

LA ESTRUCTURA ÍNTIMA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO.*

1992

Germán Bravo.

¿Cómo “pensar” el “pensamiento latinoamericano”? O bien, repitiendo la pregunta de Heidegger: ¿qué significa “pensar”?, y, para nosotros, ¿qué significa “pensar” el “pensamiento latinoamericano”? ¿“Dónde” se “da” ese pensamiento como “pensamiento”? Estas son las preguntas que recorren este texto. Preguntas de larga data en la literatura continental. Las comillas representan aquello que queremos interrogar. Presuponemos que hay un problema de traducción “interno” a esa “tradicción”, que bloquea su propia constitución o reconocimiento como tradición. Un bloqueo hermenéutico, donde los distintos momentos que componen historiográficamente a esa tradición parecieran no rendir su mensaje, parecieran no entregarse a la comunicación. En otras palabras, los distintos momentos que historiográficamente componen esa tradición parecieran no darse como “tradicción”, no entregarse a la “traducción”. El *pathos* que parece acompañar a la historiografía de ese pensamiento es el de una ausencia de tradición, una nostalgia de tradición y de “identidad”. La “soledad latinoamericana” como bloqueo de la comunicación y de la traducción. No hay “don” de tradición, la tradición no se ha dado, no se entrega, resiste. No habla.

Esta pregunta es co-constitutiva respecto a la historiografía y a la historicidad de ese pensamiento, a su positividad como pensamiento y a la determinación de sus genealogías. Ella es también co-constitutiva respecto al problema de la “traducción”, puesto que remite al cómo pensar la traducción. ¿Desde dónde pensar la traducción o la comunicación “interna” y “externa” de esa tradición? ¿Desde qué pregunta pensar la posibilidad de esa tradición? E incluso: ¿desde qué estado de la lengua?

1. ‘Pensadores’ e ‘identidad’: dos claves de interpretación del pensamiento latinoamericano.

Es verosímilmente José Gaos, destacado intelectual republicano español — que emigra a México a fines de la década de los 30 y que será el primero en realizar una traducción completa de *Sein und Zeit* de Heidegger al español—, quien acuña

* Gentileza de Intemperie Ediciones, www.intemperie.cl.

y desarrolla los términos 'pensadores' y 'pensamiento' para referirse al estilo predominante en el "pensamiento hispanoamericano" a partir de la "Conquista"¹.

Para Gaos, a diferencia de la ciencia y de la filosofía, "el pensamiento" es aquel pensamiento que no tiene por *fondo* los *objetos sistemáticos* y *trascendentes* de la filosofía, sino objetos *inmanentes*, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de *circunstancias*; es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente, pero que usa como *formas* los *métodos* y el *estilo* de la filosofía o la ciencia, o que no tiene aquellos objetos, sino los indicados, ni usa estos métodos y estilo, pero que *idea* y se *expresa* en *formas*, orales y escritas, *literarias* —*géneros* y *estilos*—, no usadas, al menos en la misma medida, por aquel primer pensamiento. Al "pensamiento" se le considera frecuentemente por ello como literatura."²

A partir de esta noción, Gaos se va a interrogar acerca del momento de emergencia de un pensamiento "original" en la "América Española", un pensamiento que no sea ya el importado de la metrópoli, ni tampoco uno simplemente producido *en* la América Española —reiteración del pensamiento metropolitano ("erasmismo español", "utopismo de Moro", "humanismo español", "escolástica española"), pensamiento transplantado que pronto se convertiría en "tradición decadente" y en "didáctica rutina"—, sino un pensamiento *de* la "América Española", una "filosofía original de estos países".

Con esa pregunta, Gaos intentará una periodización y una caracterización del pensamiento hispanoamericano, donde concluye: "si no, pues, desde el descubrimiento mismo, ni desde los comienzos de la conquista, desde poco después, desde los comienzos de la colonización, hubo pensamiento en la América Española. Pero no fue un pensamiento *de* la América Española, ni, por tanto, propiamente hispanoamericano, sino parcialmente en un principio y paulatinamente en su totalidad (...) Desde los comienzos de la colonización, hay *en* la América Española un pensamiento que se presenta articulado en dos edades. Una edad del pensamiento *de la colonia*. Edad de un pensamiento que empieza por

¹ José Gaos, *El pensamiento hispanoamericano*, editado por la revista *jornada* N°12, Colegio de México, Centro de Estudios sociales, 1944. Gaos se educa en España con José Ortega y Gasset, de quien recibe su influencia historicista para el planteo de la cuestión del "pensamiento propio" en América Latina, influenciando a su vez de modo determinante a la generación de Leopoldo Zea y el grupo *Hiperión*, quienes en la década de los 40, tomarán el relevo de la pregunta por una filosofía de "lo mexicano" y por una filosofía propiamente hispanoamericana.

La traducción que realizara de *Sein und Zeit* es editada en 1951 por el Fondo de Cultura Económica.

² José Gaos, *El pensamiento hispanoamericano*, op. cit., p. 11. Es Gaos quien subraya.

ser pensamiento *en* la América Española, pero no *de* la América Española, ni propiamente hispanoamericano por el sujeto”.³

De hecho, para Gaos, es Carlos de Sigüenza y Góngora, jesuita de filiación, —“autor de una obra que se extiende desde la astronomía, con conocimiento de la ciencia de un Copérnico, de la filosofía natural de un Descartes, a la poesía, pasando por la historiografía en variedad de formas que van desde el centro de la científica a la proximidad de la novela” —, pensador de destacada influencia en el siglo XVII mexicano, quien será “el punto de partida de un pensamiento cuyo primordial objeto empieza por ser la América autóctona, aborígen y de la colonia en su peculiaridad cultural, nacional, para acabar siendo la independencia política de la misma, y la constitución y reiterada reconstitución de los países independientes, y cuando menos, una filosofía original de estos países.”⁴

Y es ello lo que posibilita el ingreso a la segunda “edad” del pensamiento hispanoamericano: “una edad del pensamiento *de la independencia* primeramente cultural y definitivamente política, antes conquistada y después consolidada, constituida, reconstituida, de los países que integran la América Española. En estos objetos sigue el pensamiento hispanoamericano de nuestros días, del día de hoy: la edad contemporánea, pues, del pensamiento hispanoamericano. A impedir que sea la [edad] del pensamiento de la independencia no es bastante el [pensamiento] tradicionalista [español]. Pensamiento ya *de* la América Española, propiamente hispanoamericano, por sujeto y objeto, por fondo y forma, y por uno y otra original, por la forma, bello, por ambos valioso e importante históricamente.”^{5*}

2. La radicalización de la pregunta por el “pensamiento propio”.

Respecto a la interpretación desarrollada por Gaos —interpretación que en lo medular es compartida por una parte determinante de la literatura que se interroga por el “pensamiento propio” en América Latina—, en este ensayo quisiéramos radicalizar el enfoque propuesto por el ilustre pensador español, en dos aspectos que son a nuestro juicio claves para acercarnos a una “hermenéutica del pensamiento latinoamericano”, a un intento de comprensión de sus periplos, aventuras y desventuras como tradición. Un ensayo de “cura hermenéutica” cuyo horizonte es intentar superar lo que podemos denominar los “bloques historicistas” de acercamiento a la pregunta por el “pensamiento propio”.

³ Ídem, pp. 18 y 20.

⁴ Ídem, pp. 19.

⁵ Ídem, pp. 20 y 21.

* Los paréntesis cuadrados son de G. B. N.d.E.

El primer aspecto que queremos “radicalizar” dice relación con el aserto de Gaos de que es sólo desde la colonización o “desde los comienzos de la colonización” que “hay pensamiento *en* la América Española”, por mucho que éste no sea “*de* la América Española” (en el sentido objetivo y subjetivo de la preposición, como lo subraya el propio Gaos).

La segunda dimensión que intentaremos pensar desde un momento más “original”, es la relativa a la propia noción de “pensamiento” que desarrolla Gaos, cuya determinante inspiración historicista bloquea a nuestro juicio un acercamiento más “originario” y “productivo” a la propia historicidad de esa tradición.

Respecto a lo primero, creemos que Gaos, al señalar que no hay “pensamiento propio” en “América Española” sino hasta entrado el siglo XVII hispanoamericano, se hace con ello eco de una larga tradición que le ha negado carta de ciudadanía como “pensamiento propio” a dos momentos “originarios” de la historicidad de ese propio ‘pensamiento’ que Gaos quiere describir. Me refiero, por un lado, a lo que Miguel León-Portilla denominara la “visión de los vencidos”; esto es, la “visión” que emana de los textos, grafías, “mensajes” y transmisiones orales de las culturas precolombinas y de aquellos textos originados a propósito de la propia Conquista —desde textos sagrados como el Popol Vuh, el Chilam-Balam, y la extraordinaria riqueza de la “poesía religiosa” y la “poesía filosófica” que abunda como un manantial aún no descubierto en todos los pueblos y civilizaciones pre-hispánicas, hasta las propias crónicas de la Conquista realizadas por “ab-orígenes” [que provienen del origen] como el quechua Guamán Poma de Avala o mestizos como el Inca Garcilaso.”⁶

⁶ Los textos de Miguel León-Portilla, *La visión de los vencidos* (1959), como *El reverso de la Conquista* (Joaquín Mortíz, México, 1964), son una mina de oro en cuando antología de los principales textos transmitidos y producidos por los pueblos y civilizaciones pre-colombinas, antes y después de la llegada de los españoles.

Las nociones de ‘poesía filosófica’ y de ‘poesía religiosa’ para referirnos a muchas de esas producciones, acercan sin duda estos textos a las formas o géneros que constituyen el antecedente inmediato del “linaje eleático”, como denomina Platón a la escuela de la cual Parménides es su estandarte (Sofista. 242^a). No sólo Jenófanes de Colofón, “bardo ambulante”, el más reconocido antecedente de Parménides, sino también muchos “poetas religiosos” y “poetas naturalistas” que emigran del Oriente a la Jonia —para luego atravesar a la ciudad de Velia (Elea), en la costa meridional itálica— constituyen un trasfondo lírico, una poética, sin los cuales se hacen incomprensibles los grandes ‘poemas filosóficos’ o ‘poemas epistemológicos’ de Parménides, Zenón, Meliso o Heráclito, a partir de los cuales luego despuntarán las metafísicas de occidente.

Los estudios preliminares de José Antonio Miguez y Luis Farre a las traducciones que realizan de los fragmentos de Parménides, Zenón y Meliso, el primero, y de Heráclito, el segundo, proveen de importantes antecedentes al respecto (Fragmentos-Parménides/Heráclito, Aguilar, Argentina, 1983). Para la “conexión oriental”, Serge-Kristophe Kolm, *Le bonheur-liberté (boudhisme profond et mdernité)*, P.U.F., París, 1982, particularmente en su relación con el complejo indo-budista.

Pero asimismo, Gaos, y con él la hermenéutica dominante de la historicidad del pensamiento latinoamericano, va también a realizar una suerte de censura hermenéutica respecto a lo que luego se conocerá como la “filosofía de la Conquista”; esto es, los textos producidos básicamente por los frailes Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez —la “escuela de Salamanca”, una neo-escolástica marcada en su origen por el “acontecimiento americano”—, no menos que las Crónicas fundamentales de Bernardino de Sahagún, Bernal Díaz del Castillo y la enorme literatura en lengua española a que dio origen el acontecimiento de la Conquista, toda la cual porta la marca originaria, la inscripción dada por ese acontecimiento, ese, “advenimiento historial” que constituyó la Conquista⁷.

Dentro de una periodización básicamente determinada por los “imperativos políticos” de la Independencia política y cultural de España y del tradicionalismo escolástico, Gaos —y con él toda una canónica interpretativa dominante en el campo del pensamiento latinoamericano— va a confirmar con su gesto un doble bloqueo hermenéutico respecto a la tradición, impidiendo a nuestro juicio configurar los contornos, el modo y el estilo de esa tradición, sus dificultades de constitución y las claves que permiten su comunicación —“interna” y “externa”. En este sentido, el criterio de periodización historicista —determinado por los requerimientos de la “independencia política y cultural” y por el acceso a un “pensamiento propio”— impiden el acceso a un criterio de periodización o de interpretación “interno” o “íntimo” a esa tradición, un criterio que permita la comunicación y la traducción —“interna” y “externa”— de esa tradición y que permita por tanto un acceso a la propia historicidad de ese ‘pensamiento’ que pensamos.

Hasta en la literatura más “generosa” respecto al pensamiento precolombino e hispánico posterior a la Conquista —y cuyos máximos representantes serán los “pensadores del centenario” y los “pensadores de entreguerras” (J. Martí, E. Rodó, J. Vasconcelos, J.C. Mariátegui, C. Mistral, entre muchos otros que compondrán una notable generación de “nacionalistas latinoamericanos” de fines del siglo XIX y primera mitad del XX, profundamente marcados por un “espiritualismo filosófico” a través del cual intentarán arribar al “ser de lo latinoamericano”)—, esto es, incluso en aquellos pensadores que intentan con mayor vigor “salvar” a la tradición hispánica y a la tradición pre-

⁷ Los estudios de Lewis Hanke (*La lucha española por la justicia en la Conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1967; *La humanidad es una (Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda)*. F.C.E., México, 1974) y de Silvio Zavala (*Filosofía de la Conquista*, F.C.E., 1975), son quizás el equivalente de los trabajos de M.L. Portilla respecto al momento propiamente hispánico de la tradición Latinoamericana.

colombina del estigma del no-reconocimiento o de su olvido como tradición, este bloqueo hermenéutico y esta ambivalencia respecto a los momentos pre-colombino y a la “filosofía de la Conquista” se va a dejar sentir. Un olvido, una censura o una dificultad de interpretación que aparecen como un síntoma de las dificultades hermenéuticas de constitución de esa tradición *qua* tradición. Pues en ese contexto la tradición aparece más como una “guerra de genealogías” y de “principios identitarios” que como un conjunto de mensajes en proceso de interpretación. Como si el proceso de interpretación no hubiese comenzado, bloqueado por una guerra de genealogías que se disputa el punto de apoyo inicial u originario de esa interpretación.

A la “visión de los vencidos” se le reconocerá como máximo su dimensión “estética” e incluso “política” —es el caso de Mariátegui respecto al ayllu o comunidad incaica, en tanto forma “natural” de la comunidad política—, por la información “antropológica”, cuando no “folclórica”, que aportan respecto al “pasado americano”, por el aporte de sus “rituales” a la gestación de un “mestizaje cultural” y/o “religioso”, pero no se le concederá jamás el estatuto de “pensamiento”. En esa lectura, la “tradición precolombina” aparece como una serie de textos, grafías, ritos o mensajes que portan o aportan “información” respecto a “lo que fue”, a los “orígenes”, pero ellos mismos no hablan, no “dicen” nada o ya no dicen nada, no hay allí *logos*, no hay “palabra”, sólo “tradición”, información para uso del presente, información que informa respecto al pasado.

Del mismo modo, aunque con menor violencia, a la “filosofía de la Conquista” se le reconocerá, cuando más, su aporte práctico-moral, su carácter “misionero” y “civilizador”, portador de “valores”, no menos que como “don de lengua”, pero no como momento determinante de la pregunta por un “pensamiento propio” o como momento que determina la forma de la tradición. La neo-escolástica de la Escuela de Salamanca portará a lo más una “moral” o una serie de objetos universales o trascendentes que permitirán administrar la colonia, pero no “pensamiento”. O, en las categorías de Gaos, portará pensamiento, pero pensamiento importado, no “pensamiento propio”, ni por su objeto ni por su sujeto. Y por ello, en el límite, ella no es tradición; cuando más, “tradición decadente” o “didáctica rutina”.

En este sentido, la segunda dimensión que queremos “radicalizar” en el enfoque de José Gaos, la relativa a la noción de “pensamiento” con la cual aborda e interpreta la historicidad del pensamiento latinoamericano, pienso que nos puede permitir un acceso más “original” a esa tradición o a ese conjunto de textos en busca de su interpretación. Pretendemos alcanzar un enfoque más “de raíz”, más “radical”, que apunte a desbloquear los nudos hermenéuticos o la “lucha de genealogías” que dificultan la comunicación y la traducción —“interna” y

“externa” — de esa tradición, y que permita replantear la pregunta por la tradición y por el “pensamiento propio”.

En este sentido, si bien Gaos “traduce” a Heidegger, es evidente que prima en él la influencia orteguiana, más cercana al historicismo alemán, a Herder y la teoría de los “caracteres nacionales”, e incluso más cercana a Hegel y el relativismo histórico de los distintos “espíritus de los pueblos”, que a la reflexión ontológica de Heidegger y su intento de “deducir” la historicidad de la “temporalidad original del ‘ser-ahí’”, o su intento de acceder a “una comprensión “ontológica” de la historicidad”⁸.

Si José Ortega y Gasset afirma: “en el hombre todo es histórico, nada es permanente”⁹, Heidegger en cambio se interroga: “¿hasta qué punto y en razón de qué condiciones ontológicas es inherente a la subjetividad del sujeto “histórico” la historicidad como constitución esencial?”¹⁰

Si Ortega señala que “la situación no es el lenguaje, la situación es la realidad misma de la vida, es la circunstancia que varía con el instante y con el lugar”¹¹, Heidegger en cambio se plantea “el problema ontológico de la historia como problema existencial”¹². Esto es, si Ortega y Gasset se plantea el problema del ser desde la historia, desde la circunstancia —de allí su historicismo—, Heidegger en cambio se plantea la pregunta por la historia desde la pregunta por el ser —de allí su ontologismo.

Si Ortega y Gasset antepone la vida al lenguaje, para Heidegger el lenguaje es el lugar privilegiado de emergencia o de aparición de la pregunta por el ser, en tanto lugar donde ésta se “da” o emerge como pregunta. En este sentido, nada más lejos de Heidegger que la oposición entre “vida” (o “circunstancia”) y “lenguaje”; éste no es un suplemento que se agrega a la “vida”: es allí, en el lenguaje —y en una noción de lenguaje que se sitúa más allá o más acá de la oposición entre lenguaje y vida—, donde el ser aparece o se da como ser.

Por otro lado, en sus consideraciones sobre “América”, Ortega va a reiterar el gesto de Hegel relativo a la “juventud” del continente, poniendo en el futuro su posibilidad de ser, de llegar a ser y de “pensar”. Recordemos que Hegel, en su *Introducción a la Filosofía de la Historia*, describió a los “americanos” como “niños inconscientes que viven en el día a día, privados de toda reflexión y de toda intención superior. Cuando se habla actualmente de los ciudadanos libres de la

⁸ *El Ser y el Tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, § 72, pp. 405 y 407.

⁹ *Meditación del pueblo joven*, en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 2293 El texto es de 1939, y reproduce una conferencia dada en Buenos Aires.

¹⁰ M. Heidegger, op. cit., p. 412.

¹¹ J. Ortega y Gasset, op. cit., p. 214.

¹² M. Heidegger, op. cit., pp. 412-413.

América del Sur, se alude a pueblos de sangre europea, asiática y americana indiferentemente. Sólo recientemente los Americanos propiamente dichos comienzan a penetrarse de cultura europea; y cuando buscan su independencia, es a medios venidos del extranjero que ellos deben el haber adquirido esta aptitud”¹³.

Por su parte, Ortega señalará: “Ser joven es no ser todavía. Y esto, con otras palabras, es lo que intento sugerir respecto a América. América no es todavía (...) Todavía no se puede definir el ser americano, por la sencilla razón de que aún no es, aun no ha puesto irrevocablemente su existencia a un naípe, es decir, a un modo de ser hombre determinado. Aún no ha empezado su historia. Vive la prehistoria de sí mismo. Y en la prehistoria no hay protagonistas, no hay destino particular, domina la pura circunstancia. América no ha sido hasta ahora el nombre de un pueblo o de varios pueblos, sino que es el nombre de una situación, de un estadio: la situación y el estadio coloniales.”¹⁴

Habría mucho que decir respecto a la mutua pertenencia de estos textos a una *Weltanschauung* “europea” dominante respecto a su “otro americano”, donde se pone en juego toda una escena especular —una escena originaria que remite a la propia escena de “encuentro” entre “Europa” y “América”— cuyos efectos identitarios y de temporalización se diseminan a toda una retórica sobre la relación entre el “viejo” y el “nuevo mundo”, sobre las “mayorías de edad” y sobre la propiedad del *logos* filosófico.

Por el momento bástenos señalar que, respecto a lo que aquí nos ocupa, esta “visión”, que sitúa el ‘pensar’ y el ‘ser’ en una temporalidad historicista — “inmanente” o “mundana” —, permeada de una filosofía “lineal” de la historia, donde el “pensar” y el “ser” son función de una “evolución histórica” que conduce de la “minoría de edad” al *logos* “filosófico”, esta visión “histórica” de la filosofía y esta visión “filosófica” de la historia, son a nuestro juicio absolutamente insuficientes para situarnos en la pregunta por el pensar y por el ser “latinoamericanos”, no menos que para plantear la pregunta por el pensar y por el ser *tout court*.

Tomando la ruta de la pregunta de Heidegger, podemos decir que “pensamiento” se acerca más a los “pensadores del origen” (Parménides, Heráclito) —allí donde *mythos*, *logos*, *polemos*, *poiesis*, *techné*, *aletheia*, *physis*, se hallan reunidos en la pregunta por el ser— que a la tradición filosófica que se inaugura con Platón (o con el Sócrates transmitido por Platón).

Intentando “mostrar la íntima relación que hay entre *logos* y *physis* en el origen de la filosofía occidental”, Heidegger desarrolla una interpretación del *logos*

¹³ Traduzco de G.W.F. Hegel, *La razón dans l'histoire (Introducción á la philosophie de l'histoire)*. 10/18, París, p. 237.

¹⁴ *Sobre los Estados Unidos* (artículo de 1932), en *Meditación...*, op. cit., pp. 172-173.

heracliteano en la cual analiza las transformaciones que experimenta ese *logos* originario en manos de la interpretación cristiana, particularmente de parte de San Juan Evangelista y de San Agustín. Y allí Heidegger concluye, en su particular idioma filosófico: “[En Heráclito] *Logos* no quiere decir ni sentido, ni verbo, ni doctrina (menos aún “sentido de una doctrina”) sino: la recolección predominante constantemente en sí misma y reunida originariamente (...) *Logos* es el recogimiento estable, la recolección-que-se-mantiene-en sí del ente, esto es, el ser.”¹⁵

Este “recogimiento originario” o “recogimiento estable” en la unidad de diferencias que constituyen el ser en los pensadores del origen, es lo que caracteriza para Heidegger la experiencia del pensar y es lo que diferencia el pensamiento de los orígenes de la filosofía que sobre aquél despunta: “Mito significa: la palabra que pronuncia. Pronunciar es para el griego: manifestar, hacer aparecer, o sea, el aparecer y lo que es mediante su aparecer, su epifanía. Mito es lo que tiene ser por medio de su pronunciación: lo que aparece en la revelación de su habla. El mito es el habla que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es el que hace pensar en lo que aparece y en lo que es. *Logos* dice lo mismo. En manera alguna es verdad lo que opina la historia de la filosofía común y corriente, que mito y *logos* entran en oposición por culpa de la filosofía como tal; antes bien, son precisamente los primeros pensadores de los griegos (Parménides, fragm. 8) quienes usan mito y *logos* con un mismo significado. Mito y *logos* se separan y oponen recién allí donde ni el mito ni el *logos* pueden mantenerse en su ser primigenio. Esto ya tuvo lugar en Platón. Si la historia y la filosofía opinan que el mito ha sido destruido por el *logos*, se debe esto a un prejuicio que se ha heredado del racionalismo moderno y que sirve de base al platonismo.”¹⁶

Es por ello, además, que Heidegger señalará luego que “pensar es recordar” (*Denken ist An-denken*), indicando a *Mnemosine*, la Memoria, como la musa no sólo del juego, la danza, la música y la poesía, las “artes”, sino también del pensamiento: “La memoria piensa en lo pensado (...) Memoria es la reunión del pensar sobre lo que en todas partes debe pensarse desde un principio. Memoria es la reunión de la memoranza. Ella oculta en sí, y se oculta a su vez, en aquello que ha de pensarse en cada caso y, sobre todo, lo que es y se atribuye como lo que es, lo que sigue siendo: memoria, la madre de las musas; el recuerdo de lo que ha de pensarse es la fuente primigenia de la poesía. Por esto la poesía es el arroyo que en ocasiones retrocede hacia el manantial, hacia el pensar como memoranza.”¹⁷

Para nosotros es “evidente”, se deja ver, que la pregunta por el “pensamiento latinoamericano”, así como la pregunta por su tradición y su

¹⁵ *La limitation de l'être*, en *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, París 1967, pp. 134-139.

¹⁶ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Ed. Nova, Bs. Aires, 1978. p. 16.

¹⁷ ídem., pp. 16-17. Asimismo, en *La cuestión de la técnica*, Heidegger desarrolla esta unidad de origen entre *techné*, *poiesis*, *Phycis* y *aletheia*. En *Essais et Conférences*, Gallimard, París, 1958.

traducción, se entrega o se da mejor como serie de mensajes, a partir de esta figura y de esta pregunta por el “pensamiento de los orígenes”, que a partir de la tradición “filosófica” que, digamos, de Platón a Hegel, ha pensado al *logos* como “razón”, a *aletheia* como “verdad objetiva” o “saber absoluto”, a *physis* como “naturaleza”, a *mythos* como “leyenda” (propia a los “pueblos sin historia” o de “espíritu confuso”, según la expresión hegeliana), y a *techné* escindida de *poiesis*.

En este sentido, presumimos que esta figura del “pensamiento original” y de la “temporalidad original” permite un acceso más “originario” a la propia forma o a la estructura íntima del pensamiento latinoamericano, que el enfoque historicista —enfoque que, en última instancia, desemboca en “guerra de genealogías” o en la angustia del “pensamiento propio”—, “visión” o “filosofía de la historia” que está determinada en todas sus categorías y en su modo de plantear la pregunta por el “evolucionismo” del *logos* filosófico “occidental” y por la serie de oposiciones que lo constituyen —sujeto/objeto, lenguaje/vida, *mythos/logos*, pensamiento/filosofía. Como si la rememoranza de ese momento original, como si el recogimiento estable en ese momento nos fuera descubriendo, poco a poco, en un trabajo infinito de elaboración y de interpretación —en un trabajo de escucha y de espera del texto—, una estructura íntima de ese pensamiento que deconstruye las propias categorías u oposiciones con que se ha intentado darle un “sentido”, interpretarlo o salvarlo como pensamiento, como mensaje o como tradición.

A partir de lo señalado queremos indagar la hipótesis de que, al igual que la pregunta por la “razón” recorre al conjunto del corpus de la filosofía occidental —siendo por ello una clave hermenéutica para su lectura y su interpretación—, en la tradición latinoamericana es la pregunta por la “identidad” la que constituye a esa tradición y la que permite recorrerla o atravesarla con una pregunta común. La pregunta por la identidad o el modo como se plantea allí esa pregunta, deviene a nuestro juicio una clave hermenéutica —una contraseña— que permite de manera particularmente fecunda penetrar en el nudo gordiano de tradiciones cuya comunicación parece bloqueada o interrumpida; esto es, con bloqueos de traducción entre los distintos momentos que la constituyen y que, en el límite, impiden su emergencia o su habla como tradición.

3. El bloqueo hermenéutico de la tradición.

Como es relativamente sabido, el término “tradición” —del latín *traditio*, “acto de transmitir”— apunta a la noción de “relevo”, de transmitir a un otro, de pasar la “posta”, la “antorcha” o el “bastón”; un pasaje que no es la repetición de lo mismo sino su reinvención, su reinterpretación —aunque no sea sino para reafirmarlo como mensaje— de acuerdo a la propia forma de su interrogación, a la

propia forma o “estilo” de la pregunta. Nuestra hipótesis es que en la historicidad del pensamiento latinoamericano, la noción de tradición es una noción “bloqueada” e “interrumpida”, donde no encontramos la dialéctica de continuidad y ruptura, de superación y conservación que determina el concepto de tradición. Antes bien, nos encontramos allí con una serie de bloqueos hermenéuticos, una continuidad hecha de rupturas, de nudos que no se resuelven en pasaje, en transmisión o en traducción, sino en silencio, en censura, en apropiación o en violencia sobre el mensaje del otro.

En este sentido, el síndrome tanta veces relevado de la “ausencia de un pensamiento propio” en el continente, revela, más que a esta ausencia, la dificultad de plantear la pregunta que permita la comunicación entre los distintos momentos de la (no)-tradición. Y no es que la pregunta esté ausente —la obra de Leopoldo Zea, entre otras, se constituye en torno a ella: “Cabe que nos preguntemos, ¿por qué no tenemos una filosofía, semejante a la europea? Acaso la respuesta a esta pregunta sea ya una filosofía...”¹⁸.

Por el contrario, la pregunta por la identidad vuelve como un lamento obstinado que no logra sin embargo sobrepasar el *pathos* de la melancolía, como aquella nostalgia de orígenes, de identidad y de tradición que vuelve mórbidamente sobre sí haciendo de ello su identidad, la identidad de los sin-identidad o de los que luchan por obtenerla/recuperarla y ser reconocidos.

En otras palabras, si en esa (no)-tradición la pregunta por la identidad tiende a aparecer, es más bien para lamentar su pérdida o para afirmar prometeicamente su recuperación, en una suerte de duelo interminable que no logra realizarse, que no logra encontrar su lengua. Allí, entonces, la cuestión de la tradición se constituye como “la tradición de la ausencia de tradición”, y ello parece alimentar la materia y el “núcleo de verdad” de las reivindicaciones, identificaciones y ambivalencias que ella levanta y desarrolla respecto a su otro por excelencia —el pensamiento europeo— no menos que respecto a los propios otros que constituyen internamente su historicidad.

En este sentido, Octavio Paz da a nuestro juicio una clave fundamental para entender la dialéctica o la sintomatología de las tradiciones en el continente, al indicar lo que él denomina “la anomalía de nuestra evolución histórica y su consecuencia: la superposición de distintos tiempos históricos y distintos tipos de civilización.” [Una “anomalía” que, podemos especificar, es común a toda “evolución histórica”, pero que en nuestro caso parece ser más dramática o más acentuada por naturaleza radical del “encuentro originario”, generando problemas identitarios específicos]. “Nuestra historia no ha sido una marcha —señala Paz en su monumental *Sor Juana Inés de la Cruz...*—, en ninguna de las acepciones y

¹⁸ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México, 1953, p. 168.

variantes de esta palabra: la línea recta de los evolucionistas, el zig-zag de los dialécticos o el círculo de los neo-platónicos. Nuestra historia ha sido un proceso discontinuo hecho de saltos y caídas, danza a ratos, otras letargo interrumpido por un súbito y violento despertar (...) Por todo esto, en los pueblos hispánicos las épocas y los estilos no pasan: coexisten unos al lado de los otros, se alimentan y devoran mutuamente... En la fiesta mexicana confluyen muchas corrientes y de ahí que no pocas veces se manifieste como una explosión. Estallido no sólo de formas sino de espacios y tiempos históricos.”¹⁹

En lo que sigue, queremos “pensar” —“rememorar”— el modo como se “da” o como se “pone” la pregunta por la identidad en lo que se puede denominar la “escena originaria” de la historicidad latinoamericana; esto es, ese momento inaugural, ese “hecho social total” (M. Mauss) que conocemos bajo las denominaciones de “descubrimiento”, “conquista” o “encuentro” de dos “mundos”, momento que es en sí mismo un “estallido de formas, de espacios y de tiempos históricos” y cuya denominación constituye en sí un asunto de interpretación.

Presumimos que allí se constituye una suerte de estructura íntima, un núcleo identitario de larga duración que permea la materialidad del signo y la lengua en esa tradición o en esa no-tradición de pensamiento —o de un pensamiento en busca de su tradición.

4. El equívoco originario de los signos.

Lo que primero llama la atención en ese momento inaugural o en esa escena originaria es la ambivalencia originaria de los términos con que se intenta denominar el acontecimiento. Pensemos, al menos, en las nociones de “descubrimiento”, de “conquista” y de “encuentro”, tres términos con los que se intenta nombrar el evento, el acaecimiento.

i) El “descubrimiento” es, de partida, producto de un equívoco del mapa (cognitivo) y del nombre. Como todo descubrimiento, él es fruto del azar, emerge inesperadamente en la trayectoria de una búsqueda o de una aventura. En este caso, lo que se esperaba descubrir es un otro de lo descubierto (Colón buscaba las Indias Occidentales, y se encuentra con “otro”; de allí “indígenas” y todos los ensayos y errores de denominación para nombrar lo descubierto). Se trata, por tanto, de un doble descubrimiento. Descubrimiento del otro, y del otro del otro.

¹⁹ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, F.C.E., México, 1982, p. 201.

Ese descubrimiento porta así una suerte de encubrimiento original, un descubrimiento que se da en un equívoco que encubre y revela al otro. Esta suerte de pragmática del descubrimiento y de los “términos originarios” nos revela que: i. aquello que se descubre ya existía ya para sí aunque no para el otro; ii. el descubrimiento del otro produce la reinención del otro y del mismo; iii. el descubrimiento del otro encubre y revela al otro y al mismo; esto es, da origen a la traducción en tanto proceso de invención del otro y del mismo.

Descubrimiento contra encubrimiento, lo que se revela allí es el carácter indecible y reversible de la escena del descubrimiento. Un descubrimiento que se descubre y se encubre como “invención del otro”.²⁰ Un descubrimiento que no es apropiable en la lógica del mismo. Un descubrimiento irreductible a la palabra del otro, un descubrimiento que sólo habla como evento fronterizo entre el otro y el mismo, deconstruyendo a ambos, condenándolos a la traducción. Descubrimiento que revela y encubre. Descubrimiento como co-invención del otro y del mismo.

ii) Por otra parte, Octavio Paz ha subrayado la ambivalencia de la noción de “conquista”, que remite a la vez a la violencia (o a la violación) y a la seducción, a la atracción del otro hacia sí —hacia el sistema de referencias o hacia la interpretación del mismo.

Los “conquistadores” serán recibidos —anunciados, esperados— por los “indígenas” —nombre que ya encubre la ausencia de nombre del otro— como dioses, como signos del retorno del dios anunciado y prometido; sin embargo, los “conquistadores” se descubrirán como verdugos en nombre de la salvación del otro, y los que recibían la visitación anunciada se descubrirán a sí mismos como “conquistados” en nombre de un otro dios, en nombre del dios del otro.

En el mismo gesto, los “indígenas” serán fascinados, seducidos por los espejos, las bagatelas y las armaduras brillantes de los seres a caballo, y descifrarán tales signos como la señal de la promesa anunciada, como los signos del dios prometido; y ofrecerán a ese advenimiento su signo más sagrado, el oro. Luego se descubrirán esclavos del don y dándose como esclavos.

Para los españoles, por su parte, el oro se sitúa en otro sistema de intercambio; no en el intercambio de símbolos sagrados sino en el intercambio de

²⁰ Jaques Derrida ha subrayado la raíz latina común de *venir* e *invención*. *Invenire* e *inventio*, “en su enigmática colusión ligan la *primera vez* de la invención al venir, a la venida de lo porvenir, del acontecimiento (*événement*), del advenimiento, de la convención, de la aventura (...) Habría que decir entonces que la sola invención posible sería la invención del imposible. Pero una invención del imposible es imposible, dirá el otro. Ciertamente, pero es la única posible: una invención debe anunciarse como invención de aquello que no parecía posible, sin lo cual ella no hace sino explicitar un programa de posibles, en la economía de lo mismo”, *Invention de l'autre*, en *Psyché (inventions de l'autre)*, Galilée, París, 1987, pp. 16 y 59.

bienes, y ello es revelador del sitio en que vendrá a instalarse lo sagrado en la “modernidad” que se anuncia con la propia empresa de la “conquista”, a saber, el terreno de la economía o de la “sociedad civil”. Tal es, quizás, la primera “conversión perversa” que se produce en esa “conquista”, a saber, la conversión del oro: de un bien simbólico no sujeto al intercambio económico, en un equivalente general de todas las transacciones. Esa profanación o perversión originaria, ese devenir profano de lo sagrado y esa sacralización de lo profano, esa reversibilidad y promiscuidad originarias entre lo sagrado y lo profano — reversibilidad y promiscuidad originaria de los signos—, es quizás la alegoría originaria de esa “conquista”, un modo que afecta a la experiencia del signo en el relato que ella inicia.

iii) Por último, la noción de “encuentro” —una de las últimas denominaciones “encontrada” o “descubierta” para denominar el acontecimiento, quizás como un intento hermenéutico por blanquear la violencia originaria—, este último ensayo de denominación aparece también como otro de los términos originarios que revelan la reversibilidad originaria de los signos de origen en la escena que allí se descubre.

Baste decir por el momento que ese “encuentro” se revela o se descubre en realidad como el paradigma de un “desencuentro hermenéutico”, como una escena originaria donde el encuentro se revela en el desencuentro que llama a la invención del otro.

5. El “encuentro” como paradigma del desencuentro hermenéutico.

En lo que sigue intentaremos “pensar” —“recogerse establemente”— cómo se da esta escena del encuentro/desencuentro a través del modo como se da, se expresa, emerge, aparece o se manifiesta la pregunta por la identidad en los sujetos de ese “encuentro”; esto es, el modo como se pone la cuestión identitaria en el “indígena” y en el “español” en tanto sujetos del “encuentro” —sujetos al encuentro, sujetos en el encuentro. Sujetos que emergen y se descubren sujetos en ese encuentro. Sujetos que se co-constituyen en el encuentro. Un encuentro que se va a revelar como el paradigma del desencuentro hermenéutico y que, sin embargo, en su violencia y su silencio, es productor de signos o, si se quiere, un desencuentro que se da a la traducción. Un encuentro que en su desencuentro es productor de una textualidad condenada, entregada a la traducción, una textualidad atravesada por el otro, por la otredad del signo y por el signo del otro.

Es evidente, se da a ver, que en el primer sujeto de ese “encuentro”, aquél que es “descubierto” por el otro, la cuestión de la identidad se manifiesta, en el

origen; como pérdida de identidad. “La visión de los vencidos” es la “visión” de quienes “ven” perder sus signos identitarios, los que lúcida y trágicamente ven imponerse los signos del otro y deben reconocer otro origen del signo.

Una elegía quechua anónima, escrita a la muerte de Atahualpa, último rey Inca a la llegada de los españoles, ejecutado el 29 de agosto de 1533 según el calendario cristiano, expresa de un modo dramático esta experiencia de pérdida identitaria y nos habla de una marca de origen, de una escena originaria en la cual está fijada toda la historicidad, toda la textualidad posterior de esa “familia de tradiciones”, de la “novela familiar” de esa tradición. La elegía se conoce por el título de *Apu Inca Atahualpaman* y fue traducida por José María Arguedas.

“¿Qué arco iris es este negro arco iris / que se alza? / Para el enemigo del Cuzco horrible flecha que amanece / Por doquier granizada siniestra golpea.

Mi corazón presentía
a cada instante,
aun en mis sueños, asaltándome
en el letargo,
a la mosca azul anunciadora de la muerte;
dolor inacabable.

(...)

Las nubes del cielo han dejado
ennegreciéndose;
la madre Luna, transida,
con el rostro enfermo,
empequeñece.
Y todo y todos se esconden, desaparecen,
padeciendo.

(...)

Bajo extraño imperio, aglomerados los martirios,
y destruidos;
perplejos, extraviados, negada la memoria,
solos;
muerta la sombra que protege;
lloramos;
sin tener a quién o dónde volver

estamos delirando.

(...)

¿Soportará tu corazón,
Inca,
nuestra errabunda vida
dispersada,
por el peligro incontable cercada, en manos ajenas
pisoteada?

Tus ojos que como flechas de ventura herían,
ábrelos;
tus magnánimas manos,
extiéndelas;
y con esa visión fortalecidos
despídenos.”²¹

Cualquier “exégesis” o “hermenéutica” de este texto parece quedar corta respecto a lo que muestra, a lo que revela y guarda como texto. Se trata de un texto que habla de la experiencia de la pérdida del habla, de la pérdida de la fuente simbólica que alimenta al *logos*. El “recogimiento”, la “recolección” que realiza es el de la pérdida de la voz, de la palabra, del signo. Es el *logos* de la pérdida del *logos*. Lo que revela es el negativo de la palabra. La palabra perdida, la palabra de la pérdida.

El “tono” del texto es el *pathos* de la melancolía: el “negro arco iris”, el ennegrecimiento del mundo, es el humor de la bilis negra de la melancolía, la “enfermedad sagrada” de los “Antiguos” y la “enfermedad del alma” de los “modernos”, el *ek-stasis*, la salida y el exceso de sí, lucidez y locura de la pérdida.²²

La “negación de la memoria” y la muerte de la “sombra que protege”, habla de la pérdida de la visión y de la voz. Intemperie simbólica, desguarnecimiento originario que describe el origen de un delirio identitario, de una errancia del signo de origen. Lo que dice ese texto, y con él su tradición, es que enmudece, erra y delira como mensaje y como tradición.

Su mensaje es su mudez. Su “recogimiento estable”, su recogerse en sí, se resuelve no en *logos* sino en delirio identitario, el abismo hacia adentro. La

²¹ En Miguel León Portilla, *El reverso de la Conquista*, Joaquín Mortiz, México, 1964.

²² Sobre la melancolía, el excelente texto introductorio de Jacquie Pingaud, a su traducción del Problema XXX de Aristóteles, *L’homme de génie et la melancolie*, Eds. Rivaes, París, 1988.

melancolía que no realiza el duelo de su pérdida, puesto que perdió la palabra. Sólo parece quedarle la “visión” de esas “magnánimas manos” extendidas y de esos ojos que como flecha de ventura herían.” La delirancia muda. La visión hacia dentro.

Por su parte, el segundo sujeto, el otro de ese “encuentro”, aparece, emerge como una vigorosa voluntad de traducción y de donación de identidad. La empresa cristiana es una descomunal empresa de traducción, una traducción que reconocerá todas la ambivalencias de la dialéctica del reconocimiento del otro. Una traducción que es una red denominación, un ensayo de lenguas, una experiencia de lenguas.

El itinerario del fraile dominicano Bartolomé de Las Casas es ejemplar de estas ambivalencias de la traducción y de la donación identitaria. Las Casas, sabemos, fue quien más “amó” a los “naturales de Indias”, a los “indígenas”, buscando en denodada lucha política e intelectual el reconocimiento de éstos no como bárbaros ni como “esclavos naturales” —como lo prescribía Aristóteles y la tradición del derecho natural—, sino como iguales ante Dios. Es Las Casas, y con él la Escuela de Salamanca, quien tuerce la lengua española y la tradición escolástica para obligarla a reconocer la identidad de los indígenas como hijos de su Dios, como “hijos de un mismo Dios”, y es esta torsión el gesto que constituye a la “filosofía política de la Conquista”. Ello hacía de los indígenas sujetos de derecho natural.

Como lo señalará Francisco de Vitoria —otro destacado miembro de la “*intelligentsia* de la Conquista”, como la denomina Silvio Zavala—: “La infidelidad no suprime ni el derecho natural ni el derecho humano; las soberanías son o bien de derecho natural o bien de derecho positivo; por lo tanto la falta de fe no conlleva su pérdida.”²³ Puesto que la organización política y la administración de los bienes no provienen de derecho divino, sino de la “razón natural” y del “derecho humano”, ello no afectaba para Vitoria el reconocimiento de los “infieles”, los “paganos” y los “bárbaros” como sujetos de derecho natural. Y es por ello que afirmará: “Antes de la llegada de los Españoles a las Indias, los bárbaros eran auténticamente soberanos según el derecho público y según el derecho privado.”²⁴

La paradoja del reconocimiento que se revela allí es literalmente fantástica, es una fantasía y una fábula de la identidad. El reconocimiento, el don de identidad que otorga reconocimiento en el reino “político”, en el campo del “derecho humano” y el “derecho de gentes”, parece recuperarlo y cobrarlo en el

²³ Cito y traduzco de Silvio Zavala, *La philosophie de la Conquête*, Mouton, París, 1977, p. 28.

²⁴ Ídem, p. 29.

campo “simbólico”, en el reino de los dioses.²⁵ La salvación que otorga en este mundo parece recuperarla en la escena simbólica, en la otra escena. Si otorga el derecho humano, el derecho divino, en cambio, pide una conversión a cambio, cobra un derecho de conversión.

Por su parte, Las Casas realiza una suerte de desmontaje de la doctrina aristotélica de la “servidumbre natural”, buscando abolir de derecho, por derecho natural, la esclavitud para los indígenas. Sin embargo, tal salvación fáctica o existencial de los “naturales” o “ab-órigenes” va a ser al precio de su identidad y sus orígenes, al precio de sacrificar su dios y reconocer el dios del otro; esto es, al precio de reconocerse en un mismo dios, que es el dios del otro.

Como lo comprenderá bien Las Casas, la conversión de los indígenas es un asunto de tiempo y de lenguas, un asunto de seducción, de atracción del otro a la lengua del mismo. En su *Defensa de las gentes del Nuevo Mundo (1550)*, discutiendo con Ginés de Sepúlveda respecto al modo y los tiempos de extirpar el sacrificio de vidas humanas y el canibalismo en los indígenas, Las Casas centra su argumentación en el tiempo que habría que darle a los indígenas para comprender la buena nueva y para abandonar su “religión ancestral”: “Ahora le preguntaré, querido lector, ¿qué lengua hablarían los mensajeros para ser entendidos por los indios: ¿latín, griego, español, árabe? Los indios no conocen ninguna de esas lenguas (...) Entonces ¿cuál sería el plazo que les darían para que recobraran su buen sentido y detuvieran sus crímenes? Necesitarían un largo tiempo para entender qué es lo que se trata de decirseles, y para comprender la autoridad y las razones por las cuales ellos deben dejar de sacrificar seres humanos, hasta que les fuera claro que los pecados de esta clase son contrarios a las leyes de la naturaleza (...) Es claro que resulta imposible, rápidamente y con unas cuantas palabras, demostrar a los no creyentes, especialmente a los nuestros, que el sacrificio de los hombres a Dios es un acto contra natura (...) Y, por ende, esta costumbre tan

²⁵ Jacques Derrida, *Donner le Temps (1. La fausta monnaie)*, Galilée, París, 1991, realiza una notable interpretación del ensayo clásico de Marcel Gauss, *Essai sur le don*, donde “reconstruye” la aporía que reapropia o recupera el don en la deuda o en el intercambio, una aporía que sutura la estructura imposible del don o el don como figura del imposible: “Todo parece reconducimos así hacia la paradoja o la aporía de una proposición nuclear en la forma del “si... entonces”: si el don aparece o se significa, si existe o si es presentemente *como don*, como aquello que es, entonces no es, se anula. Vamos al límite: la verdad del don (su ser o su aparecer tal, su *como tal* en tanto guía la significación intencional o el querer-decir) basta para anular el don. La verdad del don equivale al no-don o a la no-verdad del don (...) Resulta (pero este “resulta” no señala lo fortuito) que la estructura de este imposible *don* es también la del ser —que se da a pensar a condición de no ser nada (ningún ente-presente)— y del tiempo que, incluso en su determinación llamada “vulgar”, de Aristóteles a Heidegger, es siempre definido en la paradoja o más bien en la aporía de aquello que es sin ser, de aquello que no es nunca presente o que no lo es sino apenas y débilmente”. Op. cit., pp. 42-43.

antigua en ellos no puede ser desarraigada bruscamente. Así, estos indios, totalmente inocentes, no pueden ser acusados por no entrar en razón con sólo la prédica de las primeras palabras del Evangelio, pues ellos no entienden al predicador. No están obligados a abandonar de golpe su religión ancestral, porque no comprenden que esto es lo que les resulta mejor (...) [Puesto que] no existe mayor ni más difícil decisión para un hombre que abandonar la religión que ha abrazado.”²⁶

La salvación, el reconocimiento, la traducción es al costo del abandono de la identidad original, de la “religión ancestral”. Tal es el precio por entrar a la nueva lengua, por mucho que ello sea sólo una cuestión de tiempo y de lenguas; esto es, por mucho que se intente extirpar de esa traducción o de esa conversión toda violencia original.

Lo que se dibuja allí es la paradoja de la conversión, la perversión originaria de la conversión. Para salvar, para traducir la identidad del otro, le pide al otro abandonar su identidad de origen. Para convertir a la “ley natural” pervierte el origen “natural” del otro, le da otra versión del origen.

Esta paradoja identitaria, esta donación que cobra y sustrae, se constituye en una suerte de núcleo íntimo de la problemática identitaria en la tradición que de allí emerge. Las Casas —y con él la neo-escolástica que dará su impronta, su marca y su estilo a buena parte de la literatura continental hasta nuestros días—, se sitúa en una suerte de frontera indecible entre la salvación y la negación del otro. La empresa de salvación hermenéutica que allí se pone en ruta porta en sí una suerte de pecado de origen: el universalismo que promete está penetrado desde el origen por el signo del otro, que impide su sutura como universalismo. Se trata de un universalismo alterado, desde el origen, por el signo del otro. Una alteridad inapropiable que penetra la lengua del otro y que altera la relación original al signo, a la identidad y al universal.

Es por ello que la empresa de traducción cristiana está marcada a la vez por el éxito y por el fracaso. Éxito, en cuanto logra detener en un momento crucial el genocidio en contra de los “naturales” a partir de la afirmación de la universalidad “política” del mensaje cristiano —esto es, el reconocimiento de todos los seres humanos como hijos de un mismo Dios, y por tanto como sujetos de “derecho natural”. Y éxito también porque logra recuperar una parte importante del legado indígena, incorporando a esa tarea a los propios “vencidos” —es el caso de la obra de Bernardino de Sahagún, realizada a partir de testimonios nahuatl; la del mestizo Guamán Poma de Avala, quien escribe su *Nueva Coronica y Buen Gobierno*

²⁶ Citado por Lewis Hanke, *La humanidad es una (Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés Sepúlveda)*, F.C.E., 1985, pp. 123-125.

en una mezcla de quechua y español, tanto en su estructura como en su vocabulario; no menos que el don de un abecedario, una notación y una grafía que permite la uniformación de las grafías y mensajes ab-orígenes y que posibilita la empresa de traducción, por mucho que en esa propia “uniformación” haya ya, desde el origen, una traducción de origen, etc.

Pero esta empresa de traducción está también marcada por el fracaso, y es quizás ese fracaso el que revela con mayor nitidez la naturaleza de su éxito. Pues, de hecho, el universalismo cristiano, el reconocimiento del otro como hijo del mismo [dios], si bien funda una comunidad “política”, de “derecho humano”, aparece al mismo tiempo como un intento prematuro de suturar la alteridad del otro, al incorporarlo, al fagocitarlo —en una suerte de canibalismo simbólico— en la ley o el *logos* del mismo. Un universalismo que sutura a priori la alteridad del otro y que bloquea por tanto la continuación de la traducción.

En este sentido, Pedro Morandé ha subrayado con justeza que en “América Latina” ese proceso de traducción, de “síntesis” y de “mestizaje” se ha desarrollado a través del rito sagrado, del mestizaje “cultural” y “religioso”, y no a través del *logos* o a través de la “palabra”, siendo allí, en el rito, donde se encuentra el núcleo de identidad o la “síntesis” de ese sujeto histórico.²⁷

Permanece sin embargo la sospecha y la pregunta: ¿significa ello que debemos renunciar a la traducción a nivel de la “palabra”? La “palabra”, el *logos*: ¿sigue siendo una “cuestión de Occidente”, un patrimonio de aquellos que portan la “buena nueva” o la “buena” palabra? ¿No hay una aporía del don en un reconocimiento del otro a través del “rito” que parece conducir a una apropiación del don de la “palabra”? ¿No significa ello mantener la hipoteca “moral” o “simbólica” sobre lo ab-origen, a través de una apropiación universalista del *logos*, de la palabra?

El problema que resta, por lo tanto, es el de la traducción a nivel del *logos*. ¿Cuál es la resistencia del *logos* “cristiano”, del *logos* “filosófico”, “occidental”, al *logos* del otro o al otro *logos*? ¿Cuál es el *logos* que se oculta y se promete en ese “encuentro”? ¿Cuál esa palabra por descubrir y por-venir?

6. El descubrimiento del otro.

La alegoría de esa escena originaria es extraordinaria, una fábula del otro origen o del origen del otro. Esa escena nos habla de una perversión originaria del

²⁷ Pedro Morandé, *Ritual y palabra (aproximación a la religiosidad popular latinoamericana)*, Lima, 1980, y *Cultura y modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología de la Universidad Católica, 1984.

signo. Una perversión originaria del origen. La pérdida del origen puro o del puro origen. Un signo penetrado, desde el origen, por el origen del otro y por el otro origen. Perversión/conversión/inversión original del signo de origen. Una conversión originaria, una otra versión del origen, *poiética*, productiva, que abre a la traducción y a la invención del otro.

Ese hecho social “total” por lo tanto no totaliza, ese “encuentro” no se realiza. El descubrimiento no ha tenido lugar. Él se promete como un descubrimiento por-venir. Él se da y se encubre en la traducción. Lo que revela esa escena originaria, lo que ella rinde como mensaje, lo que se descubre como palabra, es que la identidad sólo se da en la traducción, en la invención del otro. En el origen fue la traducción. Una traducción que se piensa, que se deja venir e inventar, que se anuncia y se promete desde la palabra del otro.

Por ejemplo, la de Nezahualcóyotl:

Ah tlamiz noxochiuh...
Ah tlamiz noxochiuh,
ah tlamiz nocuic.
In noconyayehua zan nicuicanitl.
Xexelihui, ya moyahua.
Cozahua ya xochitl
zan ye on calaquilo
zacuan calitic.

No acabarán mis flores...
No acabarán mis flores, no cesarán mis cantos.
Yo cantor los elevo.
Se reparten, se esparcen.
Aun cuando las flores
se marchitan y amarillean,
serán llevadas allá,
al interior de la casa
del ave de plumas de oro.

Como lo señala Miguel León-Portilla, traductor y biógrafo de Nezahualcóyotl, “flor” (*noxochiuh*) y “canto” (*nocuic*) “son la expresión nahuátl del arte y el símbolo”, la capacidad poiética, si se quiere, el don de la palabra²⁸.

²⁸ Miguel León-Portilla, *Nezahualcóyotl (poesía y pensamiento, 1402-1472)*, Ed. Gobierno del Estado de México, 1972, p. 24. León-Portilla señala que Nezahualcóyotl nace el año I-Conejo del calendario azteca (1402 del calendario cristiano), hijo del rey de Tetzoco, Ixtlixóchil, y cuya madre, Matlalchihuatzin, era a su vez hija del segundo señor de Tenochtitlan. A los 16 años Nezahualcóyotl

De hecho, el Dador de la vida (*Ipalnemohuani*), Dios (*in teotl*), es también el “inventor de sí mismo” (*Moyocoyatzin*), y el que inventa su palabra (*oncan tic yocoya motlatol*).

El Dador de la vida escribe con flores —esto es, con “arte” más que con “discurso”—, pero también sombrea con cantos a los que han de vivir en la tierra:

Con flores escribes,
Dador de la vida,

con cantos das color,

ve morir a su padre en la guerra contra “las gentes de Tezozómoc de Azcapotzalco, con la consiguiente ruina de Tetzcoco sometida al poder de la nación tecpaneca” (.. 21-22). Luego de un largo exilio, errancias y persecuciones ampliamente referidas por las cónicas, Nezahualcóytl logra reconstituir una alianza político-militar que le permite reconquistar los territorios de su padre, coronándose rey en 1431 y dos años más tarde reinstalarse definitivamente en Tetzcoco, “con el apoyo y alianza de México-Tenochtitlan” (p. 23)

Su reinado de más de cuarenta años es referido en las crónicas como una época de gran florecimiento de las artes y las ciencias. Y, siendo él mismo un “arquitecto extraordinario”, edificó “palacios, templos, jardines botánicos y zoológicos”, dirigiendo además “las obras de introducción del agua a México” (p.23). Las mismas crónicas lo indican como un sabio legislador para su pueblo y como un importante consejero político de los aztecas, habiendo logrado sin embargo mantener su independencia política y religiosa frente al imperio. En particular, se subraya la oposición que iniciara en su reinado al sacrificio de seres humanos en las prácticas sacrificiales aztecas. Como lo señala uno de sus más importantes cronistas, su descendiente, el historiador Fernando de Alva Ixtlixóchil: “Y aunque no pudo de todo punto quitar el sacrificio de los hombres, conforme a los ritos mexicanos, todavía alcanzó con ellos que tan solamente sacrificasen a los habidos en guerra, esclavos y cautivos y no a sus hijos y naturales que solía tener de costumbre” (*Obras históricas*, México, 1882, t. II, p. 24).

Como otra muestra de su independencia político-religiosa, Nezahualcóytl levantó frente al templo del dios azteca Huitzilopochtli —erigido en Tetzcoco como reconocimiento del predominio imperial azteca—, otro templo “con una elevada torre compuesta de varios cuerpos que simbolizaban los travesaños o pisos celestes, sin imagen alguna, en honor de Tloque Nahuaque, “el dueño del cerca y del junco, el invisible como la noche e impalpable como el viento”, el mismo al que hacía continua referencia en sus meditaciones y poemas” (p.24)

Nezahualcóytl muere el año 6-Pedernal (1472), dejando a su hijo Nezahualpilli como heredero de su reino. A su vez, un hijo de éste, el cacique Carlos Ometochtzin Chichimecatecuhtli, en 1539 es juzgado y condenado por la Inquisición “bajo los cargos de apóstata, idólatra, libertino y predicador de las antiguas creencias.” Pues, en efecto, en defensa de su cultura el cacique había llamado a los suyos a no abrazar la nueva religión: “Que en verdad te digo que profetas fueron mi abuelo y mi padre, que sabía lo que se había de hacer y lo que estaba hecho; por tanto, hermano, entiéndeme, y ninguno ponga su corazón en esta ley de Dios e divinidad...” (*Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del fiscal, en su nombre, contra Don Carlos, indio principal de Tezcuco*, cit. Por León-Portilla, ídem, p.8).

De la obra poética de Nezahualcóytl se ha conservado cerca de 30 poemas en lengua nahuatl.

con cantos sombreas

a los que han de vivir en la tierra.

“Xochitica tontlatlacuilohua / in Ipalnemohuani, // cuicatica tocontlapalaqui / in nenemiz tlatipac. “

La pregunta por el ser emerge allí como “escritura” que se da y se sustrae, como signo que se da y se esconde, con cantos que revelan y encubren, que dan color y somborean.

Y la pregunta por la verdad es la pregunta por la forma como aparece y se sustrae Aquél que no se deja traducir, el inventor de sí mismo, el que tiene su casa en parte alguna (*“Acan huel ichan Moyocoyatzin.”* / “No en parte alguna puede estar la casa del inventor de sí mismo.”) Un aparecer y un desaparecer del ser que le da un carácter trágico e ilusorio a la existencia, poniendo en duda el carácter mismo de esta existencia:

¿Eres tú verdadero [tienes raíz]?
Sólo quien todas las cosas domina,
el Dador de la vida.
¿Es esto verdad?
¿Acaso no lo es, como dicen?
¡Que nuestros corazones
no tengan tormento!

Todo lo que es verdadero [lo que tiene raíz],
dicen que no es verdadero [que no tiene raíz].
El Dador de la vida
sólo se muestra arbitrario.
¡Que nuestros corazones no tengan tormento!

*¿Zan te, te ye nelli?
Aca zan tlatouanco,
in Ipalnemoani...
¿In cuix nelli?
¿Cuix amo nelli?
Quen in conitohua.
¡In ma oc nentlamati in toyollo..!*

Quexquich in ye nelli,

quilhuia in amo nell'on.

Zan no monenequi

in Ipalnemoani.

¡Ma oc on nentlamati

in toyollo ...!

El Dador de la vida juega a la *aletheia*, se da y se encubre, “sólo se muestra arbitrario” (*zan no monenequi*), él es inapropiable e intraducible: “nadie puede aquí, / nadie puede ser amigo / del Dador de la vida: / sólo es invocado, / a su lado, / junto a él, / se puede vivir en la tierra. // (...) Nadie en verdad / es tu amigo, / ¡oh Dador de la vida! / Sólo como si entre las flores buscáramos a alguien, / así te buscamos, / nosotros que vivimos en la tierra, / mientras estamos a tu lado. / Se hastiará tu corazón. / Sólo por poco tiempo / estaremos junto a ti y a tu lado. // Nos enloquece el Dador de la vida, / nos embriaga aquí. / Nadie puede estar acaso a su lado, / tener éxito, / reinar en la tierra.” (*Ayac huel on, / ayac huel icnuih / in Ipalnemoani: / zan in notzalo, / huel itloc, anahuac, / nemohua in tlalticpac. // (...) Ayac nelli / ye mocnuih. / ¡Ipalnemohua! / Zan yuh xochitla jpan / tontemati, / tlalticpac, / monahuacan. / On tlatzihiuz in moyollo. / Zan cuel achic / in motloc, in monahuac. // Tech yolopolohua in Ipalnemohuani, / tech ihuintiya pican. / Ayac huel zo itlan, / quiza in, on tlatohua tlalticpac.*)

El poeta-pensador comprende que sólo puede estar a la escucha del ser, una escucha del otro que es la promesa del descubrimiento. Descubrimiento del otro, el descubrimiento por-venir, en estado de invención:

Ca tlamati novollo

Quin oc ca tlamati noyollo:

yehua niccaqui in cuicatl,

nic itta in xochitli:

Ma ca in cuetlahuiya.

Lo comprende mi corazón

Por fin lo comprende mi corazón:

escucho un canto,

contemplo una flor:

¡Ojalá no se marchiten!