tanto hecho fundamental de la historia. La realidad de la explotación es indicada, como es evidente, en el poema. Pero esta humanidad universal o esta explotación, ¿constituye el descubrimiento esencial de Neruda en *Machu-Picchu*? Pues Neruda, al comienzo de las “*Alturas de Machu Picchu*” buscaba al hombre universal (*Canto general*, II): “¿Qué era el hombre? En qué parte de su conversación abierta / entre los almacenes y los silbidos, en cuál de sus movimientos metálicos / vivía lo indestructible, lo imperecedero, la vida?” Cuando él descubre “*Machu-Picchu*”, lo nombra, como lo indicamos, alto arrecife y alto sitio de la aurora humana. ¿Es posible que el poeta piense que la raza humana —o la latinoamericana— tenga su origen en *Machu-Picchu*? Sería una torpeza gra-

tuita atribuir este tipo de ingenuidad a Neruda. Entonces, ¿por qué el poeta poetiza *Machu-Picchu* de este modo? Permanencia de piedras y de ríos, permanencia de la piedra elemental y del río elemental, unión de la piedra, piedra indígena, y el río, lengua, pero lengua no indígena, lengua castellana. ¿Qué ocurre, cómo se encuentran o reúnen, cuando llega a *Machu-Picchu*, la tierra, la sangre, la piedra, el río y el lenguaje, elementos que el “antes” y el después de la Historia separan en Latinoamérica? No otra cosa que: el mestizo se vuelve mestizo y en tanto tal proclama: “Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta”, “Hablad por mis palabras y mi sangre” (“*Alturas de Machu-Picchu*”, XII). Neruda no se hace pasar por “representante”, voz vengadora de la raza vencida, tampoco de aquellos que fueron vencidos por los vencidos, los que, con su sangre, construyeron *Machu-Picchu* dejando allí su sangre. Sino más bien: “Yo vengo a hablar” [“«Je viens parler»”]... en, franco, castellano. Como sabemos, saber de Gabriela Mistral, el mestizo es pues mestizo cuando habla, cuando escribe su escritura. Encuentro, descubrimiento de Neruda, en *Machu-Picchu*, de su comunidad, en tanto el “antes”, el “después” de un imposible después, fundación de su comunidad, fundación de la comunidad mestiza de Latinoamérica, comunidad latinoamericana, comunidad de comunidades, unidad del “antes” (las “historias”) y el “después” (la Historia) y de otro posible después (las “historias”). De todos modos, su comunidad, no la comunidad humana universal. Comunidades de escritura en Latinoamérica, comunidades de escrituras en todos lados. Fin de la universalidad, voz occidental del hombre, en realidad, comunidad en relación de traducción o, como preferimos decirlo, “comunidades en traducción”. La traducción entre comunidades, la traducción al interior de estas últimas, no limita la comunicación; al contrario, la hace posible; diferencias y restos inasimilables que nos permiten, ellos y sólo ellos, comprender al otro, ser otros, dejar ser otros, otras, a otros, otras. ¿Cómo no darse cuenta que la tal “universalidad de la esencia humana” es sólo una invención del “racismo espiritual europeo”? En la medida en que lo que poetizaba iba en contra de su marxismo oficial, Neruda se limitó a poetizar la existencia de comunidades irreductibles. Para nosotros, es una necesidad expresar lo poetizado sin esconder nada, de modo de evitar que (la supuesta) universalidad del espíritu europeo, bajo pretexto de convertirlo en universal (europeo), no sustraiga a Neruda de/a Latinoamérica — Latinoamérica, su tierra, amor de su escritura.

Es así como la “Tierra sin nombre”, su tierra sin nombre, recibe un nombre en el *Canto general*. Nombre de su comunidad, que es asimismo el nuevo nombre de Neruda. En el último *Canto* del *Canto general*, en “Yo soy”, su título justamente, en el penúltimo poema, “A mi partido”, Neruda escribe: “Me has dado la fraternidad hacia el que no conozco. / Me has agregado la fuerza de todos los que viven. / Me has vuelto a dar la patria como un nacimiento. / Me has dado la libertad que no

tiene el solitario”, y, finalmente: “Me has hecho indestructible porque contigo no termino en mí mismo”. El nombre de Neruda, el nombre de Chile es, por y en la escritura del *Canto general*, Partido Comunista de Chile —no el o los Partidos Comunistas del mundo, sino el Partido Comunista de Chile, relaciones y diferencias de traducción entre ellos.

C

Hemos dicho que la nueva realidad política que la escritura debía crear estaba, según Neruda, al alcance de la mano, en tanto proceso histórico de carácter inevitable; la belleza geográfica de Chile estaba ahí, el asunto era, al cantarla, descubrirla. La historia desmiente con una brutalidad inesperada al poeta chileno; la realidad geográfica —esa realidad humana— apareció como escena del horror y del crimen. Toma de conciencia de la densidad de la historia, conciencia que la “pura belleza” de Chile tan celebrada por Neruda sólo existía en sus libros... De la Cordillera al Pacífico, la tierra chilena se convirtió en un inmenso campo de concentración o, lo que es peor, en una tierra de hombres derrotados. Ilusión — subjetivismo— de la “invención poética” de Chile y de Latinoamérica. A diferencia de Gabriela Mistral, el “poeta materialista” también participaba de esa ilusión, aunque de una manera bastante distinta de la ideología oficial.

Hemos de poner término a este estudio. No podemos hacerlo si antes no hemos respondido a la pregunta central que nos ha guiado desde el comienzo. Habíamos afirmado varias veces que la cultura latinoamericana, aún si es derivada *de*, constituye una cultura distinta *de* la europea. Afirmaciones, hasta ahora, sin pruebas. Habíamos afirmado también que la cultura latinoamericana seguía siendo impensable para la “filosofía europea” y que esa imposibilidad era la base de lo que llamamos un —más bien que el— racismo europeo. Afirmaciones sin pruebas: afirmaciones demasiado apresuradas, reductivas, sin matices: ¿nuestro discurso es ideológico, demagógico?

No dudamos de la legitimidad de tales objeciones. Y aquí solamente podremos responder a una de ellas, esperando que de tal respuesta, de algún modo se pueda deducir las otras respuestas. Por cierto, es necesario precisar lo que entendemos por “racismo espiritual europeo”. La objeción fundamental: ¿por qué sostenemos que la cultura latinoamericana o, como dice Gabriela Mistral, la raza latinoamericana, es distinta de la de Europa? Sabemos, hemos insistido suficientemente en ello, que “raza” no es para Gabriela Mistral un concepto biológico, no intenta señalar ciertos rasgos físicos, aún cuando estos estén presentes, de un modo evidente, en el mestizo latinoamericano. Una raza tampoco constituye, para el

poeta chileno, “una función entre otras de la cultura”, como lo afirma Lévi-Strauss en *“Raza e Historia”*. Una raza nueva emerge, lo hemos dicho, a la vez, como una nueva escritura. Lo que aquí está en juego no es una cuestión terminológica. La escritura —la inscripción en general— no existe separada de hechos biológicos, o costumbres. Ella se les agrega y, agregándose, les da “forma”, es decir, los hace “ser” y “ser comprensible”. Así, Latinoamérica, antes que surgiese su “propia” escritura no existía como “Latinoamérica”. Su escritura era una escritura de cronistas inicialmente, de “criollos” españoles afrancesados luego. Y aún más, en cierto modo, la “estancia” propia de Latinoamérica, en tanto su escritura no ha sido pensada, ni comprendida, esta América no existe todavía y perfectamente podría no existir jamás. Al contrario, los “etc.” y los “indios espirituales”, existen, de una manera visible y evidente. Husserl, en este punto, es extremadamente preciso. Los “atópicos”, por su parte, son atópicos.

¿En qué consiste la diferencia entre las dos culturas? ¿Qué está en juego, qué poema se juega, se pone en escena, en la escritura latinoamericana? No hay duda posible aquí: la gran escritura latinoamericana es acerca y a partir de la Muerte de la Madre. Muerte de la Madre, concepto fundamental de Imre Hermann. Este nos enseña que, como resultado de la lucha en la horda primitiva, no sólo muere el Padre, sino que la Madre también halla la muerte. El escribe: “Tal como Freud admite la sobrevivencia, en la memoria, de los vestigios de la muerte del padre, así como la posibilidad de su despliegue en una compulsión de repetición del acto arcaico, igualmente se podría suponer que la muerte violenta de la madre primitiva ha debido dejar trazos inmemoriales” (El instinto filial [a partir de la traducción al francés, cit.], p. 313). Muerte de la Madre que, como lo muestra Hermann, permite “la eclosión de la cultura” y que sostiene toda nuestra vida cultural (ib.) En Latinoamérica, la violencia económica, la violación de la madre, el hecho de saberse y sentirse “hijo de la violación”, todas esas formas de la Madre Muerta arcaica. Distinción, oposición a la cultura europea, heredera, ésta, de la muerte del Padre —al menos es lo que ésta quiere creer. Pero no hay que olvidar esto: el Padre, Hermann lo muestra, es una derivación, una nueva forma de la Madre primitiva, figura del Padre que aparece debido a la infidelidad esencial de la Madre. Así la cultura occidental-europea oculta el horror que se halla en su origen (Nietzsche lo sabía). Por ello, el “racismo espiritual” europeo consiste en el enceguecimiento ante el origen de su propio Discurso y, desde la pretendida superioridad que le da este enceguecimiento, desprecia y no quiere oír el discurso del otro, ese otro más arcaico que él. Nada de lo anterior escapa al saber de Gabriela Mistral, aunque, para comprender lo que, a partir de ese saber, ella poetiza, hay que haber comprendido, por otras vías, qué problema tenía en vista. Así, hablando históricamente, pero sobre todo simbólicamente, del pueblo araucano, “Madre” del mestizaje

chileno, “Madre” asesinada —ya lo hemos señalado— por los asesinos españoles y los “criollos”, ella escribe: “Hasta su nombre les falta” y agrega: “Ellos fueron despojados, / pero son la Vieja Patria, / el primer vagido nuestro / y nuestra primera palabra” Y, luego, casi inmediatamente, continúa: “cayeron. / Dí más: volverán mañana” (“Los Araucanos”, en *Poema de Chile*): Muerte de la Madre y resurrección como escritura.

De este modo, se halla la Muerte de la Madre en Gabriela Mistral, en Neruda, en García Márquez, en Borges, en todos los grandes creadores latinoamericanos. ¿Incluso —se preguntarán sorprendidos— en Borges, ese europeo? Sin duda. Si Borges “deconstruye” el Discurso Europeo, si imita o parodia sus ilusiones, sus gestos, sus comedias, la meta que se propone es clara, aunque no la haya, ni la habría, formulado así: demostrar que el Discurso Occidental, ese discurso de la Muerte del Padre es un Discurso que, de un modo diverso a la “estancia” latinoamericana, también “se chinga”...

Terminamos dejando tantos problemas —habría que decir mejor: todos los problemas— abiertos. Sin ninguna duda, en Latinoamérica, falta el preguntar [*questionner*], ese pedir interrogante que Heidegger supone como determinación esencial del *Dasein* griego y alemán. Heidegger y los griegos: “los griegos veían en el poder de poder pedir por todo, la nobleza de su *Dasein*” (La pregunta por la cosa [cf. “Sobre la necesidad de crear un departamento de filosofía en (la Universidad de) Chile”, nota 2, en esta misma “compilación”]). Heidegger, que repite, como Hölderlin, “de los griegos, lo que, en ellos, nunca advino”, decir de Philippe Lacoue-Labarthe (*Imitación de los modernos*, Galilée, 1986, p. 126). Y Heidegger y el interrogar del *Dasein* alemán políticamente marcado, sobre todo, éste, en su “Discurso del Rectorado” y en su Introducción a la metafísica. Ese interrogar falta porque Latinoamérica está llamada a otro interrogar, si es posible llamar a este llamado (*der Ruf* heideggeriano) interrogar. Por cierto, para los latinoamericanos el conocimiento del interrogar europeo es esencial en la medida en que ese pedir, aún cuando no sea a la manera (supuestamente) originaria europea, es constitutivo de su “estancia”. Es necesario, en todo caso, hacer un llamado a un pensamiento más originario: intentar así pensar en estas dos escrituras, a la vez, o pasando de una a otra, con una alternancia regular o una complementariedad especial. Ese pensar habría de estudiar problemas fundamentales. Así, por ejemplo, Derrida ha mostrado, a propósito de la supuesta originalidad de la pregunta, que “la pregunta importa menos que un cierto sí [*oui!*], aquel que resuena en ella, por venir siempre antes que ella. Lo que interesa, aquí, es un sí que abre la pregunta y se deja siempre presuponer por ella, aquende o allende toda posible pregunta” (*Psique*, [Inventiones de l'autre, Galilée, 1987] pp. 641-42). Entonces, ¿qué relación existe entre este “sí” —o “afirmación” — originaria y la Muerte de la Madre? O, ¿cómo pensar la Muerte

de la Madre y la relación al Otro? ¿O la Muerte de la Madre y la “lógica de lo obsecuente”? Preguntas que habrá de dilucidar un pensar, una escritura, otra [otr^{al}terna (*peut-être*)], con respecto a la filosofía o a la escritura europeas: una escritura “mestiza”, escritura de la muerte del Padre y de la Muerte de la Madre. Aunque, ¿no es acaso la escritura de J. Derrida una escritura ya, en este sentido?, ¿mestiza?