

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS
CONVOCATORIA 2012-2015**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
CON ESPECIALIZACIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**LA PALABRA POÉTICA COMO VÍA PARA LA COMPRENSIÓN DEL OTRO, MÁS
ALLÁ DE LOS CONCEPTOS Y LIMITACIONES DE LA POLÍTICA Y LOS ESTUDIOS
CULTURALES. EL CASO DE LA POÉTICA ANDINA DE LA ÉPOCA COLONIAL**

JUAN CARLOS JURADO REYNA

JULIO 2019

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS
CONVOCATORIA 2012-2015**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES CON
ESPECIALIZACIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**LA PALABRA POÉTICA COMO VÍA PARA LA COMPRENSIÓN DEL OTRO,
MÁS ALLÁ DE LOS CONCEPTOS Y LIMITACIONES DE LA POLÍTICA Y LOS
ESTUDIOS CULTURALES. EL CASO DE LA POÉTICA ANDINA DE LA ÉPOCA
COLONIAL**

JUAN CARLOS JURADO REYNA

DIRECTOR DE TESIS: WLADIMIR SIERRA FREIRE

**LECTORES: FREDDY ÁLVAREZ, ALVARO CUADRA, JOSÉ BARBOSA Y RAFAEL
POLO**

JULIO DE 2019

DEDICATORIA

A la memoria de José María Raúl Jurado, mi abuelo, y de Fernando Montalvo SJ.

A Sylvia Lehmann

AGRADECIMIENTOS

Expreso aquí mis más sentidos agradecimientos a quienes con sus sugerencias y comentarios permitieron la culminación de esta tesis: Dr. Wladimir Sierra Freire, Director de mi tesis; Prof. Mario Toursonidis, Dr. Rafael Polo Bonilla, Dr. Felipe Burbano de Lara, Coordinador del Departamento de Estudios Políticos, Prof. José Jurado Baquero y Srta. María Belén Aguilar, Asistente del Doctorado.

Γιὰ πολλοὺς αἰῶνες ὁ μόνος πραγματικός ποιητὴς
ποὺ ἔχει τὸ Γένος εἶναι ὁ ἀνώνυμος καὶ
ἀναλφάβητος λαός.

Γ. ΣΕΦΕΡΗΣ

ÍNDICE

| Contenido | Páginas |
|---|----------------|
| RESUMEN | 10 |
| INTRODUCCIÓN | 12 |
| Matriz de legibilidad donde se explica la pertinencia de la tesis al ámbito de los Estudios Políticos..... | 14 |
| CAPÍTULO I | 16 |
| EL TRATAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y EN LA FILOSOFÍA. DE LAS INTERPRETACIONES SOBRE EL “SER HUMANO” A LA DISCUSIÓN SOBRE LA ALTERIDAD. | 16 |
| El problema de la interpretación en la discusión sobre el ser humano | 16 |
| Los puntos de partida: las tradiciones científicas | 20 |
| El ser humano y la estructura..... | 21 |
| La economía liberal y el <i>homo oeconomicus</i> | 23 |
| El tratamiento óptico del problema de la diferencia | 24 |
| Las raíces lingüísticas, políticas y biológicas de la diferencia y de la diferenciación | 25 |
| La antropología cultural y la descripción del hombre como el <i>diferente</i> | 26 |
| El estudio antropológico de los márgenes | 29 |
| Los estudios culturales y el tratamiento del diferente..... | 31 |
| La política del reconocimiento y el problema de la diferencia..... | 34 |
| De la diferencia a la alteridad. La comprensión fenomenológica del problema del otro y la renovación de la pregunta por el ser humano. El aporte de la fenomenología trascendental (Husserl)..... | 38 |
| La apuesta fenomenológica y sociológica por la intersubjetividad: Schütz, Berger, Luckman | 40 |
| La renovación de la pregunta por el ser humano: la fenomenología hermenéutica de Heidegger y la dificultad de pensar al otro desde el “ser para la muerte” | 42 |
| La vía ética para la comprensión del Otro en la obra de Emmanuel Levinas..... | 46 |
| Dificultades en el acceso a la comprensión del otro | 48 |
| El punto de partida histórico y el debate sobre la diferencia y la alteridad | 49 |
| CAPÍTULO II | 51 |

| | |
|---|----|
| SOBRE LAS LIMITACIONES DE LAS VISIONES DE LA HISTORIA PARA ACCEDER A LA COMPRESIÓN DEL SER HISTÓRICO | 51 |
| La pregunta por el ser histórico como punto de partida del método más apropiado para una interpretación originaria..... | 53 |
| Primeros pasos en la búsqueda del sentido originario del Ser histórico. La historia y la escritura de la historia | 54 |
| Breve exposición de las visiones factuales sobre la historia. Desde los historiadores antiguos hasta la historiografía en clave postmoderna..... | 55 |
| La visión postmoderna de la historia | 62 |
| CAPÍTULO III..... | 63 |
| APROXIMACIONES HERMENEÚTICAS Y FENOMENOLÓGICAS A LOS TRES PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE ESTA INVESTIGACIÓN: LA HISTORIA, EL LENGUAJE Y LA OTREDAD..... | 63 |
| Sobre los intentos por pensar la historia más allá de la historiografía y sobre el reproche de esencialismo..... | 63 |
| Sobre el método más apropiado para la comprensión del Ser histórico. La renovación del sentido histórico en Dilthey | 64 |
| De la psicología a la hermenéutica | 67 |
| El método hermenéutico y la fenomenología | 68 |
| La fenomenología hermenéutica y la idea de la pre-comprensión en Heidegger | 70 |
| La temporeidad como condición primaria del Ser histórico..... | 72 |
| Lenguaje e Historia..... | 73 |
| Poder hablar y poder oír, oír los unos a los otros..... | 75 |
| Expresión y comprensión. La comprensión como experiencia fundante de la acción humana | 77 |
| El mito de Babel. La dispersión y la nostalgia del retorno a la lengua ideal..... | 79 |
| Las dificultades del retorno a la lengua ideal..... | 81 |
| El problema de la traducción | 83 |
| La hospitalidad lingüística | 85 |
| El lenguaje, el hombre y el mundo | 87 |
| ¿En qué idioma se expresa el Ser?..... | 89 |
| CAPÍTULO IV..... | 90 |

| | |
|---|-----|
| LA PALABRA POÉTICA Y LA SOLUCIÓN A LAS LIMITACIONES DE LOS LENGUAJES CIENTÍFICOS Y A LA BRECHA DE LA TRADUCCIÓN..... | 90 |
| La obra de arte y el reconocimiento de uno mismo..... | 90 |
| La superioridad del texto poético sobre los otros tipos de textos. La promesa, el anuncio y el enunciado..... | 93 |
| <i>Ποίηση και καλλιτεχνική απόλαυση, Dichtung und Poesie</i> | 96 |
| Poetizar y habitar..... | 97 |
| La poesía y el retorno de los dioses..... | 98 |
| Poesía y memoria..... | 103 |
| La palabra poética y la expresión “del ser que vale para todos”..... | 104 |
| El juego, la fiesta y la celebración..... | 106 |
| La aparición del Otro en el acto poético. El “decir”..... | 109 |
| La poesía como fuente para la comprensión del Otro como Ser histórico..... | 111 |
| Aproximaciones fenomenológicas a la constitución del lector. Sobre las condiciones para una lectura apropiada de los testimonios del Ser histórico..... | 112 |
| Apéndice al capítulo IV. Los límites de la política y la aparición de la poesía. ¿Implica la aparición de la poesía la muerte de la política?..... | 116 |
| CAPÍTULO V..... | 122 |
| EL INDIIO, DEFINICIÓN, ACCESOS Y LÍMITES PARA SU COMPRENSIÓN..... | 122 |
| Sobre los problemas teóricos y metodológicos para la definición y comprensión del “indio”..... | 122 |
| Accesos fácticos y limitaciones para la comprensión del problema del indio..... | 124 |
| <i>La definición del indio a partir de su incorporación al Estado</i> | 124 |
| La visión idealizada del indio y la filosofía andina..... | 126 |
| El indio en el contexto de la diferenciación: el <i>indianismo</i> | 127 |
| El indigenismo..... | 128 |
| El neoindigenismo y el caso Arguedas..... | 131 |
| CAPÍTULO VI..... | 136 |
| LA POÉTICA INDÍGENA DE LA COLONIA Y LA COMPRENSIÓN DEL SER HISTÓRICO..... | 136 |
| ¿Por qué hablar de poesía andina?..... | 136 |

| | |
|---|-----|
| La poética andina como vía para la expresión del Ser histórico..... | 137 |
| Sobre la posibilidad de una poética andina..... | 139 |
| Las visiones de los conquistadores sobre el indio: el “natural”..... | 141 |
| De cómo el conquistador reconoció en el indio a un ser humano dotado de palabra..... | 143 |
| El problema de la humanidad del indio y su relación con la posesión de la palabra. El paso del “natural” al ser humano parlante por <i>el decir</i> | 146 |
| Los primeros intentos de la recuperación de la humanidad del indio en la América Meridional. El aporte del padre José de Acosta..... | 147 |
| Sobre los primeros intentos de recuperación de la voz del indio. Las injusticias de las instituciones coloniales y su denuncia en la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala..... | 149 |
| Sobre los primeros intentos de recuperación de la voz del indio a través del reconocimiento de su lengua y su poesía. La poesía indígena de la Época Colonial..... | 150 |
| <i>Justificación metodológica y criterios adoptados para la selección de textos</i> | 150 |
| Sobre los primeros intentos de recuperación de la voz del indio a través del reconocimiento de su lengua y su poesía. El aporte de Garcilaso de la Vega, el Inca..... | 151 |
| Sobre la religión de los incas. Garcilaso de la Vega y el nombre de <i>Pachacámac</i> | 155 |
| La expresión del Ser histórico a través de la primera poesía andina. Los <i>areytos</i> y la poesía de los incas <i>amautas</i> y <i>haravicus</i> | 158 |
| Los dramas quechuas. Comedia y Tragedia inca en la Época Colonial..... | 164 |
| El <i>Ollantay</i> y la elegía <i>Apu Inka Atawallpaman</i> | 166 |
| El poema <i>Hanakpachap cussicuinin</i> de Juan Pérez Bocanegra..... | 172 |
| El Padre Francisco de Ávila y la extirpación de idolatrías..... | 176 |
| La comprensión del indio como el <i>otro</i> que se expresa poéticamente en el tiempo..... | 178 |
| Apéndice al capítulo VI. Sobre la expresión del Ser histórico en la Época Colonial: Felipe Guamán Poma y la política, el Inca Garcilaso de la Vega y la poética..... | 179 |
| CONCLUSIONES..... | 183 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 189 |

RESUMEN

En el presente escrito se propone un acceso más adecuado que el que ofrecen las ciencias sociales, la política y los estudios culturales para la comprensión de *el otro* que se expresa en el tiempo. El interés por este tema surge al corroborar las limitaciones de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias sociales a la hora de analizar al ser humano. Estas limitaciones tuvieron su origen en la Modernidad, cuando el ser humano fue convertido en “objeto” de investigación para un sujeto que contaba con todo un arsenal de teorías y conceptos para analizarlo; asimismo, fueron evidentes en los ámbitos de la ciencia antropológica, de la política y de los estudios culturales, ya que, con los términos utilizados por estas ciencias para referirse al ser humano (el diferente, el marginado, el excluido, el subalterno, etc.), se perdió de vista el problema fundamental a partir del cual toda comprensión del ser humano era posible.

En oposición a las visiones antes mencionadas, el punto de partida aquí propuesto no es otro que el mismo *ser humano*, pero no en el sentido en que es abordado por las ciencias tradicionales, sino como aquel que *habita en el mundo* y lo comparte con los otros. Después de reconocer las deficiencias de los diferentes discursos sobre el hombre, y luego de constatar que la experiencia humana desborda los estrechos límites del pensamiento conceptual, se hace notoria la necesidad de ubicar tanto un método como un medio adecuado para llegar a la comprensión más clara de aquel que simplemente *habita en el mundo*. Frente a las limitaciones de los lenguajes especializados, la poesía aparece como el medio privilegiado para esta comprensión.

El hombre que se presenta en la poesía es el *otro*, a quien le corresponde un espacio, pero sobre todo un tiempo. Por medio de la poesía, se acorta la distancia que separa al *otro* de aquel que atentamente lo escucha. El otro se actualiza en cada lectura y su comprensión es posible para quien escucha con atención. La estética, por lo tanto, se convierte en el ámbito más adecuado para su comprensión, comprensión que solo es posible a partir de una hermenéutica de orientación fenomenológica.

Para cumplir con el fin arriba propuesto, se presta particular atención al testimonio poético de los autores de ascendencia indígena durante la Época Colonial. Los poemas compuestos por estos autores son ejemplos apropiados y reales de la forma en que el Ser histórico se actualiza en cada tiempo. Es por esto que, a través de las obras de Felipe Guamán Poma de Ayala y del Inca

Garcilaso de la Vega, las voces de los hombres de diversas épocas aparecen y el Ser histórico se muestra en toda su vitalidad.

INTRODUCCIÓN

Der Mensch sehnt sich ewig nach dem, was er nicht ist.

Goethe

Cuando las ciencias sociales hablan del *ser humano*, lo hacen desde diversos intereses, desde diversas perspectivas. Es decir, el *ser humano* que le pertenece a la antropología es muy distinto del *ser humano* de la sociología, y el de la economía difiere notoriamente del *ser humano* de la psicología. Desde hace más de tres décadas, y para dar una especie de cuerpo a un problema que parece difuminarse y dispersarse cada vez más, la historia viene rastreando aquellos intereses. Pero se ha quedado a medio camino al limitar su análisis a estos mismos “intereses”, dejando de lado la discusión de fondo. Al rastrear los intereses que han dado lugar a los discursos sobre el *ser humano*, y al resolver el problema con fórmulas sencillas como “poder”, “estructura” o “discurso”, ha perdido de vista el fundamento que hace posible cualquier tipo de discusión. Esto quiere decir que, ennegrecida por el análisis del *cuándo* y del *quién*, ha dejado de lado la pregunta por el *qué* (Ricoeur, 2010: 21).

Cuando las ciencias dejaron de preguntarse por el *qué*, se replegaron en el estudio de simples “ideas”, de meras construcciones donde lo que tuvo mayor peso no fue la comprensión auténtica de lo mostrado en el decir, sino la autoridad e intereses de quienes hablaban. Esto es, se prestó más atención al narrador, que al *quid* que hacía posible toda narrativa. Por esto, la discusión sobre el *ser humano* se limitó al examen de las formas en que se constituyen los diversos sentidos de *humanidad*. El *ser humano*, cuya comprensión se redujo a un vago entendimiento de los discursos sobre la *humanidad*, sobre lo *humano*, fue convertido en el objeto fragmentado de las ciencias; es decir, cada una se apropió de un pedazo de realidad. El *humano* perdió su condición fundamental de *SER*, y, en su degeneración, se convirtió en un objeto del que las ciencias podían beneficiarse en cualquier momento.

Así como la sociología entendió al hombre desde su relación con la estructura social, y la economía a partir del *homo oeconomicus*, la antropología inauguró la perspectiva de la *diferencia*. Si bien el estudio antropológico de la diferencia como diferencia racial ha perdido vigencia en la discusión académica desde hace más de medio siglo, persiste bajo otras formas, entre ellas, en el problema de la exclusión y en el problema de la *diferencia cultural*. Pero la perspectiva de la

diferencia cultural se ha quedado a mitad de camino en su intento de acceder a la comprensión del *ser humano* que pretende estudiar. En esto se parece a las demás ciencias que hablan sobre el hombre, esto es: sigue indicando a su objeto de estudio qué es lo que tiene que decir, antes de permitir que este, liberándose de la pesada carga de la objetivación, hable por sí mismo.

Si se prescinde de una estructura previa que sostenga toda la discusión sobre el *ser humano* y sobre el problema de la *diferencia*, el hombre deviene en un objeto disperso de las ciencias, oscilante y, por este motivo, inaccesible. Y si los puntos de partida de las ciencias son los causantes de esta perturbación, la reflexión sobre el fundamento se vuelve una necesidad del proceder filosófico.

A despecho de los detractores del pensamiento fundante, que evitan toda discusión sobre los principios del pensar bajo la denuncia de “esencialismo”, es preciso aclarar que la comprensión ontológico-existencial de la *esencia* no tiene que ver con la caracterización metafísica de formas carentes de contenido, sino con estructuras que gobiernan diferentes horizontes a partir de los cuales es posible todo pensar sobre lo óntico. Por esto, la disquisición sobre las diferentes interpretaciones del *ser humano* efectuadas por las ciencias de lo fáctico estará guiada por el modelo ontológico-existencial del pensamiento fenomenológico. ¿Por qué aplicar el modelo de la fenomenología? Porque es el único que, *suspendiendo* la actitud judicativa e interpretativa del investigador, se remonta a los principios que hacen posible toda formulación sobre lo factual.

Esta tesis consta de seis partes. La primera está dedicada al estudio de las interpretaciones que las ciencias han elaborado sobre el ser humano; en la segunda parte se propone el método más apropiado para la comprensión del Ser histórico; en el tercer capítulo se hace un análisis de los tres problemas fundamentales de esta investigación: la historia, el lenguaje y la otredad; en la cuarta parte de esta tesis se presenta una reflexión sobre la palabra poética y la solución a las limitaciones de los lenguajes científicos y a la brecha de la traducción; en la quinta, se discuten los accesos para el tratamiento del indio, y, por último, en el sexto capítulo, se hace una revisión de los testimonios poéticos del mundo andino, así como un esfuerzo por reconocer la expresión del Ser histórico en la poesía y por comprender al indio como el *otro* que se expresa poéticamente en el tiempo.

Matriz de legibilidad donde se explica la pertinencia de la tesis al ámbito de los Estudios Políticos

En esta tesis se presentan las limitaciones y alcances de la política. Esta presentación es necesaria para quienes reflexionan sobre la política y sus proyecciones teóricas y prácticas. El conocimiento de estas limitaciones es solo posible a partir del reconocimiento del límite. Este límite lo constituye la poética, que en esta tesis es definida como la manera de expresión más auténtica del Ser histórico que se presenta por medio del lenguaje. Este límite se reconoce en el momento en que la política trata de acceder a problemas que están fuera de sus ámbitos de reflexión y acción. Uno de estos problemas tiene que ver con el reconocimiento de *el otro*, de *el otro* como portador de una historicidad, de un lenguaje y de una autenticidad que se expresa a través de ese mismo lenguaje.

Para adquirir una clara conciencia de los problemas que impiden el acercamiento al problema de *el otro*, son analizados, junto a los discursos de ciencias como la sociología, la antropología, la economía y la historia, dos accesos ofrecidos por la política en su intento de ingresar a este problema: la política del reconocimiento, que evoca la necesidad de reconocer los logros, prácticas y costumbres de los grupos históricamente excluidos, e, igualmente, la política de la dignidad igualitaria, que sostiene la importancia de colocar a los sujetos históricamente marginados en la esfera pública, desde donde pueden plantear y defender sus intereses y hacer sus propios reclamos.

Sin embargo, y esta es la conclusión a la que conduce este primer análisis, el lenguaje especializado de la política y de las ciencias sociales adolece de un defecto irremediable: estar sometido al modelo científico, donde existe un sujeto que conoce y un objeto que es conocido. En este modelo dicotómico, ni el sujeto, esto es, el investigador, puede acercarse de manera adecuada al objeto a causa de todo el bagaje conceptual que posee y que hace imposible un acercamiento auténtico, ni el objeto, es decir, *el otro* que el sujeto pretende analizar, puede expresarse libremente y, pero aún, hablar con voz propia.

Según la principal afirmación, sostenida en la primera parte de este trabajo, correspondiente a los capítulos del I al IV, de todas las expresiones del Ser histórico, mediadas por el lenguaje, la más clara y perfecta es la palabra poética, pues, al estar libre de los conceptos y estructuras de los lenguajes especializados, expresa de forma más clara al único y auténtico Ser. Para la comprensión de la expresión poética, se utilizará una hermenéutica de orientación fenomenológica.

En la segunda parte de esta tesis, correspondiente a los capítulos V y VI, y a través del ejemplo y de la revisión de la producción poética de la Época Colonial, se confirma la afirmación realizada en los capítulos precedentes. Se sostiene que la poética andina de la Colonia es una clara expresión del Ser, de un Ser que al mostrarse en un tiempo y a través de una lengua, de un idioma, es histórico.

En resumen, la tesis se sostiene sobre la base de dos afirmaciones:

En primer lugar, debido a las limitaciones que poseen los lenguajes de la política y de la sociología, así como de las ciencias y de las tradiciones científicas, a la hora de acceder al problema de *el otro*, la vía más apropiada para la comprensión del Ser histórico, esto es, de *el otro* que se expresa en el lenguaje, se halla en la palabra poética.

En segundo lugar, una de las expresiones más claras de ese Ser histórico, expresión que puede reconocerse en su producción literaria, se encuentra en la poética andina de la Época Colonial, expresión literaria en que se muestra a un hombre y unas preocupaciones propias de un tiempo y un lugar específicos.

En esta tesis, por lo tanto, se señalan los límites ante los cuales se detiene la reflexión de la política y el accionar político; es decir, se indica dónde termina la política y empieza la poesía. Solo con la determinación previa de estos límites, los Estudios Políticos tendrán un campo firme de acción y dedicarán su atención y esfuerzos a los problemas exclusivamente políticos, y a la reflexión sobre la teoría y la práctica política.

CAPÍTULO I

EL TRATAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y EN LA FILOSOFÍA. DE LAS INTERPRETACIONES SOBRE EL “SER HUMANO” A LA DISCUSIÓN SOBRE LA ALTERIDAD

El problema de la interpretación en la discusión sobre el ser humano

El ser humano habita en el mundo.¹ Está en el mundo y forma parte del mismo ineludiblemente, pues no radica en él la decisión de *estar* o *no estar*, de nacer o no nacer. Simplemente está, pero no a la manera de una cosa inanimada, sino en el modo humano del *habitar*² (Heidegger, 2008: 20). Habitar no significa solamente *ocupar un espacio*, sino también usar o abstenerse de utilizar *lo que se presenta*. Pero la relación del ser humano con las cosas, el usar y el abstenerse de usar, no es igual a la adoptada con los demás seres humanos, ni consigo mismo. Mientras que de las cosas dispuestas para el uso simplemente “se ocupa”,³ la relación hacia los demás es la del “cuidado por los otros”⁴, y la que mantiene consigo mismo es el “cuidado de sí”⁵ (Heidegger, 1993: 193).

La relación con las cosas dispuestas para el uso se define en la *ocupación*, los seres inanimados y los animales son objetos de ocupación en la medida en que el hombre descubre su uso. Este descubrimiento comprende dos direcciones: una propia y otra impropia. Según la dirección propia, el útil es capaz de mostrar por sí mismo el uso para el que está destinado, para el que está dispuesto. En la segunda dirección, la impropia, el ser humano atribuye al útil un uso que no está en consonancia con su verdadera utilidad. En esta segunda dirección se halla el origen de la separación del hombre y la naturaleza. Esta se convierte en simple “objeto” de uso, y es sometida

¹ Mundo como el lugar que comparte con otros seres humanos y con las cosas en cuanto útiles, y no en el sentido cristiano de “mundo” (*mundus*) como aquello a lo que un espíritu virtuoso puede renunciar.

² „*Sperrten wir uns gegen diese Zumutung nicht, dann denken wir das, was man sonst die Existenz des Menschen nennt, aus dem Wohnen. Damit lassen wir allerdings die gewöhnliche Vorstellung vom Wohnen fahren. Nach ihr bleibt das Wohnen nur eine Verhaltensweise des Menschen neben vielen anderen. Wir arbeiten in der Stadt, wohnen jedoch außerhalb. Wir sind auf einer Reise und wohnen dabei bald hier, bald dort. Das so gemeinte Wohnen ist stets nur das Innehaben einer Unterkunft*“ (Heidegger, 2008: 14). [Si no nos cerramos a esta exigencia, entonces, a aquello que normalmente se le llama la existencia del hombre lo pensaremos desde el habitar. Ahora bien, lo que estamos haciendo con esto es abandonar la representación que habitualmente tenemos del habitar. Según ella el habitar no pasa de ser una forma de comportamiento del ser humano junto con otras muchas. Trabajamos en la ciudad, pero habitamos fuera de ella. Estamos de viaje y habitamos ahora aquí, ahora allí. Lo que en estos casos llamamos habitar es siempre, y no es más que esto, tener un alojamiento].

³ *Besorgen*

⁴ *Fürsorge*

⁵ *Selbstsorge*

al dominio arbitrario del hombre. Aquel, como en el relato bíblico, puede hacer con la naturaleza lo que quiere, empezando por dar a cada cosa un nombre⁶. Pero esta primera ruptura, surgida de la comprensión inauténtica de lo útil, se agudiza en la relación con los otros y en la comprensión inauténtica de sí mismo.

El “cuidado por los otros” no necesariamente se refiere a las buenas acciones realizadas en favor de los demás. El otro, en el estado previo del “cuidado por los otros”, es con quien se comparte el mundo, y con quien se actúa de acuerdo a su ánimo y a las posibilidades otorgadas por la libertad. El ser humano se conduce con los otros de acuerdo a dos proceder: su *disposición afectiva* y su grado de *libertad para actuar*. Ambos procederes están determinados por su relación con el exterior. La disposición afectiva se refiere a sus estados de ánimo, variados y no siempre alentadores: la alegría, la impasibilidad, la tristeza, el desconcierto, el hastío, la preocupación, son algunos de estos afectos. El segundo proceder, la libertad, tampoco depende solamente de la mera voluntad, sino de condiciones externas. Por eso, el hombre no vive una libertad plena y, si cree vivirla, esta es inauténtica, ya que depende de las opiniones y restricciones de los demás. Así, pues, habita el mundo y solo ejerce sus posibilidades de acuerdo al grado de libertad que se le otorga. En ese mismo grado despliega, aunque con limitaciones, su propio potencial. Todas sus acciones, sus proyectos y la forma en que planifica su vida están sometidos a los intereses y opiniones de los demás. A causa de estas opiniones, de estas *voces*, actúa de manera involuntaria, de manera impropia. Las voces median su relación con el mundo. Por eso, hasta la comprensión de sus propios actos, hasta el “cuidado de sí mismo”, está tomada siempre del mundo, de un mundo ya descubierto y numerosas veces interpretado. En resumen, todas sus posibilidades se dan a partir de las interpretaciones de los demás⁷ (Heidegger: 1993: 194).

El deseo de actuar del hombre está sometido a las interpretaciones y juicios de los otros. No actúa con completa libertad, simplemente “se limita a *añorar*”⁸ las posibilidades de sus acciones,

כַּגִּידוּ עֵץ מִצְאָא-לֵא, וּלְאָדָם; הַשֵּׁדָה חַיִּת, וּלְכֹל, הַשָּׂמַיִם וְלְעוֹף הַבָּהֶמְהָה-לְכֹל, שְׁמוֹת הָאֲדָמָה וַיִּקְרָאֵהָ.

(Gen 2, 20; Biblia Hebraica Stuttgartensia)

Kai ékaleseu Adám ónomata pāsiv toīs kthēseiv kai pāsi toīs peteinōis toū ouranou kai pāsi toīs thērōis toū ágrōū, tō de Adám ouχ éupeθē boēthōs omoios autō (Gen. 2, 20; Septuaginta)

[Y Adán llamó con sus respectivos nombres a todos los seres que se mueven por la tierra y a todos los que vuelan por el aire y a todas las bestias del campo, pero Adán no tenía ayuda de nadie igual a él].

⁷ *Das verstehende Sichentwerfen des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdecken Welt. Aus dieser nimmt es – und zunächst gemäß der Ausgelegtheit des Man – seine Möglichkeiten.*

⁸ ... *den Möglichkeiten lediglich noch nachhängt.*

normalmente insatisfechas (Heidegger, 1993: 194). La añoranza es recuerdo, pero también es pesadumbre sobre aquello deseado, que no se consume. Su “mundo real” se restringe, por lo tanto, a la añoranza y a nada más. El mundo de la añoranza (de la limitación ante el juicio ajeno, del mundo atravesado por la comprensión impropia) constituye su realidad.

Habita “realmente” el mundo y no duda de este. Más bien, no duda de las interpretaciones sobre el mundo. La interpretación impropia le da certeza del mundo, y más aún cuando esta adopta el nombre de *teoría del conocimiento*. Bajo el amparo de la teoría del conocimiento, el ser humano cree conocer la realidad, cuando, por el contrario, se aleja cada vez más de la esencia íntima de esta.

¿De qué manera la “teoría del conocimiento” aleja al ser humano de la realidad?

No hay diferencia entre lo real y la realidad. La tendencia a diferenciar ambos términos obedece a una mala comprensión de la identidad griega del Ser y de la comprensión del Ser, comprensión atravesada por la distinción moderna de una substancia pensante y una extensa. En efecto, “lo real es para nosotros tanto lo ‘en’ la conciencia como lo ‘fuera’” (Husserl, 1970: 421). El conocimiento es un modo de acceso a lo real (Heidegger, 1993: 223). Sin embargo, cuando el ser humano adopta la tendencia a empezar por una *teoría del conocimiento* para acercarse al mundo exterior, rompe el lazo que lo une con la experiencia más auténtica de lo real. Evita, por lo tanto, que la “cosa”⁹ se muestre por sí misma y se atribuye la capacidad, no solo de descubrirla, sino de *demostrarla*. En consecuencia, bajo el título de *teoría del conocimiento*, “sepulta el mundo exterior en la nada para hacerlo luego resucitar mediante demostraciones”¹⁰ (Heidegger, 1993: 206).

Se puede rastrear el origen de esta separación, de este alejamiento de la realidad originaria, en dos corrientes filosóficas de gran repercusión: el realismo y el idealismo. Por una parte, el *realismo* sostiene que el mundo exterior existe realmente, en conformidad con la tesis ontológico-existencial de la existencia del mundo¹¹. Sin embargo, se distingue fundamentalmente de esta (de la tesis mencionada) al afirmar que la realidad del mundo exterior requiere ser demostrada y que es demostrable. Por otra parte, el *idealismo* defiende la reducción de toda cosa, de todo ente, a una

⁹ *Sache*

¹⁰ ... *warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die »Außenwelt« zunächst »erkenntnistheoretisch« in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst durch Beweise auferstehen zu lassen.*

¹¹ *Die existenzial-ontologische Aussage.*

conciencia o sujeto (Heidegger, 1993: 207). De estas dos corrientes es sobre todo la segunda, el idealismo, la que ha hecho de la “cosa” un objeto para una conciencia con la facultad de juzgar. Pero el juicio de la conciencia se delinea en la oposición con aquello que es juzgado. La distinción entre la conciencia que juzga y el objeto juzgado dio lugar, en los albores de la modernidad, a la separación del sujeto, esto es, del “yo”, con respecto al predicado de existencia, al “soy”. Por este motivo, la conciencia fue identificada con el “yo”, un “yo” substancial, independiente y autosuficiente.

Lejos de superar esta ruptura, la *teoría del conocimiento* y sus herederas, las tradiciones científicas, la reconocen el día de hoy como “verdad” irrefutable. A partir de esta distinción, el mundo, los seres inanimados y animados, y hasta el ser humano que lo habita, son tratados de “objetos”. De hecho, bajo la premisa de la separación entre sujeto y objeto cada tradición científica adopta un “horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada” (Husserl, 1962: 65), es decir, una manera distinta de acercarse al mundo y a aquello que lo conforma. Asimismo, con su *teoría del conocimiento*, la conciencia hace de la verdad un tema de investigación. La verdad, que originalmente coincidía con lo real, es decir, con la cosa, en cuanto “aquello que se muestra en sí mismo”¹² (Heidegger, 1993: 213), es sustituida por una mera pretensión de verdad científica. Por esta razón, la verdad ha dejado de significar lo mismo que “cosa” y ha dejado de mostrarse en su autenticidad, esto es, por sí misma (Heidegger, 1993: 213). ¿Qué se sigue de esto? La ausencia de la verdad y el apareamiento de múltiples verdades. Así, pues, la teoría del conocimiento y las tradiciones que la acompañan olvidan que “en un solo sentido solo hay una verdad; en un sentido equívoco hay naturalmente tantas “verdades” como equívocos se quiera producir” (Husserl, 1970: 149).

Por medio de una teoría del conocimiento, el científico desea “comprender intelectivamente lo que constituye la posibilidad del conocimiento intelectual de lo real y la posibilidad de la ciencia y del conocimiento en general” (Husserl, 1970: 235). El científico tiene, entonces, la autoridad que le otorga la teoría del conocimiento para analizar el mundo o, por lo menos, algún segmento de este. El hombre de ciencia adopta una perspectiva científica, pero, como toda perspectiva, deja de referirse a la cosa como tal y se repliega en los juicios sobre la cosa, en concordancia con los

¹² ... denn »Wahrheit« bedeutet dasselbe wie »Sache«, »Sichselbstzeigendes«.

rasgos más propios del psicologismo. De hecho, “el psicologismo no es en todas sus variedades y sus formas individuales otra cosa que relativismo” (Husserl, 1970: 153).

Los puntos de partida: las tradiciones científicas

En el ámbito de la ciencia, cada manera de acercarse al mundo comprende una actitud. Husserl se refiere a esto cuando afirma que “el mundo aritmético solo está para mí ahí, si y mientras estoy en actitud aritmética” (Husserl, 1962: 67). Con relación al mundo natural las actitudes son diversas: la actitud del geógrafo, la del geólogo, la del biólogo, son solo tres de una maraña de actitudes con las que el sujeto, el científico, se acerca a estudiarlo. Ocurre lo mismo cuando analiza al ser humano: una actitud antropológica, una actitud sociológica, una actitud psicológica, etc., son solo tres de las numerosas actitudes con que el científico analiza al ser humano, haciendo cada vez más oscura la comprensión correcta de su ser más íntimo y original.

A diferencia de las ciencias de la naturaleza que se disputaron el dominio sobre una realidad de la que podían dar cuenta por medio de rangos precisos de exactitud y a través de principios exactos de verificación, las ciencias sociales asumieron la responsabilidad sobre “los hechos del mundo espiritual” (Dilthey, 1980: 48), es decir, sobre la realidad histórico-social del ser humano. Si bien el nombre de *ciencias sociales* apareció de forma posterior al de *ciencias del espíritu*, ambos nombres se refieren a las relaciones de los hechos del mundo espiritual que -aún a despecho de cierta rama positivista de la sociología, que se precia de tomar su método de las ciencias naturales- “se muestran incomparables con las regularidades del curso de la naturaleza” (Dilthey, 1980: 48).

Desde su conformación, las ciencias sociales tomaron como objeto al ser humano en su realidad socio-histórica. La psicología, la economía, la sociología, la historia y la antropología han hecho del ser humano el objeto primordial de sus especulaciones, y, de entre todas ellas, quizás no haya otra ciencia que recalque mejor la separación entre sujeto y objeto que la psicología. Frege definió a la psicología como “la ciencia que se ocupa del reino de lo subjetivo” (Frege, 1998: 20).

Aunque sus inicios estuvieron asociados a las técnicas positivistas de la “psicología experimental”, a través de las cuales se trató de buscar regularidades comunes entre los seres humanos y la naturaleza (sobre todo la animal), la psicología no tardó en hacer de la disposición anímica del ser humano, y del estado mental que precede esta disposición, sus objetos predilectos de estudio. De aquí que, desde la primera mitad del siglo XX hasta el día de hoy, las publicaciones

sobre psicología estén, casi por completo¹³, enfocadas al estudio del ser humano, pero no en su totalidad ontológico-existencial, es decir, del ser humano tal y como *está en el mundo*¹⁴ (Heidegger, 1993: 13), sino solamente a algunos contenidos de su conciencia. Así, pues, la psicología especula sobre estos contenidos, sobre los que crea edificios de conceptos bastante coherentes, pero irreales, ya que su coherencia se remite a una lógica interna, abstracta y carente de realidad. Además, parte de suposiciones sin fundamento, como la de una “constitución normal”, que no obedece a una comprensión originaria del ser humano, sino al estudio de simples representaciones de la realidad y, en particular, a una representación en la que descansa una premisa normativa, a saber: cómo debería ser el hombre. En este sentido la psicología no explica el mundo, sino que se limita a “explicar intelectivamente cómo se forman las representaciones del mundo” (Husserl, 1970: 235). Estas representaciones no son otra cosa que perspectivas. Una de ellas (posiblemente la de más resonancia) es la perspectiva sexual. En efecto, la vida sexual y la especulación sobre el conflicto sexual son temas psicológicos de gran popularidad, prueba de ello es el hecho de que otras ciencias, sobre todo la sociología, han adoptado directrices psicoanalíticas como eje de los estudios sobre género (Kristeva, 2001) y en la discusión socio-política sobre lo particular y lo universal (Butler, 2004).

El ser humano y la estructura

La sociología estructural-funcionalista ha roto su trato con el hombre en su sentido ontológico existencial y lo ha subordinado a la estructura. Las obras fundamentales de la sociología, entre ellas las de Marx, Weber (quienes, sin ser estructural-funcionalistas, son un antecedente importante del funcionalismo) y Parsons son testimonios claros de esta situación. Incluso el importante crítico del funcionalismo Jürgen Habermas¹⁵ incurre en esta misma disyuntiva, pues, aunque entabla una sonora lucha con los teóricos del funcionalismo, y a pesar de su ruptura con la racionalidad normativa, propone una teoría de la sociedad bajo la que subyace una ética. Es decir, critica una

¹³ Pues no deben pasarse por alto los estudios de psicología animal más actuales.

¹⁴ *Zum Dasein gehört aber wesentlich: Sein in einer Welt.*

¹⁵ A diferencia de la ruptura tajante de Adorno con la fenomenología, claramente expresada en su libro *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie (Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento, 1971)*, autores como Horkheimer y Habermas entablan un debate –a veces bastante condescendiente– con los defensores de la fenomenología. Incluso se conocen ciertos “coqueteos” de Habermas con las propuestas fenomenológicas (Habermas, 1981: 164-165). Estos se pueden corroborar en el uso de términos como “mundo de vida” (*Lebenswelt*) y “actitud natural” (*natürliche Einstellung*). Sin embargo, la inclinación de Habermas por una ética de la acción dirigida permanentemente hacia la búsqueda de acuerdos, no solo sobre las condiciones que propician un proceder ético, sino hasta sobre los objetos que hacen parte del mundo, hacen de la teoría de Habermas un claro ejemplo del más sólido psicologismo.

racionalidad normativa y propone otra. Así, pues, la sociología reduce el campo de apertura del individuo a condiciones normativas, legales y teleológicas que desconocen la posibilidad del ser humano, en su aislamiento y resolución auténtica, de preguntarse por el fin de su propia existencia y de reconocer, en la experiencia más cercana de esta, el auténtico sentido de su propio destino. La sociología podría alegar que el reconocimiento de la muerte como punto de partida de la comprensión más íntima del hombre y de su destino es una preocupación fundada en los intereses de un grupo dentro de la misma estructura social, o sea, el resultado de una ideología que conduce al hombre a olvidar las fuerzas opresivas que resultan de la dominación de clase. Sin embargo, si hay algo que la teoría sociológica no puede desconocer –incluso en su versión más positivista– es que el ser humano, aún en las condiciones más propicias para el orden y la consolidación de la estructura, no es un simple objeto manipulable y calculable, ni una pieza en un rompecabezas, carente de personalidad, de iniciativa y, en algunos casos, de genialidad. El hombre es el único ente que tiene la capacidad, en su retraimiento del interés, de la moda, de la habladería, de la curiosidad, o, si se prefiere, del Uno, de llegar a la comprensión más auténtica de su propia existencia y de reconocer, en la pregunta por el fin, la voz más clara e iluminadora del Ser.

La misma sociología se ha dado cuenta de sus límites cuando intenta abarcar la totalidad del ser humano. Prueba de ello es el interés de cierta rama de la sociología por fortalecer la investigación cualitativa en detrimento del método del cálculo. Según algunos sociólogos (Ragin, 1994; Becker, 1998), los métodos cualitativos son apropiados para estudiar situaciones que, debido a su complejidad, no pueden ser abordados numéricamente ni estadísticamente. Para los defensores del método cualitativo, el número, eje primordial del método cuantitativo, se queda corto a la hora de analizar el comportamiento humano. Sin embargo, a pesar del interés de ciertos sociólogos por lo cualitativo, su interés por recoger sus informes finales en tablas de verdad muestra su dependencia del orden abstracto y exacto de la lógica. Al presentarnos esta manera de acercamiento a los objetos de investigación, los sociólogos de lo cualitativo muestran que cualquier objeto (incluso un poema, o la forma en que una persona sensible se acerca a una obra de arte) puede ser analizado a partir de una tabla de verdad, dejando de lado toda la vitalidad que la experiencia (por ejemplo, la experiencia estética) puede reservar para un observador desinteresado. Así, pues, la sociología, hasta la que se precia de menos positivista o funcional, no escapa por completo ni del orden positivo ni de la estructura.

Finalmente, la sociología no deja de presentar un individuo determinado por una superestructura ideológica a la que acompañan una estructura política y una económica. Así ocurre en su versión funcionalista y en las visiones sociológicas que derivan del marxismo, donde el ser humano es comprendido como un simple productor, subordinado a los intereses de los grupos de poder económico y determinado por la omnipotencia del capital, del valor, del dinero.

La economía liberal y el *homo oeconomicus*

Tanto las teorías económicas de origen liberal, como las visiones detractoras del mercado y defensoras de una economía regulada por el Estado tienen en común la reducción del ser humano en su totalidad existencial al *homo oeconomicus*. Conciben al hombre a partir de los procesos productivos y, (especialmente en la versión liberal-burguesa del orden económico), a partir de cuánto dinero puede ganar. El dinero se convierte, por lo tanto, en la constante que define la vida humana. En consecuencia, el ser humano es humano solo en cuanto es capaz de ganar dinero. Todo el orden anterior se desintegra en la era de la consolidación burguesa y del orden democrático bajo la premisa de que “cualquiera puede ganar dinero” (Horkheimer, 2003: 69).

No obstante, la reducción de la vida humana al denominador común del dinero obedece a una limitación en la comprensión de su condición primigenia. Cuando se define al hombre a partir de su capacidad de conseguir dinero, se pierde de vista el carácter ontológico-existencial de la vida humana, de la cual la actividad económica es solo una esfera. Además, la apología del dinero no es más que la forma en que la teoría se refugia en la aparente estabilidad de lo óntico. En verdad, aquella estabilidad es solo aparente, pues la misma experiencia de lo óntico demuestra el carácter fugaz del dinero. El va y viene que se puede reconocer tanto en los movimientos de la bolsa de valores, como en los contextos más cotidianos de la pérdida del trabajo, del despido, de la mala fortuna en el negocio y en el juego del apostador, revelan, junto al carácter inestable de lo factual, la dificultad de tener una clara conciencia del ser humano desde la perspectiva de lo monetario. Incluso, aún cuando se creyera que el dinero (por ejemplo, en una situación económica holgada) pudiese generar las condiciones para el encuentro *consigo mismo*, lejos de los trajines de la vida cotidiana que está absorta en la preocupación por satisfacer las necesidades materiales, incluso en este caso, la comodidad y la despreocupación podrían ser el origen de una vida ligera, sin preocupaciones profundas, sin un interés por el pensamiento del fin que parece estar cada vez más lejos.

Defender los procesos productivos y la capacidad de ganar dinero como hilos conductores de la experiencia humana en la historia es limitar la comprensión del hombre a una sola perspectiva de esta experiencia, es hacer una historiografía. Pero, si hay algo que la historiografía actual ha olvidado, al limitar su estudio a los contenidos de la historia, es pensar la misma historia; y de la misma manera que han olvidado la pregunta por el *quid* de la historia, los historiadores han dejado de lado el estudio de aquello que constituye al hombre como realmente histórico, a saber: el tiempo. Pero no solo la historia ha incurrido en este olvido: las ciencias sociales comparten la misma deuda y, en particular una, aquella que, a pesar de tener todas sus miradas y atenciones puestas en el hombre, ha evitado la forma más apropiada de acceder a su comprensión. Esta ciencia es la antropología.

El tratamiento óntico del problema de la diferencia

Así como cada cosa del mundo real, el ser humano dejó de mostrarse en su más plena verdad de *ser en el mundo* y fue convertido en *objeto* de las ciencias. Estas renegaron de una explicación ontológico-existencial del hombre y se escudaron en conceptos y teorías que, en muchos casos, no tenían nada que ver con la experiencia *real*. Las ciencias sociales se encargaron de estudiarlo, pero cada estudio sobre el hombre fue producto de una mirada distinta: el hombre como el *homo sexualis* del psicoanálisis, el hombre como el *sujeto* en la historia, el hombre como el *homo oeconomicus* de la economía. A diferencia de todos estos puntos de vista, que vincularon a la humanidad completa, incluso al observador¹⁶, la antropología defendió desde sus inicios la perspectiva de la diferenciación. En efecto, aunque la antropología no fue la primera en tratar el problema de la diferencia, adoptó la perspectiva de la diferenciación para su análisis del hombre y su actuar en la historia. De esta manera, la antropología fue la ciencia que más se alejó de un análisis ontológico-existencial del ser humano. Los antropólogos dieron al problema de la diferencia su forma actual, la cual, hasta el día de hoy, es objeto de los debates más importantes y sobresalientes de la esfera política y social. El ser humano es tratado no solo por la antropología clásica, sino por la

¹⁶ Es decir, no se preocuparon por afirmar la mayor o menor humanidad de nadie, pues, en realidad no existió en estas ciencias interés alguno por diferenciar a los seres humanos. Ni siquiera la economía, que en su distinción entre ricos y pobres parecía denigrar a un grupo de hombres y engrandecer a otros, dejó de reconocer a ambos actores como fuerzas productivas determinantes para el desarrollo de la historia, y totalmente inseparables en la relación de dominio y sometimiento (Adorno y Horkheimer, 2000).

antropología política¹⁷, los estudios culturales y por la política del reconocimiento como el “diferente”.

Pero ¿cómo entienden al diferente y, más aún, a la diferencia?

Las visiones sobre la diferencia varían. No obstante, si hay algo en común entre ellas, especialmente en las visiones contemporáneas sobre la diferencia, es la idea de reconocer en el diferente no solo un objeto de estudio, sino alguien a quien es preciso recuperar en igualdad de derechos y para el espacio público. Pero ¿pueden en verdad reivindicar al diferente, a quien consideran históricamente marginado y excluido?

A pesar de que bajo aquellas visiones subyace un interés por reivindicar al diferente, no hay una necesidad real por comprender su origen y su constitución. No existe este interés, pues ya lo tienen por supuesto, por suficientemente conocido. Así el diferente tiene su propio tratamiento dependiendo de cada una de las perspectivas que se adopte. Es tanto el marginal, como el subalterno, o simplemente “el otro”. Esto quiere decir que, tanto en la antropología política como en los estudios culturales y en la política del reconocimiento hay un tema que está permanentemente ausente: el ser humano. Es decir, hablan tanto sobre este que olvidan que el pensamiento sobre el “Ser” humano (esto es, del ser humano a partir de su constitución originaria de “Ser”) es el principio y fundamento de toda discusión sobre la diferencia.

Solo con el análisis de cada una de las visiones anteriormente mencionadas será posible reconocer los límites de cada una, así como la manera en que el problema de fondo, a saber, el olvido del tema fundamental sobre el Ser del hombre, escapa de cada una de ellas. Así se encontrará un camino adecuado para el acceso al ser humano, un ser humano sobre el cual se han elaborado tantas interpretaciones que resulta borroso para aquel que desee reconocerlo en su verdad.

Las raíces lingüísticas, políticas y biológicas de la diferencia y de la diferenciación

Las raíces de la diferenciación pueden hallarse en la antigüedad clásica, específicamente en la obra política de Aristóteles. En el contexto histórico de “El estagirita”, el primer sentido de la diferencia consistió en darle a uno mayor o menor humanidad, en considerarlo más o menos humano o en

¹⁷ Debido a las dificultades que conllevaría un estudio detenido de los distintos planteamientos antropológicos sobre la diferencia, esta investigación se limitará al análisis del otro en el discurso de la antropología política y, en particular, en la antropología del margen.

negarle completamente la humanidad. Solo quien tenía lenguaje era considerado un ser humano, pues *λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων*¹⁸ (Aristóteles, 2005: 4). La posesión del lenguaje estuvo asociada, para los antiguos griegos, a la posesión del pensamiento. Solo a través del lenguaje era posible el acceso a la comprensión más clara de los problemas eternos, y, por ende, a la comprensión del Ser. A través del lenguaje, del *λόγος*, de la palabra, el Ser se presentaba como la realidad más inmediata, más clara y perfecta. Pero la carencia de lenguaje –y, en el caso de los habitantes de la Hélade, el desconocimiento del griego– restaba humanidad a los otros seres, a los otros *ζῶα*. De aquí se sigue que el esclavo y el extranjero hayan sido arrojados al *bar-bar* de la barbarie.

La carencia de reconocimiento legal en la antigüedad tenía un trasfondo lingüístico. En el pensamiento de Aristóteles, la posesión del lenguaje determinaba, además de la condición de ser humano, el lugar que cada uno debía ocupar en la vida social. El conocimiento del griego, el idioma de la abstracción y de las formas puras, decidía quien era digno de acceder a los bienes del Estado. En ese sentido, la condición de parlante concedía al hombre la facultad de ser reconocido como ciudadano, *διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον*¹⁹ (Aristóteles, 2005: 3 [1253^a,11]). Así como la condición de parlante coincidía con la de animal político, la ausencia de derechos equivalía, si no a una ausencia de humanidad, a la reducción a un tipo de humanidad, inferior, cercana a la animalidad irracional y, por lo tanto, carente de derechos, de seguridades.

Pero la diferenciación entre ser libre y esclavo, que determinó la condición de la humanidad en la antigüedad y que estableció los parámetros para el reconocimiento legal en la época moderna, se hizo más patente con la incorporación de la biología y el problema de la raza en el ámbito académico e intelectual.

La antropología cultural y la descripción del hombre como el *diferente*

Desde sus inicios, la antropología prescindió de una ontología del ser humano y lo estudió bajo la perspectiva del “diferente”.

¿Quién es el diferente?

¹⁸ ... de entre los animales, solo el ser humano tiene palabra.

¹⁹ ... porque el ser humano es animal político.

Aunque las diversas ramas de la antropología comprenden al diferente de varias maneras, tienen en común que ese “diferente” es el “objeto” del investigador, esto es, algo distinto del sujeto que lo estudia. Como no es igual, el especialista necesita de una serie de conceptos para aprehenderlo. No obstante, la mirada del estudioso dista de la comprensión que el objeto estudiado tiene de sí mismo²⁰.

Aunque hay un interés cada vez mayor de los antropólogos por estudiar al hombre de la elite, persiste el interés por el diferente bajo el título del marginal, del miembro de otra cultura, generalmente del no occidentalizado (Lévy-Bruhl, Malinowski, Evans-Pritchard), del históricamente excluido y del subalterno. El diferente es, por lo tanto, el marginado, el negro, el indio, el excluido.

Para los autores clásicos de la antropología del siglo XX, el diferente era el primitivo no occidental, portador de una racionalidad mágico-mítica que podía expresarse a través de rituales que generalmente incluían actividades lúdicas y danzísticas. Estos rasgos fueron incorporados a su idea de lo “salvaje”, del primitivo al que no le negaron humanidad, aunque esa humanidad fuese distinta, inferior. Estos enfoques eran propios de un contexto en que predominaba la idea de la raza con una base biológica. El hombre occidental fue asociado con lo blanco, con lo lógico-racional, con la ciencia y con el sujeto, mientras el hombre primitivo, el salvaje, fue obligado a ocupar el lugar del objeto estudiado, al que el antropólogo analizó envolviéndolo en un halo de misterio.

En el contexto del imperialismo europeo de finales del siglo XIX y principios del XX, el antropólogo, como el aventurero y el viajero de los grandes relatos, resaltó la extrañeza de su recién adquirido objeto de investigación. En el fondo, aunque el antropólogo creía describir al diferente *tal y como era*, lo que hacía finalmente era mostrar al diferente *tal y como lo quería ver*, utilizando las categorías del misterio y, especialmente, de “lo mágico”, como ideas conductoras para el análisis de su objeto.

En la ambición europea por definir *lo oriental*, o en la de los antropólogos actuales por definir *lo andino*, se pueden vislumbrar, asimismo, los intentos por hacer de estos algo exótico, extraño, lleno de enigmas. De esto da cuenta Said al estudiar las representaciones sobre Oriente.

²⁰ Podría rastrearse el origen del interés en estos problemas en las condiciones socioeconómicas de las que procede el investigador, quien, por su misma preparación científica forma parte del grupo de gente privilegiada que tiene la autoridad para hablar sobre el otro, el diferente, el menos favorecido.

Según Said, Oriente no fue más que un sistema de representaciones que lo situaban “dentro de la ciencia y de la conciencia occidentales y, más tarde, dentro del imperio occidental” (Said, 1990: 245). Es decir, los significados que se generaron a partir de la visión occidental de Oriente no correspondían exactamente al Oriente real, sino “al campo que rodeaba a la palabra” (Said, 1990: 246). Este campo se componía de algunas ideas sobre Oriente: la sensualidad, el despotismo, la aberración de su mentalidad, el retraso, etc. Para estudiar ese Oriente, lleno de erotismo, los profesionales de la ciencia se dedicaron a realizar trabajos eruditos y formulaciones que hicieron de aquel algo substancialmente distinto de Occidente. Los dos métodos que, según Said, utilizaron los orientalistas para traer Oriente hacia Occidente fueron: a) utilizar las posibilidades que tenía la ciencia moderna de propagarse a través de las profesiones eruditas, las universidades, etc., y b) un método hermenéutico que comprendía una traducción y una descripción de Oriente desde el interior (método en que persistía una tendencia a evitar que el oriental hable con su propia voz); pero, a pesar de la aplicación de aquellos métodos, fue justamente Oriente el elemento que estuvo siempre ausente en las discusiones que tenían los intelectuales, los orientalistas, sobre Oriente. Para estos, Oriente no era un descubrimiento súbito, “sino una zona situada al este de Europa, cuyo valor se definía siempre en función de Europa” (Said, 1990: 266)²¹.

En el mismo Said se puede reconocer una propuesta crítica, una crítica que trata de superar la visión postmoderna de un humanismo como una construcción discursiva que encierra una gran perversidad. Said tiene la intención de superar la visión colonizadora –promulgada en primer lugar por las naciones del centro de Europa y luego por Norteamérica en la era de los medios masivos (Said. 1990: 348)– para la cual “un hombre oriental primero era un oriental y solo después era un hombre” (Said, 1990: 277). Según el autor de *Orientalismo* hay una riqueza cultural e histórica propia de Oriente, que sobrepasa las elaboraciones discursivas que determinaban el papel y los

²¹ La misma dificultad es reconocida por Florencia Mallon, representante de los estudios subalternos, quien considera que un análisis de la subalternidad no puede servirse ya de los modelos interpretativos del “primer mundo”, especialmente, del marxismo y de la postmodernidad. En su búsqueda de alternativas ante la ausencia de una fuente marxista apropiada para entender realidades no-europeas, acude a los ensayos en torno a la India y al colonialismo (Guha, Spivak, Chatterjee). Su intención es adoptar, no visiones del primer mundo, sino del tercero (Mallon: 2001: 118). Para Mallon, son los modelos teóricos extraídos de Europa, entre ellos el marxista, los que el estudioso latinoamericano ha estado siempre dispuesto a utilizar “como un simple remedio eurocéntrico a los males eurocéntricos” (Mallon, 2001: 119). Afirma que, en las últimas décadas, hay un descrédito del marxismo, cuya fe en el progreso y la modernidad debe ser discutida, y del postmodernismo, “replegado, como en una discusión sobre el primer mundo, a partir de una comprensión paradójica y contradictoria de la modernidad y sustentada a partir de argumentos ahistóricos” (Mallon, 2001:120). Los estudios subalternos, por el contrario, son realizados por intelectuales basados en el Tercer Mundo, anticolonialistas y, en ocasiones, radicales.

límites de acción de Oriente, riqueza que se halló siempre ajena a los intentos de Occidente por hacer de Oriente algo exótico, misterioso. A pesar de los importantes aportes de Said para una comprensión ontológico-existencial del ser humano, su interés se limitó al análisis de la estructura epistemológica a través de la cual se veía a Oriente y a partir de la cual actuaron las potencias. Es decir, no hay en su obra una preocupación fundamental por el ser humano, sino por la forma en que, en un momento exacto de la historia, este fue construido como diferente, como exótico.

Frente al primer enfoque de los estudios antropológicos (enfoque que sirvió a los intereses expansionistas europeos, así como a los intereses del mercado liberal), han surgido dos enfoques en antropología, que tienen la intención de restituir al diferente: el estudio de los márgenes y el de la diferencia cultural. El primero es propio de la antropología política y, el segundo, de la antropología cultural²², así como de los estudios culturales. Ambos enfoques antropológicos tienen en común una preocupación no solo por describir al diferente, sino por tratar de incorporarlo, ya sea al orden legal, ya al espacio público de aparición que, según estos, es el espacio de la reivindicación y del reconocimiento. Mientras que la antropología cultural hace del ser humano alguien diferente, alguien a quien se habría de analizar como un objeto de investigación, la antropología política recupera la discusión sobre el diferente a partir de la discusión sobre el *margen*.

El estudio antropológico de los márgenes

Uno de los principales temas de la antropología política tiene que ver con la forma en que el Estado incorpora al *diferente* en la esfera de lo público, de lo legal. En acuerdo con la política del reconocimiento, que entiende la diferencia en su relación con su incorporación o exclusión del orden Estatal, la antropología política hace una descripción de la forma en que el diferente es incorporado o rechazado en el ámbito de aparición de lo público, y realiza esta descripción en contraposición con la esfera privada que identifica con un replegarse en el anonimato, en la oscuridad de lo innombrable. En este contexto, la antropología política concibe lo privado como un peligro para lo público, pues lo público se refiere al bien deseable, mientras que lo privado, *lo*

²² Alguno podría decir que existen otras corrientes en antropología que podrían ser atendidas y estudiadas en esta tesis (por ejemplo, la antropología estructuralista de Lévy-Strauss), sin embargo, los enfoques aquí presentados (el de la antropología política y el de la antropología cultural) sirven como ejemplos precisos del modelo científico que aquí se pretende criticar.

diferente, es aquello que no se desea, e incluso, se desprecia, es lo periférico, es lo marginal, es el margen.

La antropología política concibe el margen en tres sentidos: En primer lugar, como una periferia en donde están contenidas aquellas personas que se consideran insuficientemente socializadas en los marcos de la ley” (Das y Poole, 2008: 24); el segundo sentido gira en torno a los problemas de legibilidad e ilegibilidad, mientras que, el tercero, hace alusión al margen como espacio entre los cuerpos, la ley y la disciplina (Das y Poole, 2008: 25).

A partir de esta clasificación se puede evidenciar que la antropología política no reduce el problema de los márgenes a la visualización del conflicto entre ricos y pobres, por el contrario, hace alusión a la disposición que un Estado tiene para reconocer al otro como sujeto de derechos o para negárselos. Es aquí donde el pensamiento del margen saca a la luz un doble juego: el Estado aparece como un bien deseable, que garantiza derechos, pero también como una amenaza permanente para la diferencia (Poole, 2009). Pero el descubrimiento de este doble juego hace visible uno de los grandes peligros que encierra el ideal de igualdad: La lucha por la igualdad es una lucha del poder de las leyes contra la diferencia.

¿Cuál es, según la antropología del margen, el requisito indispensable para participar en este juego? Salir a la luz de lo público, no solo aceptando, sino apelando a la igualdad en su forma legal.

Hacerse público es hacerse presente y legible para los otros, tanto para el resto de individuos como para el Estado, incluso en sus versiones opresoras; es acceder a la igualdad promovida por el Estado por medio de las leyes; es salir a la luz, frente a la permanencia en la oscuridad, de la extrañeza de lo privado, de la diferencia.

Cuando identifica lo público con lo legible, la antropología política reconoce en la posesión de la palabra una condición que, si bien proviene de la antigüedad, persiste hasta el día de hoy, pues, así como en la antigüedad la posesión de la palabra era la condición indispensable y fundamental de la politicidad y de la ciudadanía, la modernidad concibe la ciudadanía a partir de la diferencia entre legibilidad e ilegibilidad. Legible es aquello que puede ser leído. Quien es leído, lo es a partir del documento. El documento es expresión material del reconocimiento legal. Si en algún momento la documentación tuvo la intención de hacer visible lo oculto, de hacer público

aquello que permanecía en la oscuridad de lo privado, ella fue, de la misma manera, el origen de la oscuridad y de lo borroso.

Autores de antropología política como Das, Poole y Prieto, deliberan entre una defensa de la diferencia (por ejemplo, de la diferencia cultural o de género) y la incorporación del diferente a la esfera de lo público. Esto quiere decir que su aparente interés por la reivindicación de la diferencia oculta una paradoja. La paradoja consiste en que bajo la consigna de una reivindicación de la diferencia hay un interés notorio por evadirla y hasta eliminarla. Aunque el estudio de los márgenes surge, pues, de la crítica de la doble formación del Estado burgués (la de un proyecto totalizante y la de promotor de la individualidad), que niega legitimidad a los modos alternativos de definir la identidad individual y colectiva (Corrigan, 1985: 47), los antropólogos se inclinan hacia una defensa por la incorporación de la diferencia en el espacio público, posible únicamente en la aceptación del principio liberal de la Igualdad, principio bajo el cual el Estado democrático se erige como defensor de derechos y libertades. Como el temor hacia lo privado (es decir, hacia la diferencia) pone en alerta los ideales igualitarios de lo público, es necesario disminuir su influencia. La amenaza que proviene de lo privado justifica, en último caso, la violencia (Mitchell, 1991).

Este abordaje de la antropología política identifica el concepto de diferencia con el de desigualdad. El diferente es, por lo tanto, quien es excluido del orden liberal burgués. La antropología identifica, asimismo, igualdad con identidad (a pesar de que hay –como lo demostró Husserl en *Investigaciones Lógicas*– una clara diferencia entre ambos términos, pues la identidad corresponde al orden abstracto de la lógica y la igualdad al reino de lo concreto). Además, en su intento de incorporar al diferente, al marginal, al subalterno al orden legal, la antropología olvida que la auténtica comprensión del ser humano va más allá de la esfera pública de aparición en la que predominan la habladuría, la curiosidad y los intereses más propios de “el Uno”.

Los estudios culturales y el tratamiento del diferente

La *diferencia* ha sido un tema numerosas veces tratado por los estudios culturales, bajo la premisa del reconocimiento cultural. La idea de reconocimiento que surge en el contexto del respeto a la diferencia incluye un llamado a acentuar esta misma diferencia. Esto ha dado lugar a una contienda donde el problema de la superioridad cultural, expresada en el terreno científico y en el campo de

los saberes, ha adquirido un tono que recuerda a las luchas de la cultura europea en el contexto de las guerras burguesas del siglo XIX. Quienes se consideran poseedores, en la actualidad, de esa autosuficiencia ya no son solamente los defensores del modelo totalizante europeo, ahora, esa arrogancia es característica de los partidarios de la cultura autóctona en Latinoamérica. Es el caso de las visiones sobre teorías postcoloniales y *decolonialismo* como alternativa al dominio intelectual europeo. Los defensores de estas visiones proponen renunciar al colonialismo no solo político, sino también epistemológico y promueven una nueva forma de pensar desde América Latina.

¿Cuál es el origen de estas propuestas?

El antecedente más importante se halla en la obra *Ariel*²³ de José Enrique Rodó. El mensaje de Rodó promovió la ruptura con los diferentes tipos de dominación extranjeros: la dominación económica, la dominación política y, especialmente, la dominación cultural. Los tres tipos de dominación están completamente relacionados entre sí, a tal punto que la crítica a los valores promovidos por la expansión del poderío norteamericano –que, según Rodó, tendrían “a la degeneración de los nobles sentimientos de los jóvenes latinoamericanos” (Rodó, 1982: 123)– combate con ahínco los “decadentes principios del mercado” y de la lógica comercial capitalista.

Aunque la confrontación que mantuvo Rodó con el imperialismo norteamericano fue bien acogida por los pensadores latinoamericanos, no así su añoranza de la “vieja Europa”²⁴. En efecto, en los años sesenta, la Filosofía de la Liberación defendida por algunos teóricos de Latinoamérica, entre ellos Enrique Dussel, propuso la resistencia (Dussel, 1969) y el retorno a un pensamiento original libre del “colonialismo intelectual europeo”. Las propuestas de Dussel hallaron eco en varios autores de América Latina, e incluso entre autores norteamericanos y europeos. Boaventura de Souza Santos, Aníbal Quijano²⁵ y Walter Mignolo²⁶ son algunos representantes de este “anticolonialismo epistemológico”. Las acusaciones al modelo totalizante occidental convirtieron a los *decolonialistas* en defensores de las culturas minoritarias y, por ende, en promotores del

²³ (1982 [1900])

²⁴ Es decir, la Europa de la Época Clásica

²⁵ Una síntesis muy clara de la propuesta de Aníbal Quijano se encuentra en su ensayo Colonialidad y Modernidad Racionalidad, en *Los Conquistados 1492 y la población indígena de las Américas*. Colombia, publicado por Tercer mundo y Flacso en el año 1992.

²⁶ Especialmente en su obra *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, publicada por Gedisa en el año 2007

*multiculturalismo*²⁷. Los decolonialistas se convirtieron, asimismo, en enemigos de aquellos intelectuales que consideraban que al ocupar un lugar en el corazón del imperio tenían la competencia necesaria para teorizar, sin darle importancia al lugar donde estaban (Mignolo, 1995: 100).

Las alternativas que surgirían de la confrontación de los teóricos postcoloniales a la influencia externa sobre las formas de hacer conocimiento serían dos:

La primera, proponer la inclusión de las obras y saberes autóctonos en el “cánon” más amplio y tradicional de los saberes y conocimientos científicos de Occidente. (Figueroa, 2010)

La segunda, rechazar por completo los saberes y conocimientos provenientes de Europa y de las potencias extranjeras, reivindicando el papel de los conocimientos autóctonos como los únicos respetables y legítimos (Dussel, 1969; Quijano, 1992; Mignolo, 1995).

La primera propuesta resultaría menos radical y más coherente con los logros y avances científicos del presente. Pretender incluir los propios saberes en el contexto de los debates políticos, económicos y científicos más actuales evitaría a las culturas autóctonas vivir relegadas al ámbito de lo folklórico, al exotismo, y a un “pasado” que es interpretado como contrario a la modernidad. La segunda opción, es decir, rechazar los logros teóricos y científicos, considerándolos extraños y ajenos a la propia cultura, comprende una negación de la coetaneidad y, con ello, del espacio público de aparición, en el cual las demandas por el respeto de los derechos y por el reconocimiento son posibles. Es el caso de los autores postcoloniales, así como de los defensores de una filosofía, e incluso de una lógica andina, quienes sostienen la idea de que la recuperación histórica y cultural es el primer paso hacia la auto-determinación y la autonomía.

Pero, ¿es la simple demanda de reconocimiento la única razón para incluir los aportes de las minorías en el “canon”? Se podría afirmar que la exigencia de inclusión de ciertas obras es lógicamente separable de la pretensión de que tengan la misma consistencia y de que posean igual valor. En este caso la exigencia de los detractores del colonialismo epistemológico podría formularse así: “deseamos incluir estos porque son nuestros, aunque bien pueden ser inferiores”²⁸.

²⁷ El término es usado por Charles Taylor en *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, 2003.

²⁸ “Sin embargo, –escribe Taylor a continuación– no es así como razona la gente que hace la demanda” (Taylor, 2003: 42).

Por consiguiente, la principal preocupación de los estudios culturales ha consistido en afirmar la diferencia, en contraposición con la propuesta de la antropología política que ha defendido la incorporación del diferente en la esfera de aparición de lo público. Sin embargo, una derivación actual de los estudios culturales está en concordancia con la reivindicación del diferente en la esfera pública y, prueba de ello son las propuestas sobre la participación política de los grupos indígenas en el contexto latinoamericano.

Hasta aquí, hay dos propuestas sobre la reivindicación del diferente, la primera (la antropología política) con énfasis en su aparición en el espacio público y la segunda (los estudios culturales) en la afirmación de la diferencia. Ambas visiones carecen, no obstante, de una preocupación por estudiar a fondo el problema de la diferencia y adolecen, asimismo, de un olvido de la pregunta fundamental por la condición ontológico-existencial del ser humano. Para terminar, reducen el problema de la diferencia al campo de la política, campo desde el cual se pierde de vista la totalidad del problema de la existencia a favor de un simple horizonte, el de la comprensión del ser humano como animal político. Hay, sin embargo, un tercer enfoque propio de la política a través del cual se intenta, con un sustento filosófico mucho mayor, resolver la confrontación entre la afirmación de la diferencia e igualdad política, aunque no logra resolver por completo el problema de la existencia humana y su relación con el tema de la diferencia. Este enfoque es la política del reconocimiento.

La política del reconocimiento y el problema de la diferencia

El panorama político actual se caracteriza por la búsqueda de reconocimiento de aquellos sectores que durante décadas fueron políticamente excluidos. Frente a los procesos de exclusión que han acompañado el desarrollo histórico de la sociedad democrática, los nuevos actores (las minorías cuyas necesidades no están necesariamente asociadas a los reclamos del movimiento obrero) han acudido a los recursos legales que el Estado ofrece para alcanzar reconocimiento y reivindicar los derechos que estos consideran propios. Es en este contexto que, tanto los grupos étnicos como los movimientos que luchan por la reivindicación de sus derechos (Butler, 2004, 27; Fraser, 2003, 99) han logrado formular sus demandas con la venia de un Estado que ha mostrado una mayor predisposición a favorecer sus intereses particulares. Sin embargo, lejos de formular sus intentos de reivindicación a partir de una política de la dignidad (Taylor, 2003: 23) que resuelva sus intereses aplicando el principio de igualdad que la sociedad democrática ha consolidado a lo largo

de más de dos siglos, los afanes reivindicatorios de las minorías han tendido a asentar la diferencia. Estas minorías han puesto un interés primordial en los rasgos culturales que las definen, diferenciándolas de otros grupos sociales.

Impulsada bajo el estandarte de la diferencia, la lucha por el reconocimiento ha dado lugar a la defensa de los saberes locales, de conocimientos ancestrales de los cuales, en medio de la discusión apasionada en torno al problema del “colonialismo epistemológico” (Mignolo, 1995, 86), se han servido algunos teóricos en su afán de reivindicar la condición de los sectores y de los grupos culturales históricamente excluidos. La lucha de los sectores desfavorecidos centra su atención, asimismo, en el problema del conocimiento, en el estudio de la formación de los saberes a través de la historia, y en el análisis de las relaciones de poder que dieron lugar a la formación de estos saberes (Foucault, 2001), todo ello con el afán de reivindicarse en cuanto productores de conocimiento. Pero este afán de reivindicación ha dado lugar a la defensa apasionada de los saberes “locales”, menospreciando largas tradiciones de pensamiento, que, a partir del discurso *decolonial* y diferenciador, han sido entendidas como ajenas y opresoras. En efecto, es la defensa de las minorías la que ha dado lugar a que esta lucha consista “en la reivindicación de ciertos rasgos culturales y, en particular, de ciertos 'saberes', reivindicación que conlleva el rechazo de las formas externas (o impuestas de conocimiento)” (Taylor, 2003: 42).

Pero, ¿es acaso la afirmación de la diferencia, a través de la negación de un grupo de saberes y la adopción de otros, autóctonos y propios, la forma más apropiada de ejercitar la lucha por el reconocimiento en una sociedad donde el principio de igualdad posibilita la participación política de los actores históricamente excluidos?

El reconocimiento es la “necesidad primordial de un ser humano”, de un miembro de la sociedad (Honneth, 2003: 118). Por ello, la lucha por el reconocimiento aparece en el corazón y en la mente de cada ser humano como una necesidad básica. La necesidad de reconocimiento es un rasgo del ser humano en su afán de ser fiel a sí mismo, a su “propia originalidad” (Taylor, 2003: 6). La originalidad es algo que cada ser humano debe articular y descubrir. Además, quien es capaz de articular esta originalidad se define a sí mismo.

Este afán de originalidad se restringe a dos niveles: “no solo a la persona individual entre las personas, sino a los pueblos que transmiten su cultura entre otros pueblos.” (Herder citado por Taylor, 2003: 6). Ya que la originalidad no es un rasgo exclusivo de la persona individual, sino

también de un grupo humano y de un pueblo portador de una forma de organización y de unas tradiciones comunes, es decir, de una cultura, es ahora este grupo humano, este pueblo, el que debe ser fiel a sí mismo, el que debe ser fiel a su propia originalidad, originalidad que se defiende con mayor pasión en los momentos de conflicto, cuando un pueblo se siente amenazado por otro. Prueba de ello son los escritos patrióticos que surgen en las épocas de guerra. La autenticidad y la originalidad comprenden en esos momentos la fidelidad al propio pueblo, ya que “lo mismo que las personas, un *Volk* debe ser fiel a sí mismo, es decir, a su propia cultura” (Herder citado por Taylor, 2003: 6).

La necesidad de reconocimiento coloca en riesgo al tema de la identidad. En el ámbito político, el término *identidad* designa “algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (Taylor, 2003: 1). La exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante cuando se detectan los estrechos nexos de este con la identidad. De la relación problemática entre ambos términos surgen dos maneras de entender la identidad: primero, a partir del individuo, pues la igualdad otorgada por los derechos civiles proporciona al individuo las condiciones adecuadas para acceder a los beneficios del Estado. La pieza clave de este acceso es el documento, la cédula de *identidad*. En segundo lugar, la identidad consistiría, en la “expresión de la pertenencia a una comunidad política” (Kymlicka, 2002: 27), así como en la identificación con una serie de prácticas y de rasgos culturales propios de un grupo humano. Se podría resumir esta división diciendo que

el discurso del reconocimiento se ha vuelto familiar para nosotros en dos niveles: primero, en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en el diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes. Y luego en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor (Taylor, 2003: 12).

Es posible hablar, por lo tanto, de dos formas principales de entender la identidad, y hasta se podría afirmar, desde un punto de vista bastante optimista, que “tal vez, incluso, esta interacción de diferentes identidades [...] constituye una mejor plataforma para conquistar derechos democráticos, incluyendo el pluralismo lingüístico y cultural” (Degregori, 1993: 128). Pero, de otro lado, y desde una visión menos optimista, la experiencia ha demostrado que, a pesar de los intentos por consolidar una identidad, una pertenencia cultural, legitimada por los derechos de

ciudadanía, “muchos grupos –negros, mujeres, pueblos aborígenes, minorías étnicas y religiosas, homosexuales y lesbianas– todavía se sienten excluidos de la “cultura compartida”, pese a poseer los derechos comunes propios de la ciudadanía compartida” (Kymlicka, 1997: 27).

En el intento de superar el conflicto que surge de la relación problemática entre reconocimiento e identidad, se han propuesto dos posibles alternativas concebidas en el campo político. La primera postura, sostenida por quienes piden que sea reconocida “la identidad única de *este* individuo o de *este* grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás”, es llamada *política de la diferencia* (Taylor, 2003: 13). La política de la diferencia se fundamenta en un potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir la propia identidad, como individuos y como cultura. Esta potencialidad debe respetarse en todos por igual. Pero al menos en el contexto intercultural, “surgió hace poco una exigencia más poderosa: la de acordar igual respeto a las culturas que de hecho han evolucionado” (Taylor, 2003: 41). Por este motivo, la segunda alternativa sería la *política de la dignidad igualitaria* donde “lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una ‘canasta’ idéntica de derechos e inmunidades” (Taylor, 2003: 42). La política de la dignidad igualitaria tiene su fundamento en la idea de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto, incluidas sus opiniones y, tratándose de grupos humanos, sus rasgos culturales y sus saberes. Pero la comprensión de estas dos formas de lucha por el reconocimiento son, asimismo, problemáticos, pues,

(...) estos dos modos de política que comparten el concepto básico de igualdad de respeto entran en conflicto. Para el uno, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a las personas de una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual en todos (Taylor, 2003: 17).

Los grandes riesgos que involucra la búsqueda de reivindicación y la lucha por el reconocimiento se vislumbran con claridad a partir del problema de la *diferencia*. Cuando se habla de lo diferente se habla de lo *no igual*. Si algo *no es igual*, constituye la excepción a una regla, a una norma, a una medida. La diferencia aparece, por lo tanto, en permanente ruptura con el principio regulador y normativo de la igualdad.

La *igualdad*, postulado filosófico que desde el siglo XVIII facilitó, gracias a la concesión de un raudal de derechos, la expansión de los mercados, el intercambio y la transacción comercial, surgió del acuerdo (y, sobre todo, del conflicto) entre las fuerzas económicas y políticas en el contexto del mundo burgués. Del mismo modo, abrió fronteras a la transacción mercantil, pero dio lugar a la configuración de nuevos límites, extraños, incluso, al problema territorial. En efecto, una característica del Estado moderno es la frontera, el límite, la diferencia.

Si hay un punto de vista común en visiones tan distintas como la política de la diferencia y la política de la dignidad, este consiste en la necesidad de llegar al acuerdo utilizando para ello el lenguaje. En efecto, La idea de reconocimiento sostenida por Fraser comprende la eliminación de la discriminación a través de procesos democráticos de debate público aplicados dialógica y discursivamente (Honneth, 2003: 43).

Sin embargo, la política, a través de la idea de reconocimiento, ha reivindicado la necesidad de ciertos grupos étnicos y culturales de hacer prevalecer sus derechos en el espacio público, estimulando visiones universalistas en lugar de alternativas para superar el límite cultural (Fraser, 2003: 151). Además, el espacio de disputa que ofrece la política es el de la sociedad liberal democrática, cuyo concepto de igualdad ha favorecido, desde sus orígenes, el fortalecimiento de una modernidad capitalista caracterizada por defender procesos de estratificación social y de exclusión económica (Taylor, 2003).

¿Cuál es, entonces, la forma más apropiada de comprender la diferencia? ¿Cómo acceder a lo diferenciado? A continuación, se pone de relieve una vía que, prescindiendo de los errores de los argumentos antes propuestos, se presenta como la forma más apropiada de acceso al problema de la diferencia y, con ella, al reconocimiento de la otredad.

De la diferencia a la alteridad. La comprensión fenomenológica del problema del otro y la renovación de la pregunta por el ser humano. El aporte de la fenomenología trascendental (Husserl)

Hace ya casi un siglo, Edmund Husserl mostró cómo las ciencias (tanto exactas como sociales) se apoderaron de ciertos horizontes de la realidad, desde los cuales cada una defendió un sentido “originario de humanidad” totalmente diferenciador y excluyente (Husserl, 2008: 56).

En su polémico escrito titulado *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1934)²⁹, libro que desde su aparición ha sido objeto de acaloradas disputas y agudas observaciones, Husserl recordó a sus lectores europeos la necesidad de volver a la discusión sobre el fundamento que sostiene toda discusión sobre la realidad en general. Asimismo, de manera particular, invitó a retomar la pregunta por el ser humano. En las perspectivas adoptadas por las ciencias (por ejemplo, en el punto de vista matemático, o en el punto de vista de la psicología), Husserl reconoció la herencia antropocéntrica del Renacimiento por consumir “un viraje revolucionario”, que implicaba la negación del modo medieval de existencia y la creación de uno nuevo. El modelo renacentista no fue sino una prolongación de la concepción antigua de humanidad, en particular del modelo socrático-platónico que enalteció la disposición lógica y racional frente a cualquier otra forma de acceder a la realidad. Reconociendo la dirección científica adoptada desde el Renacimiento, Husserl preguntó:

¿Qué es lo que concibió [la humanidad renacentista] del hombre antiguo? Tras unas vacilaciones, no otra cosa que la forma filosófica de la existencia: el darse libremente a sí mismo, a la entera vida propia, reglas fundadas en la pura razón, tomadas de la filosofía (Husserl, 2008: 52).

Cuando se identificó la realidad con la razón humana, la realidad se convirtió en sinónimo de humanidad. Por eso, creyendo tener un dominio completo sobre la realidad, el ser humano se alejó de la comprensión auténtica, tanto de aquella realidad como de sí mismo. El dominio de la perspectiva y el olvido de la pregunta por el fundamento impidieron que el ser humano tuviese una clara conciencia de su condición ontológico-existencial. Este se alejó de la pregunta por su propio *Ser* y se conformó con adoptar los puntos de vista de las ciencias de lo fáctico. Husserl se dio cuenta de la *ceguera*, del *alejamiento* que padecía la ciencia europea de su tiempo, pero, al replegarse en el estudio de los orígenes psicológicos del acto intencional, y al depositar su confianza en una conciencia humana capaz de develar el sostén noemático de toda la realidad, perdió de vista la comprensión primigenia de la existencia, únicamente posible en el *darse* de la propia realidad, *darse* que hace posible toda comprensión.

²⁹ *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Pero el gran defecto de la teoría de Husserl consistió en que no supo desligarse por completo del sujeto (para quien la realidad última, *eidética*, se convirtió en algo humanamente alcanzable), y *dejó de lado* la comprensión auténtica de la realidad, de una realidad que se muestra por sí misma y en cuya voz no se puede contemplar sino la expresión más clara del Ser.

La apuesta fenomenológica y sociológica por la intersubjetividad: Schütz, Berger, Luckman

A pesar de que dedicó los primeros años de su formación a la sociología, Alfred Schütz³⁰ tomó algunos conceptos y categorías fenomenológicas, y las aplicó en su estudio sobre los orígenes y significados de la interacción. De esta forma dio un nuevo significado a la idea de subjetividad, así como a los conceptos de objeto y realidad objetiva (a tono con las propuestas de Husserl). De la misma manera que en Schütz, la finalidad de los autores de la vertiente sociológica de la fenomenología consistió en entender cómo se forman los significados de la acción social.

El principal acercamiento de Schütz a la fenomenología se puede corroborar en su uso del concepto de *actitud natural*³¹ como el momento inicial de toda interacción y de toda significación socialmente construida. Él concibe al ser humano (al sujeto) como alguien que ya tiene “un acervo de conocimientos” a la mano, como alguien que solo a partir de esos conocimientos es capaz de relacionarse y convivir con los demás sujetos.

Pero, a pesar de su interés por la fenomenología, Schütz se decanta por una sociología de raíz weberiana, al considerar que las significaciones del mundo no son nada más que una construcción. Lo mismo ocurre con su concepto de “mundo de vida” (Schütz, 1977: 25)³². Para Schütz el mundo de la vida es intersubjetivo y su conocimiento es producto de la socialización. Incluso el sentido común es intersubjetivo y no privado. Según este autor austriaco, a través del lenguaje cotidiano los sujetos tienen conocimiento del entorno, o, si se prefiere, del mundo social.

³⁰ La simpatía de Habermas por cierta terminología fenomenológica tiene su origen en sus lecturas de Alfred Schütz.

³¹ La “actitud natural” (*natürliche Einstellung*), existe cuando alguien se acerca a las cosas tal como estas aparecen. La actitud natural es el punto de partida del pensar fenomenológico (en la versión de Husserl), ya que desde aquí se pone entre paréntesis al mundo y a la propia subjetividad hasta alcanzar la comprensión clara de la idea (a través de la reducción eidética).

³² Para Schütz, el mundo de vida es el “ámbito de la realidad en el cual el hombre participa continuamente en formas que son, al mismo tiempo, inevitables y pautadas. El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado [...] sólo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes, y sólo en él podemos actuar junto con ellos” (Schütz, 1977: 25).

La fenomenología permite a Schütz acercarse a un problema que había pasado desapercibido para la ciencia social de su época, a saber: el problema del otro. Pero, ¿a qué se refiere cuando habla de “el otro”?

Schütz considera que la interacción social está fundada en las construcciones referentes a la comprensión del otro. Pero todo este acercamiento al “otro” está mediado por una serie de construcciones de sentido (de sentido común). A través de estas se prevé la posible conducta del otro. Hasta la interacción más simple de la vida diaria presupone una serie de construcciones de sentido común, de la conducta prevista del otro. De esta forma, Schütz afirma que las significaciones no se encuentran en los objetos mismos, sino en la construcción intersubjetiva.

Pero la comprensión de este “otro” socialmente construido, previsible y mediado por el sentido común (o, mejor dicho, por varios “sentidos comunes”) desembocó en las mismas dificultades que las otras formas del psicologismo habían suscitado al tratar el problema de la diferencia: el Otro nunca apareció, pues toda posible aparición del Otro estuvo determinada por la mirada de los sujetos (por ejemplo, de los investigadores), quienes construyeron al “otro” según su antojo.

Aunque parecían tener una cercanía aún mayor con la fenomenología de la que tenía Schütz, y se preocuparon por distinguir “el hecho fundamental de que la realidad subjetiva debe guardar relación con una realidad objetiva socialmente definida” (Berger y Luckmann, 2001: 185), los autores L. Berger y Thomas Luckman llegaron (como Schütz) a un claro subjetivismo que prescindía por completo de una preocupación por el problema fundamental y de cualquier intento por encontrar un fundamento sólido y originario.

Aunque en las primeras páginas de su obra *La construcción social de la realidad* (2001) hablaron de la sociedad como de una realidad objetiva, no explicaron por completo a qué se referían cuando hablaban de esta realidad, y se concentraron en definir la realidad subjetiva de la vida cotidiana, la misma que “se mantiene porque se concreta en rutinas, lo que constituye la esencia de la institucionalización”³³, y que “se reafirma continuamente en la interacción del individuo con los otros” (Berger y Luckmann, 2001: 185).

³³ En efecto, “Así como la realidad se internaliza originariamente por un proceso social, así también se mantiene en la conciencia por procesos sociales. (Berger y Luckmann, 2001: 185).

Estas desviaciones del núcleo teórico de la fenomenología marcaron el inicio de una profunda separación entre la filosofía (entiéndase, la filosofía como ciencia estricta en el sentido de Husserl) y la sociología, separación que se hizo cada vez más evidente cuando el discurso sociológico se lanzó por completo al campo de lo subjetivo y a la comprensión de una realidad socialmente construida y completamente dependiente del sujeto (o, más precisamente, de los sujetos)³⁴.

Frente a estos extravíos de la sociología, la fenomenología ha renovado permanentemente la pregunta por el sentido de la realidad y ha recuperado un problema que parecía haber desaparecido de la reflexión filosófica, a saber: el problema del Ser.

La renovación de la pregunta por el ser humano: la fenomenología hermenéutica de Heidegger y la dificultad de pensar al otro desde el “ser para la muerte”

Husserl estableció las bases para que la pregunta por el sentido del Ser sea posteriormente elaborada. Quien se encargó de formular esta pregunta y de buscar la respuesta precisa para la misma fue su discípulo predilecto, Martín Heidegger³⁵. Con el apareamiento de *Ser y Tiempo*³⁶ el problema fundamental de todo el pensar de Occidente volvió a ser planteado y discutido. En esta obra, Heidegger ubicó la dificultad de carácter conceptual y lingüístico que imposibilitaba la elaboración correcta de la pregunta por el sentido del Ser.

¿Dónde se encontraba y en qué consistía esta dificultad?

Heidegger descubrió que términos como “hombre” o “ser humano” estaban atravesados de tantas interpretaciones que hacían imposible un acercamiento al problema de fondo. De aquí que Heidegger haya empezado por omitir aquellos términos y haya recuperado una palabra del antiguo idioma de los alemanes: el término *Dasein*³⁷.

³⁴ Esto es, en la postmodernidad

³⁵ En sus cartas a Roman Ingarden (1991), Edith Stein escribió sobre la predilección que sentía Husserl por su discípulo más avezado: Martín Heidegger.

³⁶ *Sein und Zeit*, 1927

³⁷ *Diese Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein* (Heidegger, 1993: 7). Jorge Eduardo Rivera traduce la última frase de la siguiente manera: “...lo **designamos** con el término Dasein” (Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2012). Es necesario, sin embargo, indicar que el sentido más correcto del verbo *fassen* hace alusión a las acciones de “agarrar” y “asir”, de algo que puede escaparse de las manos. Estos sentidos no están presentes en la traducción de Rivera (p. 28), quien olvida señalar que la principal dificultad para una comprensión auténtica radica en la dificultad que los mismos conceptos y términos lingüísticos presentan. La siguiente traducción podría ser más adecuada: “A este ente que somos en cada caso

El *Dasein* no es otra cosa que el mismo hombre, pero no en el sentido en que es entendido por las ciencias, sino tal como es cotidianamente, o sea, esencialmente como alguien que simplemente permanece durante un tiempo en el mundo, a la manera de *estar-en-el-mundo*³⁸ (Heidegger, 1993: 53). El *estar-en-el-mundo* se entiende como un ocuparse en algo, esto es, en los diversos sentidos del *realizar, llevar a cabo, procurar, temer* (Heidegger, 2013: 7). Otro de los modos del ocuparse es el *conocer*, cuyo sentido se adultera al interpretarlo como una relación entre *sujeto y objeto*, es decir, simplemente como entes que *están-ahí*. Pero la ocupación es posible solamente cuando hay cierta familiaridad con el mundo.

Las cosas que se encuentran en el mundo para ser utilizadas por el *Dasein* forman el conjunto de los útiles que *están a la mano*. Frente a lo que se halla a la mano, el *Dasein* distingue lo utilizable (lo que está disponible para ser utilizado) de lo que no lo es. Cada útil tiene un lugar que le es propio, es decir, está “en alguna parte”. En ese *en alguna parte* del útil, el *Dasein* reconoce la espacialidad y la temporalidad del útil y de sí mismo, como si estuviesen fusionados en una sola unidad. La relación que mantiene el *Dasein* con el útil es unas veces más, otras veces menos cercana; implica, por lo tanto, un *alejarse* y un *desalejarse* (Heidegger, 1993: 108), donde el *Dasein* se trae el útil que está *a la mano*, acercándolo a sí, de acuerdo a sus necesidades. El *Dasein* tiene una tendencia constante “a comprender su Ser a través de aquel ente con el que se conduce esencial, constante e inmediatamente: desde el ‘mundo’” (Heidegger, 1993: 15)³⁹.

Mundo no es ni la naturaleza, ni una región determinada del ente, ni la totalidad de los objetos que comparten un tiempo y un espacio con el *Dasein*, sino “eso [ese lugar] donde un *Dasein* vive⁴⁰” (Stein, 2010: 30). El *Dasein* no tiene el mundo para sí solo, sino que, por el contrario, comparte ese mundo con los otros. El mundo del *Dasein* es, por lo tanto, un *mundo en común*⁴¹. Por esto, el *estar-en* es un coestar con los otros, y el ser-en-sí intramundano del *Dasein* y los otros es la *coexistencia*⁴². Pero el comportamiento del *Dasein* con los útiles, cuya expresión es el ocuparse, no es el mismo que mantiene con los otros *Dasein*. “Al *Dasein* pertenece un *coestar* con

nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo **asimos** con el término *Dasein*”.

³⁸ *In-der-Welt-sein*

³⁹ *Das Dasein hat vielmehr gemäss einer zu ihm gehörigen Seinart die Tendenz, das einige Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der »Welt«.*

⁴⁰ y, más exactamente, *habita*.

⁴¹ *Mit-welt*

⁴² *Mitdasein*

otros entes que también tienen la forma del *Dasein*” (Stein, 2010: 31). Si la *ocupación* se refiere al trato del *Dasein* con los entes, la *solicitud* indica la manera en que se relaciona con los otros. La solicitud está regida por el *respeto*⁴³ y la *indulgencia*⁴⁴ (Heidegger, 1993: 123). Ambos pueden confluír en modos deficientes, como la falta de respeto, o extremos, como el exceso de indulgencia. Estas deficiencias y excesos están fundadas en el modo de ser del convivir. El fenómeno que sintetiza este modo de ser es lo que se conoce con el nombre de *empatía*⁴⁵.

Este *Dasein* es dominado por el modo del ser de la empatía y por las disposiciones afectivas que corresponden a este modo de ser, “cuando es absorbido por el mundo de la ocupación, esto es, en el coestar que se vuelve hacia los otros”⁴⁶ (Heidegger, 1993: 125). Así, pues, el *Dasein* es de antemano un *co-existir-en-el-mundo*. Sin embargo, el *Dasein* puede entender de forma errónea el sentido de este coexistir, sobre todo cuando, dejándose llevar por la habladería⁴⁷, la curiosidad⁴⁸ y la publicidad⁴⁹, es decir, por la comprensión *media* de *el Uno*⁵⁰, pierde de vista toda preocupación profunda y todo cuestionamiento por el sentido profundo de la existencia. La comprensión *media* es la manera de Ser en la que el *Dasein* no se ha hecho cargo “aún” de sí mismo.

La pregunta por el propio Ser que surge gracias a la condición decisiva de la angustia, se muestra en completa oposición con *el Uno*. Solo el momento previo de la angustia es la vía adecuada para el aislamiento. El *Dasein* que comparte el mundo con los entes, y que en el coestar se hace *presente* a los demás entes que tienen su mismo carácter, se apropia de sí mismo en el aislamiento y, gracias a él, puede llegar a la propia determinación y a la pregunta por su propio fin. El *ser para la muerte* es, no obstante, un paso previo para la apropiación del sí mismo y para el momento culminante de la *serenidad*⁵¹ (Heidegger, 1993: 345).

⁴³ *Rücksicht*

⁴⁴ *Nachsicht*

⁴⁵ *Einfühlung*

⁴⁶ *Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heisst zugleich im Mitsein zu den Anderen, nicht es selbst*

⁴⁷ que es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa.

⁴⁸ es decir, un infatigable afán de conocerlo todo que simula una comprensión universal del *Dasein*, pero donde queda indeterminado e incuestionado qué es lo que hay que comprender

⁴⁹ que es el modo de ser del Uno, que no tiene en general su propio temple anímico, sino que necesita estados de ánimo y los “suscita” para sí

⁵⁰ *El Uno* es la opinión común, generalmente interesada y ajena a toda preocupación por el sentido de la existencia. Es la voz de lo inauténtico que surge solo si el *Dasein* todavía no se ha encontrado consigo mismo.

⁵¹ *Gleichmut*

Se pueden distinguir, por lo tanto, dos condiciones de la vida humana: una condición falsa, inauténtica, a saber: *el Uno*⁵², y una condición auténtica de la vida humana⁵³ en que el *Dasein*, después del encuentro solitario consigo mismo, se ha aprehendido y se ha agarrado a sí mismo⁵⁴. La apropiación del sí mismo y del destino auténtico es posible solamente en la negación de *el Uno*, de la voz de lo mundano, de las interpretaciones sobre el mundo y el hombre, y de los puntos de vista de las ciencias de lo fáctico.

De todo lo expuesto hasta aquí, surge una dificultad: Si el *Dasein* comparte el mundo con los entes que tienen el modo existencial del coestar, ¿acaso la negación de *el Uno* implicaría una ruptura con el mundo y con todos los entes que tienen la misma forma del *Dasein*? Si esto es así, ¿se entendería la negación de *el Uno* como una negación de todo ente y como un refugiarse en sí mismo a la manera de una mónada, ajena al mundo y al movimiento del presente?

Aunque en la primera parte de *Ser y Tiempo* quedó establecido que el *Dasein* “no es solo una estructura aislada”, pues “su estructura ontológica comprende un ser-con otros” (Steiner, 1999: 200), la segunda parte parecería desmentir la primera afirmación. La solución de Heidegger no llega a ser completamente satisfactoria. En efecto, Heidegger, en un intento forzoso por hacer que el *Dasein* retorne al coestar con los otros en el mundo, subordina el destino del *Dasein* individual y aislado al de la comunidad. Así, pues, afirma que “el Ser-ahí histórico no puede alcanzar su propia autenticidad individual fuera de la comunidad” (Steiner: 1999: 200). Pero la sumisión del propio destino al de la comunidad, expresado en unos pocos párrafos de la segunda parte de *Ser y Tiempo*, se presenta como un resultado forzoso, sobre todo si se considera todo el recorrido que el *Dasein* realizó en la necesidad de reencontrarse consigo mismo. Además, la sumisión al destino común, no tiene nada que ver con la preocupación por el *Dasein* que se presenta como “otro”, como aquel a quien se puede mirar “a la cara” y hacia quien se dirigen las afecciones, los deseos y desdenes del trajín cotidiano. El “morir por otro” heideggeriano, diría Levinas, no implica un encuentro verdadero con el Otro, pues no es más que una forma de solicitud que está condicionada por el estar-en-el-mundo, esto es, “sin encuentro con rostro alguno, sin que la muerte del otro signifique para el estar-ahí, para el superviviente, otra cosa que comportamientos o emociones funerarias y recuerdos” (Levinas, 2001: 238).

⁵² *das Man*

⁵³ *Eigentlichkeit*

⁵⁴ *eines eigens ergriffenen Selbst.*

La vía ética para la comprensión del Otro en la obra de Emmanuel Levinas

La obra de Levinas está dominada por un debate permanente con la *comprensión* heideggeriana del *Dasein*. Para Levinas, Heidegger demuestra una total falta de interés por el Otro, pues reduce esa relación a la “mera” *comprensión*.

Pero, ¿qué relación espera Levinas del otro, más allá de aquella *comprensión*?

El problema surge de la poca o nula atención que prestó Heidegger al problema ético, deficiencia que Levinas denunció una y otra vez, y que condujo al autor lituano a entender la *comprensión* heideggeriana como una relación de simple conocimiento⁵⁵. Si el otro fuese un simple objeto de conocimiento se podría afirmar que se puede saber “todo” sobre él, “porque forma parte de la masa que está siempre ahí, que rodea y asfixia” (Levinas, 2005: 17). En este sentido, el otro no sería más que el colega, el socio, el camarada, pero no una fuente de compasión, admiración o deseo.

Según Levinas, hablar de los otros en el sentido en que lo hace Heidegger es hablar de “lo mismo”⁵⁶, y, por lo tanto, de un objeto que no escapa de la capacidad cognitiva del sujeto. El *Otro* –afirmó Levinas– no se deja reducir, como en Heidegger, a *lo mismo*. Levinas señaló que la obra de Heidegger carece de una comprensión auténtica del *Dasein*, que presupone un compromiso ético con el ser humano, “ese ser al que le hablo y con quien tengo obligaciones aún antes de ser comprendido” (Levinas, 2005: 17). Por eso, a diferencia de Heidegger, la ontología *fundamental* propuesta por Levinas es *fundamentalmente* ética.

Pero, ¿qué es la ética para Levinas? Él la definió como el cuestionamiento de la propia espontaneidad “que plantea la presencia del Otro”⁵⁷ (Levinas, 1977: 43). Es decir, el Otro deja de ser un simple objeto de todo emprendimiento cognitivo del yo que trata de reducir toda alteridad al *sí mismo*. La ética consiste, por lo tanto, en ubicar la alteridad fuera del *sí mismo*, en la exterioridad.

Cuando Levinas habló de Otro “exterior”, hizo una metafísica. Negó el “fin de la metafísica” anunciado por Heidegger, y afirmó que

⁵⁵ El error de Levinas consistió en reducir la idea heideggeriana de *comprensión* a una simple relación de conocimiento, desconociendo la dirección estética a la que apuntaba este mismo concepto.

⁵⁶ *le Meme*

⁵⁷ *Autrui*

la declaración del fin de la metafísica era prematura, pues dicho fin no era para nada seguro. Además, la metafísica, o sea, la relación con el ente⁵⁸ que se lleva a cabo como ética, precede a la comprensión del Ser y sobrevive a la ontología (Levinas, 2005: 17).

Asimismo, frente a la idea heideggeriana del otro como *sí mismo*, Levinas renovó el contenido del término “conciencia”, al que consideró inseparable de la responsabilidad respecto de los demás, aunque a veces se extravíase⁵⁹.

En lugar del sentido tradicional del término conciencia, propuso la idea de una conciencia moral que no consiste simplemente en tener conciencia de los valores, sino en tener acceso al ser exterior. A este ser exterior le dio el nombre de “rostro”, y lo definió como “el modo en que el otro se presenta a sí mismo, excediendo *la idea del otro en mí*” (Levinas, 1977: 50). Además, el rostro hace del Otro alguien único, pues “el Otro es único en su rostro, por ello es incomparable” (Levinas: 2001: 253). En el pensamiento de Levinas, solo *la ética* hace posible el acceso al Otro. ¿Cuál sería la consecuencia de no reconocer en el ser humano al Otro con quien se tiene de antemano un compromiso ético? Si la interacción social no está guiada por relaciones éticas con los demás – afirmó Levinas– “puede suceder lo peor, o sea, el fracaso en reconocer la humanidad del otro” (Levinas, 2005: 21).

A pesar de los interesantes desarrollos de Levinas sobre el problema del Otro, hay una debilidad notoria en su exposición: La imposibilidad, innerente a su ética, para que el Otro se presente en su verdad, o sea, tal y cómo es. Esto sucede porque el acceso al Otro no es puro, sino que está mediado por una disposición, es decir, por una premisa ética⁶⁰ que determina el comportamiento “más correcto” hacia el Otro. Por lo tanto, en la ética de Levinas no es posible alcanzar al Otro en su plenitud, y, menos aún, que el Otro exceda la idea que se pueda tener de él. Tampoco es importante escuchar al otro, pues con anterioridad se conoce la forma correcta de

⁵⁸ *étant*

⁵⁹ Cuando se habla de conciencia se habla de saber: tener conciencia es saber; para hacer justicia es preciso saber: objetivar, comparar, juzgar, formar conceptos, generalizar, etcétera. Ante la multitud humana se imponen estas operaciones, en las que la responsabilidad respecto de los demás –que es caridad y amor– se extravía... (Levinas, 2001: 252).

⁶⁰ Esta manera de actuar tiene un nombre: *compasión*.

actuar con este. El Otro de Levinas no es escuchado, simplemente es observado. Se mira su rostro, pero no se presta atención a lo que tiene que decir. ¿Para qué habría que prestarle atención, si ya se sabe cuál debe ser la actitud para acercarse a él? Pero, ¿y si la necesidad auténtica del Otro difiriera de la que uno cree que es correcta?, ¿acaso la compasión es la única y más correcta forma de proceder con el Otro?

La actitud ética es necesaria e imprescindible en situaciones de riesgo, en contextos de inestabilidad social que pueden desembocar en violencia, o que, en sus casos más extremos, pueden conllevar la negación de la humanidad de los demás. En estas circunstancias el Otro es, en realidad, el Otro ante el cual se debe asumir una actitud ética. Pero, ¿es siempre esta la forma en que el Otro se presenta, es decir, como alguien con quien se mantiene un compromiso ético?, ¿acaso el Otro no tiene nada que *decir*?, ¿es necesario subordinar el papel del escuchar al del ver?, ¿debe estar el oído subordinado a la vista?

Dificultades en el acceso a la comprensión del otro

Hasta aquí se pueden distinguir dos perspectivas de la discusión sobre el otro:

- a) El otro alcanzado en la interpretación, a través de un esfuerzo de comprensión del *Dasein* (Heidegger⁶¹).
- b) El otro que no puede ser alcanzado en la interpretación, ni por esfuerzo alguno de la comprensión porque en su exterioridad deja de ser *uno mismo* y se vuelve totalmente Otro⁶² (Levinas).

En el primer caso, el “*otro*” de Heidegger⁶³ es el ente que comparte el mundo con el *Dasein*, que está ahí, limitando el pensar sobre el uno mismo. Esto quiere decir que la relación no es unilateral, por el contrario, es doble: tanto el conocimiento del otro conduce al conocimiento del yo, como el conocimiento del yo conduce al conocimiento del otro. Así, pues, al mirar los ojos del otro, el yo reconoce su propio reflejo; mientras que, por otra parte, solo conoce al otro en la medida en que se conoce a sí mismo. Esto quiere decir que, en ambos casos, “del reconocimiento de la

⁶¹ Esta es la perspectiva de Heidegger, pero desde la interpretación de Levinás.

⁶² El uso de la letra mayúscula al inicio de la palabra Otro es tomado del mismo Levinás. De esta manera distinguió al otro heideggeriano con quien simplemente se comparte el mundo del Otro con quien se procede éticamente.

⁶³ A pesar de las dificultades para encontrar un tratamiento sobre el “otro” en la obra de Heidegger (ya que, su obra carece de una postura ética, pues su preocupación no era óptica, sino ontológica), se podría inferir la existencia de este como aquel con quien se comparte el mundo, como un ente poseedor de las mismas propiedades existenciales del *Dasein*.

existencia del otro depende la existencia del sí mismo” (Álvarez, 2000: 8). Sin embargo, el *otro* de Heidegger es incómodo, pues el *Dasein* está determinado por este de tal manera que acercarse a él implica un retorno a lo inauténtico (a la moda, a la habladuría y a la opinión común), mientras que, de otro lado, la negación del otro es el paso necesario para el redescubrimiento del sí mismo, de lo auténtico y original.

En el segundo caso, en la perspectiva de Levinas, el Otro se presenta como auténtica exterioridad, alcanzada solamente en la mirada, en la mirada del rostro, mirada que reclama un proceder, una ética. Sin embargo, el Otro se vuelve inalcanzable. En la ruptura con toda interpretación (y con cualquier intento de comprensión del otro atravesada por el decir), este deja de mostrarse como ente intramundano y se vuelve distante; ya no forma parte del mundo, y, con ello, se desconecta de toda discusión sobre lo finito. En otras palabras, se vuelve infinito, inalcanzable. Además, todo proceder ético con el Otro es inauténtico, pues en ningún momento se escucha lo que este quiere decir, ni uno responde como en realidad desea responder, ya que todo actuar con el Otro está regido y limitado por la premisa ética más correcta.

Parecería, entonces, que toda discusión sobre el otro estuviera destinada al fracaso. En efecto, o se opta por la permanente determinación del yo por el otro, donde el yo que trata de apropiarse de sí mismo se libera del segundo y de sus limitaciones, o se opta por el Otro completamente exterior y, por eso mismo, inalcanzable, al cual se intenta recuperar afirmando la persistencia de un principio ético, principio que, finalmente, impide todo mostrarse del Otro en su verdad, ya que todo mostrarse está sujeto a la mirada “ética” que impide cualquier otra forma de presentación original. Si estas son las dificultades, ¿queda alguna alternativa para el acceso al Otro, más allá de la relación sujeto-objeto, de la interpretación sobre el Uno, y de la disposición ética hacia el Otro?

El punto de partida histórico y el debate sobre la diferencia y la alteridad

Como la discusión sobre el *otro* condujo a este punto insalvable, así como al aparente extravío de la intención original de esta investigación, es oportuno retomar la discusión previa, anterior al debate sobre el otro, y a toda la disquisición hasta aquí elaborada sobre la otredad. La discusión sobre el problema de la diferencia es pertinente y legítima en este punto, puesto que “el

pensamiento del otro parte del pensamiento de la diferencia. La diferencia es primera con respecto a la identidad, al mismo tiempo que es fundamento de la alteridad” (Álvarez, 2000: 192).

Derrida habló de la *différance* como el *diferir* (Derrida, 1998: 6)⁶⁴, enfrentándose de este modo a la comprensión “económica” de la diferencia. En efecto, en el mundo contemporáneo, la palabra *diferir* hace referencia al pago, en varias mensualidades, de una deuda adquirida en el sistema bancario, pero ese no es el único sentido que tiene el término mencionado. *Diferir* se refiere también al pensamiento de aquello que, incluso en el olvido, nunca puede ser borrado, que permanece como testimonio del pasado. Aquello que permanece es *la huella*⁶⁵ (Derrida, 1998: 17). La huella no es otra cosa que un testimonio, el testimonio de una presencia, “de una presencia que se encuentra ausente, o, si se prefiere, de una ausencia siempre presente” (Derrida, 1998: 17). La huella es el testimonio de otro que pasó por el mundo y cuyo tiempo y espacio se hallan en el pasado. Si se reconoce que el pensamiento sobre la diferencia es inseparable de la discusión sobre la temporalidad, será fácil entender que el puente para la comprensión del problema de la otredad se encuentra en el tiempo. Además, el tiempo es el punto de partida para la comprensión del otro como ser histórico y para el debate sobre el criterio fundamental para su comprensión: el problema de la historia.

⁶⁴ En su escrito de 1968 titulado *La Différance* Derrida debate con el uso lingüístico del término “diferencia”, el cual, desde Saussure, ha sido reducido a la comprensión de simples oposiciones entre significantes y significados (Saussure, 1978: 125). Derrida descubre que en la mera determinación terminológico-conceptual de la diferencia los términos se alejan cada vez más de sus contenidos. Es decir, cuando el lingüista o el gramático se refieren a un término, requieren, para su explicación, de muchos más términos, evitando la cercanía y fomentando la lejanía respecto a la palabra inicial, al término primigenio y, más aún, con respecto al referente al que se intenta representar. Por eso, todo intento de simbolización y todo signo es limitado. El vínculo entre signo y referente es completamente arbitrario. Ni el referente es recogido por el signo, ni el signo es el relato fiel del referente, y, asimismo, todo intento por simbolizar comprende un engaño, una mentira (Nietzsche: 2005: 37). Algo no puede ser simbolizado porque desborda la representación. Sin embargo, para quien deposita su confianza en lo fáctico, la relación entre signo y referente carece de interés. Simplemente hace uso del signo de la manera que le conviene. La diferencia le permite “distinguir” y “distinguirse” guiado por su instinto de conservación, o, en términos heideggerianos, vive en la habladuría y en la moda, no se preocupa más que por “vivir el ahora”, haciendo de toda especulación sobre la diferencia una preocupación sobre *lo mismo*. Solo le interesa el signo *tal y como se presenta*, es decir, en su forma actual, en el presente. Pero este *presentarse*, carece de una mínima reflexión sobre el presente y el futuro, prescinde del tiempo.

⁶⁵ *Spur*

CAPÍTULO II

SOBRE LAS LIMITACIONES DE LAS VISIONES DE LA HISTORIA PARA ACCEDER A LA COMPRENSIÓN DEL SER HISTÓRICO

La ciencia ha olvidado la pregunta por el *fundamento*. Los defensores de la ciencia natural han intentado ocultar esta deficiencia por medio de argumentaciones rigurosas y cálculos exactos. Es decir, han adoptado un modelo matemático, carente de fallas, de imprecisiones. Pero el modelo en el cual depositaron su confianza no estuvo jamás exento de las dificultades de la fundamentación. A pesar de esta deficiencia, asumieron las operaciones matemáticas como directrices de todo pensar sobre lo real.

El modelo geométrico, que dirigió la tarea filosófica y científica de autores como Euclides y Pitágoras tuvo su correlato en la autoridad matemática de Galileo y Newton. No obstante, cada uno de estos modelos hizo visible sus limitaciones cuando el pensamiento, escapando de los estrechos límites establecidos por la recta y el número, trató de acceder a los oscuros dominios de lo real. Estos dominios no eran otros que los de la experiencia más íntima de cada ser vivo, eran los dominios de la *vida*. Con la incorporación del número y de la recta, la antigüedad griega experimentó una primera ruptura con el pensamiento fundante. La identidad entre Ser y pensamiento fue seguida de un interés del pensamiento por independizarse y por subyugar al Ser. Pero fue más tarde, en el Renacimiento, cuando el modelo matemático mostró su radical contraposición con la vida (Husserl, 2008: 134). Así, pues, la separación de sujeto y objeto que ya había sido esbozada en la filosofía anterior, se volvió mucho más radical cuando el número y la verificación fueron utilizados como los principales motores del conocimiento natural. El número se volvió, por lo tanto, el criterio a partir del cual se definió la “objetividad”, y la pretensión de objetividad se volvió sinónimo de *realidad*.

El anhelo de objetividad de las ciencias exactas y naturales fue seguido por el deseo de objetividad de las ciencias sociales. La sociología, sobre todo en su versión más positivista, fue una de las primeras disciplinas en adoptar un modelo cuantificable, con el cual intentó colocarse al mismo nivel de las ciencias exactas. Las ciencias sociales hicieron del ser humano su objeto de estudio y la vida social fue sometida al método del cálculo, a la manera del modelo empírico de la verificación. Pero los resultados alcanzados en las ciencias sociales carecieron del éxito alcanzado

por el uso del método matemático en las ciencias naturales. Como el objeto de la ciencia social difícilmente mostraba las mismas regularidades que los elementos naturales, esta se encargó de cubrir sus propias deficiencias apelando a métodos más flexibles. La sociología, la antropología, la psicología, la economía, la lingüística y la historia propusieron métodos más adecuados para el tratamiento de la vida humana, que parecía escapar a todo intento de cálculo y predicción. Pero, en lugar de buscar un método que permitiera el acceso al problema ontológico-existencial de los principios de todo conocimiento, se dedicaron a la mera explicación de los orígenes constructivistas de cualquier manera de fundamentación. Desde ese momento, toda discusión sobre principios y fundamentos se limitó a la discusión sobre los intereses que hacían posible la construcción de estos mismos fundamentos, antes que a la preocupación por reconocer un fundamento imperecedero y permanente. De ahí que se haya hablado de “fundamentos” en el sentido de simples *discursos*, propios de una época y constituidos a partir de una serie de intereses. Se habló del “poder”, del “saber”, de la “estructura” y de un sinnúmero de términos con los cuales se intentaba dar cierta coherencia a un objeto de estudio que constantemente se escapaba de las manos. Con la configuración de estos “fundamentos” las ciencias sociales hallaron un respaldo para su especulación sobre lo fáctico, o sea, bastaba que unos cuantos conceptos mantuvieran cierta coherencia con el “fundamento” que se proponía en cada momento para promocionarlos como “ciencia”. De esta manera las ciencias sociales salieron beneficiadas. En efecto, solo necesitaban cambiar de “fundamento” de acuerdo a las necesidades requeridas por el panorama académico y científico (y también el político) para estar al día en la confrontación científica. Además, la discusión sobre el origen arbitrario de cualquier tipo de fundamentación dio a las ciencias sociales una posición ventajosa. Así, pues, cualquier científico de mediano talento que, guiado por la necesidad de reconocimiento académico, tuviese interés en un tema de actualidad, podía utilizar el “fundamento” más conveniente, más de moda, para dar consistencia y orden a su argumentación; pero a través de esta forma arbitraria de argumentación no se consolidó el fundamento sino la *perspectiva*.

La ciencia social, en medio de un mar de argumentaciones, conceptos y teorías, reforzó la visión particular y, con ello, el relativismo. Aceptó con gusto cualquier forma de interpretación psicológica de la realidad, olvidando con ello la necesidad de una interpretación guiada por un interés previo por el tema del origen. Esto quiere decir que las ciencias se conformaron con aplicar ciertas interpretaciones sobre el mundo, evitando buscar “la” interpretación más correcta.

Pero, ¿es posible hablar de una interpretación *más correcta*?

La pregunta por el ser histórico como punto de partida del método más apropiado para una interpretación originaria

A través de conceptos y teorías, el científico interpreta el mundo. Cada suceso, cada situación puede ser analizada por el lente riguroso del científico que cuenta para ello con todo un depósito de conceptos. Sin embargo, cuando los conceptos muestran sus limitaciones a la hora de abordar a su objeto, la comunidad académica tiene la autoridad para permitir al experto la creación de una nueva terminología. De esta manera el hombre de ciencia cuenta con un baluarte que le permite seguir haciendo ciencia. La ciencia exacta, que se precia del uso del método experimental, no está exenta del mismo defecto. Es un defecto porque el inagotable arsenal de teorías que concede una aparente estabilidad a toda investigación natural consolida una simple perspectiva, un horizonte a través del cual se intenta dar una explicación sobre el hombre y el mundo, en lugar de establecer un fundamento sólido para la comprensión de la realidad (Husserl, 2008: 148).

Ya que todo intento de interpretación sobre el mundo no conduce sino a simples “pensamientos” sobre el mundo, es necesario preguntarse si más allá de estos pensamientos y de las múltiples interpretaciones hay una auténtica y única interpretación. Toda interpretación del mundo exige una comprensión previa sobre el hombre, pero las interpretaciones sobre el hombre son múltiples y bajo ellas subyace una pretensión de verdad que ensombrece la búsqueda de un punto de partida fundamental ajeno a toda perspectiva.

Cuando olvidaron la pregunta por el Ser del hombre, las ciencias sociales se replegaron en meros pensamientos, en meras construcciones de conceptos sobre el hombre, así como en simples interpretaciones y puntos de vista.

¿Es posible, entonces, pensar en *una* comprensión auténtica y originaria, libre de cualquier mediación interpretativa, es decir, de toda psicología? ¿Debe buscarse el punto de partida en el “hombre” de la antropología?, ¿en el de la sociología?, ¿en el de la economía?, ¿en el de la psicología y, especialmente, en el *homo sexualis*⁶⁶ del psicoanálisis? ¿Cuál es el terreno a partir del

⁶⁶ “Freud thus tended to view the subject as primarily an isolated being, where primary interest ‘is the optimal satisfaction of both his ego and his libidinous interest’. Freud’s *Homo Sexualis* is thus, Fromm contends, simply a modern variant of the classic *Homo economicus*” (Morris, 2004 :354).

cual es posible una interpretación *correcta*? ¿Cuál es el método más adecuado para llegar a la auténtica interpretación? ¿Cómo hallar un punto de partida para una interpretación originaria?

Para dar respuesta a todas estas cuestiones es necesario hacer una pregunta previa: ¿Existe un terreno sobre el cual el pensador podría pisar firmemente a la hora de buscar la forma correcta de toda interpretación?

En realidad, si hay un terreno común a todas las ciencias que hablan del hombre, este no se halla en los discursos sobre el hombre, sino en el *hombre* mismo. La pregunta por el fundamento que hace posible todo interpretar conduce necesariamente a la pregunta por el hombre, pero no en el sentido en que es tratado por las ciencias, sino en su condición originaria de *Ser*. Todo acercamiento a una interpretación originaria del hombre está enmarcado en los límites de una ciencia de principios capaz de reconocer la condición originaria del ser humano en cuanto *estar en el mundo*. La única ciencia de principios que al preguntarse por el ser originario del hombre intenta superar toda psicología es la *ontología existencial*.

El momento en que la ontología se preguntó por la constitución fundamental del Ser humano, constitución anterior a cualquier intento de explicación psicológica, reconoció que todo esfuerzo por pensarlo debe incorporar la condición básica a partir de la cual este adquiere su pleno sentido. En efecto, la primera condición fundamental del ser humano defendida por la ontología existencial es su calidad de *Ser histórico*. La historia constituye el nexo que hace posible toda interpretación sobre el ser humano. En ella los objetos individuales de la investigación histórica pueden reconocerse como formando parte de algo más grande y completo, o sea, de un todo. La historia es, pues, “el gran libro oscuro, la obra completa del espíritu humano escrita en las lenguas del pasado, cuyo texto debe ser entendido”⁶⁷ (Gadamer, 2006: 229-230).

Primeros pasos en la búsqueda del sentido originario del Ser histórico. La historia y la escritura de la historia

No se debe confundir la *historia* con la *escritura de la historia*. La primera se refiere al paso del ser humano por el mundo durante el tiempo que solo a él le corresponde, mientras que la segunda tiene que ver con la composición de los testimonios que dan cuenta de aquel paso. Pero la historia

⁶⁷ „Die Weltgeschichte ist gleichsam das grosse dunkle Buch, das in den Sprachen der Vergangenheit vertfasste Sammelwerk des menschlichen Geistes, dessen Text verstanden werden soll“ (Gadamer, 1990: 181).

se confunde constantemente con su escritura a tal punto que el encuentro con el Ser histórico parece inseparable del trabajo historiográfico con que se intenta describirlo.

Como el acceso a las diversas historiografías no garantiza una comprensión del hombre en cuanto Ser histórico, sino únicamente el conocimiento de los variados discursos que los historiadores han diseñado sobre este, ¿hay alguna forma de acceder a la comprensión del hombre en cuanto Ser histórico, evitando los extravíos a los que conduce la historiografía y las diversas formas de escribir la historia? Además, si la historia es el terreno sobre el cual es posible toda interpretación sobre el Ser humano, y los métodos para pensar la historia son numerosos, ¿cuál es el *método histórico* más apropiado para acceder a su correcta comprensión? Los métodos para abordar la historia son muchos, pero cada uno trata de apropiarse de un espacio determinado de realidad o, mejor dicho, de humanidad. Por lo tanto, para resolver esta dificultad, es necesario incursionar en el terreno de la historia con el objetivo de distinguir el pensar auténticamente histórico de los métodos que reducen la historia a meros intentos factuales de interpretación.

Con la intención de descubrir al Ser histórico que se halla detrás de toda historiografía, se examinarán, a continuación, los diversos modelos de escritura de la historia, así como los métodos utilizados para la investigación histórica. Solo de esta manera, una vez ubicados los límites e interpretaciones que entorpecen la comprensión del sentido original de la existencia humana, será posible concebir al Ser histórico, es decir, al hombre que se manifiesta y se expresa en la historia.

Breve exposición de las visiones factuales sobre la historia. Desde los historiadores antiguos hasta la historiografía en clave postmoderna

Debido a la carencia de un método preciso que guiara la descripción de los hechos históricos, y ya que la pretensión de “objetividad” no formaba parte de sus preocupaciones intelectuales, los historiadores antiguos (Por ejemplo, los griegos Diodoro Sículo, Arriano, Heródoto y Tucídides, así como los autores latinos, entre ellos, Tito Livio, Suetonio, Salustio y, más tarde, Eutropio) no llegaron a concebir una ciencia histórica y tampoco entendieron la historia como una ciencia o una disciplina especializada; por esto, su manera de escribir la historia estuvo más próxima al arte que a la ciencia. El modelo de los historiadores antiguos, en el que aún persistía una notoria –aunque

velada— propensión al mito, careció de los conceptos y de las categorías frías del pensar historiográfico posterior⁶⁸.

La ruptura con la forma antigua de escribir la historia (que prevaleció en la Edad Media y en el Renacimiento) se produjo diecinueve siglos después, cuando los historiadores europeos en Europa buscaron hacer de la historia una disciplina especializada. En el caso de Prusia, por ejemplo,

(...) esta transformación coincidió con el establecimiento de esta disciplina en la universidad. Hasta ese momento habían existido dos formas de historiografía: una de orientación erudita y otra, literaria. Estas dos formas se fusionaron a medida que la historia dejaba de ser un género literario para convertirse en una disciplina especializada (Iggers, 1997: 24).

En esta misma época fueron establecidos los dos grandes campos de la investigación sobre la historia: la historiografía y la ciencia histórica. El primero fue identificado con los esfuerzos de los historiadores modernos y contemporáneos por ofrecer una descripción veraz de los hechos del pasado, desacreditando la poesía y todo lenguaje no especializado⁶⁹; el segundo campo, la ciencia

⁶⁸ Sin embargo, en los años de consolidación del Imperio Romano, Tácito (en su obra *Annalium ab excessu divi Augusti libri*, *Libros de los Anales desde la muerte del divino Augusto*, mejor conocida como los *Anales de Tácito*) rompió con la forma de escribir la historia que se hallaba en auge en aquel tiempo, y aconsejó escribir los hechos tal y como estos sucedían. Asimismo, denunció las adulaciones, y falsedades de los historiadores, quienes, a causa del miedo y del interés personal, tergiversaban los hechos históricos. Por esto, en el primer capítulo de sus Anales, Tácito indicó que: *... veteris populi Romani prospera vel adversa claris scriptoribus memorata sunt; temporibusque Augusti dicendis non defuere decora ingenia, donec gliscente adulatione deterrentur. Tiberii Gaique et Claudii ac Neronis res florentibus ipsis ob metum falsae, postquam occiderant, recentibus odiis compositae sunt. inde consilium mihi pauca de Augusto et extrema tradere, mox Tiberii principatum et cetera, sine ira et studio, quorum causas procul habeo* (Tacitus, 1966: 1).

[las cosas prósperas y adversas de la antigua República han sido contadas ya por claros escritores; y no faltaron ingenios para escribir los tiempos de Augusto, hasta que poco a poco se fueron estragando al paso que iba creciendo la adulación. Las cosas de Tiberio, de Cayo, de Claudio y aun de Nerón fueron escritas con falsedad, floreciendo ellos por miedo, y después de muertos, por los recientes aborrecimientos; de que me ha venido deseo de referir pocas cosas, y ésas las últimas de Augusto; luego el principado de Tiberio y los demás, todo sin odio ni afición, de cuyas causas estoy bien lejos].

Al oponerse a la forma de escribir la historia practicada por sus contemporáneos, Tácito estableció las bases para la aparición de la ciencia histórica y de la historiografía posterior, aunque tuvieron que pasar muchos años hasta que el modelo pensado por Tácito fuese incorporado en la academia europea.

⁶⁹ Resulta curioso que, a pesar de que los representantes del primer historicismo defendieron la tajante separación entre naturaleza e historia (diferencia que no existió en la producción histórica de la época griega y romana) y excluyeron la naturaleza de todo pensar sobre lo histórico, no hicieron lo mismo (algunos de los historicistas) con los recursos artísticos ni con los principios de la estética. En efecto, aunque los autores del historicismo clásico concibieron la historia como una ciencia, creyeron que esta no debía renunciar por completo al arte: la historia debía reunir ciencia y

histórica, inició cuando se hizo de la historia una asignatura universitaria en consonancia con los patrones del mundo occidental moderno. Ambos campos surgieron de la necesidad de los historiadores por supeditar los hechos históricos a la teoría y frente a la urgencia por establecer un método en que el científico pudiera apoyarse para hacerse finalmente con el horizonte de realidad que se presentaba ante sus ojos.

En el contexto de formación de estos dos campos de la investigación histórica, y en medio de la discusión sobre los métodos y teorías más adecuados para escribir la historia, surgieron varias corrientes que intentaron posicionarse en el ámbito académico de la sociedad alemana y europea, dominada en ese momento por el pensamiento histórico de Hegel. Es así que en la primera mitad del siglo XIX apareció en Europa una corriente que hacía referencia a toda una visión del mundo; esta corriente fue el historicismo. El término “historicismo” fue utilizado en el Romanticismo en oposición al naturalismo, es decir, sirvió para diferenciar la naturaleza humana, que los hombres no hacen, de la historia que hacen los hombres (la propuesta del historicismo clásico⁷⁰ se resumía así: el hombre no tiene naturaleza, sino historia). Según el historicismo, la realidad humana solo podía ser comprendida en su desarrollo histórico⁷¹. No obstante, sus continuas contradicciones

arte. Según los historicistas, la historia tenía que seguir criterios estéticos, esto es, debía ser escrita según los parámetros de la literatura. Esta idea no fue exclusiva del fundador del historicismo clásico, sino también de los demás representantes del historicismo, entre ellos, Cervinus, Droysen, Treitschke y Mommsen, quien ganó el premio Nobel de Literatura con una bella descripción de la historia romana (La obra se llama *Römische Geschichte* y fue compuesta entre 1854 y 1856). Los historicistas del periodo clásico “escribieron como buenos autores literarios para un público culto” (Iggers, 1997: 24). Sin embargo, a pesar del afán de sus representantes por recuperar los principios estéticos como guías para la narración de la historia, estos principios no fueron usados como recursos para la presentación y actualización del Ser en la historia, sino con la intención de “mejorar” la misma historia, o sea, para decir más de lo que los hechos históricos intentaban expresar. Los historicistas concibieron la historia como algo que merecía ser mejorado, perfeccionado. ¿Quiénes eran los encargados de esta misión? Obviamente, los mismos historicistas. Con esta afirmación pusieron una barrera para la comprensión ontológica de la historia y resaltaron el sentido dado por el propio historiador, haciendo que la historiografía se vuelva inseparable de él, así como que del historiador dependa la historia misma. El afán historicista por mejorar la historia fortaleció los intereses de los psicólogos y relativistas, distorsionando el camino hacia una comprensión clara del ser histórico. En consecuencia, el historicismo fue el primero de los enfoques históricos en renunciar a la comprensión ontológico-existencial del Ser histórico, esto es, a toda preocupación por el fundamento que da coherencia y sentido a la historia.

⁷⁰ “El historicismo clásico tuvo su origen en la Universidad de Berlín, un lugar donde se distinguía la ciencia de la vieja erudición, la formación en profesiones liberales comprendía la unión de saberes técnicos con la formación humanística. Su finalidad era servir a los intereses de la burguesía. En Alemania, la institucionalización de la historiografía y su transformación en ciencia ocurrió después de 1848, en otros países a partir de 1870. En las publicaciones que surgen en Europa a partir de este año, de las cuales la *Historische Zeitschrift* de Ranke es la primera, se menciona a Ranke como “el padre de la ciencia histórica” (Iggers, 1991: 27).

⁷¹ Orientados por los ideales políticos y filosóficos de la ilustración, los representantes del historicismo clásico examinaron de manera crítica el ambiente social, político y cultural de la sociedad burguesa en su integración a un Estado monárquico-burocrático (en el sentido en que la concibió el filósofo Georg Friedrich Hegel). Para los historicistas, la nueva disciplina llamada “historia” reflejaba el ambiente político y cultural del moderno orden social.

demonstraron las deficiencias de su modelo teórico para mantenerse en la disputa académica durante mucho tiempo. Uno de sus contrasentidos más evidentes tenía que ver con la afirmación defendida por uno de los fundadores del historicismo, el autor colombo-alemán Leopold von Ranke, de que “cada pueblo equidista de Dios”, afirmación que contrastaba con su defensa del mundo protestante monárquico de la Edad Moderna, al que consideraban el momento culminante del desarrollo histórico⁷². De esta manera, el historicismo defendió, por una parte, la preeminencia del Estado (y no del hombre en su condición de Ser histórico⁷³) como hilo conductor de la historia, y, por otra parte, negó que los pueblos no europeos tuviesen una historia propiamente dicha⁷⁴. Al hablar de pueblos sin historia, los historicistas negaron la condición histórica originaria de diferentes grupos humanos (por ejemplo, de los habitantes de África y América), todo esto en concordancia con las teorías raciales de la segunda mitad del siglo XIX⁷⁵.

Esta defensa del papel del Estado en la conformación del pensamiento histórico fue puesta en duda en la famosa discusión efectuada a finales del mismo siglo entre dos reconocidos teóricos de la historia, Dietrich Schäfer y Eberhard Gothein. El primero, a tono con la visión hegeliana de la historia y con el historicismo clásico, afirmó que no habría historia, ni sería posible hablar de pensamiento histórico, sin el Estado como un hilo conductor. El segundo, por su parte, quiso incorporar aspectos histórico-sociales e histórico-culturales en la investigación histórica. La posición de Gothein simplemente mostraba la insatisfacción existente en el ámbito académico y

⁷² En primer lugar, el historicismo rechazó la idea hegeliana de un desarrollo causado por la razón hacia un objetivo, es decir, el progreso, y consideró que el Estado debía contemplarse como un individuo cuyo desarrollo, como el de un organismo, venía determinado por principios internos de crecimiento; sin embargo, afirmó que el mundo protestante burgués era el momento culminante del desarrollo histórico.

⁷³ El historicismo aseguraba que si existiese una ciencia sobre el hombre, esta tendría que partir de la historia, ya que sin ella no sería posible hablar de humanidad, y, menos aún, hacer ciencia sobre el hombre⁷³. Pero la idea de una ciencia sobre el hombre propugnada por el historicismo no tenía nada que ver con la comprensión ontológico-existencial del hombre en cuanto Ser histórico, sino que, por el contrario, concebía al hombre como histórico en cuanto estuviera integrado al desarrollo histórico del Estado.

⁷⁴ Iggers, en su obra *Historiography in the Twentieth Century, From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (1997), considera que detrás de la apelación a la objetividad no solo se escondía toda una metafísica, sino también una ideología que abarcaba a la sociedad, al Estado y a la cultura y que impedía una aproximación “objetiva”, imparcial, a la historia (Iggers, 1997: 30). Iggers también considera paradójico que la transformación de la historia en ciencia en el siglo XIX vaya unida a una ideologización de la historia. Ya que la transformación de la historia en ciencia no quería decir, en modo alguno, objetividad en el sentido de neutralidad política. Ranke, por ejemplo, consideraba que la ciencia estaba al servicio de las aspiraciones nacionales y burguesas (Iggers, 1997: 32).

⁷⁵ La misma contradicción se encuentra en Heidegger, cuando, después de toda la exposición sobre el carácter histórico del Dasein que realizó en *Ser y Tiempo*, afirmó en sus Lecciones de 1934 que el avión que lleva al Führer es histórico („*Allerdings wenn dieses Flugzeug den Führer zu Mussolini bringt, dann geschieht Geschichte.*“), a diferencia de los habitantes del África que carecen de historia (Heidegger, 1991 [1934]: 39).

científico con relación a la preminencia otorgada al Estado, así como con el concepto de ciencia y con la práctica científica que había dirigido la investigación hasta ese momento y que se había impuesto en la historiografía, no solo de Alemania, sino de otros países dentro y fuera de Europa. La insatisfacción que propició aquel debate promovió la discusión en torno a la creación de un concepto de ciencia que ofreciera los criterios metódicos más convenientes para la investigación de la historia y de las interrelaciones entre épocas históricas. Pero no solo en el debate Schäfer-Gothein se cuestionó el papel del Estado en la exposición histórica y la narración referida a las personas, sino también en la aún más famosa discusión en torno a la *Deutsche Geschichte* del historiador Karl Lamprecht, quien “trabajó con una psicología colectiva en la que se ocultaba la idea, tomada del pensamiento organológico del Romanticismo, de un ‘alma del pueblo’ alemán”⁷⁶ (Iggers, 1997: 34).

A partir de los cuestionamientos al Estado alemán hechos por Gothein y Lamprecht, los enfoques sociohistóricos quedaron obstaculizados por mucho tiempo. Por eso,

en Alemania, la historia social pasó a la defensiva. Mientras tanto, en Francia la sociología condujo el combate contra la investigación histórica universitaria tradicional. Durkheim, por ejemplo (en su Curso de ciencia social), negó a la historia su papel de ciencia, pues no llegaba a afirmaciones generales. Asimismo, si en Alemania la campaña contra Lamprecht fue la defensa contra la democratización una idea dominante, en América el interés por la “New History” iba unido al esfuerzo por escribir la historia para una sociedad democrática moderna (Iggers, 1997: 36).

Los debates anteriores marcaron el final del historicismo y el nacimiento de una nueva época de estudios históricos que coincidió con la llegada del nuevo siglo. Iggers menciona cuatro tendencias que surgieron de la crisis del historicismo:

La primera de estas tendencias tuvo su origen en la República Federal de Alemania, en la Universidad de Bielefeld⁷⁷. Aunque sus representantes defendieron la existencia de una “ciencia

⁷⁶ Ello hizo que más Weber, quien apoyaba un enfoque sociohistórico y sociocientífico, considerara la obra de Lamprecht un “disparate especulativo” (Iggers, 1997: 34).

⁷⁷ Surgió en la República Federal de Alemania impulsada por dos motivos: a) La necesidad moral y política de afrontar los crímenes del nacionalsocialismo y, b) la tarea de investigar las causas de la catástrofe. Esto hizo necesario, como en el caso de Fritz Fischer, que se ampliara la investigación desde los acontecimientos y las decisiones, proporcionadas

histórica”, aplicaron los métodos históricos tradicionales de crítica de textos a la historia social. Para ellos, la política alemana que condujo a la Primera Guerra Mundial fue resultado de las tensiones que había generado la contradicción entre la modernización económica y social, por un lado, y el atraso político por otro. Wehler, por ejemplo, partió de la idea de que el desarrollo de la sociedad alemana había estado determinado por la durabilidad de una desigualdad social y estructural. Por eso, la tragedia alemana consistió para él en una modernización incompleta.

La segunda tendencia sostenía que los modelos abstractos de la economía son patrones de una ciencia histórica cuantificable. Esta tendencia fue impulsada por la Nueva Escuela Histórica de Economía Nacional de Alemania, cuyo representante, Gustav Schmoller, afirmaba que la economía no obedece a leyes estrictas matemáticas. Los representantes de esta escuela otorgaron un papel central al Estado, y creyeron en la necesidad de integrar a los obreros al mismo. Su análisis se centraba en la crítica de fuentes⁷⁸.

La tercera tendencia pretendía convertir la historia en sociología histórica. En América esta decisión metodológica comenzó con la convicción de que la ciencia histórica tradicional no correspondía a las exigencias científicas de la moderna sociedad industrial democrática. Un antecedente es el alemán Wilhelm Riehl, quien defendía una historia cultural que proponía la historia del pueblo paralelamente a la historia del Estado. Según uno de sus representantes, Robert Fogel, el historiador debía ser como cualquier otro científico, un especialista con una formación técnica, el cual se comunica con otros especialistas en el lenguaje formal de la ciencia. Fogel tenía

por los documentos, hasta el marco estructural en el que esas decisiones fueron tomadas. Además de Fischer, dos representantes importantes de esta escuela fueron Eckart Kehr y Hans-Ulrich Wehler, profesores de Bielefeld. Para Kehr y Wehler la ciencia histórica tenía una función crítica y eran dos los intereses que guiaban el conocimiento de la misma. Estos intereses se resumen de la siguiente manera:

1. La ciencia histórica es una ciencia social histórica a la que le interesa un análisis orientado por problemas de procesos y estructuras importantes.
2. Existe una estrecha relación entre la investigación científica y la práctica social. La historia de la sociedad debe ser entendida como historia de fenómenos sociales, políticos, económicos e intelectuales (Iggers, 1997: 65).

⁷⁸ La Nueva Escuela Histórica de Economía Nacional de Alemania (NEHEN) sostenía que la exposición de un proceso histórico ya era científica por sí misma. La NEHEN se alimentó de los aportes de Weber y Hintze, pues el primero afirmaba que toda sociedad constituye y una serie de entramados de significados y valores que deben ser comprendidos en su concreción (sociología comprensiva), donde comprender no significaba (como en Ranke o Dilthey) un acto de “compenetración intuitiva inmediata o experiencia”, sino un proceso racional. “Comprender” no excluye la “explicación”, ni el análisis; en segundo lugar, Hintze afirmó que a veces, la historia tenía que vérselas con fenómenos colectivos que no pueden ser comprendidos sin acudir a fenómenos abstractos. La conclusión a la que llegó la NEHEN es esta: no hay gran distancia entre sociología e historia (Iggers, 1997: 42).

un evidente optimismo histórico y estaba convencido de la función emancipadora de una ciencia objetiva y mensurable.

La cuarta tendencia estuvo representada por la Escuela de los Annales, la cual se caracterizaba por un cambio respecto a la concepción de la historia de Ranke. Si el Estado, la administración y el derecho fueron los pilares de la escuela histórica alemana (del historicismo clásico), para los Annales los pilares se hallaron en la geografía, la economía y la antropología. Lucien Febvre (uno de los socios fundadores de la Escuela de los Annales, junto con Marc Bloch⁷⁹) entendía las áreas de la religión y la cultura desde enfoques antropológicos como modos de vivir y sentir de toda la población. En oposición a Ranke, quien entendía la historia como la ciencia del Estado, los autores de la Escuela de los Annales concibieron la historia como la ciencia central del hombre, y anularon los límites de las disciplinas parciales para integrarlas en las del hombre. Asimismo, perdieron interés en el concepto de nación, pues la historia para ellos era supranacional. De la misma manera, cuestionaron el concepto de tiempo con el que trabajaban las demás tendencias, entre ellas, el historicismo clásico, promoviendo (como en el caso de Le Goff y Braudel) la ruptura con la idea historicista tradicional del desarrollo de la historia, así como la ruptura con el concepto de tiempo de progresión lineal. Sostuvieron que no solo existe un tiempo, sino tiempos diversos (Iggers, 1997: 54). A partir de la ruptura con el concepto de tiempo se perdió la confianza en el progreso y la fe en la primacía histórica de la moderna cultura occidental. Los Annales continuaron los esfuerzos sociocientíficos de la ciencia histórica en el siglo XX, pero fueron más allá de la historia social moderna y persiguieron una historia cultural que cuestionara muchas de las premisas de la historiografía social moderna. Finalmente, incorporaron la lingüística, la semiótica, la literatura, el arte y el psicoanálisis a sus investigaciones; esto coincidió con la aparición de artículos altamente especializados e incomprensibles para el profano. La importancia de la lingüística radicaba en la idea de que la lengua contiene algo más concreto, más libre de subjetividad, un resto arqueológico que permitía acceder a una cultura del pasado.

⁷⁹ Marc Bloch utilizó la crítica de fuentes para comprobar la veracidad y autenticidad de los acontecimientos. Bloch creía que una de las causas de la falta de veracidad de los documentos surgía de los propios historiadores, especialmente cuando se dedicaban a “interpretar” las fuentes. Quienes interpretan, decía Bloch, “faltan al deber primordial de la veracidad pacientemente buscada y se privan, además, de esa perpetua renovación, de esa sorpresa siempre renovada que sólo procura la lucha con el documento, y así les es imposible escapar a una oscilación sin tregua entre algunos de los temas estereotipados que impone la rutina” (Bloch, 1982: 85).

La visión postmoderna de la historia

La Escuela de los Anales tuvo una notoria influencia en la visión postmoderna de la historia, sobre todo por haber incorporado el interés por la cultura y el lenguaje en la discusión sobre el devenir histórico. El principal exponente de la postmodernidad, el sociólogo francés Michel Foucault, dijo hacer una ontología histórica del ser humano “en relación a la verdad que lo constituye como sujeto de conocimiento”, “en las relaciones de poder que lo constituyen como sujeto que actúa sobre los demás”, y “en la relación ética por medio de la cual se constituye ‘como sujeto de la acción moral’” (Foucault, 2000: 25). Sin embargo, cuando se piensa la historia a partir de preocupaciones como la constitución de los saberes, la verdad, o el poder, o, si se prefiere: el saber, el poder, la subjetividad (Foucault, 2002: 18; 2002: 89; 2006: 100), no se está pensando la historia misma. En realidad, lo que Foucault hizo –según sus propias palabras– fue historia del pensamiento (“Mi campo es la historia del pensamiento” diría Foucault en una entrevista de Rux Martin.). Hacer una historia del pensamiento es hacer una historiografía, una simple especulación sobre lo factual, sobre “la realidad factual del acontecimiento relatado” (Ricoeur, 2010: 131), en la cual se evidencian las formaciones discursivas que dan lugar a la aparición de sujetos; sujetos que, asimismo, son quienes hacen la historiografía a través de bellas elaboraciones narrativas. La historia del pensamiento hace visible el orden de presupuestos implícitos que sostienen un discurso, expresado, generalmente, en una forma de narrativa, pero estos “presupuestos implícitos” no son otra cosa que horizontes, esto es, preocupaciones intelectuales que dan orden y equilibrio, así como una aparente solidez, a la argumentación conceptual.

En consecuencia, Foucault intentó demostrar, escudándose en una forma extraña de ontología, que solo a través del poder, del conocimiento y de la ética, el ser humano llega a ser objeto de la historia, olvidando que, por el solo hecho de ser tempóreo, ya es histórico⁸⁰

⁸⁰ *Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht »zeitlich« ist, weil es »in der Geschichte steht«, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist. (Heidegger, 1993: 376).*

CAPÍTULO III

APROXIMACIONES HERMENEÚTICAS Y FENOMENOLÓGICAS A LOS TRES PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE ESTA INVESTIGACIÓN: LA HISTORIA, EL LENGUAJE Y LA OTREDAD

Sobre los intentos por pensar la historia más allá de la historiografía y sobre el reproche de esencialismo

Los historiadores contemporáneos perdieron de vista el testimonio de la antigüedad griega y su comprensión de la historia. Aquello que los antiguos griegos, Aristóteles en particular, denominaban *ιστόρια* tenía poco que ver con el estudio de hechos sueltos, o con el reconocimiento de lo meramente factual, menos aún con la configuración de un discurso a partir de unos intereses históricamente constituidos en los que se evidencian relaciones de poder. A diferencia de su sentido meramente “visual” (que era tenido como de calidad inferior, pues se refería a aquello simplemente “conocido”), la historia hacía referencia a un nivel superior, “donde cada cosa era considerada *sub specie aeternitas* como *quid*, esencia, ser” (Baliñas, 1965: 13).

En su adhesión a las ideas y propuestas historicistas y a la postmodernidad, los historiadores contemporáneos se han encerrado en unos límites teórico-conceptuales más allá de los cuales está “prohibido” pensar. Así, pues, tachan de “esencialismo” o “pura metafísica” cualquier intento por pensar la historia más allá de la discusión sobre la constitución histórica del discurso y de los intereses que lo configuran en el marco de relaciones de poder. Frente al reproche de “esencialismo” de los historiadores y de los seguidores del historicismo (por ejemplo, de Croce, quien había defendido el historicismo, asegurando que uno de sus grandes logros consistía en haber liberado a la humanidad de la creencia en valores absolutos, “sin historia”. Croce, 2000: 54), se podría argumentar que este reproche obedece a una mala comprensión del carácter ontológico del Ser histórico, así como a una comprensión equívoca del ser humano, pues reemplazan la comprensión del ser humano en su carácter ontológico-existencial por el análisis óptico de la conformación de subjetividades, y confunden el sentido originario del Ser histórico, reemplazándolo por los diversos modelos de la escritura de la historia, por la historiografía.

¿Es posible, por lo tanto, pensar en la historia fuera de la historiografía? ¿Acaso la historia debe limitarse al mero conocimiento de aquello que puede ser documentado, comprobado,

“historiografiado”, evitando el pensamiento de lo permanente, a partir de lo cual todo acontecimiento adquiere su auténtico sentido? A despecho del predominio de la historiografía en el ámbito académico, se podría hacer la siguiente declaración: es posible volver a pensar una historia que, evitando los sentidos que la historiografía ha incorporado, se preocupe por llegar a la comprensión auténtica del Ser histórico. ¿Cuál es la vía adecuada para esta comprensión de la historia? ¿Cómo comprender al Ser histórico sobre el cual se realiza la narración historiográfica? El ingreso más apropiado para abordar el problema de la historia y para una comprensión adecuada del hombre en cuanto Ser histórico lo proporciona la hermenéutica, una hermenéutica de orientación fenomenológica. A través de esta es posible encontrar una vía adecuada para la comprensión del Ser histórico y es posible identificar los intereses por los cuales los historiadores, en su afán por dar explicaciones sobre los hechos, dejaron de lado la pregunta por el sentido de la historia. Y, si se intentara formular aquella pregunta, sería de la siguiente manera: “¿Qué es lo que da sentido a la historia y a la historiografía?” (Baliñas, 1965: 58)

Sobre el método más apropiado para la comprensión del Ser histórico. La renovación del sentido histórico en Dilthey

Las ciencias sociales se establecieron en el suelo de la historia. La sociología (sobre todo en su versión postmoderna) analiza sus objetos a partir de una historia que entiende como *devenir*. La concepción postmoderna de la historia da cuenta de una historia cambiante, inestable, sin lugar para el pensamiento de lo permanente. Sin embargo, la sociología de orientación postmoderna no ha advertido –y tampoco la historia– que todo pensamiento sobre el cambio es posible sobre la base de lo estable (Heidegger, 2011: 30). Además, “las perspectivas que se configuran en la experiencia del cambio histórico corren siempre peligro de desfigurarse porque olvidan la latencia de lo permanente”⁸¹ (Gadamer, 2003: 25).

En contraposición al modelo “objetivo” de las ciencias naturales, las ciencias sociales, especialmente aquellas que se precian de postmodernas, hablan de formas de objetividad totalmente cambiantes y arbitrarias; pero, ¿acaso es posible hacer ciencia sobre la base de lo inestable y de lo arbitrario?

⁸¹ „Die Perspektiven, die sich von der Erfahrung des Geschichtlichen Wandels her ergeben, sind daher immer in der Gefahr, Verzerrungen zu sein, weil sie die Verborgenheit des Beharrenden vergessen“ (Gadamer, 1990: 4)

Dilthey hizo suya una afirmación que ya había sido esbozada por Vico: Lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto (Dilthey, 1980: 508). La relación que mantuvieron el sujeto y el objeto hasta la aparición de la hermenéutica histórica de Dilthey fue una relación de completa sumisión del objeto frente a un sujeto de quién dependía toda realidad. Es decir, la mente del sujeto era, aparentemente, capaz de entender tan bien al objeto que podía llegar a comprender más cosas de las que el mismo objeto podía mostrar. La sumisión de un objeto a un sujeto de quien dependía toda la realidad determinó el rumbo del pensamiento científico posterior y, asimismo, del pensamiento histórico. Por esto, bajo la necesidad de una historiografía que se precia de haber encontrado los “conceptos” más adecuados, no se ve otra cosa que la pretensión de los historiadores por hacer que toda la historia dependa, no tanto de la forma en que la realidad histórica *se muestra*, sino de la habilidad del historiador para crear una serie de conceptos y para hacer que los hechos históricos encajen en ella⁸². Pero, en oposición a la necesidad de los historiadores por hacer que la historia dependa de conceptos, el historicismo sentó las bases de una comprensión anticonceptualista de la historia, pues defendió una insistencia en lo singular, en lo que resiste una clara formación de conceptos. Dilthey, por ejemplo, destacó la independencia de la historia en cuanto ciencia cultural del espíritu. Para él, el objetivo de la historia ya no era la formación de unos modelos de explicación abstractos, sino la “comprensión” de unidades de sentido individuales. Para ello se requería una manera especial de formación de los conceptos que tuviese en cuenta la totalidad de sentido de la existencia humana. Según Dilthey, el mundo histórico no estaba sostenido en simples hechos “incluidos en una referencia valorativa, pues su base era más bien la historicidad interna propia de la misma experiencia”⁸³ (Gadamer, 2003: 281). Dilthey habló de la *historicidad interna* como de un proceso vital e histórico, cuyo modelo no se hallaba en la constatación de hechos sino en la peculiar fusión de recuerdo y expectativa en un todo llamado

⁸² Un esfuerzo destacable de Koselleck consiste en su intento de comprender los usos conceptuales y lingüísticos de una época histórica, por esto, en su libro *Futuro Pasado*, propone “una exigencia metódica mínima: que hay que investigar los conflictos políticos y sociales del pasado en medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado” (1993: 115). Sin embargo, en su propuesta persiste el afán subjetivo por tratar que la historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) encaje con la historia social (*Sozialgeschichte*), o sea, para que los conceptos encajen con los hechos. Olvida, por lo tanto, que por más esfuerzos haga el investigador por comprender los conceptos y el uso del lenguaje de una época, estos esfuerzos no garantizan su auténtica comprensión, pues los sentidos auténticos solo se revelan al oído atento de quien, con anterioridad, ha reconocido las limitaciones de toda formación conceptual.

⁸³ „Denn was den Aufbau der geschichtlichen Welt trägt, sind nicht aus der Erfahrung genommene Tatsachen, die dann unter einen Wertbezug treten, vielmehr ist ihre Basis die innere Geschichtlichkeit, die der Erfahrung selbst eignet“ (Gadamer, 1990: 225)

experiencia, la misma “que se adquiere en la medida en que se hacen experiencias”⁸⁴ (Gadamer, 2003: 281).

En la obra de Dilthey hay una pretensión de objetividad que es solo posible sobre la base de la vivencia. La vivencia es el punto de partida de todo conocimiento objetivo. Gracias a la referencia a un conocimiento objetivo, Dilthey fue capaz de proclamar la existencia de las ciencias del espíritu⁸⁵. Mientras las ciencias tradicionales se quedan a medio camino en su pretensión de alcanzar un conocimiento puro mediante conceptos, las ciencias del espíritu, tratando de evitar la contingencia del punto de partida subjetivo, se elevan por encima de este punto de partida y de las tradiciones que lo acompañan hasta alcanzar la objetividad del conocimiento histórico (Gadamer, 1990: 240)⁸⁶. Dilthey⁸⁷ destacó la independencia de la historia como ciencia cultural del espíritu. En efecto, para Dilthey, el objetivo de esta ciencia no era la formación de unos modelos de explicación abstractos, sino la “comprensión” de unidades de sentido individuales. Para ello –decía–, “se requiere una forma especial de conceptualidad que tenga en cuenta la plenitud de sentido de la existencia humana” (Iggers, 1997: 26).

Pero, ¿acaso el historicismo no proporcionaba también conceptos para el conocimiento de la realidad histórica de la misma manera que la historiografía y que las ciencias de la naturaleza? Se podría añadir, en defensa del modelo historicista de Dilthey, que si bien este filósofo buscaba los conceptos constitutivos capaces de sustentar el conocimiento histórico, sin embargo, a diferencia de las categorías del conocimiento de la naturaleza, se trataba de conceptos vitales, de conceptos que superaban la fría predisposición hacia el análisis⁸⁸ (Gadamer, 1990: 227).

⁸⁴ „*Sie ist in lebensgeschichtlicher Vorgang und hat ihren Modellfall nicht im Feststellen von Tatsachen, sondern in jener eigentümlichen Verschmelzung von Erinnerung und Erwartung zu einem Ganzen, die wir Erfahrung nennen und die man erwirbt, indem man Erfahrungen macht*“ (Gadamer, 1990: 226-227).

⁸⁵ En la misma época del apareamiento del vitalismo de Nietzsche, Dilthey pensó en las limitaciones de los métodos científicos, dudando de la solidez de los conceptos de las ciencias tradicionales hasta preconizar la existencia de las “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*).

⁸⁶ „*Ebenso erstreben die Geisteswissenschaften eine methodische Erhebung über die subjektive Zufälligkeit des eigenen Standortes durch die Überlieferung, die ihm zugänglich ist, und erreichen dadurch Objektivität der historischen Erkenntnis*“ (Gadamer, 1990: 225).

⁸⁷ Meinecke dijo que el historicismo subraya “los elementos espontáneos e incomprensibles de la libertad y creatividad humanos como elementos que exigen una lógica de la investigación y de la comprensión de interconexiones humanas distinta de las ciencias naturales” (Iggers, 1997: 26). Meinecke y Dilthey fueron anticonceptualistas⁸⁷, pues defendieron una insistencia en lo singular, o sea, en aquello que resiste una clara formación de conceptos.

⁸⁸ *Denn das Erlebnis ist, ist nicht mehr unsterschieden in einen Akt, etwa das Innwerden, und einen Inhalt, das, dessen man inne wird. Es ist vielmehr ein nicht weiter auflösbares Innesein* (Gadamer, 1990: 227). “Estos conceptos, a diferencia de las categorías del conocimiento de la naturaleza, son conceptos vitales... se trata de un hacerse cargo ya no analizable” (Gadamer, 2003: 282).

La aplicación del esquema propuesto por Dilthey presupone que es posible superar la vinculación a un punto de vista, o sea, a una perspectiva por parte del observador histórico. Esta es, precisamente

la pretensión de la conciencia histórica, lograr para todo un punto de vista verdaderamente histórico. En ello tiene su perfección. Por eso centra sus esfuerzos en desarrollar un «sentido histórico» con el fin de aprender a elevarse por encima de los prejuicios del propio presente (Gadamer, 2003: 292)⁸⁹.

De esta manera, y ya que intentó legitimar la elevación de la conciencia a conciencia histórica, Dilthey se consideró a sí mismo el auténtico promotor de la concepción histórica del mundo

De la psicología a la hermenéutica

Frente al modelo de la historia social y al de las historiografías de herencia kantiana (y hegeliana), Dilthey “daba razón a la escuela histórica clásica en que no existe un sujeto general, sino solo individuos históricos” (Gadamer, 2003: 286). Se opuso a un sujeto trascendental a quien se asignaba la idealidad del significado⁹⁰, ya que el significado auténtico y originario surge de la realidad histórica de la vida (Dilthey, 1980: 555; Gadamer, 2003: 286). La oposición entre la vida y el concepto⁹¹, y la oportunidad de superar esta oposición, está contenida en la idea de “vivencia⁹²”. El término “vivencia” se coloca frente a la abstracción del entendimiento, así como frente a la particularidad de la sensación o de la representación, para señalar su vínculo con la totalidad, con la infinitud. La vivencia es lo que está dado de manera inmediata y se caracteriza “por una marcada inmediatez que se sustrae a todo intento de referirse a su significado”⁹³

⁸⁹ „Genau das aber ist der Anspruch des historischen Bewußtseins, zu allem einen wahrhaft historischen Standpunkt zu haben. Darin sieht es eine Vollendung. Es ist daher bemüht, den »historisches Sinn« auszubilden, um sich über die Vorurteile der eigenen Gegenwart erheben zu lernen. So hat sich Dilthey als der wahre Vollender der historischen Weltansicht gefühlt, weil er die Erhebung des Bewußtseins zum historischen Bewußtseins zu legitimieren suchte“ (Gadamer, 1990: 236).

⁹⁰ „Die philosophische Selbstbesinnung geht selber in der gleichen Richtung, sofern sie sich »als menschlichgeschichtliche Tatsache selber gegenständlich wird« und den Anspruch einer reinen Erkenntnis aus Begriffen aufgibt“ (Gadamer, 1990: 240).

⁹¹ El nexo de vida y saber era para Dilthey un dato originario (Dilthey, 1980: 60). Dilthey reconoció que este nexo había sido persistentemente asediado y debilitado por un conocimiento conceptual que había intentado someter a la vida al esquema de la investigación científica tradicional.

⁹² *Erlebnis*

⁹³ „Andererseits aber liegt im Begriff des Erlebnisses doch auch der Gegensatz des Lebens zum Begriff. Das Erlebnis hat eine betonte Unmittelbarkeit, die sich allem Meinen seiner Bedeutung entzieht“ (Gadamer, 1990: 72)

(Gadamer, 2003: 103). En la obra de Husserl el significado es tratado como un concepto lógico, pero en la obra de Dilthey el significado se refiere al concepto filosófico, al concepto vital, es decir, al significado como expresión de la vida. En consecuencia, la vivencia no tiene significado cognitivo sino expresivo. En esto radica el paso de una posición psicológica a una posición hermenéutica.

El método hermenéutico y la fenomenología

Como parte de su resistencia contra la esfera de control de la metodología científica, la hermenéutica rastrea la experiencia de la verdad. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con “formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, del arte y de la historia”⁹⁴ (Gadamer, 2009: 24).

El primer intento de recuperar aquellas formas de la experiencia fue impulsado por Schleiermacher. La crítica objetiva (el método de Schleiermacher) concedía al especialista, al filólogo, un papel preponderante sobre todo tipo de interpretación, por eso la comprensión histórica no era en principio distinta de la lingüística (Schleiermacher, 1999: 101). Según Schleiermacher, el filólogo, con su dominio científico del lenguaje, podía reconstruir una realidad con vistas a obtener un sentido auténtico de los hechos humanos. Para Schleiermacher, el filólogo era capaz de entender un poema escrito por un autor del pasado (llámese Homero o Virgilio) tan bien como el poeta que lo compuso, e incluso podía entender la psicología del autor y los motivos que impulsaron a este a componer su obra, de la misma manera en que lo hubiese hecho el propio autor (Gadamer, 1990: 237-239 [1990: 188-190]).

Aunque Schleiermacher tuvo el mérito de haber recuperado el papel del testimonio, y, por lo tanto, de la función expresiva del lenguaje como fuente de toda auténtica comprensión⁹⁵, su confianza ingenua en el papel de un investigador capaz de identificarse con el autor y de ponerse en su lugar demuestra la fe ciega que depositó en la función del sujeto, al que atribuyó diversos niveles de comprensión. Esta confianza en el sujeto hizo que la obra de Schleiermacher nunca

⁹⁴ „So rücken die Geisteswissenschaften mit Erfahrungsweisen zusammen, die außerhalb der Wissenschaft liegen: mit der Erfahrung der Philosophie, mit der Erfahrung der Kunst und mit der Erfahrung der Geschichte selbst“ (Gadamer, 1990: 2).

⁹⁵ El aporte de Schleiermacher no deja de ser valioso, ya que la dimensión expresiva que recuperó a través del testimonio es (así lo sostiene no solo la fenomenología, sino también la lingüística y la comunicación) la base donde se realiza toda pragmática.

superara los límites psicológicos y epistemológicos que entorpecen toda comprensión auténtica y originaria del acto expresivo.

Dilthey tampoco salió victorioso de esta dificultad. A pesar del valioso aporte de Dilthey para la comprensión del ser histórico y de su defensa del significado expresivo de la experiencia humana, las deficiencias que presenta su modelo se hacen patentes en su idea de que, como las ciencias del espíritu no tienen como las ciencias naturales el instrumento de la experimentación, no les queda otra alternativa más que investigar y continuar investigando, pues “solo investigando sin ‘descanso’ la tradición, descifrando siempre nuevas fuentes y reinterpretándolas sin cesar, se va acercando poco a poco la investigación a la ‘idea’” (Gadamer, 2003: 274 [1990: 220]). Esto desemboca en el hecho de que en Dilthey, así como en Husserl, y tanto en la filosofía de la vida como en la fenomenología trascendental, el concepto de vivencia se muestra como un concepto puramente epistemológico (Gadamer, 2006: 103 [1990: 72]). Por estos motivos, Dilthey acabó pensando la investigación del pasado histórico como desciframiento y no como experiencia histórica. Dilthey no reconoció que el ejercicio de interpretación que implica describir un objeto, y que permite al científico *demostrar* algo, no es el mismo que permite que el fenómeno *se muestre*. Además, si bien es cierto que el autor de las *Introducción a las Ciencias del Espíritu* hizo valiosos esfuerzos para superar las limitaciones de la crítica objetiva fundada por Schleiermacher, sin embargo, a pesar de haber recuperado el tema de la vivencia para la investigación hermenéutica, confió en el papel de la conciencia y de la propia inspiración como fuentes del acto interpretativo. En este sentido, el testimonio no perdió su distancia, su extrañeza.

Pero “la superación de la extrañeza es asunto de la hermenéutica”⁹⁶ (Gadamer, 2006: 232).

Para conseguir su objetivo, o sea, la comprensión auténtica de la expresión originaria, la hermenéutica del testimonio reniega de la división moderna de sujeto y objeto, y busca la auténtica comprensión, no en el autor de la expresión, ni en el intérprete de esta, sino en la expresión misma, pues, si bien una hermenéutica del testimonio debe apropiarse críticamente de los conceptos, tiene que ser consciente de que su propia comprensión e interpretación no es una construcción desde principios arbitrariamente formulados por un sujeto, sino la continuación de un acaecer que viene

⁹⁶ „Aber gerade die Ausweitung der hermeneutischen Aufgabe auf das ›bedeutsame Gespräch‹, die für Schleiermacher besonders charakteristisch ist, zeigt, wie zieht der Sinn der Fremdheit, deren Überwindung die Hermeneutik leisten soll, gegenüber der bishering Aufgabenstellung der Hermeneutik grundsätzlich gewandelt hat“ (Gadamer, 1990: 183).

de antiguo. Esto es, “tendrá que adoptar lo que le haya llegado del contenido significativo original de los conceptos”⁹⁷ (Gadamer, 2006: 26).

Pero la dificultad de acceder al testimonio, al texto, radica en las limitaciones que los mismos conceptos ofrecen. Los conceptos, una y otra vez reinterpretados, impiden el acceso a la realidad originaria que intentaron expresar, pues cada interpretación añade al texto una serie de sentidos que se ponen como obstáculos para el acercamiento definitivo a la expresión original. Solo cuando uno se haya desprendido de la barrera de los conceptos, logrará lo que Heidegger llama “el claro”, donde ya no se percibe, sino que se vive la verdad. Es importante, por lo tanto “luchar no solo para llegar a este claro, sino para morar en él” (Steiner, 2009: 154).

La fenomenología hermenéutica y la idea de la pre-comprensión en Heidegger

Tanto los paladines de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias sociales cayeron en la “vieja trampa metafísica” (Steiner, 2009: 143) que consideraba la verdad como equivalente al conocimiento subjetivo, racional. Deslumbrados por la aparente solidez del aparataje científico, los defensores de las ciencias no advirtieron que el conocer no es más que un modo de ser del “Ser ahí” (Ricoeur, 2003: 11), del hombre que habita en el mundo⁹⁸.

Al concentrarse en el preguntar óntico de las ciencias positivas, los guardianes de la ciencia perdieron de vista la preocupación más auténtica y originaria: la pregunta por el Ser. La pregunta por el Ser apunta a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad de las ciencias que investigan al ente en cuanto tal. Apunta también “a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ópticas y las fundan”⁹⁹ (Heidegger, 2003: 34).

⁹⁷ „Begriffe, die sie gebraucht, wird sie daher nicht unbefragt in Anspruch nehmen dürfen, sondern zu übernehmen haben, was ihr aus dem ursprünglichen Bedeutungsgehalt ihrer Begriffe überkommen ist“ (Gadamer, 1990: 4).

⁹⁸ O, si se prefiere, existen dos posibles traducciones: “El ser en el mundo” de Gaos y “Estar en el mundo” de Rivera para referirse al famoso término heideggeriano *In-der-Welt-sein*. Esta expresión de Heidegger “tiene que ver con la forma en que el ser humano, volcando la mirada sobre sí mismo, reconoce su condición originaria de Ser, así como sus potencialidades y limitaciones en relación con las cosas que se presentan ante su mano y que lo acompañan durante su habitar en el mundo. En efecto, el ser humano tiende a comprender su Ser desde aquel ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, desde el ‘mundo’” (Heidegger, 2003: 39-40).

⁹⁹ „Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst. Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat“ (Heidegger, 2006: 11). (La pregunta por el ser apunta,

La pregunta por el Ser resulta, a primera vista, tan amplia e inalcanzable que parece sobrepasar todo esfuerzo y capacidad del hombre. Pero esta dificultad es solamente aparente, pues este preguntar debe realizarse a partir de aquello que a todo hombre le es más común y más cercano, esto es: a partir de su condición de “Ser” humano. La pregunta por el ser humano en su condición de Ser difiere de la forma en que las ciencias fácticas se han aproximado durante décadas al análisis del hombre, pues ya no es el hombre de la antropología ni el de la sociología ni el de la psicología (términos en los cuales se hallan las primeras dificultades de las ciencias para abordar el problema del ser humano histórico), sino el hombre en su condición originaria de *estar-ahí* (*Da- Sein*) el que adquiere un lugar privilegiado para la comprensión del ser histórico. La primacía del *Dasein* (del Ser humano entendido desde su condición originaria de *estar en el mundo*) es, por lo tanto, de dos tipos: a) óptica, ya que el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia; b) ontológica, pues en virtud de su determinación por la existencia el *Dasein* es “ontológico” en sí mismo (Heidegger, 2003: 35)¹⁰⁰.

La pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia del Ser que pertenece al *ser* humano mismo, esto es: la comprensión preontológica del Ser. Lo preontológico es *estar siendo* en la forma de una *comprensión del Ser*. Por estos motivos, “el *Dasein* es para sí mismo ópticamente “cercañísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño” (Heidegger, 2003: 40)¹⁰¹.

por consiguiente, a determinar las condiciones a priori de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ópticas y las fundan. *Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental*.

¹⁰⁰ La ontología es el cuestionamiento teórico explícito del ser del ente (Heidegger, 2003: 35). La comprensión del Ser es una determinación del ser del *Dasein*. La peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico (Heidegger, 2003: 35) (O, para decirlo de una forma más fácil, la característica primordial del ser humano radica en el hecho de que se reconoce como Ser.)¹⁰⁰. A la comprensión de sí mismo que entonces sirve de guía se la llama comprensión existencial. La cuestión de la existencia es una “incumbencia” y una preocupación óptica del *Dasein*.

La existencia es el Ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar *de esta o aquella manera* y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera. De ahí que la ontología fundamental, que está a la base de todas las otras ontologías, parta de la analítica existencial del *Dasein*. Por todo esto, toda ontología (incluida la ontología de la historia) debe estar fundada y motivada en la estructura óptica del *Dasein* mismo, “que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser” (Heidegger, 2003: 37) („*Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seinsverständnisses in sich begreift*“, Heidegger, 2006: 13).

¹⁰¹ „*Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins ist daher der Grund dafür, daß dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung – verstanden im Sinne der ihm zugehörigen »kategorialen« Struktur – verdeckt bleibt. Dasein ist ihm*

La temporeidad como condición primaria del Ser histórico

La “ontología fundamental” demuestra su primacía sobre todo intento óntico de pensar e intenta remplazar todas las ontologías particulares, como las de la “historia”¹⁰² (Steiner, 2009: 155). Pensar la historia desde una ontología fundamental es radicalmente diferente de todo intento por pensar la historia desde las ciencias de lo fáctico. El carácter ontológico de la *historicidad* es previo a aquello que se denomina “historia”, al acontecer de la historia universal.

El ser humano es histórico¹⁰³. La condición de ser histórico está determinada por la constitución originaria de la temporeidad¹⁰⁴. La temporeidad es “el sentido del ser de ese ente que llamamos *Dasein*” (Heidegger, 2003: 41). Si existe una verdad radical, esta se encuentra en la condición tempórea del Ser humano. Este es histórico, pero antes de reconocerse como histórico, se reconoce como tiempo. El tiempo es, por lo tanto, el horizonte de toda comprensión del Ser y de todo modo de interpretarlo.

Heidegger, al recuperar el auténtico sentido de la temporalidad, abre un camino que permite al investigador entender el problema de la historia. Heidegger piensa ontológicamente. Pensar ontológicamente implica dejar de lado ciertas categorías, y para hacer ontología es necesario pensar más allá de un sujeto, así como de cualquier subjetividad discursivamente constituida. Pensar ontológicamente implica superar la fijación de un sujeto en relación con los objetos de saber o de poder.

La superación de la relación entre sujeto y objeto va acompañada, en la obra de Heidegger, de una comprensión nueva de la espacialidad y de la temporalidad, asociadas a una elucidación más pura y originaria de la experiencia humana. En efecto, la primera deja de ser espacialidad “medida”, matemática, sujeta a la división y a la construcción de límites. En consecuencia, se pone

selbst ontisch »am nächsten«, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd“ (Heidegger, 2006:16). Heidegger habla de la condición preontológica del Dasein en su libro ser y tiempo. Ahí transcribe el poema preontológico del escritor latino Higinio (VER ANEXO)

¹⁰³ En Ser y Tiempo (1927 [2007]), Heidegger diferencia dos términos generalmente confundidos: *geschichtlich* (histórico) y *historisch* (historiográfico) y reconoce en el ámbito de lo histórico dos planos: el plano de la existencia, que tiene que ver con lo ocurrido ya, con lo fáctico; y el plano de las esencias, que se refiere a las categorías abstractas del Ser, es decir, a lo que, por esencia, está llamado a que, de existir, exista históricamente. Lo histórico (*geschichtlich*), es mucho más cercano a la Historia (*Geschichte*), que comprende el acaecer (*geschehen*) (Heidegger, 2012: 323).

¹⁰⁴ ¿Cuál es la condición para que el ser humano, para que el Dasein sea reconocido como histórico? La temporalidad es la condición fundamental del ser humano en cuanto ente. Es inherente al Dasein. Solo a través de esa temporalidad puede reconocerse como histórico.

de relieve “el espacio vivido respecto del espacio geométrico” (Ricoeur, 2010: 65). Así como la espacialidad involucra una nueva comprensión de lo distante y de lo cercano, la temporalidad corresponde a una nueva manera de entender el pasado, el presente y el futuro. Por esto, el tiempo deja de ser el tiempo “calculado”, ordenado y clasificado, y pasa a ser el tiempo “experimentado”, donde el *ahora* comprende el momento vivencial del acaecer, del mostrarse de la presencia originaria del Ser. La temporalidad es consustancial a los entes, el ser humano es uno de ellos. La temporalidad es propia del ser humano, y este, al pensar sobre sí mismo, se reconoce como temporal, como tiempo. La temporalidad hace posible pensar al ser humano como histórico y no al revés (Heidegger, 2012: 348).

La comprensión que el Ser humano tiene de sí mismo es posible solamente a partir de su condición de Ser tempóreo. A partir de esta condición distingue el tiempo “inauténtico” (por ejemplo, el tiempo del capitalismo de mercado expresado en la famosa consigna: “el tiempo es dinero”) del tiempo que realmente le pertenece. Y es la comprensión de su propia temporalidad la que le permite llegar a la comprensión de aquel que no es *uno mismo*, pues “en la comprensión del Ser del Dasein ya está dada, puesto que su Ser es coestar, la comprensión de otros” (Heidegger, 2003: 148). Pero, ¿es posible llegar al conocimiento del otro tomando como punto de partida al tiempo como condición fundamental de toda comprensión?

Cuando Heidegger renovó la concepción del tiempo como el “lugar” que hace posible la experiencia más auténtica del sí mismo y la comprensión más originaria del otro, renovó también el *espacio* más apropiado para la presentación de este. El otro se expresa en el tiempo. Todo sentido de espacialidad se disuelve en la constitución temporal de la existencia, a tal punto que la “distancia” entre el testimonio de una y otra época deja de ser “calculada” y es entendida en el orden de su condición existencial. La *lejanía* y la *cercanía* de los testimonios son concebidas en la “medida” y según la intensidad en que son experimentadas.

Lenguaje e Historia

La temporeidad es la condición básica para la aparición del ser histórico. Este habita en el mundo, y lo hace durante un tiempo, aquel que le corresponde. Pero su paso por el mundo no es igual al de las cosas... ni siquiera al de las plantas y los animales. En efecto, a diferencia de ellos, el hombre es capaz de elaborar preguntas y de fabricar respuestas. Por medio de sus respuestas el hombre es

capaz de mostrarse, haciéndose más claro para sí mismo y para los demás. El principal recurso que utiliza para aparecer, para mostrarse, se encuentra en el lenguaje. El lenguaje no es solamente un instrumento que utiliza el hombre entre muchos otros, sino “lo que, en general y ante todo, garantiza la posibilidad de encontrarse el hombre en medio de lo abierto del Ser que está siendo”¹⁰⁵ (Heidegger, 2003: 17]). Esto quiere decir que solo por el lenguaje el ser humano asume su propia existencia, existencia entendida como un “círculo continuamente cambiante de decisión y de empresa, de acción y de responsabilidad, como también de arbitrariedad y de tumulto, de caídas y de extravíos”¹⁰⁶ (Heidegger, 2003: 17).

Se puede inferir de todo lo anterior que solamente por el lenguaje el hombre puede llegar al encuentro consigo mismo y a la comprensión más clara de la condición que hace posible todo su proceder en el mundo. El lenguaje permite y garantiza efectivamente la comprensión del hombre, de su lugar en el mundo y del tiempo que le corresponde. La reflexión sobre su carácter tempóreo pone en evidencia lo que él mismo es, o sea: un ser histórico. La historia¹⁰⁷ es posible porque existe el lenguaje, y “el ser testigo de esta pertenencia al Ser en su totalidad se efectúa como *historia*, pero, para que una historia sea posible, es preciso que el lenguaje sea dado al hombre” (Heidegger, 2003: 16)¹⁰⁸. El hombre asume su historicidad por medio del lenguaje, y el lenguaje le hace reconocer su condición de Ser histórico.

Gracias al lenguaje, el hombre es capaz de dar testimonio de sí mismo y de su paso por el mundo. El lenguaje revela al hombre los rumbos que hacen posible toda comprensión profunda de su existencia¹⁰⁹, pues aquello que se revela en el lenguaje es lo que hay de más profundo y original:

¹⁰⁵ *Die Sprache ist nicht nur ein Werkzeug, das der Mensch neben vielen anderen auch besitzt, sondern die Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit, inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen.* (Heidegger, 1981: 38).

¹⁰⁶ *Nur wo Sprache, da ist Welt, das heißt: der stets sich wandelnde Umkreis von Entscheidung und Werk, von Tat und Verantwortung, aber auch von Willkür und Lärm, Verfall und Verwirrung.* (Heidegger, 1981: 38).

¹⁰⁷ Luego, así como el lenguaje hace posible el mundo, hace también posible la historia, pues solo allí donde hay mundo hay *historia*. En oposición al uso del término con minúscula, parece más adecuado utilizar el término *Historia* (con mayúscula). El uso del último favorecería la distinción entre la interpretación científica del acontecer (historia) y el lugar para la comprensión originaria del Ser histórico (Historia)

¹⁰⁸ *Das Zeugesein der Zugehörigkeit in das Seiende im Ganzen geschieht als Geschichte. Damit aber Geschichte möglich sei, ist dem Menschen die Sprache gegeben. Sie ist in Gut des Menschen.* (Heidegger, 1981: 38)

¹⁰⁹ Durante su paso por la tierra, el hombre comúnmente evita todo tipo de reflexión profunda acerca de su propia existencia. La preocupación por conseguir comodidades, lujos y reconocimiento lo mantienen en un estado de inautenticidad permanente, en el cual pierde todo sentido de originalidad hasta convertirse en “uno más” del “montón”. Sin embargo, cuando el ser humano se ha desengañado de los espejismos y encantos efímeros de la vida, se pregunta por el sentido auténtico de su propio destino y se acerca a la comprensión más clara de su propio acontecer.

el propio y único Ser. El lenguaje, por lo tanto, es un bien, con el cual, sin embargo, es preciso tener cuidado

»...und darum ist der Güter Gefährliches, die Sprache dem Menschen gegeben, damit er schaffend, zerstörend, und wiederkehrend zur Meisterin und Mutter, damit er zeuge, was er sei: geerbt zu haben, gelernt von ihr, ihr Göttlichstes, die allerhaltende Liebe« (IV, 246). S. 35 (Heidegger, 1981: 36)

[... y esto ocurre porque el lenguaje es de los bienes el más peligroso, el cual le ha sido dado al hombre para que, creando, destruyendo y pereciendo, y retornando a la gran maestra y madre, testimonie lo que él es: haber heredado, haber aprendido de ella, la divinidad que proviene de ella, el Amor que conserva el todo.]

Pero el lenguaje no solo revela el mundo para el hombre, sino que pone ante sus ojos a aquel con quien comparte ese mundo, a saber: el Otro.

Poder hablar y poder oír, oír los unos a los otros

El otro habita y se expresa constantemente en el mundo en la medida de sus posibilidades y dentro de los límites que ese mismo mundo le propone para obrar. Sus acciones no son indiferentes, ya que se exponen ante la mirada para ser constantemente reconocidas e interpretadas. Sin embargo, existe una brecha que es necesario salvar, ya que la interpretación (y, por ende, la comprensión del otro) no puede surgir solamente de aquello que simplemente se pone ante los ojos. Frente a esta brecha, aparece el lenguaje como una especie de mediador que acerca y aproxima los unos a los otros. Gracias al lenguaje el otro puede “decir algo”, puede ser escuchado y comprendido. La comprensión es posible solamente gracias al lenguaje, o sea, gracias a la articulación de palabras que pueden ser una y otra vez repetidas y escuchadas. En efecto, el otro no es reconocido solamente a la manera de aquello que puede ser visto, sino, aún más precisamente, en el sentido de aquello que puede ser oído¹¹⁰, pues

¹¹⁰ Al tratar este problema, Heidegger hace referencia a la famosa cita de Hölderlin, quien escribió: "Desde que somos un diálogo y desde que podemos oírnos los unos a los otros" *Dabei vermittelt dann das Sprechen das Zueinanderkommen. Allein Hölderlin sagt: »Seit ein Gespräch wir sind und hören können voreinander«.*

Das Hörenkönnen ist nicht erst eine Folge des Miteinandersprechens, sondern eher umgekehrt die Voraussetzung dafür. Allein auch das Hörenkönnen ist in sich schon wieder auf die Möglichkeit des Wortes ausgerichtet und braucht dieses. Redenkönnen und Hörenkönnen sind gleich ursprünglich. Wir sind ein Gespräch, das bedeutet zugleich immer: wir sind ein Gespräch. Die Einheit eines Gesprächs besteht aber darin, daß jeweils im wesentlichen Wort das Eine und Selbe offenbar ist, worauf wir uns einigen, auf Grund dessen wir einig und so eigentlich wir selbst sind. Das Gespräch und seine Einheit trägt unser Dasein (Heidegger, 1981: 39).

[el poder oír, lejos de ser una simple consecuencia del hecho de hablar los unos con los otros, es, muy al contrario, el supuesto de aquello. Sólo que aún el poder oír se encuentra ya en sí erigido a su turno sobre la posibilidad de la palabra y necesita de ella. Poder hablar y poder oír coexisten igualmente desde el origen. Somos un diálogo y esto quiere decir: nosotros podemos oírnos los unos a los otros. Somos un diálogo, al mismo tiempo significa siempre esto: Somos un diálogo. La unidad de un diálogo consiste en que cada vez, en la palabra esencial, sea revelado el Uno y el mismo sobre el cual nosotros nos unimos, en razón del cual nosotros somos Uno y también, auténticamente, nosotros mismos. El diálogo y su unidad son el soporte de nuestra existencia.] (Heidegger, 2003: 17-18)

En el diálogo se hace concreto el encuentro. La simple conversación no garantiza la comprensión del otro ni el mostrarse del ser histórico que se expresa en el lenguaje. Esto se debe a que una conversación podría reducirse a la simple información sobre alguno de los objetos que forman parte del mundo (por ejemplo, cuando alguien pide la hora o pregunta sobre una dirección), o podría limitarse a una orden sobre una acción que tiene que ser cumplida (como en el caso de una madre que dice a sus hijos lo que tienen que hacer sin demora ni reparo). Cuando el oír pasa de ser un simple “recibir” información y se transforma en un “prestar atención” sobre aquello que el otro *expresa* (por ejemplo, cuando manifiesta sus afanes, preocupaciones e intereses), y cuando se escoge la respuesta más acertada para cubrir las demandas del otro, entonces se puede hablar de un *diálogo* cuya finalidad es la comprensión. El diálogo supera las formas anteriores de la expresión, ya que insiste en la disposición a la escucha, esto es, a escuchar con detenimiento lo que el otro tiene que decir. Quien escucha con detenimiento reconoce que la voz que aparece en la expresión es la voz del mismo Ser, que se revela en la historia.

Expresión y comprensión. La comprensión como experiencia fundante de la acción humana

La expresión hace posible la comprensión. La comprensión convoca y vincula a cada uno, al yo de cada individuo, con las comunidades de las que forma parte. ¿Cuáles son esas comunidades? La familia es la primera comunidad moral, base para la formación del pueblo. El pueblo es la comunidad más importante, pues la expresión del ser histórico que se presenta como escritura refleja las vivencias, anhelos y sufrimientos del pueblo¹¹¹. El Estado y la Religión son las comunidades que surgen de la anterior (del pueblo), que la regulan y dirigen. Estas comunidades se presentan como expresión y por esto mismo son comprensibles, porque son expresión (Gadamer, 2003: 275 [1990: 221]). Comprender es comprender la expresión (Gadamer, 1990: 216)¹¹². La posibilidad de *comprender* se asienta en las exteriorizaciones que la humanidad tiene ante sí como material histórico.

En la expresión lo interior (por ejemplo, las vivencias del autor que no son otra cosa que el reflejo de la experiencia histórica del pueblo al que pertenece) se revela en una actualidad inmediata. Esta interioridad, “la esencia interna”, es la primera y más auténtica realidad.

¿De qué manera se revela esta interioridad? ¿A través de qué medio?

La necesidad de comprensión se presenta como una urgencia y como una afirmación permanente de lo humano. Esta afirmación va de la mano con el uso que en cada momento hace el hombre de su lenguaje. El ser humano es el animal que posee la palabra, aquel que tiene la capacidad de hablar (Αριστοτέλης, 1993: 121; Ricoeur, 2004: 26; Adler, 2004: 35). Es el portador de la palabra, del *λόγος*, mientras que en los demás animales esta posesión es reemplazada por el grito. En el despliegue de su propia existencia el ser humano vive en el lenguaje y toda su experiencia del mundo es concebida a partir de este.

En el lenguaje se halla el terreno para la comprensión de los otros. El hombre se esfuerza en hablar con claridad y, asimismo, espera que los otros le hablen claramente. Dentro del propio idioma se visualiza esta necesidad, sin la cual uno se sentiría simplemente excluido, solitario, fuera del juego del mundo que los demás comparten. La necesidad de entender lo que se dice constituye

¹¹¹ Aquí se encuentra la clave para la comprensión del ser que se muestra en la historia.

¹¹² Al parecer, resulta extraña la traducción española de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito quienes reemplazan el término “comprender” (Verstehen) por “emprender”: “Comprender es *emprender* una expresión” (Gadamer, 2003: 270), cuando el texto original dice lo contrario: »*Verstehen ist Verstehen von Ausdruck*«.

un acto permanente de subsistencia. La claridad de la comprensión está íntimamente conectada con la comprensión auténtica del Ser del mundo. De aquí que (como se verá más adelante) la más clara justificación para toda tentativa de traducción consista en la necesidad de comprensión. Esta comprensión es "un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento es posible" (Heidegger, 2003: 143).

Habitar en el mundo implica entender los límites del propio actuar, así como los modos en que las cosas se muestran a la mano para la acción (Heidegger, 2013: 10), pero no solo eso: supone también la necesidad permanente de una comprensión correcta de lo expresado por otro con quien se comparte en mundo. Incluso, quien prefiere la "vida solitaria"¹¹³, reconocerá la imposibilidad de la lejanía como algo permanente. El otro se presenta de manera ineludible y es imposible negar su existencia, pues está *ahí*, compartiendo el mundo que uno también comparte. Compartir el mundo con el otro es la condición necesaria para la comprensión, pues esta comprensión "se funda en el coestar comprensor originario" (Heidegger, 128: 26). Pero el simple compartir no asegura la comprensión. La comprensión está atravesada de tantos y tan variados obstáculos (como los intereses egoístas, la envidia y la vanidad¹¹⁴) que un acercamiento completo al otro parece complicarse hasta volverse imposible.

¹¹³ Hannah Arendt en su obra *La condición humana* (2009) distingue la vida solitaria de otras dos formas de alejamiento: La soledad y el aislamiento. La vida solitaria es un estado de alejamiento deseado, donde uno se aleja de los otros con la intención de reflexionar sobre su propia existencia y sobre el propósito de su vida en el mundo; la soledad es incómoda, pues quien la siente preferiría estar acompañado, estar con otros; finalmente, el aislamiento es, además de incómodo, impuesto. Uno no elige el aislamiento, por el contrario, es el Estado o los poderes de diversa especie la que lo impone, ante la amenaza que uno representa para el modelo impuesto y para el orden social.

¹¹⁴ El ser humano tiene una marcada tendencia a refugiarse en lo efímero, en aquello que aleja al hombre de una preocupación profunda. Se refugia en la moda, olvidando con ello su propia originalidad y creyendo satisfacerse a sí mismo, cuando en realidad solo trata de agradar a los demás, o de evitar la opinión excluyente del resto, poniéndose a la altura de la moda, de la novedad y de los usos vanos y pasajeros. En efecto, su intención no es relacionarse profundamente con sus semejantes mostrándose en su autenticidad, sino evitar "el juicio ajeno", aparentando lo que en realidad no es, con la única intención de mantenerse a salvo de la habladuría. La moda, el capricho y la novedad son tres de las actitudes que el hombre utiliza para relacionarse con los demás, evitando cualquier pregunta profunda sobre los otros y sobre su propia existencia.

La preocupación por las cuestiones fundamentales de la existencia, que surge del rechazo a la moda y a la banalidad de los placeres momentáneos, es un tema de la época clásica de la filosofía que, no obstante, adquiere constante actualidad en la discusión filosófica. Si bien en la antigüedad la doctrina platónica de las formas subordinó lo meramente corporal y visual al alma y al conocimiento puro de las verdades eternas, la misma dirección fue adoptada por el pensamiento cristiano medieval hasta la aparición de la Modernidad. Más tarde, en plena disputa contra la filosofía hegeliana que se había consolidado como la filosofía oficial en la academia prusiana, Schopenhauer y Kierkegaard reconocieron en la pregunta por el sentido de la propia existencia la clave y el camino hacia el verdadero fundamento del pensamiento filosófico.

La negación de la voluntad de vivir proclamada por el autor de Danzig, surge del reconocimiento del dolor que ha sido reconocido con anterioridad en los demás (desde los animales y las plantas, hasta la materia inanimada). Incluso el

Pero, ¿hay en realidad una comprensión correcta? ¿Existe una comprensión perfecta, libre de cualquier añadido e interpretación?

El mito de Babel. La dispersión y la nostalgia del retorno a la lengua ideal

Los mitos de la antigüedad aluden a ciertos momentos de comprensión perfecta de la vida humana. A pesar de diferir en sus orígenes, los mitos tienen en común la referencia a un principio *místico* de la comprensión de las palabras y de su expresión, del *decir* (*λέγειν*). Este principio hace alusión a un mensaje oculto, a un *secreto* apto solamente para un destinatario escogido. Esta relación entre *misticismo* y *secreto* se encuentra en diversas imágenes del pasado: desde los misterios de Eleusis, hasta las revelaciones del misticismo cristiano, donde el *secreto* era el sostén del pensamiento místico y religioso. De aquí que el lenguaje actual de los griegos haya preservado, después de varios siglos y transformaciones, el sentido ancestral del término *secreto* (*μυστικό, mistiko*), en su referencia a las revelaciones del *misticismo* (*μυστικισμός, mistikismós*) y en relación con la práctica religiosa de los *misterios* (*μυστήρια, mistiria*). La religión de los griegos representaba este vínculo a través de diversos símbolos, de los cuales, quizás el más importante es el que hace referencia al oráculo delfico, al que acudían los hombres jóvenes para escuchar la voz de la sacerdotisa, quien

ideal más elevado y más perfecto de su filosofía, el asceta, en su renuncia a los bienes materiales y a todo apetito y deleite fugaz, "se eleva por encima de sí mismo y de su dolor, y purificado y santificado, con una paz, una beatitud y una alteza de espíritu que nada puede alterar" (Schopenhauer, 2005 :301) ofrece a los demás seres humanos el camino para el conocimiento más puro de la esencia

Además, la propuesta ascética de Schopenhauer comprende una ética, una ética de la compasión que carece de aplicabilidad, pues, ¿cómo podría una persona atormentada reconocer el dolor ajeno, si está concentrada completamente en sus propias penas y en la forma de eliminarlas? Así, el asceta, la máxima utopía de la filosofía schopenhaueriana, no puede sentir compasión y, menos aún, practicar una ética de la compasión, pues ni siquiera conoce el bienestar y está preocupado solamente en negar su propio apetito (Jurado, 2006: 53)

Sin embargo, el error de Schopenhauer, que es el error de toda la metafísica occidental hasta la aparición de Nietzsche, consiste en haber menospreciado, en su idea de la negación de la voluntad de vivir, el cuidado de la propia existencia, renunciando así a la única vía segura para la comprensión, no solo del ser humano, sino del Ser que se muestra en el tiempo y permanece en el tiempo. Por otra parte, Kierkegaard afirmó que solo cuando el hombre ha pernoctado por el camino de la desilusión profunda, del desconsuelo y sobretodo de la angustia, es capaz de enfrentarse consigo mismo, y de preguntarse por los problemas verdaderamente profundos: Dios y la existencia (Kierkegaard, 1960: 20). Kierkegaard tiene el mérito de haber establecido la vía más correcta para la pregunta por la existencia, sin embargo, su dedicación exclusiva al problema del encuentro entre Dios y el hombre lo condujo a evitar toda reflexión sobre la existencia del ser humano, y del hombre en cuanto aquel que comparte el mundo con los otros. Además, su obra carece de una preocupación por el papel del lenguaje como vía privilegiada para la comprensión del otro. Según Kierkegaard, el hombre que ha sido escogido por Dios llega a tal nivel de familiaridad con este que su relación con el mundo se vuelve extraña. Es el caso de Abraham, quien, "en definitiva, no dice ninguna mentira, pero tampoco dice ninguna cosa determinada, puesto que habla una lengua extraña" (Kierkegaard, 1976: 171). Por lo tanto, Kierkegaard exploró el nivel más elevado de la comprensión, pero dejó de lado toda reflexión sobre el otro (y sobre la comprensión de este otro).

simplemente revelaba el destino que determinaría –sin duda- el actuar de cada uno hasta el fin de sus días (Πανσανίας, 10, 24. 1)¹¹⁵.

En la Biblia se hacen varias alusiones a una comprensión perfecta. La primera de estas alusiones tiene que ver con el mito de Adán, quien no solo habla con Dios, sino con una mujer hecha a su semejanza, capaz de entenderlo perfectamente (Génesis 2, 23). Pero en la Biblia se menciona también el origen de la separación y del malentendido. En efecto, la tradición hebrea representa en el mito de la *Torre de Babel* el momento primigenio de la comprensión perfecta al que identifica con un tiempo de perfección de la vida humana, anterior a la rebelión contra Dios (Steiner, 1980: 20). En este primer momento, anterior a la rebeldía, “toda la tierra hablaba la misma lengua y las mismas palabras” (Génesis 3, 1), así que los hombres eran capaces de comunicarse y de entenderse. Más tarde, confiando en sus propias fuerzas, crearon una ciudad, una gran torre, pero, sobre todo, se hicieron *un nombre*:

Y aconteció que según iban hacia el oriente, hallaron una llanura en la tierra de Sinar, y se establecieron allí. Y se dijeron unos a otros: Vamos, fabriquemos ladrillos y cozámoslos bien. Y usaron ladrillo en lugar de piedra, y asfalto en lugar de mezcla. Y dijeron: Vamos, edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue hasta los cielos, y hagámonos **un nombre famoso**, para que no seamos dispersados sobre la faz de toda la tierra (Génesis 11, 2-4).

La construcción de la torre de Babel, con la cual los hombres se propusieron tocar el cielo (y ponerse al nivel de Dios) anuncia la rebelión contra el orden divino de las cosas. La alteración del orden anterior está representada no solo por la torre que los hombres intentaron construir, sino por el *nombre* con el cual se colocaron a la misma altura de Dios, “cuyo *nombre* está por sobre todo nombre”, y cuya *palabra* es la auténtica y creadora. Según el libro del Génesis, Dios se da cuenta del poder que fue otorgado a los hombres y reconoce que “todos forman un solo pueblo y hablan un solo idioma; esto es sólo el comienzo de sus obras, y todo lo que se propongan lo podrán lograr” (Génesis 11, 6).

En los relatos míticos, la rebeldía contra los dioses no se queda sin castigo. Previendo la amenaza que constituían los hombres para el orden divino de las cosas, Dios se propuso arrebatárles

¹¹⁵ “ταῦτα μὲν δὴ οὕτω γενόμενα ἴστω τις: ἐν δὲ τῷ προνάῳ τῷ ἐν Δελφοῖς γεγραμμένα ἐστὶν ὠφελήματα ἀνθρώποις ἐς βίον, ἐγράφη δὲ ὑπὸ ἀνδρῶν οὓς γενέσθαι σοφοὺς λέγουσιν Ἕλληνες”.

su arma más poderosa, sin la cual serían incapaces de crear y construir. Por eso, en el mito hebreo, las voces que representan ese orden toman una decisión definitiva: “Será mejor que bajemos a confundir su idioma, para que ya no se entiendan entre ellos mismos” (Génesis 11, 7).

Así, pues, Dios confundió la lengua original de los hombres, quienes, a partir de ese momento, al no entenderse, dejaron de construir la torre e inmediatamente se dispersaron. Por eso “a la ciudad se le llamó Babel¹¹⁶, porque fue allí donde el Señor confundió el idioma de toda la gente de la tierra, y de donde los dispersó por todo el mundo” (Génesis 11, 9). El relato bíblico presenta un momento de comprensión ideal, en que los hombres eran capaces de conseguir grandes cosas, y hasta de alcanzar el cielo con las obras de sus manos. Con la confusión de las lenguas, tomaron diversos caminos “y dejaron de edificar la ciudad” (Génesis 11, 8).

La nostalgia de la lengua ideal, estaría, por lo tanto, acompañada de la nostalgia del encuentro con los otros, a quienes se abandonó cuando fue imposible entenderlos. La lengua primigenia se convirtió en un mero anhelo, en un ideal inalcanzable, en un momento perfecto de comprensión de la vida humana al que sería imposible retornar.

Las dificultades del retorno a la lengua ideal

Cuando se habla de una comprensión perfecta, esta se concibe como el entendimiento claro y sin errores de lo expresado. El error tiene que ver con cualquier deseo, con toda interpretación que pretenda reemplazar al sentido auténtico de la expresión original. No habría comprensión perfecta sin una adecuación perfecta entre la palabra expresada y la comprensión de quien la escucha. La expresión reemplaza a su autor a tal punto que puede independizarse de él, pues quien escucha reconoce en las palabras del autor al mismo Ser del mundo que se expresa en el tiempo. Pero la voz del Ser que se expresa en el lenguaje difícilmente será reconocida en un mundo donde la propia iniciativa, la vanidad y las interpretaciones (religiosas, científicas, políticas, etc.) intentan reemplazar la voz original de la expresión verdadera.

La necesidad de comprensión estaría guiada, en consecuencia, por una pretensión “ideal” de comprensión perfecta. Implicaría un deseo insatisfecho de retorno al pasado donde los hombres

¹¹⁶בבל מגדל

hablaban con los hombres y estos se entendían perfectamente entre ellos, pues no veían por sus propios intereses, ni estaban disgregados y separados por la vanidad.

La alternativa que se presenta frente a la dificultad de retorno a la lengua ideal es la continua búsqueda de comprensión hasta el entendimiento más claro. Pero esta búsqueda se convierte en un recorrido incesante y penoso, pues depende más de los intereses y necesidades de los hombres que del mismo Ser que se anuncia en el tiempo. Sin embargo, a pesar de que el ser humano reconoce que el camino hacia la comprensión es largo y difícil, trata constantemente, lleno del orgullo y la vanidad del pensamiento científico y sistemático, de alcanzar un conocimiento “claro y distinto” (Descartes, 1987: 14) de las cosas.

En el ámbito de la expresión, para que exista una comprensión clara, tanto quien habla como quien escucha deben poseer el mismo lenguaje, esto es, deben estar en posesión, tanto de los signos que son comunes a una lengua, como de los sentidos que comparten los hablantes de esa lengua entre sí.

Sin embargo, conocer el idioma del interlocutor no garantiza la comprensión perfecta de lo que este dice (Derrida, 1991: 13; Ricoeur, 2004: 11). La comprensión del otro está llena de dificultades, y estas dificultades se extienden también a la comprensión del uno mismo. De aquí que, tanto en sus años de formación como en su llegada a la madurez, se escuche al poseedor de la palabra repetir con vergüenza que *ni el mismo se entiende*. La comprensión de uno mismo tiene que ver con el hecho de que uno sabe con claridad cuáles son sus deseos y sus límites; sin embargo, ni de estos podría estar completamente seguro, pues las aspiraciones y proyecciones que uno se plantea quedan muchas veces frustradas en contacto con un mundo lleno de falencias y obstáculos. De esta manera se entiende que uno de los primeros requerimientos del pensar filosófico haya tenido relación, desde la antigüedad, con la advertencia permanente del *γνώθι σαυτόν* (conócete a ti mismo)¹¹⁷ (Παυσανίας, 10, 24. 1).

Los usos cotidianos de la palabra ratifican esta convicción, pues no solo la lectura de un lenguaje distinto, sino el trato con el portador de una palabra extraña, es decir, con el extranjero, colocan al interlocutor en una serie permanente de comprensiones y oscuridades sin final. Asimismo, muchos de los sentidos expresados en el lenguaje del extranjero quedan envueltos en

¹¹⁷ οὔτοι οὖν οἱ ἄνδρες ἀφικόμενοι ἐς Δελφοὺς ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι τὰ ἀδόμενα Γνώθι σαυτόν καὶ Μηδὲν ἄγαν.] (Παυσανίας, 10, 24. 1)

un velo de sombras que solo con una dedicación permanente y una capacidad superior se podría esclarecer.

La ausencia de una comprensión perfecta llevaría a declarar que esta pertenece solamente al plano de lo ideal, mientras que en el plano de lo cotidiano no existiría una esperanza real de éxito. Tal vez esta esperanza sería apta solo para el poseedor de una capacidad excepcional, así como de un sentido y una sensibilidad superior. En consecuencia, todo intento de comprensión, incluso dentro de la lengua materna, estaría sujeto a los azares de la inadecuación y de un tipo de equivalencia que desde el inicio se presenta como imperfecta.

No obstante, la ausencia de este ámbito común de la comprensión -la ausencia de una lengua común-, no logra contener la necesidad que es común al ser humano, la necesidad de comunicarse y ser entendido¹¹⁸. Entonces, para superar esta carencia, se acude a la traducción.

El problema de la traducción¹¹⁹

Hay tres posibles situaciones que surgen en el acercamiento al texto traducido:

La *primera* sería considerar la traducción como *totalmente fiel* a la palabra originaria. Quien confía en la traducción como una forma adecuada de propiciar el *encuentro*, reconoce en esta la

¹¹⁸ La necesidad de comprender *lo que otro dice* se impone como una necesidad vital en el hombre, quien procura acercarse continuamente a los testimonios del pasado hasta reconocer la voz del Ser histórico que se presenta en diferentes épocas a través de la palabra. Aquí radica la justificación del acto traductorio.

¹¹⁹ ¿Qué se entiende por traducción? Hay dos sentidos incorporados al acto de traducir: tomar el término "traducción" en el sentido estricto de la transferencia de un mensaje verbal de un idioma a otro, o tomar en un sentido amplio, como sinónimo de la interpretación de cualquier todo significativo dentro de la misma comunidad lingüística (Ricoeur, 2004: 20). La primera vía, la transferencia de un mensaje de un idioma a otro, tiene como finalidad alcanzar la "adecuación de una lengua a otra", como si se tratara de piezas de un rompecabezas que deben calzar con precisión en los recuadros. Pero la vitalidad de un lenguaje que escapa permanentemente a la estrechez de los términos sobrepasa cualquier intento de adecuación. Nietzsche dio prueba de esto cuando escribió: „*Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe. Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, daß es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, daß heißt streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muß. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen. So gewiß nie ein Blatt einem andern ganz gleich ist, so gewiß ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur außer den Blättern etwas gäbe, das "Blatt" wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, so daß kein Exemplar korrekt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre*“ (Nietzsche, 1976: 610). La segunda opción, es decir, entender la traducción como sinónimo de interpretación, parecería cumplir de forma más correcta el objetivo de búsqueda de sentido que se pretende alcanzar. Sin embargo, la interpretación tradicional (como en el caso de Schleiermacher) tiene el defecto de incorporar sentidos que no necesariamente pertenecerían al texto, sino a la forma en que el traductor entiende el texto, es decir, serían las palabras del traductor y no las del texto las que se presentarían al entendimiento con el ánimo de ser asimiladas.

voz del texto original. Defiende el papel de quien traduce y alaba la rigurosidad de su trabajo. Confía también en su talento. La fidelidad de la traducción radicaré, entonces, en la capacidad del intermediario para dar con la palabra *adecuada*. En este sentido, no hay nada oculto para un “buen” traductor, no hay nada “intraducible”. Para quien guarda esta confianza en la traducción, cualquier defecto en la comprensión de la palabra traducida no se deberá tanto al traductor, cuanto a la oscuridad del texto original. El “buen” traductor es fiel al texto a tal punto que, si por una azarosa casualidad el original desapareciera, no habría nada que extrañar, pues se cuenta con la traducción, con una copia “perfecta” del escrito originario. Pero esta confianza en la traducción se diluye al observar cómo un solo y único texto puede ser traducido no solo una, sino numerosas veces y de varias maneras¹²⁰. Y la dificultad es aún mayor en el caso de los textos poéticos, donde cualquier intento de traducción resulta un trabajo lastimero e infructuoso¹²¹.

La *segunda* situación desenmascara la *infidelidad* que encierra todo esfuerzo por trasladar un texto de un idioma a otro, pues, toda traducción “es una traición” (Ricoeur, 2004: 33)¹²². A pesar de que la actividad del traductor puede haber sido guiada por una intención noble, esta intención no justifica la ausencia de fidelidad a la palabra originaria. La traducción puede ser muy bella y de buen gusto, pero sigue siendo una traducción. La palabra traducida es diferente a la palabra originaria, es independiente y tiene vida propia. La versión en prosa de los textos poéticos de Homero, por ejemplo, hace referencia a un mundo con los mismos personajes y motivos de la obra originaria, pero reconocer la voz de Homero en ella es un acto pretencioso y solo justificable en el ámbito de una escolaridad que enfatiza el conocimiento de datos, de nombres y de fechas, antes que un acercamiento honesto a la experiencia vital de la realidad histórica. En consecuencia, la traducción interrumpe el encuentro entre el lector y el autor¹²³, y agrega a un nuevo participante en

¹²⁰ La traducción es uno de los accesos más significativos en el camino hacia la comprensión del Ser, pero, ¿cuál de todas las traducciones? Esta pregunta tiene que ver con la dificultad que surge cuando de una sola obra no se encuentra una sola traducción, sino varias, y, entre las que existen, una parece estar más apegada al texto original que otra. Esto explica que se escuche con frecuencia la preocupación del “lector entendido” por encontrar una buena traducción de la obra que intenta degustar. Y así como en el acercamiento al texto escrito se buscará siempre la mejor traducción, la traducción más fiel, en las relaciones cotidianas en que uno está obligado a tratar con los portadores de una lengua extraña, se requiere la ayuda del traductor más confiable –o, por lo menos, de un buen diccionario. ¿Quién es ese intermediario? ¿Quién es el traductor más confiable? ¿Dónde se encuentra ese ámbito más “neutro” de comprensión?

¹²¹ *Mais un fantasme de traduction parfaite prend la relève de ce banal rêve qui serait l'original redoublé* (Ricoeur, 2004: 11).

¹²² *“l'ai annoncé tout à l'heure un changement d'orientation: quittant l'alternative spéculative - traduisibilité contre intraduisibilité -entrons, disais-je, dans l'alternative pratique - fidélité contre trahison”* (Ricoeur, 2004: 33)

¹²³ *“Eh bien, c'est arrive a ce point de dramatisation que le travail de deuil trouve son equivalent en traductologie, et y apporte son amere mais precieuse compensation. Je le resumerai d'un mot: renoncer a l'ideal de la traduction”*

el juego: al traductor. El traductor hace de mediador entre el primero y el segundo, pero agrega su voz y su pensamiento, dificultando el encuentro. La diferencia entre fidelidad y traición está determinada por la intervención de la psicología y los intereses del traductor en el texto.

Como la traducción es un obstáculo para la aparición del auténtico sentido de lo expresado, el conocimiento de la lengua original parecería ser el único camino para la correcta comprensión. Esto conduciría a una convencida renuncia a todas las traducciones y a toda palabra que se alejara de la expresión original, así como al rechazo de los testimonios del pasado a los que se tenía acceso a través de traducciones. Pero, al renunciar a la traducción, ¿no se renuncia también a la posibilidad de acceder al testimonio, no solo de las obras de otras épocas, sino también del otro que se expresa con sus propias palabras? ¿Acaso dentro de la propia lengua no existe un esfuerzo permanente por entender a otro que habla "a su manera"?

Con el fin de resolver los problemas planteados, y como alternativa a las dos posturas anteriores (a la fidelidad e infidelidad de la traducción), es preciso analizar una *tercera* vía: la hospitalidad lingüística (Ricoeur, 2004: 18)¹²⁴.

La hospitalidad lingüística

El término "hospitalidad" (*φιλοξενία*) se refiere a la buena voluntad del anfitrión que recibe en su hogar a un huésped (*φιλοξενούμενος*), aunque en un principio no conozca nada sobre él. En su primera conversación, el anfitrión y el huésped llegan a un acuerdo sobre las condiciones de la estadía, pero, si el huésped no se acopla a las reglas del hogar, será expulsado por el primero. De la misma manera, si el anfitrión se muestra desconfiado y áspero desde el inicio, el huésped buscará otro lugar para habitar. El huésped es un desconocido y su lenguaje no es familiar. Si el huésped habla de una manera "difícil", el anfitrión, en honor a la hospitalidad, se *dará un tiempo* hasta entender lo que el visitante desea expresar.

De la misma manera en que el anfitrión se esfuerza por acoger y comprender a su huésped, la hospitalidad lingüística entraña un esfuerzo por comprender la voz de otro, cuyo lenguaje no es

perfaite. Ce renoncement seul permet de vivre, comme une déficience acceptée, l'impossibilité énoncée tout à l'heure, de servir deux maîtres: l'auteur et le lecteur". (Ricoeur, 2004: 16)

¹²⁴ "*Hospitalité languière donc, ou le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger*". (Ricoeur, 2004: 20)

totalmente familiar¹²⁵. Y así como solamente es posible comprender lo que otro dice cuando se presta atención, la comprensión de un texto (que no contiene otra cosa que las palabras de otro), es asequible cuando se *escucha* atentamente. El texto se expresará siempre y cuando haya disposición a la escucha.

Pero la hospitalidad incluye también un acto de acogida, pues la sola atención no asegura la comprensión de *lo que se dice*. Esta disposición facilita el acercamiento del otro, quien se sentirá más libre y confiado. Por lo tanto, la libertad de la expresión estará acompañada por la claridad de la comprensión.

Comprender no es lo mismo que *interpretar*. Si en la interpretación el dueño de casa da el sentido que quiere a las palabras del visitante (lejos de escuchar con atención lo que este quiere comunicar), en la comprensión, por el contrario, el dueño presta atención a lo que el otro tiene que decir, y si el dueño de casa no presta la debida atención a su huésped¹²⁶, no cumplirá su papel de anfitrión (*αμφιτρώωνας*), sino el de simple propietario (*οικοδεσπότης*); y verá en el visitante un mero “objeto” del cual puede beneficiarse, y no a alguien que tiene algo que decir.

Aunque la comprensión es difícil para quien no vacía la mente de intereses y prejuicios, no obstante, hay una permanente aspiración propia del ser humano para alcanzar la comprensión más adecuada, y, en el caso de los textos, más acorde con lo que el autor intentó expresar. Llegar a esta comprensión requiere de *tiempo* y de disposición para comprender.

La *comprensión auténtica* es una de las tareas más difíciles. Alcanzar la comprensión más perfecta de lo que una voz extraña quiere expresar, y evitar el extravío en la propia y personal interpretación, precisa del diálogo. Para que el diálogo fluya es necesaria la formulación de las preguntas adecuadas, de las preguntas precisas. En realidad, no se trata de llegar a acuerdos sobre los objetos que forman parte del mundo, sino, más bien, de permitir que el otro, cuya expresión es en realidad la del ser histórico, se exprese libremente. Sin embargo, aunque el diálogo proporcione las condiciones para la libre expresión y permita un grado elevado de comprensión, siempre persistirá una brecha, como si se tratara de una herida que no logra cicatrizar; es aquí donde se

¹²⁵ De esta manera, la “hospitalidad lingüística” renueva el papel de la traducción, muchas veces menospreciado al ser concebido como traición de la palabra original.

¹²⁶ O, peor aún, con el pretexto de no entenderlo, el anfitrión podría simplemente negarle voz al huésped.

reconocen los límites de la traducción y donde se constata aquello que no puede ser traducido, a saber: *lo intraducible*¹²⁷.

El lenguaje, el hombre y el mundo

Así como el Ser fue el gran problema de la filosofía de la antigüedad¹²⁸, y la conciencia fue el principal tema de la Edad Moderna, la filosofía de la primera mitad del siglo XX limitó su investigación al problema del lenguaje. Tanto la filosofía analítica como la fenomenología trascendental trataron de resolver la brecha entre el lenguaje y el mundo; sin embargo, en lugar de resolver aquella brecha, reforzaron la idea del lenguaje como una mediación, esto es, como una barrera que se interponía entre el hombre y el mundo. La fenomenología existencial solucionó aquella dificultad al recuperar la función *apofántica*¹²⁹ del lenguaje, es decir, del lenguaje como el medio a través del cual el Ser *verdaderamente* se muestra.¹³⁰

¹²⁷ El buen lector afina su oído y, una vez que se ha desprendido de los prejuicios que lo ataban, alcanza una actitud contemplativa. Pero el camino no ha sido fácil: los obstáculos han sido numerosos y la predisposición a la escucha ha requerido un estado de renuncia del sí mismo y de sus intereses. El buen lector se acerca a la obra con detenimiento y escucha al autor. Lastimosamente, en medio de la voz de la existencia (que se expresa a través del autor) y del lector aparecen obstáculos y asperezas que impiden la comprensión. La traducción es uno de estos obstáculos. Si bien, por un lado, la traducción posibilita el acercamiento del lector a la obra que no se encuentra en el propio idioma, por otro lado, la palabra traducida nunca será totalmente exacta ni tendrá la perfección de la palabra originalmente expresada. No hay traducción perfecta. ¿En qué radica esa imposibilidad de la traducción? ¿Qué es aquello imposible de traducir? ¿Qué se requiere para alcanzar la verdad de lo expresado? La imposibilidad de la traducción se inscribe en el ámbito lo intraducible. Lo intraducible se concibe como cierta resistencia que las mismas palabras presentan para ser traducidas (Ricoeur: 2004: 11)¹²⁷. Lo intraducible se halla presente en la vida cotidiana del ser humano, como aquello que no se logra entrever, pero que está siempre presente en las palabras de otro.

¹²⁸ Si bien el lenguaje no dejó de ser un tema de interés para los filósofos de la Grecia clásica, la relación entre lenguaje y comprensión estuvo ausente en la mayoría de sus obras. Posiblemente sea Aristóteles el único en reconocer la capacidad del lenguaje para llegar a la comprensión profunda del SER del hombre, a tal punto que la misma idea de humanidad dependía de la condición básica y primaria del “decir”. Sin embargo, cuando estudia las posibilidades de actuar del hombre con respecto a los entes que tienen su misma constitución óptica, o sea, con los otros hombres, Aristóteles prescinde del lenguaje, como acceso para la comprensión auténtica del otro. Esto ocurre en su *Ética*, donde la preocupación por el lenguaje es completamente olvidada, y en su *Hermenéutica*, donde la preocupación fundamental tiene que ver con el lenguaje y no con las posibilidades que le ofrece ese mismo lenguaje para la comprensión. No obstante, Aristóteles ofreció un camino (olvidado por la filosofía posterior) donde el lenguaje tenía una característica fundamental: era capaz de mostrar al Ser. Es lo que ocurre en su *Poética*. Sin embargo, en la poética aristotélica el lenguaje está subordinado a la reflexión sobre el arte y sus posibilidades de mostrar al Ser que se manifiesta en el tiempo. Esto quiere decir que no hay una preocupación por el otro mediada por el lenguaje.

¹²⁹ ο λόγος αποφαντικός

¹³⁰ Pero el problema nunca fue resuelto por completo, pues incluso la fenomenología existencial heideggeriana (como había ocurrido en las filosofías de Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche) olvidó que la comprensión de la propia existencia tiene como punto de partida, junto con la pregunta por el propio ser, la necesidad de comprensión del otro que se hace presente en la expresión. La fenomenología posterior fue, quizás, más cuidadosa al reconocer el papel del lenguaje para la comprensión del otro. Ricoeur y Steiner, por ejemplo, fueron conscientes, no solo de la importancia del lenguaje, sino de los límites que el mismo lenguaje coloca para la comprensión del ser histórico. Uno de estos límites está presente en el mismo lenguaje y en la constitución de las palabras.

Cuando el hombre *hace uso* del lenguaje, toma *posesión* de él. El lenguaje, cuya función originaria estaba estrechamente unida a la realidad y a su comprensión, perdió esta función con el uso especializado al que fue sometido por el ser humano en su afán de conquista del mundo. Es decir, con la construcción de una terminología especializada, el lenguaje se fue alejando lentamente de la realidad, a tal punto que, cuando el hombre quiso retornar a ella por medio de un lenguaje especializado, la distancia era tan grande que cualquier intento de adecuación se convirtió en un trabajo forzoso y arbitrario.

Cuando el hombre trata de explicar la realidad con su abstracta terminología, invierte la relación original en que no es el hombre el que domina el lenguaje¹³¹. En efecto, el hombre está tan metido en la inversión que “actúa como si fuera el creador y el dueño del lenguaje, cuando [por el contrario] es éste¹³² su señor” (Heidegger, 2008: 12). De hecho, no es el hombre quien habla el lenguaje, sino el lenguaje el que habla a través de uno (Steiner, 2009: 154). El momento en que esta relación de dominio es invertida “el hombre sucumbe a extrañas coacciones” (Heidegger, 2008: 18)¹³³. El hombre habla solamente en la medida en que su hablar se corresponde con el lenguaje, y “sólo en cuanto oye al lenguaje dirigirse a él, concurrir a él” (Heidegger, 2008: 12).

El lenguaje es el medio privilegiado de expresión. Es preciso, por lo tanto, reconocer que “es lo primero, y también lo último, que, con una seña dirigida a nosotros, nos lleva a la esencia de una cosa”. (Heidegger, 2008, 18-20)¹³⁴. Pero no se debe creer que con la simple posesión del lenguaje esta esencia estará disponible para uno, pues,

¹³¹ „Daß man auch bei solcher Benutzung der Sprache noch auf die Sorgfalt des Sprechens hält, ist gut. Dies allein hilft uns jedoch nie aus der Verkehrung des wahren Herrschaftsverhältnisses zwischen der Sprache und dem Menschen. Denn eigentlich spricht die Sprache“.

¹³² El lenguaje

¹³³ „Wenn dieses Herrschaftsverhältnis sich umkehrt, dann verfällt der Mensch auf seltsame Machenschaften“ (Heidegger, 2008: 18)

¹³⁴ „Die Sprache wird zum Mittel des Ausdrucks. Als Ausdruck kann die Sprache zum bloßen Druckmittel herabsinken. Daß man auch bei solcher Benutzung der Sprache noch auf die Sorgfalt des Sprechens hält, ist gut. Dies allein hilft uns jedoch nie aus der Verkehrung des wahren Herrschaftsverhältnisses zwischen der Sprache und dem Menschen. Denn eigentlich spricht die Sprache“. (Heidegger, 2008: 18-20). El lenguaje se convierte en medio de expresión. En tanto que expresión, el lenguaje puede descender a mero medio de presión. Que incluso en este uso del lenguaje se cuide la manera de hablar está bien. Sólo que esto, a pesar de todo, no nos servirá nunca para salir de esta inversión de la relación de dominio entre el lenguaje y el hombre. Pues en realidad quien habla es el lenguaje.

esto no quiere decir nunca que el lenguaje, con el significado de cualquier palabra que cojamos, de un modo directo y definitivo, como si se tratara de un objeto listo para ser usado, nos suministre la esencia transparente de la cosa, directa y definitivamente, como si de un objeto de uso se tratara (Heidegger, 2004: 15) ¹³⁵.

¿En qué idioma se expresa el Ser?

El lenguaje humano es el signo concreto con el cual el Ser se expresa en la historia. El Ser que se muestra como lo más originario de la experiencia humana habla a través de los hombres de diferentes maneras, por ejemplo, a través de numerosos idiomas. Los idiomas son formas específicas a través de las cuales el Ser histórico se manifiesta en lugares distintos y culturalmente diferenciados.

La multiplicidad de los idiomas corrobora la existencia de una variedad de formas disponibles para la potencialidad expresiva del Ser. Esta potencialidad se corrobora tanto en los idiomas de la actualidad como en las lenguas del pasado. Aunque las “lenguas muertas” no pertenecen al ámbito de la comunicación cotidiana más reciente, apuntan constantemente a su actualización, pues los textos de los autores del pasado aparecen ante los ojos, pero sobre todo ante los oídos del lector del presente para actualizarse en la lectura ¹³⁶.

La poética es el más antiguo de los géneros literarios. La palabra del poeta griego o latino no pereció al mismo tiempo que su civilización; por el contrario, la voz del pasado vuelve a escucharse una y otra vez en la continua actualización del poema, con diferente intensidad. Esta actualización no es exclusiva de los testimonios literarios de la época clásica. En efecto, el Ser se expresa en las lenguas del pasado, pero no solo en ellas; el Ser se expresa en griego, pero... *no solamente* en griego: el idioma alemán, el italiano, el español, el kichwa, y muchos otros idiomas son los medios a través de los cuales el Ser histórico se expresa, actualizándose *cada cierto tiempo*.

¹³⁵ „Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört. Unter allen Zusprüchen, die wir Menschen von uns her mit zum Sprechen bringen dürfen, ist die Sprache der höchste und der überall erste. Die Sprache winkt uns zuerst und dann wieder zuletzt das Wesen einer Sache zu“ (Heidegger, 2008: 18-20. El hombre habla, antes que nada y solamente, cuando corresponde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de éste. De entre todas las exhortaciones que nosotros, los humanos, podemos llevar al lenguaje, el lenguaje es la primera de todas. El lenguaje es lo primero, y también lo último, que, con una seña dirigida a nosotros, nos lleva a la esencia de una cosa).

¹³⁶ Pero los textos actúan de diferentes maneras sobre el ánimo y la disposición del lector. Esto depende, tanto de los intereses del lector, como de los géneros del texto que en cada caso se actualiza. En este sentido, un texto legal no tendrá la misma resonancia sobre el ánimo de un poeta que un texto lírico.

CAPÍTULO IV

LA PALABRA POÉTICA Y LA SOLUCIÓN A LAS LIMITACIONES DE LOS LENGUAJES CIENTÍFICOS Y A LA BRECHA DE LA TRADUCCIÓN

„übershistorisch“ nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt, zu Kunst und Religion.

(Llamo «suprahistóricas» a las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de eterno e inalterable, hacia el arte y la religión).

Nietzsche

La obra de arte y el reconocimiento de uno mismo

A pesar de los innumerables esfuerzos del hombre de ciencia por conocer la realidad y doblegarla, existen dominios que permanentemente escapan de sus manos y de su pretenciosa tendencia a someter todos los ámbitos de la experiencia, pues, “aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (Wittgenstein, 2008: 274 [6. 52]). Es aquí donde el conocimiento científico llega a su final¹³⁷. Por eso, cuando los defensores del pensamiento científico, preocupados por establecer límites teóricos y conceptuales precisos para apropiarse de la realidad, intentaron hacerse con otros dominios de la misma (por ejemplo, con la ética, la mística o la estética), se llevaron una gran desilusión, pues aquellos dominios desbordaban los estrechos muros en que querían encerrarlos por medio de la teoría y el concepto. Esto se debió a que la terminología científica resultaba insuficiente y totalmente limitada a la hora de expresar la experiencia individual.

¹³⁷ y es entonces cuando “ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta” (Wittgenstein, 2008: 274 [6. 52]). Los números 6.52 y 6.52. 2 complementan esta idea. Dice Wittgenstein en el Tractatus:

6.52. *Wir fühlen, dass, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.*

6.521. *Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (¿Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)*

6.522. *Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische* (Wittgenstein, 2008: 274).

Platón reconoció esta limitación, pero, en lugar de buscar una vía alterna que lo acercara a la comprensión más clara de la realidad, reafirmó su confianza en el concepto, decantándose en la exposición de un dominio ideal de formas abstractas y carentes de cualquier tipo de contacto con la experiencia humana. No ocurrió lo mismo con Aristóteles, quien, consciente de las limitaciones con las cuales el pensamiento conceptual interrumpía el camino hacia la comprensión perfecta, se volcó a otros dominios de la *misma* experiencia. Y fue “el Estagirita” el primero en admitir que la comprensión profunda del problema de la existencia debía empezar por el reconocimiento de la realidad *más cercana*. La diferencia entre la propuesta aristotélica aquí presentada y el famoso llamado socrático hacia el propio conocimiento (el *conócete a ti mismo* socrático) radica en que el camino señalado por Aristóteles está inscrito en los ámbitos de la experiencia del arte y, en particular, en los de la poesía.

En su *Poética*, Aristóteles afirmó que “*δύο μὲν οὖν τοῦ μύθου μέρη ταῦτ’ ἐστί, περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις*”¹³⁸ (Αριστοτέλης, 1991: 212 [1452^a35-1452^b13]). Se refería de esta manera a dos momentos consustanciales a la obra poética: *περιπέτεια* (*peripecia*) y *ἀναγνώρισις* (*reconocimiento*). La peripecia consiste en alterar el orden normal del transcurrir de las cosas en la obra literaria. Para ello se hace uso de situaciones imprevistas surgidas en medio de una descripción literaria lineal. Por otra parte, para que sea posible hablar de reconocimiento (*ἀναγνώρισις*)¹³⁹, como es lógico, “se necesita que exista algo que estaba oculto y encubierto. El reconocimiento representa el momento de alivio y la solución en la vida dramática, mientras el ocultamiento es lo que le confiere su tensión característica” (Kierkegaard, 1976: 118-119).

La permanente tensión, remarcada por Aristóteles, entre alivio y solución, o sea, entre ocultamiento y reconocimiento, actúa como eje en la tragedia clásica, y es un motivo clave en la obra de Sófocles, específicamente en *Edipo Rey*, donde la conmoción producida por la revelación de la identidad del padre provoca en el protagonista la decisión indeclinable de vivir eternamente en la oscuridad. Lo mismo ocurre en una de las famosas tragedias de Eurípides. Aristóteles entendió

¹³⁸ “Son dos las partes del mito, estas son: peripecia y reconocimiento”

¹³⁹ El sentido que Aristóteles dio a este término no tiene nada que ver con las visiones contemporáneas sobre el reconocimiento, pues, mientras Aristóteles habló del reconocimiento en un sentido estético (como un momento de la poética en que el mismo Ser se hace presente), las ideas de reconocimiento de Taylor y Honneth tuvieron una dirección política y ética.

la importancia de la obra de este dramaturgo griego y vio plasmada en la tragedia de Ifigenia¹⁴⁰ la atinada revelación de todo ocultamiento; por eso, escribió en su *Poética*:

ἐπει δὴ ἡ ἀναγνώρισις τινῶν ἐστὶν ἀναγνώρισις, αἱ μὲν εἰσι θατέρου πρὸς τὸν ἕτερον μόνον, ὅταν ἢ δῆλος ἄτερος τίς ἐστίν, ὅτε δὲ ἀμφοτέρους δεῖ ἀναγνωρίσαι, οἷον ἢ μὲν Ἰφιγένεια τῷ Ὀρέστῃ ἀνεγνωρίσθη ἐκ τῆς πέμψεως τῆς ἐπιστολῆς, ἐκείνου δὲ πρὸς τὴν Ἰφιγένειαν ἄλλης ἔδει ἀναγνωρίσεως. (Αριστοτέλης, 1991: 212 [1452^a35-1452b13])¹⁴¹

[Así, pues, el reconocimiento de estos es reconocimiento, si es de uno de ellos para el otro, cuando es manifiesto quien es uno de ellos, (5) o cuando las partes tienen que reconocerse. Ifigenia, por ejemplo, fue reconocida por Orestes a partir de el envío de la carta; y fue necesario que Ifigenia también haya reconocido al otro.]

La acertada rememoración de la tragedia de Ifigenia coloca sobre el tapete dos motivos determinantes para la comprensión del potencial poético: en primer lugar, el descubrimiento de Ifigenia, cuando entrega la carta a Orestes, y, en segundo lugar, el reconocimiento de Orestes por parte de Ifigenia. El encuentro sucede de la siguiente manera:

*δέχομαι· παρῆς δὲ γραμμάτων διαπτυχὰς
τὴν ἡδονὴν πρῶτ' οὐ λόγοις αἰρήσομαι.
ὦ φιλάτη μοι σύγγον', ἐκπεπληγμένος 795
ὅμως σ' ἀπίστῳ περιβαλὼν βραχίονι
ἐς τέρψιν εἶμι, πυθόμενος θαυμάστ' ἐμοί.*

¹⁴⁰ En *Ifigenia en Taúride*, de Eurípides. Tragedia que constituye la continuación de *Ifigenia en Aúlida*.

¹⁴¹ El texto completo de la *Poética* dice así:

*...ὡς ὅπερ εἴρηται συμβαίνει, καὶ εἰ πέπραγέ τις ἢ μὴ πέπραγεν ἔστιν ἀναγνωρίσαι. ἀλλ' ἢ μάλιστα τοῦ μύθου καὶ ἢ μάλιστα τῆς πράξεως ἢ εἰρημένη ἐστίν· ἢ γὰρ τοιαύτη ἀναγνώρισις καὶ περιπέτεια ἢ ἔλεον ἔξει ἢ φόβον, οἷων πράξεων ἢ τραγωδία μίμησις ὑπόκειται· ἔτι δὲ καὶ τὸ ἀτυχεῖν καὶ τὸ εὐτυχεῖν ἐπὶ τῶν τοιούτων συμβήσεται. ἐπει δὴ ἡ ἀναγνώρισις τινῶν ἐστὶν ἀναγνώρισις, αἱ μὲν εἰσι θατέρου πρὸς τὸν ἕτερον μόνον, ὅταν ἢ δῆλος ἄτερος τίς ἐστίν, ὅτε δὲ ἀμφοτέρους δεῖ ἀναγνωρίσαι, οἷον ἢ μὲν Ἰφιγένεια τῷ Ὀρέστῃ ἀνεγνωρίσθη ἐκ τῆς πέμψεως τῆς ἐπιστολῆς, ἐκείνου δὲ πρὸς τὴν Ἰφιγένειαν ἄλλης ἔδει ἀναγνωρίσεως. δύο μὲν οὖν τοῦ μύθου μέρη ταῦτ' ἐστί, **περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις**· τρίτον δὲ πάθος. τούτων δὲ περιπέτεια 10μὲν καὶ ἀναγνώρισις εἴρηται, πάθος δὲ ἐστὶ πρᾶξις φθαρτικὴ ἢ ὀδυνηρά, οἷον οἷ τε ἐν τῷ φανερῷ θάνατοι καὶ αἱ περιωδυνία καὶ τρώσεις καὶ ὅσα τοιαῦτα (Αριστοτέλης, 1991: 212 [1452^a35-1452b13])*

[(35)...aun cosas de tipo casual, y es también posible el reconocimiento si alguien ha hecho o no ha hecho algo. Pero la forma más directamente relacionada con la fábula y la acción del drama es la mencionada en primer término. 1452b Esta, junto con la peripecia, suscitará ora piedad o temor, que son las acciones que la tragedia está preparada para representar, y que servirán asimismo para provocar el fin feliz o desdichado. El reconocimiento, en tal caso, por tratarse de personas, puede ser sólo la de una parte a la otra, pues la segunda ya es conocida, (5) o bien las partes quizá tengan que descubrirse. Ifigenia, por ejemplo, fue descubierta por Orestes mediante el envío de la carta; y otro reconocimiento se requirió para que Ifigenia lo reconociera a él. Dos partes de la fábula, entonces, la peripecia y el reconocimiento (10) representan tales incidentes como éstos. Una tercera parte es el sufrimiento, que podemos definir como una acción de naturaleza destructiva o patética, así los asesinatos en la escena, torturas, heridas, etc. Las otras dos ya han sido explicadas.]

(Εὐριπίδης, Ἴφιγένεια ἐν Ταύροις, 795)

[La acepto, pero dejaré de lado los pliegues de la carta. Antes prefiero tomar placer de los hechos que no de las palabras. Queridísima hermana mía, asombrado como estoy te rodeo con brazos incrédulos y me sumerjo en la alegría ahora que conozco lo que me resulta increíble].

En la entrega de la carta, Ifigenia da testimonio de sí misma alterando el orden normal de la narración y desplegando los motivos centrales de la obra: el encuentro de los hermanos y la posterior venganza de Orestes descrita en Eurípides y en la famosa trilogía de Esquilo¹⁴². Sin duda, las palabras de Ifigenia mueven el corazón y los ánimos de Orestes, quien al reconocerla la abraza con alegría.

A través de la *ἀναγνώρισις*, la poética demuestra su potencial a la hora de superar el ocultamiento y ella misma se coloca en una posición especial con respecto a los otros tipos de géneros del arte. También se coloca por encima de otros tipos de textos, donde el reconocimiento no es completamente alcanzado.

Pero, ¿en qué radica la superioridad de la poética y, por ende, del texto poético?

La superioridad del texto poético sobre los otros tipos de textos. La promesa, el anuncio y el enunciado

No todos los textos son iguales. Es importante distinguir el texto religioso y el texto jurídico del texto literario (Gadamer, 2012: 23). De estos tres tipos de textos se desprenden tres maneras fundamentales del *decir*, a saber: la promesa, el anuncio y el enunciado.

El *texto religioso* es entendido como palabra revelada, como expresión de lo alto. Quien la redacta es el *hagiógrafo*¹⁴³, el escritor sagrado escogido por Dios. Pertenece al ámbito de lo eterno, y por ello mismo requiere un redactor, pues la expresión no se muestra por sí sola, sino como algo lejano e insondable. El escritor sagrado ocupa un sitio privilegiado, pues es una especie de mediador entre Dios y los hombres, y simplemente transmite lo que Dios quiere decir, pero de tal forma que los hombres lean y entiendan. Con la lectura del texto, estos se esfuerzan por descubrir

¹⁴² En ἡ Ορεσσειά

¹⁴³ Ο ἁγιογράφος

la promesa. Empieza aquí una carrera incesable por descifrar el texto y por traslucir la promesa, o sea, el pacto que Dios establece con los hombres, mediante el cual asegura una tierra fértil y una descendencia numerosa. Sin embargo, tanto la psicología del redactor como la del lector funcionan a manera de barreras que entorpecen la comprensión de la voz sagrada. Es aquí cuando el hombre pierde de vista los sentidos originales de la sacra expresión y se refugia en su propia interpretación del texto, que no será la misma de los demás. Así se explica el hecho de que circulen numerosas interpretaciones de los libros fundantes de las religiones, por ejemplo, *La Biblia* o *El Corán*.

El *texto jurídico* se presenta como otra forma de expresión de lo alto. Este texto está sostenido en la oferta permanente del anuncio, o sea, en la esperanza del veredicto justo. Los dictados abstractos del derecho encienden el deseo de justicia en el corazón de los hombres, quienes asisten confiados a los especialistas, en este caso, a los abogados, con la esperanza de ser enmendados de acuerdo a los sólidos preceptos de la ley. La ley se pone en el lugar que le correspondía a Dios en el texto sagrado, y el anuncio reemplaza a la promesa. Ahora bien, como el anuncio no pertenece al ámbito supraterrrenal de lo sagrado, y surge de la ley abstracta que los hombres mismos concertaron, parece estar mucho más cerca de ellos. Pero, detrás de esta aparente cercanía, la ley oculta su verdadero rostro: Está subordinada a la voluntad de los poderosos, anulando la voluntad y las esperanzas de los débiles, de aquellos que buscan la reparación en su búsqueda interminable de justicia. Pero esta no es la única inconsistencia del texto jurídico, pues, así como el contenido del texto religioso está determinado por la psicología y los deseos del escritor sagrado y de los lectores fieles del texto, el texto jurídico está sujeto a las interpretaciones de los profesionales del derecho (jueces y abogados), y son estas interpretaciones las que finalmente se imponen sobre los hechos y establecen el rumbo que tendrá el veredicto final en los juzgados¹⁴⁴. Las constantes referencias a la ley que formula tanto el fiscal como el defensor en el tribunal, y que

¹⁴⁴ Basta con leer los titulares de los periódicos para confirmar esta afirmación. Es también un tema recurrente en literatura. Quizás la mejor imagen de estas desviaciones de la ley de su objetivo inicial se halle en la obra de Kafka. Un famoso fragmento de la novela *El Proceso* ratifica esta situación:

“—Aquí topas con una opinión contraria—dijo el sacerdote—. Muchos dicen que la historia no otorga a nadie el derecho a juzgar al centinela. Sea cual sea la impresión que nos dé, es un servidor de la Ley, esto es, pertenece a la Ley, por lo que es inaccesible al juicio humano. Tampoco se puede creer que el centinela esté subordinado al hombre. Estar sujeto, por su servicio, a la entrada de la Ley es incomparablemente más importante que vivir libre en el mundo. El hombre viene a la Ley, el centinela ya está allí. La Ley ha sido la que le ha puesto a su servicio. Dudar de su dignidad significa dudar de la Ley.”

normalmente se contradicen, hacen evidente la volatilidad de un texto que obedece más bien a la voluntad de los contrincantes que al objetivo final de la búsqueda de justicia.

Finalmente, el *texto poético* reúne elementos de los dos textos anteriores: de un lado, pone al alcance de los lectores la voz de lo infinito, y, por otra parte, renueva la confianza en el anuncio, no de un orden justo y equitativo, sino del principio a partir del cual todas las cosas recuperan su sentido y dirección. La solidez del texto poético radica en sus enunciados. Los enunciados poéticos no son otra cosa que frases y oraciones tajantes y precisas por medio de las cuales los temas más profundos y fundamentales de la existencia disfrutan de una continua actualidad. La profundidad y actualidad de la poesía coloca a esta por encima de los textos anteriores, e incluso de los textos científicos de todo tipo¹⁴⁵. El lenguaje poético se eleva sobre el lenguaje riguroso de las ciencias y se sobrepone a las formas “naturales” de la comunicación lingüística. Por eso, la formación poética del lenguaje “promueve la disolución de todo lo ‘positivo’, de todo lo que es convencionalmente válido” (Gadamer, 2012: 42).

La poesía tiene todas las herramientas necesarias para esta disolución: desde símiles¹⁴⁶ y metáforas¹⁴⁷ hasta juegos retóricos de todo tipo¹⁴⁸. De esta manera, la poesía rompe con el predominio del concepto y devela, no solo la ambición, sino también la insensatez de la empresa científica en su permanente esfuerzo por apresar la realidad. La superioridad del lenguaje poético radica, por lo tanto, en el tipo de palabra que utiliza. Esto se produce porque “la palabra poética [es] más dicente que en cualquier otro caso” (Gadamer, 1998: 30). La poesía, la forma de enunciado más pura y dicente, aparece como el acceso privilegiado para la comprensión de la existencia, y de su principio y fundamento más íntimo¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Desde los tratados de “ciencias duras” hasta los escritos sociológicos, psicológicos, antropológicos, etc.

¹⁴⁶ El símil es una figura de comparación que consiste en colocar, en un mismo verso u oración, un término real y uno imaginario.

¹⁴⁷ La metáfora puede ser de dos tipos: pura o impura. Es pura cuando omite el término real y es impura cuando coloca un término real y uno imaginario en el mismo verso.

¹⁴⁸ Por ejemplo, figuras literarias como el encabalgamiento, la hipérbole o el hipérbaton.

¹⁴⁹ En la palabra aparecen, de un lado, el otro, quien es revelado por la palabra, y de otro lado, aquello que permite el reconocimiento de uno mismo como aquel que simplemente existe.

Ποίηση και καλλιτεχνική απόλαυση, Dichtung und Poesie

Los filósofos de la antigüedad no fueron indiferentes al potencial creativo de la poesía. Platón, por ejemplo, la desechó de su República¹⁵⁰ y Aristóteles la recomendó para el perfeccionamiento de los hombres libres. El autor de la *Metafísica* dedicó también un libro al arte poético. En la *Poética*, Aristóteles distinguió los diferentes géneros del arte poético y reivindicó el efecto purificador de la obra dramática a partir de su narración de las experiencias de los asistentes. Reconoció que aquel efecto purificador no radicaba simplemente en las palabras bellas que componían el texto y que se ponían en ejecución durante la representación, ni en los enunciados en que se sostenía, sino en la insondable verdad que se hacía manifiesta durante el curso de la obra.

Los autores de la antigüedad, entre ellos Parménides y Aristóteles, utilizaron el término *ποίησις* para referirse al *hacer*, a la creación artística, que no se trataba de *un hacer* como el simple “confeccionar” una cosa, sino, por el contrario, se refería a la creación del lugar propicio para la manifestación de algo más perfecto. Sin embargo, con el paso del tiempo, la poesía fue agregada en los compendios de historia de la literatura y aquel potencial pasó a segundo plano. El *hacer* perdió su sentido de *hacer creativo* (*δημιουργική ποίηση*) y se convirtió en uno más de los principios formales de la “ciencia literaria”. Desde entonces,

Wo sie gar bildungsmäßig und wissenschaftlich betrachtet wird, ist sie Gegenstand der Literaturhistorie. Abendländische Dichtung läuft unter dem Gesamttitel «Europäische Literatur» (Heidegger, 2008: 11)

[Seguramente, cuando la representamos solamente como medio científico y formal, es ella [la poesía] objeto de la historia de la literatura. El hacer de Occidente circula bajo el título general de “Literatura Europea”.]

A partir del momento en que la literatura fue convertida en una disciplina universitaria, se enterró el potencial revelador de la poesía. Desde entonces, la literatura se concentró en la simple descripción de nombres y categorías.

¹⁵⁰“Οι πρόγονοι μας δεν είχαν σε καμία εκτίμηση την ποίηση, και όποιον ασχολούνταν μ' αυτήν τον χαρακτήριζαν τσαρλατάνοι και αγύρτη.” [Nuestros antepasados no tenían ninguna apreciación de la poesía, y a cualquier persona relacionada con ella la caracterizaban embustera y charlatana.] (Θ. Παπαγγελή, 2013: 18)

Heidegger reconoció los límites que le habían sido impuestos a la poesía en el ámbito universitario (exactamente, desde la Edad Media), e intentó separar la idea medieval de la poesía, como aquello que se redacta, que se dicta (*dictare*), de la ansiosa voz del Ser. En este sentido, concibió la poesía, y su producción más actual, el poema (*το ποίημα*), no como una herramienta de la cognición, sino como lugar de la manifestación y la ocultación de la esencia de las cosas¹⁵¹.

Entonces, ¿qué es aquello que está oculto en las palabras y se manifiesta en la continua actualización de la poesía?

Poetizar y habitar

Schopenhauer sostenía que los momentos de placer estético originados en la contemplación de la obra de arte (por ejemplo, en la contemplación de la pintura, así como de la poesía, pero sobretudo de la música) servían de “quietivos” frente a los dolores y tribulaciones de la existencia. Reforzó de esta manera la idea del vínculo entre la poesía y la fantasía. Para el autor de *El mundo como voluntad y representación*¹⁵², la poesía cumplía la función de alejar de la mente del hombre las preocupaciones terrenales, manteniéndolo en una elevación y en un arrobamiento tan grande, que solo sería interrumpido por el regreso a las actividades cotidianas. De esta manera, Schopenhauer desligó a la poesía de su sentido más vital y se puso del lado de la abstracción fría.

En contraposición a la función quietiva y evasiva del arte poético (o, si se prefiere, del *Ars poética*) defendida por Schopenhauer, aparece la poesía como una vía para el reencuentro con la propia experiencia. Así, pues, la puesta en acto de la poesía, *el poetizar*, tiene la capacidad de traer al hombre “de regreso” a la tierra. O dicho de otra forma: En el poetizar el hombre *es traído de nuevo* a la tierra para que *poetizando* la pueda habitar¹⁵³.

Poetizar y habitar son dos términos inseparables. Así como *habitar* no comprende simplemente *ocupar un espacio* en el mundo¹⁵⁴, de la misma manera, *poetizar* no tiene que ver con

¹⁵¹ Heidegger utilizó las palabras *Dichtung* y *Poesie* para distinguir la poesía creativa del arte lírico simple, que busca el disfrute estético y artístico. “Ο Χάιντεγκερ χρησιμοποιεί τις λέξεις *Poesie* και *Dichtung* για να διακρίνει τη δημιουργική ποίηση (*Dichtung*) από την απλή στιχουργική τέχνη, η οποία αποσκοπεί στο αισθητικό αποτέλεσμα και στην καλλιτεχνική απόλαυση (*Poesie*). Ο Χάιντεγκερ επιχειρεί, συνεπώς, να διαχωρίσει την ποίηση που υπαγορεύεται (*dictare*) από την άγχη φωνή του είναι... απο αυτή την αποψη, το ποιημα δεν είναι εργαλείο γνώσις αλλά τόπος φανέρωσις και απόκρυψης της ουσίας των πραγμάτων”. (nota de Γιώργος Ξηροπαϊδης a la obra de Heidegger, 2008: 11)

¹⁵² *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818

¹⁵³ „Das Dichten bringt den Menschen erst auf die Erde, zu ihr, bringt ihn so in das Wohnen“ (Heidegger, 2008: 24)

¹⁵⁴ „Man möchte diesen Zusatz für überflüssig halten; denn wohnen heißt doch schon: Aufenthalt des Menschen auf der Erde, auf "dieser", der sich jeder Sterbliche anvertraut und ausgesetzt weiß“. (Heidegger, 2008: 25). [Se puede

la simple redacción o con el análisis del poema. Mientras el habitar es la forma del estar del hombre en el mundo, el poetizar le permite a este entender el sentido profundo y vital de ese habitar. Solo por el poetizar el hombre es consciente de que *realmente* habita en el mundo¹⁵⁵. Aquí radica la esencia¹⁵⁶ de ambos términos, del poetizar y del habitar.

Pero, finalmente, ¿qué se entiende por *poetizar*?

Dichten ist das ursprüngliche Nennen der Götter. Aber dem dichterischen Wort wird erst dann seine Nennkraft zuteil, wenn die Götter selbst uns zur Sprache bringen. Wie sprechen die Götter?

» ...und Winke sind

Von Alters her die Sprache der Götter.« (Heidegger, 1981: 45-46)

[Poetizar es la original nominación de los dioses. Pero la palabra poética no posee su fuerza nominativa, sino cuando son los dioses mismos los que nos impulsan a hablar. ¿Cómo hablan los dioses?

" ... y los signos son

desde lejanas edades el lenguaje de los dioses".]

La poesía y el retorno de los dioses

A diferencia del texto religioso, que contiene la palabra sagrada y distante del Señor que vive en las alturas, y en contraposición al texto jurídico, donde la palabra totalmente abstracta e indeclinable de la ley se encuentra cada vez más lejos del hombre y sus preocupaciones, la palabra poética pone al hombre en contacto con aquello que le es más propio y más íntimo: con su propia existencia.

En oposición al pensamiento filosófico, que sirvió para que el hombre se regocijara en la contemplación de categorías abstractas e intangibles, la poesía apremia al ser humano para que

tener esta afirmación por superflua; entonces el habitar significa: estancia de los hombres sobre la Tierra, sobre "esta" tierra, en la que cada mortal decanta su confianza y se expone con su saber.]

¹⁵⁵ „Wenn Hölderlin vom Wohnen spricht, schaut er den Grundzug des menschlichen Daseins. Das „Dichterische“ aber erblickt er aus dem Verhältnis zu diesem wesentlich verstandenen Wohnen“ (Heidegger, 2008:14). [Cuando Hölderlin habla del habitar, está mirando el rasgo fundamental del estar del hombre. Pero lo "poético" lo ve él desde la relación con este habitar entendido de un modo esencial.]

¹⁵⁶ Prescindiré aquí de cualquier discusión sobre la esencia ya que con anterioridad definí la esencia (en sentido ontológico). Simplemente transcribiré una interesante cita de Heidegger: „Wenn wir freilich solches vermuten, dann ist uns zugemutet, das Wohnen und das Dichten aus ihrem Wesen zu denken“ (Heidegger, 2008:14).

[Si nosotros suponemos libremente algo así, entonces ciertamente estamos obligados a pensar el habitar y el poetizar a partir de su esencia.]

vuelva su mirada a la tierra¹⁵⁷. Esta fue una de las primeras orientaciones de la poesía antigua, desde el poema épico de Gilgamesh, pasando por el *Rig-Veda* de los hindúes, hasta las famosas epopeyas de Hesiodo y Homero¹⁵⁸.

La Odisea es la obra poética en la que mejor se representa la inquietud por el retorno. Este se convierte en una necesidad apremiante para Odiseo, quien tiene por objetivo volver a su tierra para reencontrarse con los suyos. En el trayecto, Odiseo se enfrenta no solo a fenómenos naturales adversos, sino a los mismos dioses. La relación que mantiene el protagonista con los dioses es totalmente personal: Unos lo aman, otros quieren acabar con su vida. Pero la astucia y el ingenio de Odiseo le sirven para burlarse de aquellos seres divinos, quienes, a veces, caen en sus engaños¹⁵⁹. Basta recordar el diálogo entre Odiseo y el cíclope:

*Κύκλωψ, εἰρωτᾷς μ' ὄνομα κλυτόν, ἀντὰρ ἐγώ τοι
ἐξέρεω· σὺ δέ μοι δὸς ξεινιον, ὥς περ ὑπέστης.
Οὔτις ἐμοί γ' ὄνομα· Οὔτιν δέ με κικλήσκουσι
μήτηρ ἠδὲ πατήρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἑταῖροι.
ἽΟμηρος, 1992: 52 [364-367]
Cíclope, ¿me preguntas mi célebre nombre?
Te to voy a decir, mas dame tú el don
de hospitalidad como me has prometido.
Nadie es mi nombre, y Nadie me llaman
mi madre y mi padre y todos mis compañeros.*

Homero, *Odisea*

¹⁵⁷La poesía es anterior al nacimiento de la lógica y del pensamiento teórico, y existe con anterioridad a la filosofía. La ruptura entre el hombre y la tierra provocada por la filosofía solo puede ser solucionada con la reaparición del lenguaje poético.

¹⁵⁸ ¿Significa esto que la poesía sigue el mismo camino de la filosofía, desoyendo la voz de la existencia y tornándose por completo a la producción de abstracciones y fantasías?

Nietzsche señaló que la voz profunda de la existencia que constantemente invita al retorno a la tierra no se escuchaba en otro arte con mayor intensidad como sucedía en la tragedia. El autor alemán consideraba que en esta se cumplían perfectamente los momentos que guían el destino del protagonista y lo conducen al desenlace fatal, a la disolución y al retorno a la naturaleza primordial de todas las cosas. Sin embargo, a pesar del profundísimo –y yo diría, inigualable– análisis que realiza Nietzsche en *El origen de la tragedia*, esta obra (y él lo reconocería más tarde) está empañada por un velo de pesimismo schopenhaueriano.

La innegable influencia de Schopenhauer en su obra de juventud, lo condujo, por una parte, a exaltar el contenido existencial de la tragedia y, por otra, a menospreciar los otros géneros dramáticos (especialmente la comedia) así como a las obras con desenlaces alegres y vivificantes (como algunas de las obras de Eurípides). De esta manera, Nietzsche perdió de vista el hecho de que no solo en la tragedia, ni en el terrible destino de Edipo o de Ajax se podía reconocer el llamado de la existencia que clama incesantemente por el retorno a la tierra, sino también en la comedia, en la epopeya y en las obras líricas que rememoran las arbitrariedades y peripecias de los dioses, de los héroes y de los hombres.

¹⁵⁹ Y a los cuales, en ocasiones, terminará venciendo

De esta manera, los dioses (en este caso un cíclope, hijo de Poseidón) demuestran sus debilidades y se colocan al mismo nivel de los hombres¹⁶⁰. Los dioses llevan consigo todos los defectos de los hombres, y cargan con aquellos, haciendo la vida de los hombres más llevadera y más ligera su carga. Por eso, la importancia del poema homérico radica en el hecho de que los hombres se reconocen en la imagen imperfecta de los dioses y se encuentran con lo que ellos mismos son. Los hombres y los dioses participan del mismo *juego*¹⁶¹ del mundo, donde hombres y dioses se aman y se enfrentan¹⁶².

El reino terrenal de los dioses es también el de los hombres¹⁶³. Esta afirmación fue relegada al olvido cuando la ciencia y la religión ocuparon el lugar que le correspondía a la poesía. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la poesía hizo notorios esfuerzos por recuperar el sitio que anteriormente ocupaba¹⁶⁴.

En la primera mitad del siglo XX, el autor griego Konstantinos Kavafis, inspirado por la poesía antigua y, en particular, por la Odisea, recogió las huellas dejadas por Odiseo, rememorando el deseo de aquel hombre astuto de llegar a su tierra, donde se encontraría consigo mismo y con

¹⁶⁰ De esta manera el poema épico se diferencia de los textos del judaísmo y el cristianismo, en los cuales Dios es perfecto y carece de cualquier defecto humano

¹⁶¹ La idea de juego, parte esencial de este texto, será tratada más adelante.

¹⁶² A diferencia de los autores del judaísmo antiguo (el del Antiguo Testamento), quienes evitaban pronunciar el nombre de Dios, el poeta se dirige a los dioses por su nombre, y esto significa que „*Der Dichter nennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind. Dieses Nennen besteht nicht darin, daß ein vordem schon Bekanntes nur mit einem Namen versehen wird, sondern indem der Dichter das wesentliche Wort spricht, wird durch diese Nennung das Seiende erst zu dem ernannt, was es ist. So wird es bekannt als Seiendes*“ (Heidegger, 1981: 47). [El poeta nombra a los dioses, nombra todas las cosas en lo que ellos son. Esta nominación no consiste en dar un nombre simplemente a una cosa que antes sería ya muy bien conocida, sino que el poeta, hablando la palabra esencial, hace entonces solamente que lo existente se encuentre por esta denominación nombrado en lo que es, y sea así conocido como siendo.]

¹⁶³ La cercanía que mantiene el hombre los dioses, a quienes puede nombrar, es la cercanía que tiene consigo mismo. Es aquí donde la poesía confirma el primero de sus más grandes potenciales. Permite que el hombre se reconozca a sí mismo en el texto para que, de esta manera, comprenda en qué radica aquello que lo constituye en cuanto ser histórico. El segundo gran potencial es permitir que el otro se revele en el texto. (Este tema se tratará en los siguientes subcapítulos):

¹⁶⁴ La aparición de los dioses en la obra poética obedece al carácter divino implícito en el lenguaje. Los dioses se muestran en la palabra y vienen a ella solamente „*wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen. Das Wort, das die Götter nennt, ist immer Antwort auf solchen Anspruch. Diese Antwort entspringt jeweils aus der Verantwortung eines Schicksals. Indem die Götter unser Dasein zur Sprache bringen, rücken wir erst in den Bereich der Entscheidung darüber, ob wir uns den Göttern zusagen oder ob wir uns ihnen versagen*“ (Heidegger, 1981: 40 [19]). [En cuanto ellos mismos nos interpelan y nos colocan bajo su interpelación, la palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a esta interpelación. Esta respuesta surge cada vez de la responsabilidad de un destino. Al hablar los dioses de nuestra existencia, entramos en el dominio en que se decide si hemos de prometernos a los dioses, o si, por el contrario, nos rehusamos a ellos.]

los suyos. De aquí que el anhelo por el retorno sea permanente a lo largo de la obra de Kavafis, prueba de ello es su famoso poema sobre Ítaca (1984):

*Σα βγεις στον πηγαιμό για την Ιθάκη,
να εύχεσαι νάναι μακρύς ο δρόμος,
γεμάτος περιπέτειες, γεμάτος γνώσεις.
Τους Λαιστρυγόνας και τους Κύκλωπας,
τον θυμωμένο Ποσειδώνα μη φοβάσαι,
τέτοια στον δρόμο σου ποτέ σου δεν θα βρεις,
αν μόν' η σκέψις σου υψηλή, αν εκλεκτή
συγκίνησις το πνεύμα και το σώμα σου αγγίζει.
Τους Λαιστρυγόνας και τους Κύκλωπας,
τον άγριο Ποσειδώνα δεν θα συναντήσεις,
αν δεν τους κουβανείς μες στην ψυχή σου,
αν η ψυχή σου δεν τους στήνει εμπρός σου.*

*Να εύχεσαι νάναι μακρύς ο δρόμος.
Πολλά τα καλοκαιρινά πρωιά να είναι
που με τι ευχαρίστησι, με τι χαρά
θα μπαίνεις σε λιμένας πρωτοειδωμένους·
να σταματήσεις σ' εμπορεία Φοινικικά,
και τες καλές πραγμάτειες ν' αποκτήσεις,
σεντέφια και κοράλλια, κεχριμπάρια κ' έβενους,
και ηδονικά μυρωδικά κάθε λογής,
όσο μπορείς πιο άφθονα ηδονικά μυρωδικά·
σε πόλεις Αιγυπτιακές πολλές να πας,
να μάθεις και να μάθεις απ' τους σπουδασμένους.*

*Πάντα στον νου σου νάχεις την Ιθάκη.
Το φθάσιμον εκεί είν' ο προορισμός σου.
Αλλά μη βιάζεις το ταξίδι διόλου.
Καλλίτερα χρόνια πολλά να διαρκέσει·
και γέρος πια ν' αράξεις στο νησί,*

*πλούσιος με όσα κέρδισες στον δρόμο,
μη προσδοκώντας πλούτη να σε δώσει η Ιθάκη.*

*Η Ιθάκη σ' έδωσε τ' ωραίο ταξίδι.
Χωρίς αυτήν δεν θάβγαίνες στον δρόμο.
Άλλα δεν έχει να σε δώσει πια.*

*Κι αν πτωχική την βρεις, η Ιθάκη δεν σε γέλασε.
Έτσι σοφός που έγινες, με τόση πείρα,
ήδη θα το κατάλαβες η Ιθάκη τι σημαίνουν¹⁶⁵.*

Από τα Ποιήματα 1897-1933

El poeta

La primacía de la palabra poética radica en su capacidad para expresar, a través de imágenes bellas y precisas, los dominios ocultos de la realidad. Para revelar lo originario y auténtico, la poesía tiene necesidad de alguien que la proclame, pues, así como el texto religioso requería un escritor sagrado y el texto jurídico un especialista de la ley, el texto poético necesita del “maestro del idioma”¹⁶⁶. El poeta tiene en sus manos una gran responsabilidad, pues le corresponde a él, y solo a él, la tarea de recuperar aquello que permanecía oculto para el ojo riguroso del científico y del filósofo, hasta traerlo a la luz¹⁶⁷. Además, el poeta tiene una responsabilidad mayor a la de cualquier otro ser

¹⁶⁵ Cuando emprendas tu viaje a Itaca/ pide que el camino sea largo, /lento de aventuras, lleno de experiencias. /No temas a los lestrigones ni a los cíclopes /ni al colérico Poseidón, /seres tales jamás hallarás en tu camino, /si tu pensar es elevado, /si selecta es la emoción /que toca tu espíritu y tu cuerpo. /Ni a los lestrigones ni a los cíclopes /ni al salvaje Poseidón encontrarás, /si no los llevas dentro de tu alma, /si no los yergue tu alma ante ti. /Pide que el camino sea largo. /Que muchas sean las mañanas de verano /en que llegues -¡con qué placer y alegría!- /a puertos nunca vistos antes. /Detente en los emporios de Fenicia /y hazte con hermosas mercancías, /nácar y coral, ámbar y ébano /y toda suerte de perfumes sensuales, /cuantos más abundantes perfumes sensuales puedas. /Ve a muchas ciudades egipcias /a aprender, a aprender de sus sabios. /Ten siempre a Itaca en tu mente. /Llegar allí es tu destino. /Mas no apresures nunca el viaje. /Mejor que dure muchos años /y atracar, viejo ya, en la isla, /enriquecido de cuanto ganaste en el camino /sin aguantar a que Itaca te enriquezca. /Itaca te brindó tan hermoso viaje. /Sin ella no habrías emprendido el camino. /Pero no tiene ya nada que darte. /Aunque la halles pobre, Itaca no te ha engañado. /Así, sabio como te has vuelto, /con tanta experiencia, /entenderás ya qué significan las Itacas.

¹⁶⁶ Perífrasis utilizada para nombrar a un poeta reconocido.

¹⁶⁷ El egoísmo, la vanidad, el capricho, la dedicación por lo efímero y por las preocupaciones vanas a las que el mundo conduce, el intento humano (fortalecido por la idea moderna del progreso y por la economía de mercado) por someter a la naturaleza, así como el anhelo por alcanzar el entendimiento de categorías puras y ajenas al ámbito de la experiencia oscurecen con su sombra la luz que ilumina toda comprensión. La luz de la expresión poética libera a los hombres de las sombras de la comprensión incorrecta. La comprensión defectuosa es el origen del malentendido. Frente a esta tendencia al malentendido se encuentra el Ser que indica en cada tiempo el camino hacia la comprensión correcta.

humano porque es el encargado de escuchar la voz originaria del Ser para expresarla claramente. Conoce el lenguaje y escribe la palabra adecuada para cada ocasión; para esto afina su oído, pues no son sus ojos, sino su oído el que le indica en cada caso el término correcto. En efecto, el poeta es quien tiene el talento, pero, sobre todo, el oído para escuchar con claridad. Así reaviva la voz originaria que parecía haber hecho silencio, como si se hubiese extinguido (Heidegger, 1981: 23). El poeta posee una riqueza gigantesca, pues recoge las revelaciones más profundas de lo divino y de lo humano y las deposita en un texto¹⁶⁸. En esta actividad “pierde su tiempo”, hasta distinguir la palabra adecuada (Heidegger: 2003: 23), y solo cuando ha reconocido el término más preciso, se atreve a escribirlo. De esta manera, “la existencia humana accede a una relación fija y es asentada sobre un fundamento” (Heidegger, 1981: 41)¹⁶⁹. Es en este momento cuando las cosas comienzan a lucir, al mismo tiempo que el ser humano “se historializa” (Heidegger, 1981: 41).

El trabajo del poeta es, finalmente, el más desinteresado de todos, pues, “persistiendo en sí mismo como el supremo solitario que individualiza su destino propio, trabaja la verdad para su pueblo representándolo, y por esto trabaja en verdad”¹⁷⁰.

Poesía y memoria

En la actualización del texto, los recuerdos de épocas anteriores son traídos al presente. Gracias a estos recuerdos se fortalece la memoria colectiva, pues el recuerdo es el recurso que utiliza la memoria para traer al presente los testimonios del pasado (Ricoeur, 2011: 123). Las imágenes de los dioses que el poeta plasma en su obra son los signos por medio de los cuales se revela el sólido fundamento que hace posible todo esfuerzo de la memoria¹⁷¹.

¹⁶⁸ Pero por eso mismo hace a la vez de rico y de indigente. En ocasiones, es tan rico “que a veces quisiera entorpecerse en el pensamiento de los que fueron y en la espera de lo que va a venir y dormir simplemente en esta aparente vacuidad. Pero él [el poeta] se mantiene firme en la Nada de esta noche”.

¹⁶⁹ *Indem aber die Götter ursprünglich genannt werden und das Wesen der Dinge zu Wort kommt, damit die Dinge erst aufglänzen, indem solches geschieht, wird das Dasein des Menschen in einen festen Bezug gebracht und auf einen Grund gestellt.*

¹⁷⁰ „Aber er hält stand im Nacht. Indem der Dichter so in der höchsten Vereinzelung auf seine Bestimmung bei sich selbst bleibt, erwirkt er stellvertretend und deshalb wahrhaft seinem Volke die Wahrheit“ (Heidegger, 1981: 48).

¹⁷¹ Para esto, se sumerge en medio de las tribulaciones y de las alegrías de los dioses y de los hombres, quienes le revelan los misterios y las verdades profundas de la existencia. El poeta, por lo tanto, „steht zwischen jenen – den Göttern, und diesem –dem Volk. Er iste in Hinausgeworfener – hinaus in jenes Zwischen, zwischen den Göttern und den Menschen. Aber allein und zuerst in diesem Zwischen entscheidet es sich, wer der Mensch sei und wo er sein Dasein ansiedelt. »Dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde.« “ (Heidegger, 1981: 47) [se mantiene entre los dos, entre aquellos, los dioses, y este, el pueblo. Es un "arrojado fuera", un rechazado de esta dualidad entre los dioses

La memoria individual, que es parte de la “memoria del pueblo” se halla tanto en el poema como en las leyendas, pues, a través de estas los hombres también pueden “hacer memoria” de los hechos, recomendaciones y advertencias de sus antepasados. La poesía y la leyenda son dos expresiones de la “voz del pueblo”¹⁷². Por medio de estas, el hombre hace memoria de su pertenencia a una *totalidad*. Pero, mientras que en la leyenda se utilizan los recuerdos para reforzar la memoria del pasado, en la poesía las imágenes del pasado adquieren una nueva actualidad y se colocan frente al hombre como si estuvieran en realidad presentes. De esta manera le revelan el fundamento que justifica y da sentido a la existencia. Esto se debe a la capacidad que tiene la poesía para revertir la temporalidad y hacer de las cosas más lejanas cercanísimas.

La palabra poética y la expresión “del ser que vale para todos”

En su *Poética* Aristóteles distinguió, entre los diferentes ámbitos de producción humanos, dos campos palmariamente diferenciados: la ciencia y la experiencia del arte. La diferencia entre ambas radica en que la primera, la experiencia artística, se libera permanente de los límites del pensamiento conceptual, reclamando su independencia. Es el caso de la poesía, que no acepta los límites en los que el patrón de la conciencia estética desea encerrarla; por el contrario, desborda esos límites. Esto se debe a que no son simples pensamientos, sino la vida misma la que se expresa a través de ella, pues la poesía es el arte que mejor expresa la vivencia en la representación de la realidad externa de la vida (Gadamer, 2006: 99). Así, pues, la realidad que presenta la poesía no es extraña, ya que,

Sofern wir in der Welt dem Kunstwerk und in dem einzelnen Kunstwerk einer Welt begegnet, bleibt dieses nicht ein fremdes Universum, in das wir uns in ihm verstehen, und das heißt, wir heben die Diskontinuität und Punktualität des Erlebnisses in der Kontinuität unseres Daseins auf (Gadamer, 1990: 102).

[En cuanto que en el mundo nos encontramos con la obra de arte y en cada obra de arte nos encontramos con un mundo, este no es un universo extraño al que nos hubiera proyectado un encantamiento. Por el contrario, en él aprendemos a conocernos a nosotros mismos, y esto quiere decir que superamos en la

y los hombres. Pero es en este todo y únicamente en esta dualidad en la que se decide lo que el hombre es y donde ha quedado establecida su existencia. Es poéticamente como el hombre habita sobre esta tierra.]

¹⁷² „Die Stiftung des Seins ist gebunden an die Winke der Götter. Und zugleich ist das dichterische Wort nur die Auslegung der »Stimme des Volkes«. So nennt Hölderlin die Sagen, in denen ein Volk eingedenk ist seiner Zugehörigkeit zum Seienden im Ganzen. Aber oft verstummt diese Stimme und ermattet in sich selbst. Sie vermag auch überhaupt von sich aus das Eigentliche nicht zu sagen, sondern sie bedarf jener, die sie auslegen“ (Heidegger, 1981: 46).

continuidad de nuestro estar-ahí la discontinuidad y el puntualismo de la vivencia.]

Además, a diferencia de las ciencias que tienen como tarea la representación de “ideales de la naturaleza”, la tarea del arte es, según Kant, el encuentro del hombre consigo mismo “en la naturaleza y en el mundo humano e histórico” (Gadamer, 2006: 84 [1990, 55-56])¹⁷³. En concordancia con la línea de exposición kantiana¹⁷⁴, Hegel afirmó en sus *Lecciones de Estética* que la esencia de todo arte consiste en que “pone al hombre ante sí mismo” (Hegel, 2000: 55). En efecto, las obras del arte hablan al hombre, se colocan frente a sus ojos, y especialmente ante sus oídos, para que pueda reconocerse en ellas¹⁷⁵.

Para que el hombre se reconozca en la obra, esta tiene que colocarse ante él, haciéndose presente. La obra de arte adquiere una presencia plena a través de la representación¹⁷⁶. No importa si la obra tiene un origen lejano (por ejemplo, si es una obra muy antigua), pues ella se actualiza en cada una de sus ejecuciones. El arte requiere la palabra y la imagen para la existencia entera de aquello que representa. Es el caso del orden metafísico presente en la tragedia, donde tanto la relación que mantienen unos personajes con otros, como la perfecta cadena de situaciones que están fatalmente dirigidas hacia un final terrible, demuestran la presencia constante “del ser que vale para todos” (Gadamer, 2006: 192). La presentación de este ser no pertenece exclusivamente a uno de los momentos de la obra dramática: ni al destino trágico donde se cumple el anuncio irrevocable del *hado*, ni a la justicia que determina el final del protagonista. Más bien, el Ser se presenta para los hombres en medio de los signos que componen la totalidad de la obra, y se vale de estos signos para mostrarse como la verdad más auténtica y duradera.

¹⁷³ „Jetzt erst vermag ›die Kunst‹ zu einer autonomen Erscheinung zu werden. Ihre Aufgabe ist nicht mehr Darstellung der Naturideale – sondern die Selbstbegegnung des Menschen in Natur und menschlich-geschichtlicher Welt“ (Heidegger, 1990: 55).

¹⁷⁴ Para Kant el arte era más que la simple representación “bella” de una cosa: era la representación de ideas estéticas, esto es, de algo que está más allá de todo concepto (Kant, 2010: 435).

¹⁷⁵ „Daß der Mensch sich in der Kunst selbst begegnet, ist ihm nicht die Bestätigung von einem andern seiner selbst her“ (Gadamer, 1990: 57).

¹⁷⁶ La “idealidad” de la obra de arte no está determinada por la idea de un ser que se trataría de imitar o repetir, sino por el “aparecer” de la idea, del Ser histórico que se revela en la obra; así, la obra de arte participa de alguna manera “de la misteriosa emanación óptica que tiene correspondencia con el rasgo óptico de lo representado”. En efecto, „Was ein Bild ist, bleibt - aller ästhetischen Unterscheidung zum Trotz eine Manifestation dessen, was es darstellt, auch wenn es dasselbe durch seine autonome Sagkraft zur Erscheinung kommen läßt. Das ist am Kultbild unbestritten. Aber der Unterschied von sakral und profan ist beim Kunstwerk selbst ein relativer. Sogar das individuelle Porträt hat, wenn es ein Kunstwerk ist, noch teil an der geheimnisvollen Seinsausstrahlung, die dem Seinsrang dessen entspringt, was da zur Darstellung kommt“ (Gadamer, 1990: 154).

Finalmente, el arte pone en cuestión si tiene vigencia reservar el concepto de verdad para el conocimiento conceptual. Las limitaciones y deficiencias del concepto, puestas en evidencia por la poesía, confirman el hecho de que hay lugares a los que el pensamiento científico no puede acceder, de que hay algo que permanece oculto para la mirada científica. Es entonces cuando el concepto de verdad adquiere una nueva actualidad: Deja de ser una posesión exclusiva de la ciencia para mostrarse en todo su esplendor gracias al impulso de la obra de arte. El arte posee verdad y esta verdad es el fundamento¹⁷⁷ más sólido y duradero, es lo permanente.

El fundamento que se presenta a través del arte no es en ningún caso el resultado de una convención y no es algo que se pueda prevenir o calcular, ni algo que se haya planificado con antelación; por el contrario, solo aparece si con anterioridad ese mismo Ser se *dona*. La obra poética es el medio para este *darse* del Ser que se entrega a los hombres. Esto quiere decir que el Ser se manifiesta a la manera de una libre donación, simplemente se *da*.

Este darse, por lo tanto, corrobora la afirmación de que

...Sein und Wesen der Dinge nie errechnet und aus dem Vorhandenen abgeleitet werden können, müssen sie frei geschaffen, gesetzt und geschenkt werden. Solche freie Schenkung ist Stiftung (Heidegger, 1981: 19-20)

[...el ser y la esencia de las cosas no pueden nunca resultar de un cálculo ni ser derivados de lo existente ya dado, es preciso que sean libremente creados, puestos y dados. Esta libre donación es fundación.]

El juego, la fiesta y la celebración

Por medio de la poesía, el hombre queda concentrado en el fondo de su existencia, y escucha la voz del Ser. Como escucha con total detenimiento, olvida sus necesidades más propias, hasta alcanzar la comprensión clara de lo expresado. Presta total atención y accede a la quietud, “no ya, es verdad, a la quietud ilusoria de la inactividad y del vacío del pensamiento, sino a aquella quietud

¹⁷⁷ *Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins. Was bleibt, wird daher nie aus dem Vergänglichen geschöpft. Das Einfache läßt sich nie aus dem Verworrenen aufgreifen. Das Maß liegt nicht im Maßlosen. Den Grund finden wir nie im Abgrund. Das Sein ist Niemals ein Seiendes.* (Heidegger, 1981: 19-20) [La poesía es fundación del ser por la palabra. Lo que permanece no ha sido pues, jamás, creado de lo efímero, lo simple no se deja nunca extraer inmediatamente de lo confuso, la medida no se encuentra en lo inmenso. Jamás hallaremos el fundamento en el abismo.

infinita en la que todas las energías y todas las relaciones están en actividad”¹⁷⁸ (Heidegger, 1981: 22). De esta manera, se da cuenta que la poesía y aquello que la poesía revela son algo muy serio y profundo.

Si bien la creación poética no es ningún juego, sin embargo, comprende la invitación a participar de uno.

Así como el juego reúne a los hombres, y ellos concurren olvidándose de sí mismos, de la misma manera, el arte convoca a los hombres para que, dejando de lado¹⁷⁹ las preocupaciones cotidianas y hasta sus propios intereses, participen por completo del “juego sagrado” (como lo llama Gadamer) que se efectúa ante ellos. Todos los “juegos sagrados” del arte no son más que imitaciones lejanas del juego infinito del mundo, de la obra de arte que eternamente se muestra y se repite.

Todo juego parecería conservar un conflicto interno marcado por la búsqueda del triunfo, resultado final de la competencia; sin embargo, el juego estético es similar al juego de los niños. Estos, inmersos en una experiencia lúdica que prescinde de todo tipo de preocupación, se dejan llevar por la emoción de un juego que parece no tener fin. Pierden la noción del tiempo, pues solo quieren jugar y jugar. Es así que el juego parece sostenerse por sí solo, mientras que los jugadores se disuelven en él¹⁸⁰. La solución del conflicto entre un jugador y un simple espectador radica, por lo tanto, en que el jugador posee lo que Gadamer llama una “primacía metodológica”: “en cuanto que el juego es para él, es claro que el juego posee un contenido de sentido que tiene que ser emprendido y que, por lo tanto, puede aislarse de la conducta de los jugadores”¹⁸¹ (Gadamer, 2003: 154).

¹⁷⁸ „Dichtung sieht aus wie ein Spiel und ist es doch nicht. Das Spiel bringt zwar die Menschen zusammen, aber so, daß dabei jeder gerade sich vergißt. In der Dichtung dagegen wird der Mensch gesammelt auf den Grund seines Daseins. Er kommt darin zur Ruhe; freilich nicht zur Scheinruhe der Untätigkeit und Gedankleere, sondern zu jener unendlichen Ruhe, in der alle Kräfte und Bezüge regsam sind“ (Hölderlin, Friedrich, vgl. Den Brief an den Bruder vom 1. Januar 1799, III, 368 f., citado en Heidegger, 1981: 22.).

¹⁷⁹ Libres de las preocupaciones del mundo que inauténticamente habitan, es decir, sin preocuparse por problemas profundos, sino guiados por la moda y el capricho.

¹⁸⁰ ¿Qué quiere decir todo esto? Simplemente que las categorías tradicionales del pensar científico, sujeto y objeto, quedaron anulados, disueltos en el momento existencial de la manifestación.

¹⁸¹ „Der Zuschauer hat nur einen methodischen Vorrang, indem das Spiel für ihn ist, wird anschaulich, daß es einen Sinngehalt in sich trägt, der verstanden werden soll und der deshalb vom Verhalten der Spielenden ablösbar ist“ (Gadamer, 1990: 115).

El análisis fenomenológico del juego no puede limitarse al análisis del mero pensamiento y, menos aún, agotarse en la conciencia del jugador, pues se eleva sobre todo comportamiento subjetivo. El juego es un todo significativo que puede ser representado a través de la obra de arte. Gracias a este *todo*, el juego adquiere una estructura ordenada a la cual se puede abandonar el jugador. Este se libra, pues, de toda iniciativa, a diferencia del esfuerzo cotidiano de la existencia que obliga a tomar la propia decisión. El juego que se reproduce una y otra vez en la representación de la obra de arte “no se entiende simplemente como una necesidad de jugar, sino más bien como la entrada en la existencia de la poesía misma”¹⁸² (Gadamer, 2006: 161), y tampoco debe ser entendida como la participación vaga y dispersa de aquellos que no quieren ningún compromiso, sino como un entregarse serio y convencido. Los jugadores que participan en el juego le entregan a este todas sus esperanzas y hasta su vida. Cuando los participantes se entregan por completo al juego, sus intereses y prejuicios quedan anulados; pero no solo sus prejuicios: incluso los mismos jugadores se disuelven en un juego que ha adquirido completa autonomía e independencia. Quien participó una vez en el juego tendrá la intención de volver a participar en él. Y como el juego no se realiza una sola vez, sino varias, la repetición le confiere un aire de festejo.

El juego llega a su expresión más acabada en la *fiesta*. En el transcurso de la fiesta, el participante, el invitado, se deja llevar por la algarabía y la emoción de los demás, hasta olvidar sus propios temores¹⁸³. Lejos de toda preocupación, el asistente se entrega por completo, pues aquí radica la posibilidad de asistir a algo *por entero*. Esta asistencia tiene el carácter del olvido de sí mismo. En el autoextrañamiento, el arte y la historia recuperan el vínculo que las teorías estéticas habían perdido¹⁸⁴. En la contemplación de la obra poética uno es acercado (o mejor, transportado) a la realidad histórica.

La experiencia temporal de la fiesta implica un estar fuera de sí, libre de responsabilidades, que solo se justifica en la celebración. La celebración es el motivo por el cual los invitados se reúnen para festejar. No hay fiesta si no hay motivo que celebrar. La fiesta no dura indefinidamente,

¹⁸² „Das Spielen des Schauspiels will nicht als Befriedigung eines Spieldürfnisses verstanden werden, sondern als das *Ins-Dasein-Treten der Dichtung selbst*“ (Gadamer, 1990: 122).

¹⁸³El participante olvida sus temores, a pesar del temor y la inseguridad que pudo haber mostrado en un inicio (por ejemplo, por no haber llevado el regalo adecuado, por haber asistido con el atuendo incorrecto, etc.).

¹⁸⁴ „Nur von der *Ontologie des Kunstwerks her –und nicht von den im Phasenverlauf der Lektüre sich einstellenden ästhetischen Erlebnissen– läßt sich also die Kunst der Literatur begreifen*“ (Gadamer, 1990: 166). [La poesía solo puede concebirse adecuadamente desde la ontología de la obra de arte, y no desde las vivencias estéticas que van apareciendo a lo largo de la lectura.] (Gadamer, 2006: 213).

pues en algún momento debe terminar; pero eso no significa que se acabará para siempre. En efecto, el motivo de la celebración será recordado y honrado una y otra vez. Se abre así la expectativa de un nuevo encuentro, pues, en la celebración misma se advierte la necesidad de repetición. De esa manera la celebración se convierte en el anuncio del Ser que regresa. El Ser que se mostró en el pasado no quedó sepultado entre las ruinas de la antigüedad; por el contrario, advierte su retorno permanentemente.

La aparición del Otro¹⁸⁵ en el acto poético. El “decir”

La palabra tiene un carácter divino íntimamente conectado a la existencia humana. En la palabra se revela el Ser. Esta potencialidad del lenguaje es el motor que, durante siglos, ha propiciado el surgimiento de las acabadas y constantemente perfeccionadas obras de los poetas. A través del texto poético se muestra el Ser, no como algo vacío y abstracto, sino como algo concreto e histórico.

¿Cuáles son las manifestaciones concretas a través de las cuales se muestra el Ser?

La voz que se muestra en el poema no es una voz vacía y sin contenido. En el poema se expresa el Ser histórico a la manera de un Ser que habita en el mundo, al cual le pertenecen un tiempo y un espacio específicos; esto es, se expresa como *otro* ser humano y, más precisamente, como un *pueblo*. No importa si la temporalidad de este *otro* es distinta, pues, gracias al testimonio que quedó como un documento de su paso por el mundo es posible recuperarlo para el presente. Así, desde las fuentes del pasado, su voz resuena con una claridad siempre vigente. La capacidad que tiene la palabra poética para revertir la temporalidad, o más bien, para traer al presente las manifestaciones del Ser en el pasado, es la condición básica para la comprensión del Ser histórico.

El Otro ha dejado testimonio de su paso por el mundo y, de esa manera, ha confirmado su condición de Ser histórico. Ese testimonio no habría existido, si aquel no hubiese tenido nada que

¹⁸⁵ A partir de aquí se utilizará la palabra Otro (con mayúscula), para diferenciar al ser humano que ha dejado testimonio de su paso por el mundo, y que es conducido al presente una y otra vez en la actualización de la poesía, del simple otro, con quien se comparte en mundo, pero cuya existencia es indiferente, pues no parece tener “nada interesante” que decir.

El Otro, por el contrario, aparece como una de las presentaciones del ser histórico. Asimismo, participa del juego estético que surge de la actualización de la poesía. El juego requiere la existencia de por lo menos dos participantes, pues no existe el juego en solitario. Para que haya juego no es necesario que haya otro jugador real, pero siempre tiene que haber algún Otro. En el juego predomina el vaivén que precede a toda aparición del Otro.

*decir*¹⁸⁶. El decir es la forma concreta a través de la cual el hombre queda fijado en la historia, limitado por una espacialidad, pero sobre todo por un tiempo. En el decir se reconoce que el hombre es *capaz de hablar*. El poeta, como representante de los hombres y del pueblo al que estos pertenecen, se convierte en el portavoz legítimo de aquel decir. Es legítimo porque “el 'decir' del poeta es fundación, no sólo en el sentido de una libre donación, sino igualmente en ese sentido de que asienta y asegura sobre su fundamento, la existencia humana”¹⁸⁷ (Heidegger, 1981: 41-42 [19]). Además,

*Das Sagen des Dichters ist das Auffangen dieser Winke, um sie weiter zu winken
in sein Volk. Dieses Auffangen der Winke ist ein Empfangen und doch zugleich
ein neues Geben; denn der Dichter erblickt im» ersten Zeichen« auch schon das
Vollendete und stellt dieses Erschaute kühn in sein Wort, um das noch-nicht-
Erfüllte vorauszusagen. So
»...fliegt, der kühne Geist, wie Adler den
Gewittern, weissagend seinen
Kommenden Göttern voraus«
(Hölderlin IV, 135, mencionado en Heidegger, 1981: 46)*

[El decir del poeta consiste para él en recoger estos signos, para presentarlos después a su pueblo. Esta captación de los signos es una recepción, pero al mismo tiempo también es un nuevo dar; porque en el "primer signo" el poeta discierne ya lo Cumplido, y pone atrevidamente en su palabra lo que ha avizorado, para predecir lo no cumplido todavía.

"... El espíritu atrevido emprende su vuelo como el águila
delante de las tempestades profetizando de antemano
sus dioses por venir".]

¹⁸⁶ „Dies heißt jedoch nie, daß die Sprache in jeder beliebig aufgegriffenen -Wortbedeutung uns schon mit dem durchsichtigen Wesen der Sache geradehin und endgültig wie mit einem gebrauchsfertigen Gegenstand beliefert. Das Entsprechen aber, worin der Mensch eigentlich auf den Zuspruch der Sprache hört, ist jenes Sagen, das im Element des Dichtens spricht. Je dichtender ein Dichter ist, um so freier, das heißt um so offener und bereiter für das Unvermutete ist sein Sagen, um so reiner stellt er sein Gesagtes dem stets bemühteren Hören anheim, um so ferner ist sein Gesagtes der bloßen Aussage, über die man nur hinsichtlich ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit verhandelt“. (Heidegger, 2008: 18-20) [El corresponder en el que el hombre escucha la exhortación del lenguaje es aquel decir que habla en el elemento del poetizar. Cuanto más poético es un poeta, tanto más libre, es decir, más abierto y más dispuesto a lo insospechado es su decir; de un modo más puro confía lo dicho a la escucha, siempre más atenta; tanto más lejano es lo dicho por él del mero enunciado con el que tratamos sólo en vistas a su corrección o incorrección.]

¹⁸⁷ „Das Sagen des Dichters ist Stiftung nicht nur im Sinne der freien Schenkung, sondern zugleich im Sinne der festen Gründung des menschlichen Daseins auf seinen Grund“. (s. 41-42)

Solo en el testimonio poético el Otro tiene la capacidad de expresarse y mostrarse¹⁸⁸ desde la profundidad de su Ser. A través de la actualización de la poesía las vivencias recogidas en el texto se presentan con voz propia. Por este motivo, el testimonio poético es la fuente más transparente de la alteridad, pues, quien escucha el poema escucha al Otro que se expresa a partir de lo más profundo de su Ser, de su interior lleno de vivencias, sufrimientos, dolores y triunfos.

La poesía como fuente para la comprensión del Otro como Ser histórico

El Otro es histórico. La comprensión del Ser histórico es solo posible a través de una hermenéutica del arte poético que se proponga, lejos del prejuicio y del interés de las ciencias y de la investigación científica, escuchar la voz del Otro, desde la distancia, desde el pasado. En efecto, “la esencia de la poesía... es histórica en el grado supremo, porque anticipa ‘un tiempo histórico’; pero en cuanto esencia histórica, es la única esencia esencial”¹⁸⁹ (Heidegger, 1981: 47 [24]).

Al Otro que se muestra en su condición existencial de *estar el mundo*, y que ha compartido el mundo con los otros y con aquello que se presenta en la condición existencial del *estar a la mano*, le corresponde también un tiempo. Solo de esa manera se concibe su carácter existencial de Ser histórico.

A diferencia de los lenguajes especializados donde el Otro es construido de acuerdo a los intereses del investigador, y relegado a un espacio, pero sobre todo a un tiempo distinto (Fabian, 1983: 54), el lenguaje poético es el testimonio más vivo de la experiencia, de vivencias que se hacen claras y distintas para quien escucha con detenimiento. Quien escucha la voz del Otro, no escucha solamente un montón de palabras vacías, como si se tratara de una esencia metafísica o de una forma sin contenido, por el contrario, escucha al Ser histórico, lleno de vivencias. De esta forma se entiende que el lenguaje no es uno más de los instrumentos que utiliza el hombre para relacionarse con los objetos del mundo, sino, por el contrario, es aquello que garantiza “la posibilidad de encontrarse el hombre en medio de lo abierto del ser que está siendo” (Heidegger, 1981:17). No puede separarse el lenguaje del mundo, ni el mundo de la Historia, pues,

¹⁸⁸ ¿Qué es lo que se muestra? El ser histórico mismo, muchas veces incomprensible y deleznable para un mundo intelectual lleno de prejuicios.

¹⁸⁹ „Das Wesen der Dichtung, das Hölderlin stiftet, ist geschichtlich im höchsten Maße, weil es eine geschichtliche Zeit vorausnimmt“.

Nur wo Sprache, da ist Welt, das heißt: der stets sich wandelnde Umkreis von Entscheidung und Werk, von Tat und Verantwortung, aber auch von Willkür und Lärm, Verfall und Verwirrung. Nur wo Welt waltet, da ist Geschichte. Die Sprache ist ein Gut in einem ursprünglichen Sinne. Sie steht dafür gut, das heißt: sie leistet Gewähr, daß der Mensch als geschichtlicher sein kann (Heidegger, 1981: 38).

[Solamente allí donde hay lenguaje hay "mundo", es decir, este círculo continuamente cambiante de decisión y de empresa, de acción y de responsabilidad, como también de arbitrariedad y de tumulto, de caídas y de extravíos. Y allí solamente donde hay mundo, hay Historia. El lenguaje es, pues, un bien en un sentido más original. Que sea el bien, caución de este mundo y de esta Historia, quiere decir que garantiza que el hombre puede actuar como ser histórico]¹⁹⁰

Aproximaciones fenomenológicas a la constitución del lector. Sobre las condiciones para una lectura apropiada de los testimonios del Ser histórico

¿Quién es el poeta? El poeta es quien, habiendo escuchado la expresión del Ser histórico, la recoge y la asienta en el poema, permitiendo la actualización del Ser histórico. ¿Quién es el lector? Pues, es aquel que no solo lee el poema, sino que lo escucha atentamente y que, con cada lectura actualiza al Ser histórico que se expresa en el tiempo. La lectura es el momento de máxima expresión del lenguaje, y es el momento de correspondencia más perfecto entre el autor (que es tanto el poeta, como el pueblo, al que el poeta representa) y el lector (que es quien actualiza con cada lectura la presentación del Ser que se expresa en el tiempo).

En la actualización del poema, la lectura traslada el tiempo del Otro (llámese autor, poeta o pueblo) al del lector. Con la lectura del poema, el pasado, el tiempo del Otro, se coloca al mismo nivel del tiempo del lector. Esto ocurre porque la comprensión existencial del tiempo está muy lejos de ser entendida bajo la perspectiva de lo cuantificable, es decir, como periodos diferenciados a través de una numeración exacta. El pasado vuelve en el sentido de la experiencia, cuando el lector silencioso se pierde en el tiempo del Otro¹⁹¹ que se coloca frente a uno en la lectura.

¹⁹⁰ „Die Sprache ist nicht nur ein Werkzeug, das der Mensch neben vielen anderen auch besitzt, sondern die Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit, inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen“.

¹⁹¹ ¿Hay otras temporalidades?

Los intentos por atribuir al diferente una temporalidad distinta tienen dos orígenes: Primero, Le Goff y Braudel, miembros de la Escuela de los Annales, promovieron la ruptura con la idea historicista tradicional del desarrollo de la historia, así como la ruptura con el concepto de tiempo de progresión lineal. Sostuvieron que no solo existe un tiempo, sino “tiempos diversos” (Iggers, 1997: 54); Segundo, los intentos imperiales por recalcar el carácter “primitivo” del

Cuando lector y autor se colocan frente a frente en el todo de la existencia, se anula la relación entre sujeto y objeto que sostuvo el pensar científico de la filosofía de Occidente. En esto radica la idea Romántica del *sujeto puro de conocimiento*, donde el sujeto (*το ὑποκείμενο*) ha renunciado a los conceptos y teorías que lo dirigían en su acercamiento al objeto del conocimiento (*το ἀντικείμενο*).

Pero, así como en el juego, solo quien está bien preparado y dispuesto es capaz de participar, en la poesía solo quien verdaderamente “sabe leer” (y no cualquier lector mediocre) hace posible que el testimonio que yace dormido se despierte. El poeta se asemeja a los profetas de la antigüedad, ya que ha sido escogido para llevar un mensaje que con dificultad será oído por sus contemporáneos (Heidegger, 2003: 24). A pesar de esta dificultad, nunca le faltarán quienes estén dispuestos a escuchar con detenimiento lo que tiene que decir.

La lectura silenciosa se diferencia de las formas científicas de estudio de un texto y es totalmente distinta de un análisis de la psicología del autor. Una aproximación fenomenológica a la obra de un escritor del pasado no tiene que ver con una reminiscencia de su vida, ni se reduce a un estudio de su biografía. La lectura silenciosa del poema nos revela un mundo y a un ser humano lleno de experiencias. No así la lectura en voz alta que, por centrar su atención en elementos secundarios como el tono, las gesticulaciones y la articulación de la voz, pierde de vista el momento

diferente estuvieron acompañados de la idea de una temporalidad distinta. Es decir, al formar parte de otra temporalidad, el primitivo carecía de las condiciones para asimilar el movimiento de la Edad Moderna y formar parte activa en la confrontación económica y política de la época industrial (Fabian, 1983: 54). Así se explica que, cuando de habla del mundo andino, se habla de una temporalidad distinta, cuando, en realidad, la temporalidad del hombre andino es la misma temporalidad de cualquier otro ser humano. Las ciencias sociales, especialmente la antropología, contribuyeron a atribuir una temporalidad distinta al diferente. No obstante –y como Heidegger había corroborado– la temporalidad es una condición inherente al ser humano. No puede desprenderse de esta, pues lo constituye. El ser humano es, por lo tanto, temporal, es tiempo. Pero también es un anticiparse permanente. ¿Dónde queda, entonces, el pasado? “El hombre es histórico” (Ricoeur, 2010: 443), esto significa que la historia es historia del ser humano. El ser humano es histórico porque desde él puede pensarse el pasado. Pero el pasado es permanentemente sometido a la especulación narrativa de los historiadores, promotores de la ficción, de la fantasía, de lo irreal. ¿Cuál es, por lo tanto, la forma apropiada de acercarse al pasado? Paul Ricoeur es consciente de que, en efecto, “una problemática común recorre la fenomenología de la memoria, la epistemología de la historia y la hermenéutica de la condición histórica: la de la representación del pasado” (Ricoeur, 2010: 14). La representación del pasado, por lo tanto, no es objeto exclusivo de la fenomenología. Sin embargo, solo la fenomenología ha evitado, a través de la pregunta por el qué (y no por el quién) extraviarse en la cuestión de la atribución a alguien del acto de acordarse. La fenomenología da cuenta del pasado, pero de un pasado que persiste en la memoria, sin preocuparse por “el quién” del acto mnemónico. La memoria está dirigida a la realidad anterior, a la anterioridad, o sea, “a la manera temporal por excelencia de la cosa recordada” (Ricoeur, 2010: 22)

primordial del mostrarse. Por este motivo, los maestros de la antigüedad tardía recomendaban a sus discípulos separar los elementos secundarios y quedarse con el asunto en cuestión, antes que los primeros los enternezcan y sean llevados por la corriente (Plutarco, 2003: 57). El mostrarse es posible solo para quien ha afinado correctamente el oído, es decir, solo para quien está dispuesto a escuchar.

Escuchar no es lo mismo que callarse, porque el callarse es provocado por el temor que surge ante la reprimenda. Escuchar tiene que ver más bien con el momento previo del *hacer silencio*. Quien hace silencio tiene predisposición a la escucha. De esto dan cuenta los antiguos cuando alaban la capacidad de escuchar en detrimento de quienes no hacen más que hablar:

Τοὺς μὲν οὖν ἵππους οἱ καλῶς τρέφοντες εὐστόμους τῷ χαλινῷ, τοὺς δὲ παῖδας εὐηκόους τῷ λόγῳ παρέχουσι, πολλὰ μὲν ἀκούειν μὴ πολλὰ δὲ λέγειν διδασκομένους. Καὶ γὰρ τὸν Ἐπαμεινώνδαν ὁ Σπίνθαρος ἐπαινῶν ἔφη μήτε πλείονα γινώσκοντι μήτ' ἐλάττονα φθεγγομένῳ ῥαδίως ἐντυχεῖν ἑτέρῳ. Καὶ τὴν φύσιν ἡμῶν ἐκάστῳ λέγουσι δύο μὲν ὄτα δοῦναι, μίαν δὲ γλῶτταν, ὡς ἐλάττονα λέγειν ἢ ἀκούειν ὀφείλονται. (Πλούταρχος, 2003, 56).

[Pues así como los buenos jinetes colocan la brida correcta en la boca de los caballos, los buenos maestros enseñan a los jóvenes obedientes a usar la razón, enseñándoles a escuchar mucho, pero a hablar poco. De hecho, Spintharos, alabando a Epaminondas, dijo que no es fácil encontrar un joven que escuche mucho y que hable poco. También se dice que la naturaleza nos dio a cada uno de nosotros dos orejas y una lengua, pues se tiene que hablar menos de lo que se oye] (Plutarco, 2003, 56).

Cuando se ha afinado el oído, se escucha con claridad. Sin embargo, quien no lo ha afinado correctamente se conforma con el ruido, y lo confunde con música.

Solo es posible una lectura silenciosa cuando se evita el ruido que distrae. El silencio apropiado para una lectura correcta no se consigue simplemente al *cerrar la puerta*, pues puede existir aún mucho ruido en el propio interior. Y es en el interior donde la búsqueda de silencio se hace aún más difícil. Los prejuicios que guían la lectura son aún más ruidosos y distraen la atención del propósito final de la misma. De aquí que no todos lleguen a ser buenos lectores. El mal lector es el más común de los lectores, pues no se toma un *tiempo* para leer y hace simplemente lecturas apresuradas, lecturas rápidas. Como la lectura rápida es uno de los orígenes de la mala

comprensión, el mal lector se apoya en los intérpretes para que lo ayuden a descifrar el significado oculto en el texto. Es lo que ocurre con los lectores veloces de numerosas obras, quienes apoyan su intelecto más en la cantidad de obras que han leído, que en la profundidad y el detenimiento con el que se han acercado a ciertas obras imprescindibles. El mal lector es, además, aquel que confía demasiado en su propio ingenio. En el mal lector, la confianza excesiva en su propia capacidad llega a tal punto que hace decir al autor aquello que este nunca pudo hacer dicho.

La lectura silenciosa es una escuela de humildad. No hace falta que uno hable, uno simplemente se pone a escuchar. Solo en este momento el testimonio se revela con claridad, con una voz que habría sido imperceptible de haber existido ruido. Se *visualiza*, además, al Otro, cuya voz es sonora. Es entonces cuando se hace presente el *autor* de la obra. Pero el nombre del autor se vuelve insignificante y se disuelve en el poema que es actualizado en cada lectura. Porque si bien el nombre del autor puede generar un primer acercamiento del lector al texto, finalmente no es la voz de un autor, sino la voz del pueblo al que representa, la que adquiere actualidad por medio de la obra. De aquí que se conserven con gran cuidado hasta la actualidad obras anónimas de diferentes épocas, sin que la ausencia del nombre del autor afecte su valor.

El autor es la voz de su tiempo. Cuando se lee su obra, lo que aparece es todo un mundo, todo un “manantial de experiencias”, que se expresan a través de las palabras¹⁹². Por la dificultad que tienen los lenguajes especializados para recoger y transmitir estas vivencias, las figuras de la literatura, como el símil, la metáfora o la hipérbole se convierten en los accesos adecuados para la expresión de la realidad. Si bien el autor queda subordinado frente a la obra, esto no significa que sea completamente anulado. El autor es el representante de un mundo que se expresa a través de su voz, de un mundo del que también forma parte¹⁹³.

¹⁹² Es así que, en las grandes obras de la literatura, por ejemplo, en los libros de Dostoievsky o de Thomas Mann, la psicología de los autores pasa a un segundo plano, pues lo que en realidad se expresa es el pueblo: el campesino ruso del siglo XIX, en el caso de Dostoievsky, y el pequeño burgués de la primera mitad del siglo XX, en el caso de Thomas Mann.

¹⁹³ La posesión de la palabra hace posible el testimonio. Pero no todo el que posee la palabra está en posesión del testimonio. Pues, por una parte, aquella posesión no depende tanto de uno mismo, cuanto del Ser histórico que se expresa en cada tiempo, y, por otra parte, la expresión y el testimonio que contiene pasan por alto para un mundo que no tiene disposición a la escucha. De acuerdo con este último sentido, solo hay testimonio cuando hay un auditorio dispuesto a escuchar... pero no solo eso: quien está en posesión del testimonio debe ser tomado en cuenta, es decir, su existencia no debe pasar desapercibida para el auditorio. Este cumple el papel de un mediador, o, más bien, de un mensajero. Pero, ¿acaso no es el Ser el que habla en cada tiempo haciendo innecesario el papel del mensajero?

En la lectura, la poesía adquiere constante actualidad. Quien lee lo transmitido por escrito atestigua y realiza la pura actualidad del pasado (Gadamer, 2006: 216). A través del testimonio, el otro sigue diciendo algo, aunque el mundo al que habla sea completamente distinto.

Apéndice al capítulo IV. Los límites de la política y la aparición de la poesía. ¿Implica la aparición de la poesía la muerte de la política?

Si bien el término *política* fue acuñado por los griegos, la necesidad de *organización de la ciudad* había aparecido como una preocupación de primer orden mucho antes de la época de Pericles, de Aristóteles y de Alejandro, entre los pueblos de lo que hoy se conoce como Medio Oriente. Una prueba de esto la da el famoso Código de Hammurabi, compuesto en Mesopotamia veintiún siglos antes de Cristo. Se trata de un antiguo texto que expresa la importancia de la justicia y de su implementación entre los ciudadanos “para el bienestar de las gentes” (1982: 15). Para legitimar su cumplimiento y ejecución, el Código de Hammurabi empieza con una invocación al dios Marduk, de quien el rey Hammurabi afirma haber recibido el encargo de “llevar el orden justo a las gentes y mostrar al país el buen camino”, así como también el poder necesario “para destruir al malvado y al perverso, para evitar que el fuerte oprima al débil” (1982: 16).

Los antiguos códigos legales, como el Código Hammurabi o la ley mosaica expresada en el libro hebreo del Deuteronomio, sirvieron a los caudillos, reyes y príncipes para legitimar su poder y para organizar los límites de la acción de sus súbditos. De esta manera, las leyes ofrecieron los recursos más adecuados para el ordenamiento de las ciudades. Platón habló de la importancia del orden legal en el libro de *Las Leyes* y consideró que solamente a través de la ley, y en la reflexión sobre el bien y la justicia se encontraba la base para la conformación de la República. En su *República*, delineó las bases para el establecimiento de la organización política perfecta, donde cada integrante debía cumplir una actividad, una función, pues el buen funcionamiento del cuerpo político dependía justamente del buen trabajo de sus miembros. Sin embargo, entre los miembros de su República, Platón no otorgó ningún lugar ni a los músicos ni a los poetas.

De acuerdo con uno de los famosos relatos de Platón, Sócrates se dirigió a los poetas dramáticos y a los autores de ditirambos, creyendo encontrar en ellos auténtica sabiduría. Sin embargo, después de haber dialogado con los poetas, el filósofo descubrió que sus “mitos” no obedecían a los intereses de la República, ya que inducían a la disputa y la inestabilidad del Estado.

No admitía, en efecto, que los poetas se atreviesen a presentar a los dioses peleando entre ellos, que se confabularan o combatieran unos contra otros, pues afirmaba que “nada de eso era cierto: al menos si exigimos que los que van a guardar el Estado consideren como lo más vergonzoso el disputar entre sí.” (1994: II, 378 b-c.)¹⁹⁴. Para Platón era necesario que se supervisara a quienes se atreviesen a contar semejante clase de mitos y recomendó a los poetas que, en lugar de desprestigiar a los dioses, se empeñaran en mostrarlos como ejemplo para los jóvenes, especialmente a quienes aspiraban a la defensa de la República; incluso solicitó “que no desacrediten tan absolutamente lo que concierne al Hades, sino que más bien lo elogien, ya que lo que relatan ahora, no es cierto ni provechoso para los que vayan a ser combatientes” (1994: II, 378 b-c. III, 386 e.)¹⁹⁵.

La crítica de Sócrates a los poetas se sobrepone a toda autoridad literaria a tal punto que se atreva a solicitar a Homero¹⁹⁶ y a los demás poetas que

387β] μὴ χαλεπαίνειν ἂν διαγράφωμεν, οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν, ἀλλ' ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσοῦτω ἦττον ἀκουστέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν οὖς

¹⁹⁴Καὶ οὐ λεκτέοι γ', ἔφην, ὦ Ἀδείμαντε, [378b] ἐν τῇ ἡμετέρῃ πόλει. οὐδὲ λεκτέον νέωι ἀκούοντι ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοῖ, οὐδ' αὖ ἀδικοῦντα πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δρώη ἂν ὅπερ θεῶν οἱ πρῶτοι τε καὶ μέγιστοι.

Οὐ μὰ τὸν Δία, ἦ δ' ὅς, οὐδὲ αὐτῶι μοι δοκεῖ ἐπιτήδεια εἶναι λέγειν.

Οὐδέ γε, ἦν δ' ἐγώ, τὸ παράπαν ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσιν τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται· οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ· (Πλάτων, 1994. Πολιτεία, II, 378 b-c.)

[-Y jamás, ¡oh, Adimanto!, deben ser narradas en nuestra ciudad –dijo- ni se debe dar a entender a un joven oyente que, si comete los peores crímenes o castiga por cualquier procedimiento las malas acciones de su padre, no hará con ellos nada extraordinario, sino solamente aquello de que han dado ejemplo los primeros y más grandes de los dioses.

-No, por Zeus –dijo-; tampoco a mí me parecen estas cosas aptas para ser divulgadas.

-Ni tampoco –seguí- se debe hablar en absoluto de cómo guerrear, se tienden asechanzas o luchan entre sí dioses contra dioses –lo que, por otra parte, tampoco es cierto-.]

¹⁹⁵ [376ε] ἀλλὰ χρή.

τίς οὖν ἡ παιδεία; ἢ χαλεπὸν εὐρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἠύρημένης; ἔστιν δὲ που ἢ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἢ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική. /ἔστιν γάρ. / ἄρ' οὖν οὐ μουσικῆ πρότερον ἀρξόμεθα παιδεύοντες ἢ γυμναστικῆ;/ πῶς δ' οὐ;/μουσικῆς δ', εἶπον, τιθεῖς λόγους, ἦ οὐ;/ ἐγώ γε. / λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἔτερον;/ ναί. (Πολιτεία, 1994: II, 378 b-c. III, 386 e.) [“- ¿Y qué clase de educación les daremos? ¿No será difícil hallar otra mejor que la que ha sido descubierta hace mucho tiempo, la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma? / – Será difícil, en efecto. / -Pues bien, ¿No comenzaremos por la música antes que por la gimnástica? / -Ciertamente/ – ¿Y en la música incluyes dioses o no? / – Por mi parte sí.”]

¹⁹⁶ Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον τήν τε τραγῳδίαν καὶ τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς Ὅμηρον, ἐπειδὴ τινῶν [598ε] ἀκούομεν ὅτι οὗτοι πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται, πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τὰ γε θεῖα· ἀνάγκη γὰρ τὸν ἀγαθὸν ποιητὴν, εἰ μέλλει περὶ ὧν ἂν ποιῆ καλῶς ποιήσῃ, εἰδὸτα ἄρα ποιεῖν, ἢ μὴ οἶόν τε εἶναι ποιεῖν. δεῖ δὴ ἐπισκέψασθαι πότερον μιμηταῖς τοῦτοις οὗτοι ἐντυχόντες ἐξηπάτηνται καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν ὀρῶντες. (Πλάτων, 1994: X, 598 e.)

[“Después de esto debemos examinar la tragedia y a su adalid Homero, puesto que hemos oído a algunos decir que estos conocen todas las artes. Todos los asuntos humanos en relación con la excelencia y el malogro e incluso los asuntos divinos.”]

δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους. παντάπασι μὲν οὖν.
(Πλάτων, 1994: III, 387 b.).

[no se encolericen si tachamos los versos que hemos citado y todos los que sean de esa índole, no porque estimemos que no son poéticos o que no agraden a la mayoría, sino, al contrario, porque cuanto más poéticos, tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte.]

Concedor del potencial expresivo de la poesía, Sócrates no encontró otro recurso más apropiado para contrarrestar su influencia que la descalificación de los poetas¹⁹⁷. Los criticó ácidamente, llamándolos “fabricantes de mitos” (*μυθοποιοῖς*)¹⁹⁸, y los acusó de corruptores de la juventud (la misma acusación que después condujo a la muerte al mismo Sócrates). Finalmente, consideró que aquellos mitos estaban llenos de engaños y falsedades. Y afirmó que “sus composiciones no estaban inspiradas en la sabiduría, “sino en un cierto don y entusiasmo, semejante al de los adivinadores y profetas, que dicen muchas cosas bellas, pero no las comprenden” (Platón, 1992: 56).

Al negar a los poetas la capacidad de comprender lo que estaban diciendo, y de acusarlos de mentirosos, Sócrates encumbró al filósofo-gobernante¹⁹⁹, y al expulsar a los poetas de la República, Sócrates anuló también la participación de los dioses, de quienes los poetas eran voceros, en el transcurrir de las cosas humanas. De esta manera, inauguró un nuevo orden, en el cual los “sabios” y los guerreros ocuparían un lugar privilegiado²⁰⁰. En este nuevo orden, el filósofo sería el único capaz de alcanzar la comprensión “verdadera” de las formas.

¹⁹⁷ [386a] τὰ μὲν δὴ περὶ θεοῦς, ἦν δ' ἐγώ, τοιαῦτ' ἅττα, ὡς ἔοικεν, ἀκουστέον τε καὶ οὐκ ἀκουστέον εὐθὺς ἐκ παίδων τοῖς θεοῦς τε τιμῆσουσιν καὶ γονέας τήν τε ἀλλήλων φιλίαν μὴ περὶ μικροῦ ποιησομένοις. καὶ οἶμαι γ', ἔφη, ὀρθῶς ἡμῖν φαίνεσθαι.

τί δὲ δὴ εἰ μέλλουσιν εἶναι ἀνδρεῖοι; ἄρα οὐ ταῦτά τε λεκτέον καὶ οἷα αὐτοὺς ποιῆσαι ἤκιστα τὸν θάνατον δεδιέναι; [“Con respecto a los dioses, entonces”, dije, “este es el tipo de cosa que debemos permitir o no permitir que escuchen desde la infancia, si es para honrar a los dioses y sus padres y madres, y no para celebrar su amistad”. Y yo dije, según correctamente me parecía.

“Esa era nuestra opinión y yo creo que está bien. Acaso, si van a ser valientes, ¿no debemos extender nuestra prescripción para incluir también los dichos que harán que sean menos propensos a la muerte?”]

¹⁹⁸ Πλάτων, 1994: 377c

¹⁹⁹ y le concedió la exclusividad del *logos* –término que, en su origen, era poseedor de varios sentidos– limitando el significado del término a las operaciones del razonamiento y la argumentación. Con la reducción del *logos*, Sócrates limitó también el sentido de la *theoria* (*θεωρία*), convirtiéndola en la simple operación de la mente que coloca unos conceptos junto a otros para desde ahí referirse a las cosas y al mundo, negándole su condición de lugar privilegiado desde el cual, gracias al don divino del dios (*θεός*), era posible mirar perfectamente (*ὁράω*).

²⁰⁰ Y, con ello, sentó las bases del primer psicologismo, en que la conciencia humana establecería el criterio de toda comprensión y explicación del mundo.

Frente a las dificultades a las que había conducido la reflexión socrática sobre el Estado y el papel de los poetas, Aristóteles se preocupó por dar orden y forma al pensamiento que se había dispersado por obra de la reflexión socrática. Para ello, distinguió la política, a la cual le corresponde la preocupación por el orden y la organización de la vida práctica, de la poética, que exige del espectador una actitud contemplativa (gracias a la cual el poeta será capaz de traer nuevamente a los dioses a la tierra y de mostrarlos), y estableció los ámbitos de acción de cada una²⁰¹.

Aristóteles reconoció el papel de la poesía, y adoptó con los poetas una postura mucho más amistosa que la de Platón. Asimismo, criticó el afán platónico por subordinar la actividad del poeta a la del político, señalado que “*προς δε τούτοις ούχ ή αυτή όρθότης έστιν τής πολιτικής και τής ποιητικής ούδέ άλλης τέχνης και ποιητικής*”. [no es el mismo el criterio para distinguir qué es correcto en política y en poética, así como tampoco en una ciencia y en poética] (Αριστοτέλης, 1991: 1460b, 13 [272]). Además, se opuso a la lectura platónica de la *mimesis* (República, 600e-602b) que distingue la potencia (*δυνάμεως*) de la ejecución (*προαιρέσεως*), es decir, la diferencia entre la cosa y sus cualidades, y su representación en la imitación. Aristóteles señaló que la *mimesis* no es solo imitativa (Αριστοτέλης, 1991: 1460b, 10 [272]), pues la imitación dejó de ser una copia falsa, y se convirtió en el lugar donde el Ser se presentaba como lo que fue (*ή γάρ οία ήν*), como lo que es (*ή έστιν*) y como lo que debe ser (*ή οία είναι δει*)²⁰².

Estos alcances de la poesía, y esta recuperación del lugar que le corresponde, no representan ningún riesgo para la política y, menos aún, su muerte; simplemente muestran los límites de la política a la hora de enfrentarse a los problemas de la experiencia más íntima y a la auténtica comprensión del Ser histórico.

²⁰¹ En efecto, Aristóteles reconoció la dirección práctica de la política y rechazó la intervención del hombre que simplemente se dedica a la contemplación de las formas, es decir del filósofo, en la aplicación de las leyes. Defendió la figura del legislador (en *La Constitución de Atenas*) y esbozó perfectamente (en su *Política*) seis modelos más para la organización de la vida política: monarquía, aristocracia, democracia, o, a su vez, tiranía, oligarquía y demagogia. Aristóteles reconoció que la formulación y aplicación de las leyes busca el equilibrio social (a tono con su *Ética*) para que, una vez conseguido este equilibrio, el hombre se prepare para encontrar el fin último: la felicidad. En la *Política*, sin embargo, no deja ningún lugar para la discusión sobre la verdad, pues reconoce que el problema de la verdad es asunto de la lógica, de la metafísica y de la poética.

²⁰² *ανάγκη μιμείσθαι τριών όντων τον αριθμόν έν τι αεί, ή γάρ οία ήν ή έστιν, ή οία φασιν και δοκεϊ, ή οία είναι δει*. (Αριστοτέλης, 1991: 1460b, 10 [272]).

Frente al desvío del intelecto que confunde lo que se muestra en verdad con un fantasma, la experiencia del arte se encarga de poner ante los ojos y oídos del espectador al único y mismo Ser que se hace presente en la historia. La voz del Ser alcanza su expresión máxima en la poética, y este se hace presente en cada representación. Este presentarse se manifiesta como revelación de un *secreto* (*το μυστικό*), y los poetas son los encargados de revelarlo, a diferencia de los sacerdotes, quienes se encargan de guardar y conservar el *misterio* (*τα μυστήρια*)²⁰³.

Aquello que se presenta en la poesía deja, por lo tanto, de ser una simple falsedad y un engaño, como creía Platón, y se presenta como la auténtica verdad²⁰⁴, o como diría Homero, “*πᾶσαν ἀλήθειαν*”, “la verdad plena” (Όμηρος, 1711: 7). Pero esta verdad permanece oculta para el político y para el hombre de ciencia, sobre todo en los momentos en los que cree tener mayor dominio y conocimiento de la realidad y en que cree “tener los pies bien puestos sobre la tierra”. En efecto, el Ser histórico se muestra en su verdad y se oculta cuando el poeta mismo es llamado a guardar silencio. Este sentido de la verdad es utilizado en Homero y es perfectamente caracterizado en la figura de Odiseo cuando este se limita “a ocultar la verdad” (Όμηρος, 1992: 13, 254).

La política, por lo tanto, en su permanente referencia al ámbito de la acción y de lo práctico, muestra simplemente que los ámbitos de la experiencia más profunda, en este caso, la experiencia

²⁰³ Asimismo, es la verdad la que aparece en Heródoto cuando este habla de “el oráculo que proporciona la verdad a toda pregunta” (Herodoti, *Historiarum*, 1, 55 [28]).

²⁰⁴ Si bien el problema de la verdad es abordado por Aristóteles en varios de sus escritos²⁰⁴, es, sin embargo, en tres de ellos donde el problema es tratado con detenimiento: La Lógica, la Metafísica, y la Poética. Pero el tratamiento del problema de la verdad es distinto en cada uno de estos libros.

En su Lógica, analiza el problema de la verdad en relación con el lenguaje cotidiano y con la validez de los enunciados en el orden del silogismo. La lógica aristotélica se impone frente al psicologismo y evita que los valores de verdad de las proposiciones dependan del pensamiento.

En su *Metafísica* analiza la verdad en el orden de las causas, pues solamente a través del conocimiento de las causas establece la posibilidad de hablar de una ciencia de la verdad (*ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας*) para lograr este cometido, Aristóteles evita la duplicidad de realidades y evita la especulación más allá de lo existente, de lo que “es”.

Finalmente, en la Poética, Aristóteles renueva el significado del término verdad como des-ocultamiento. A diferencia de Platón, quien es su *Teeteto* había opuesto la verdad a la falsa presentación de lo que solamente es apariencia (*φάντασμα*) y copia (*μίμησης*) (República 2, 21, 382a-383b), Aristóteles entiende la experiencia de la verdad como aquello que simplemente aparece, que se hace presente. Este aparecer se vuelve más complicado para el intelecto lleno de prejuicios. Este intelecto, por lo tanto, no entiende que aquello que realmente aparece (*παρουσιάζεται*) y se muestra (*δείχνεται*) es el único y verdadero Ser.

de la verdad, escapa de sus manos²⁰⁵. Es, entonces, donde aparece la poética, ámbito en donde realmente y verdaderamente se hace presente la experiencia y el Ser.

²⁰⁵ Con su novedosa defensa de la *verdad*, Sócrates se enfrentó a los poetas, pero no solo eso: renegó de los mismos dioses (de aquí proviene la segunda acusación que recaería en el mismo Sócrates), convirtiéndose en el prototipo del *atheo*. La República se sostendría a partir de ese momento en un nuevo mito, el mito de la razón (razón que de ninguna manera posee el sentido instrumental que subrayan Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*). En su defensa del pensamiento racional, Sócrates no afirmó la superioridad ni el dominio del hombre sobre la naturaleza, más bien colocó al hombre en el mundo inmaterial que hasta ese momento estaba reservado para los dioses. Por esto, prescindió, no solo de toda invocación celestial, al presentar la fórmula del Estado ideal, sino de toda intervención divina, intervención que se hacía presente en todo momento en las obras de los poetas.

CAPÍTULO V

EL INDIO, DEFINICIÓN, ACCESOS Y LÍMITES PARA SU COMPRENSIÓN

El etnólogo y el historiador podrán presenciar actos, ver rostros, sentir la palpitación de quienes creyeron en los dioses antiguos y por qué los concibieron y creyeron en ellos. No es un indio importante o “docto” el o quienes nos hablan de su mundo, son indios bastantes (sic) comunes, contagiados ya de creencias cristianas pero sumergidos aún y de manera muy encarnizada en la antigua religión, actores de la vida prehispánica. Y hablan de ese universo en el lenguaje que fue creado para describirlo y transmitirlo más a la experiencia mítica que a la intelectual; por ejemplo, cuando el narrador cuenta que la mosca que representa la juerte vuela “¡siu! diciendo

José María Arguedas en su introducción al Manuscrito de Huarochirí, atribuido al P. Francisco de Ávila (¿1598?)

Sobre los problemas teóricos y metodológicos para la definición y comprensión del “indio”

Antes de abordar las dificultades metodológicas que se presentan cuando se intenta acceder a la comprensión del indio, y para evitar que esta investigación desemboque en un mar de conceptos vacío de contenido, es necesario señalar si, en efecto, aquello que se conoce como “indio” realmente existe. Esta necesidad surge de las dificultades para distinguir al indio de entre los otros grupos con los que comparte el territorio nacional (específicamente en Ecuador, Perú y Bolivia) y, por otra parte, tiene que ver con los problemas para encontrar un rasgo común entre todos los grupos étnicos generalmente incluidos bajo el título de “indio”.

Según Pío Jaramillo Alvarado, el “indio” es el descendiente de los pueblos aborígenes americanos, cuya presencia puede avistarse el día de hoy. El “indio” existe y su existencia puede corroborarse en los ámbitos de la profesión, de la política y de la vida cotidiana, así como “en la vida del hogar y en el foro político, en el espíritu indio que vive su tristeza en la choza de la campiña y en la aldea mestiza; y aparece en la servidumbre de la masa de la ciudad de pretensiones

europas...” (Jaramillo Alvarado, citado en Trujillo, Jorge, Editor, 1943: 458)²⁰⁶. Provisto de una visión mucho más romántica, el indigenista peruano José Uriel García afirmó que “el indio es profundo ligamen sentimental con la naturaleza que le circunda” (Uriel García, 1973: 23)

Pero, ¿es correcto llamar “indio” al habitante originario de los Andes?, o ¿es más correcto denominarlo “indígena”? ¿Cuál es el término más apropiado para referirse al habitante originario de los Andes y al descendiente de los habitantes de la América precolombina? ¿Cómo llamar al habitante de América que vivió en la época de la Conquista? Según Antonio de Herrera, historiador de indias, el origen del término “indio” surge no tanto de la ignorancia y de la confusión con la ruta hacia las Indias orientales, cuanto de los intereses de Colón por financiar sus campañas de expedición. Herrera habló de ello en su famosa *Crónica* y, en particular, en un capítulo titulado *De donde tuvo principio la población de las indias, ¿y por qué se llamaron indias?*, donde afirmó que

No ha sido otra la causa de haber llamado Indias a este Nuevo Mundo, si no de haber querido el almirante Don Cristóbal Colón, poner más codicia a los príncipes con quién trataba, y autorizar más su negociación con este nombre, por el oro, plata, perlas y cosas aromáticas nuevas y diferentes de nuestro hemisferio, que en el otro pretendían hallar, y que por ello podían competir en la riqueza con la India Oriental, como quedaba reputación a su empresa, allende de que presuponiendo de buscar el levante por el poniente, y estando la India Oriental en fin del Levante y la Occidental que trataba de buscar en el fin del poniente también se podía llamar India como la otra, y como después de Nueva-España se descubrió el Perú, dijeron Indias (Crónicas de Indias, 1972: 202).

Si bien, bajo el término “indio” se realizaron una serie de estudios de gran notoriedad (por ejemplo, el que hizo Pío Jaramillo Alvarado en su libro *El indio ecuatoriano*, o el desarrollado por José Uriel García en su obra *El nuevo indio*, o el de Moisés Castañeda denominado *El indio americano y la unidad de la especie humana*), sin embargo, debido a las connotaciones racistas y excluyentes que generaba este término, su uso ha quedado relegado en beneficio de términos como “indígena” o “andino”²⁰⁷, términos que han permitido su recuperación de la marginalidad a la que había sido

²⁰⁶ “¿Pero es posible que pueda discutirse la existencia del indio? No es del indio como factor étnico lo que se discute, pues su existencia es real, y su número en toda América es de millones” (Jaramillo Alvarado, 1943, citado en Trujillo, Jorge, Ed., 1993: 457).

²⁰⁷ Flores Galindo (1988: 12) y Patricio Guerrero Arias (1993: 7) prefieren el término “andino”, pues consideran que este término permite superar las connotaciones racistas del término “indio”.

relegado durante años. Pero el problema de la comprensión del “indio” (o, si se prefiere, del indígena) no se resuelve con su simple definición, ya que todo esfuerzo de comprensión del “indio” (esto es, todo intento mestizo por comprender lo que el indio en verdad *quiere decir*) está mediado por interpretaciones y visiones de partido²⁰⁸.

Frente a la dificultad para reconocer el acceso más adecuado para su comprensión, es preciso ubicar las limitaciones que imposibilitan este acceso. Una vez distinguidas estas limitaciones, será posible señalar el camino más apropiado para la comprensión del indio. Para ello, se hará un breve recorrido desde las tendencias y visiones más actuales de la discusión sobre el indio, que generalmente son las más cargadas de prejuicios e interpretaciones, hasta llegar a las discusiones originarias, en las cuales el problema del indio se presentaba de forma más limpia y auténtica.

Accesos fácticos y limitaciones para la comprensión del problema del indio

La definición del indio a partir de su incorporación al Estado

El panorama político actual se caracteriza por la búsqueda de reconocimiento de aquellos sectores que durante décadas fueron políticamente excluidos. Es en este contexto que tanto los grupos étnicos como los movimientos que luchan por la reivindicación de sus derechos han logrado formular sus demandas con la venia de un Estado que ha mostrado una mayor predisposición a favorecer sus intereses particulares.

En el contexto de las discusiones relacionadas con la política del reconocimiento (Butler, 2004: 27; Fraser, 2003: 99) y la política de la dignidad²⁰⁹ (Taylor, 2003: 23), surgió un discurso que, hasta el día de hoy, defiende al indio como un sujeto de derechos, y que lucha constantemente por la inclusión y el reconocimiento del indio por parte del Estado. En Ecuador, este discurso ha sido impulsado tanto por los académicos, como por los movimientos sociales y, sobre todo, por las propias comunidades indígenas, y defiende la incorporación del indio a la nación como requisito para su participación en el espacio político y como base para recibir los mismos beneficios que los

²⁰⁸ Esto sucede porque la forma en que los especialistas se acercan al indio y la manera en que los miembros de las comunidades indígenas se visualizan y se definen a sí mismos varían continuamente al estar atravesadas por intereses económicos y políticos.

²⁰⁹ Los primeros intentos de definición de “lo indio” surgieron en medio del debate en torno a lo que en la escuela norteamericana de los años setenta se llamó “política de la identidad”. La política de la identidad asume que una entre las diversas identidades que todos tienen es la que determina, o por lo menos domina la acción política (Hobsbawm, 1996: 115).

otros grupos, por ejemplo, los mestizos, reciben del Estado (Figuerola, 1996:185). En efecto, la esfera pública (a cuya legalidad intentan incorporarse los grupos históricamente excluidos) es el lugar desde el cual los reclamos son escuchados, así como respetados los derechos (Favre, 1999: 154). No obstante, tanto la reivindicación de los derechos, como la defensa de la idea de “igualdad política”, han desembocado en una lógica de intereses propia de las relaciones de mercado, garantes de la idea liberal de “igualdad” (Conejo, 2005: 210), idea que, en realidad, es la principal promotora de la desigualdad económica y social. Asimismo, aunque la búsqueda de reconocimiento y el anhelo de reivindicación han dado lugar, de un lado, a la incorporación del indio al sistema económico y político, de otro lado han promovido que se acentúe la necesidad de diferenciación. Esta necesidad ha sido impulsada por los discursos de los estudios culturales, y ha sido fortalecida por la incorporación de discursos académicos radicales como el decolonialismo y las teorías postcoloniales, que han declarado la necesidad de ciertos grupos étnicos y culturales de hacer prevalecer sus derechos en el espacio público, estimulando al mismo tiempo visiones particulares (a las que finalmente se otorga un carácter universalista) en lugar de alternativas de superación al límite cultural. Este es el resultado de las luchas de algunas minorías que han puesto un interés primordial en ciertos rasgos culturales que las definen diferenciándolas de otros grupos sociales, y quiere decir que los defensores de la aparición del indio en el espacio público, lejos de entender este espacio como una zona homogeneizante de negación de la diferencia, defienden esa misma diferencia como el lugar desde el cual pueden posicionarse y emitir sus reclamos.

A pesar de que el título de “andino” incorpora a más de un grupo étnico, así como a sus prácticas culturales, en Ecuador este título ha estado asociado, hasta el día de hoy, con el estudio de un grupo en particular. Por eso se entiende “mundo andino” como el equivalente de “cultura kichwa”. El posicionamiento de este grupo étnico y cultural en la esfera pública ha provocado que la preocupación por los otros grupos étnicos que componen el territorio nacional se convierta en un tema de segundo orden²¹⁰.

En Ecuador, el contraste entre kichwa y mestizo ha captado desde hace varios años el interés de los estudiosos de la cultura. De aquí que hayan surgido dos posturas entre los defensores de la cultura andina: de un lado, la incorporación a la legalidad de la esfera pública, lugar desde el cual los reclamos son escuchados, así como respetados los derechos (Favre, 1999: 154; Conejo, 2005:

²¹⁰ Pues la afirmación de la diferencia es solo posible en la oposición con aquello de lo que se quiere diferenciar.

210), y, en segundo lugar, la afirmación de la diferencia, a partir de la renovación de los saberes ancestrales, saberes que, según cierto sector radical indígena, constituyen la piedra angular de la ruptura con el modelo totalizante occidental.

Mientras que la primera posición, sostenida por el presupuesto de la igualdad social, favorece la incorporación e intervención del indio en el ámbito político, gracias al presupuesto de la igualdad legal, quienes defienden la segunda postura tienden a ratificar cierta “pureza” de lo indiano, pues reivindican la existencia de un indio “puro”, no “occidentalizado” considerándolo ajeno a todo tipo de contaminación del exterior, así como portador de un destino señalado con anterioridad. De las dos posturas mencionadas, la segunda está guiada por cierta tendencia a dividir la sociedad en entidades distintas, a menudo jerarquizadas entre ellas, propiciando con ello el segregacionismo, el racismo y la discriminación²¹¹. Pero, ¿acaso no es legítimo hablar de un indio, poseedor de una cultura, de un lenguaje y de un destino histórico? ¿No es apropiado hablar del indio, o más exactamente del “indígena” en oposición al mestizo, con quien generalmente se lo relaciona? ¿No es posible hablar de lo “indio” en contraposición a lo “mestizo”?

La visión idealizada del indio y la filosofía andina

Tanto los escritos de los indigenistas como las producciones científicas más recientes proponen una visión idealizada del mundo andino. En algunos casos este es concebido como algo “mágico”, inaccesible para el pensar “occidentalizado”. Uno de los ejemplos más claros de esta concepción se encuentra en la obra *Filosofía Andina* de Josef Estermann. En este libro, Estermann se refiere al mundo andino como un lugar inaccesible para la racionalidad eurocéntrica, y considera que solo a partir de los principios de la filosofía andina (pensamiento simbólico, relacionalidad del todo y el mundo andino como lugar de enunciación) es posible entablar un diálogo con un “pensamiento europeo que se ha impuesto durante siglos, sobre todo desde Descartes, a cualquier otro intento de pensar la realidad” (Estermann, 1998: 20). No obstante, a pesar de los elogiados esfuerzos de Estermann por acceder a un mundo que reconoce como distinto y de la acertada observación sobre la necesidad de renunciar a las categorías tradicionales del pensar, sus escritos no escapan del lenguaje académico tradicional. Así, pues, a pesar de referirse al mundo andino como un lugar inaccesible para el pensar occidental, difícilmente se libera de términos como “lógica” o

²¹¹ Además, en lugar de promover la incorporación del indio a la nación, la *diferenciación*, lo entiende como ajeno y separado de esta.

“categoría” para hablar de lo que considera la “auténtica” filosofía indígena. Además, el orden lógico de su argumentación y la ausencia total de la voz del indio (pues al final el único que habla es el propio autor, quien ni siquiera es originario de América, sino un suizo formado en la academia europea) hacen evidente las dificultades de su acceso al problema indígena.

De la misma manera que Estermann, otros teóricos del mundo andino se han encontrado con las mismas limitaciones a la hora de acceder a la comprensión del indio. Sus limitaciones se producen cuando intentan “atraparlo” por medio de los recursos teóricos proporcionados por la academia, una academia dominada por los discursos, los métodos y las teorías que provienen del medio científico europeo. Entonces, frente las limitaciones teóricas mencionadas, es necesario buscar el acceso más indicado para la comprensión del indio, fuera de las teorías tradicionales y dominantes en la academia. Además, como una de las dificultades más constantes para la definición del “indio” consiste en no saber quién tiene autoridad para hablar de este, la pregunta por una voz autorizada se vuelve imprescindible²¹².

El indio en el contexto de la diferenciación: el *indianismo*

En el mismo contexto de formación del *neindigenismo* apareció una corriente que, en lugar de promover la incorporación del indio al Estado, se preocupó por ratificar la diferencia. El principal representante de esta tendencia a la diferenciación fue el escritor boliviano Fausto Reinaga, quien en obras como *El pensamiento amáutico* (1978) y *El hombre* (1981) cuestionó el concepto de una nación boliviana y propuso el de una “nación india”, reactualizando el conflicto histórico de la separación entre una República de Indios y una República de Españoles. En las obras de Reinaga, la categoría de “nación” sirve de categoría diferenciadora al estar acompañada de la idea de una cosmovisión, es decir, de una visión totalmente diferente y privilegiada de la realidad, superior a cualquier otra. Reinaga reconoció en el indio a alguien “totalmente diferente”, a alguien “distinto”, al portador de una cultura y de unas tradiciones incomprensibles para el exterior. Del mismo modo, estableció la superioridad de la ideología y la filosofía de los indígenas con respecto al pensamiento occidental. Además, rechazó las creaciones “occidentales” del cristianismo y el marxismo, acusándolas de haber destruido al indio y haberlo reducido a la esclavitud, y aseguró

²¹² De un lado, el investigador habla del indio como de algo distinto de sí mismo, como un “objeto” de investigación y, de otro lado, los intentos de los propios indios por hablar con voz propia no prescinden ni de las categorías “occidentales” del pensar, ni evitan el riesgo de caer en un universalismo que permite la discriminación de otras concepciones y modelos para entender la realidad.

que “Europa, Occidente, en vez de la verdad nos da la mentira, y en vez de la libertad nos da la esclavitud y el asesinato. Europa es mentira, esclavitud y asesinato” (Reinaga, 1981: 129). Finalmente, defendió la existencia de un pensamiento amáutico, cuya función primordial era liberar al hombre. Pero el hombre en quien pensó Reinaga no era el europeo, sino el indio, a quien consideraba asociado a un destino histórico ineludible. Prueba de ello es el siguiente texto:

Europa, Occidente, el pensamiento de Occidente, arroja al hombre fuera de sí, fuera de su esencia, fuera de su ser; y no sólo eso, lo peor, que lo enfrenta con su destino. Europa, Occidente, conduce al hombre a su suicidio, a su exterminio. Occidente asesina al hombre. El pensamiento amáutico, en contraste antitético y antonímico con el pensamiento de Europa, libera al hombre. El hombre, gracias al pensamiento amáutico, no llega al exterminio. El pensamiento amáutico salva al hombre (Reinaga, 1981: 130).

La idea de una “nación india” sostenida por Reinaga, tuvo gran repercusión entre los defensores del *indianismo*, quienes concibieron la idea de un indio no occidentalizado y ajeno a cualquier intento de incorporación a cualquier institución o, incluso, a cualquier modelo político de origen europeo. Con su *indianismo*, Reinaga quiso acentuar la diferencia, es decir, quiso mostrar que existe una gran brecha entre el indio y aquel que no lo es. Según Reinaga, el indio tiene su propia cultura y tradiciones, es distinto, y, aún más: es superior.

Sus orígenes indígenas parecían otorgarle una mayor autoridad de la que, por ejemplo, tenían los autores no indígenas de su época. Sin embargo, no omitió el uso de categorías como *nación*, o *Estado* colocándose en la línea tradicional de un discurso académico de profundas raíces “occidentales”.

El indigenismo

El discurso de Reinaga es claramente diferenciador y excluyente. Es también el intento de apropiación más importante de la cultura y tradiciones indígenas realizado por un “indio”, pues, hasta la aparición de Reinaga, no habían sido los indios, sino los mestizos quienes habían abogado por el reconocimiento y la reivindicación del habitante originario de los andes. Justamente, en 1940, esto es, años antes de la publicación de *El pensamiento amáutico*, un grupo de intelectuales mestizos de diferentes países de América Latina compartió su interés por recuperar la figura del

“indio”, revalorizando sus rasgos y herencias culturales, denunciando la discriminación a la que estaba expuesto y defendiendo el derecho de los indios a recibir un trato favorable que compensara siglos de marginalidad. En el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado ese año, los indigenistas se proclamaron representantes de los grupos indígenas, y abogaron por la participación del indio en las políticas de los Estados latinoamericanos. Además, realizaron importantes esfuerzos de definición de lo indio y buscaron aquello que puede ser reconocido como la “especificidad de lo indígena”. Las definiciones de lo indio que surgieron del debate indigenista estuvieron atravesadas por la idea de su *redención*.

Pero las vías para esa redención fueron diversas, pues, de un lado, cuando los indigenistas hablaban de “integrar” al indio a los beneficios de la sociedad nacional y global, aspiraban a que en esa sociedad se encontraran los elementos que posibilitaran la *redención* del indio, pues asumieron que la sociedad dominante podía “salvar” al indio integrándolo a ella. Pero esta visión política del indigenismo no tocó el fondo del problema, y se limitó a redefinirlo simplemente como un problema de integración, según la ideología de las clases dominantes. Asimismo, trató de “resolver” el “problema indígena” mediante la integración, concebida como aculturación e integración unilateral, es decir, como un proceso que significa desintegrarse de lo indio para integrarse al sistema dominante existente; aculturación igualmente unilateral y necesariamente desculturizante con respecto a su propia cultura.

De otro lado, se impulsó la idea (fortalecida por la teoría marxista) de la redención del indio, no por medio de la integración, sino a través de la lucha social contra los poderes establecidos. En Perú, por ejemplo, el indigenismo encontró en el indio y, en particular, en la causa indígena, la base de un proyecto donde el socialismo resultaría necesariamente de una ruptura revolucionaria (Mariátegui: 1955), ruptura que sería “efectuado por el indio, sustituto funcional del proletariado” (Favre, 1999: 54).

Por último, se habló del indio como del portador de un legado ancestral que debía ser recuperado, pero el interés etnográfico que este despertó en las comunidades de estudiosos y expertos “desembocó en un folclorismo del que se aprovechó el gobierno (por ejemplo, en México) para fortalecer el comercio turístico y mantener el control sobre el campesino indígena” (Baud, 2006: 42).

A pesar de que las orientaciones que surgieron de estos debates se dispersaron por caminos muy distintos, tuvieron un rasgo en común: en todas ellas faltó la voz del indio. Es decir, si hubo alguien verdaderamente ausente, este fue el indio, y todos los intentos por reconocer una “especificidad de lo indígena”, y por definir lo indiano estuvieron guiados por las aspiraciones de un grupo de políticos y académicos mestizos, y no por los propios indígenas, a quienes ni siquiera se les permitió hablar. Así reforzaron la idea de que los indígenas “no tenían nada que decir”. De esta manera los indigenistas demostraron “frecuente ignorancia e idealización sobre la realidad de las poblaciones indígenas” (Baud, 2006: 38).

Más tarde, en el auge de su producción intelectual, los mismos indigenistas advirtieron que la literatura indigenista era una producción de mestizos, y que solo sería posible hablar de una literatura indígena, si esta fuese creada por los mismos indígenas. Mariátegui, por ejemplo, distinguió la idea de una literatura “indigenista” de una auténticamente “indígena” y afirmó que

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (Mariátegui, 1962: 360).

El tratamiento indigenista del problema del indio le negó al mismo indio la posibilidad de hablar, pues quien habló fue el mestizo. El investigador (el antropólogo, el político, el sociólogo), generalmente mestizo, se esforzó por entender al indio; pero sus investigaciones no se liberaron de la misma pretensión que guió los estudios más clásicos sobre este problema: al final lo único que apareció fue solo lo que el investigador quiso que aparezca, lo que con su mirada científica (y de clase) pudo, pero, sobre todo “quiso” ver. Este fue el principio que, asimismo, dirigió toda reflexión en torno al indio en Ecuador (Jaramillo Alvarado, 1954; Garcés, 1966; Chávez, 1943).

Solo hasta la segunda mitad del siglo XX, los indígenas se apropiaron de una serie de ideas sociales y políticas que permitieron la conformación de movimientos. A través de estos, los indígenas empezaron a hablar con voz propia (Baud, 2006: 44). Pero la recuperación de la propia voz dio lugar a nuevas dificultades. La primera de estas dificultades tiene que ver con la apropiación

de lo *andino* por parte de un sector privilegiado de la población indígena. Por otra parte, los intentos para que el indio hable con su propia voz han sido entendidos a partir de la incorporación de este a la esfera pública. Pero, surge de aquí la siguiente pregunta: ¿Es verdad que, en este intento de incorporación a lo público y legal, el indio habla con su propia voz o acaso este reconocimiento de la voz del indio no obedece más bien a las lógicas de poder económico y político que tratan de incorporarlo al sistema de mercado?

El neoindigenismo y el caso Arguedas

Frente a las limitaciones del discurso indigenista, que se preocupó por una simple caracterización externa del indio, los neoindigenistas se esforzaron por comprender al indio desde su realidad, adentrándose en su visión del mundo y en los rasgos más importantes de su cultura. Para ello se alejaron de las formulaciones teóricas ofrecidas por las ciencias sociales y se asentaron en el campo de la literatura. De esta manera, los neoindigenistas intensificaron el uso de los modelos líricos y de la cultura oral, y reforzaron la idea de cierta armonía con el universo, reactivando el tema de la expresión. De esta forma los defensores de la causa indígena intentaron superar las deficiencias del indigenismo de la primera mitad del siglo veinte, donde los indios eran representados por intelectuales mestizos y no por miembros de su propio grupo cultural.

Pero, a pesar del interés aparentemente más honesto de los neoindigenistas en su búsqueda de lo auténticamente indígena, sus esfuerzos estuvieron constantemente ensombrecidos por la dificultad que suponía distinguir la auténtica expresión originada por la palabra del indio de los intentos de apropiación de esa misma expresión por obra del mestizaje. Es decir, resultaba problemático distinguir cuál de las dos voces (la del indio o la del mestizo) dirigía realmente la expresión. Este fue el conflicto que atravesó la obra del escritor peruano José María Arguedas.

La defensa del mestizaje, que corresponde al *primer periodo* de la producción literaria de Arguedas²¹³, podría ser interpretada como el intento de superación de un conflicto que se percibe con intensidad a lo largo de su obra, esto es, una lucha entre dos polos que se afirman permanentemente: el indio y el mestizo. Este periodo de la producción teórica de Arguedas,

²¹³ Aunque Jorge Manrique habla de tres periodos, en el primero de los cuales el tema del mestizaje pasa casi desapercibido, pues en sus primeros trabajos, Arguedas no le concede importancia al problema del mestizaje, ya que concibe el mundo como un lugar que no permite situaciones intermedias. El segundo y tercer periodo en que Manrique divide la producción de Arguedas coinciden con los momentos aquí mencionados

claramente influido por el indigenismo, estuvo dominado por su rol de científico, de investigador, es decir, de un antropólogo que analiza su objeto de estudio. Gracias a este papel (de científico) entendió el mestizaje como “la posibilidad de una integración armónica de elementos contrapuestos pero que no son, por su naturaleza, necesariamente irreductibles” (Manrique, 1995: 1). Creyó, además, que la adopción del mestizaje era la mejor condición para los cambios sociales (Manrique, 1995: 5), pues pasaba por la convicción de que, si los indios se asimilaban a la cultura dominante, podían usufructuar de la pluma ciudadana. Del mismo modo, vio en el mestizaje la solución a los problemas de la población indígena, pues el mestizaje no necesariamente implicaba una renuncia a los rasgos más profundos de la cultura autóctona, sino la incorporación de elementos decisivos para la solución de los problemas que afronta el indio. Según Arguedas, el indio se convierte en un individuo que participa de la cultura mestiza al cambiar el fundamento de su propia cultura. Esto sucede cuando adopta la racionalidad económica capitalista, identificándose con el mestizo y convirtiéndose en un factor de producción económica (Manrique, 1995: 5).

¿Cuáles fueron los motivos que impulsaron la defensa del mestizaje en este primer periodo de su producción intelectual?

Arguedas deploraba el atraso económico y consideraba que la principal causa del mediocre desarrollo socioeconómico del Perú se debía a la persistencia de elementos coloniales. Por eso consideró negativas tanto la tradición colonial hispánica como la tradición colonial indígena (Manrique, 1995: 6). En efecto, según Arguedas, las tradiciones hispanocolonial y quechuacolonial, en lugar de favorecer el proceso de mestizaje y, con él, la posibilidad del desarrollo socioeconómico del Perú, tendían a preservar los conflictos étnicos, raciales, económicos y políticos que promueven el atraso y la opresión.

Para entender este momento de su producción intelectual es necesario revisar los estudios que Arguedas hizo sobre el valle del Mantaro, “donde tuvieron su más explícita formulación” (Manrique, 1995: 2). Arguedas reconoció el estatus diferente que conservó el indio del Mantaro frente a los de otros valles, pues aquellos no estuvieron al servicio de blancos y mestizos, ni se diferenciaron radicalmente de estos según el esquema feudal, ni estuvieron sometidos a instituciones de origen feudal. La ausencia de minas que estimularan la instalación de españoles en el valle, y las dificultades que hallaron para habitar con comodidad, propiciaron un escaso asentamiento español, que solo se hizo real más tarde con el asentamiento de artesanos y otros

españoles de condición modesta. (Manrique, 1995: 4). Arguedas consideraba que esos factores hicieron del indígena del valle de Mantaro un mestizo de habla española que jamás se desarraigó de su personalidad. Para Arguedas, la superioridad de Huancayo se debía a que era una urbe de origen republicano “carente de tradición colonial”, asimismo, su potencialidad radicaba en que su carácter indio “impidió la consolidación de los elementos coloniales que entorpecen el proceso de mestizaje” (Manrique, 1995: 6).

Pero la obra de Arguedas tomó, posteriormente, un giro último y radical. Este giro, que corresponde al segundo periodo de la producción literaria de Arguedas, se caracterizó por el rechazo del mestizo, acompañado por la denuncia de la empresa de colonización cultural, impulsada por el modelo de la economía de mercado, así como del “folklorismo” al que había sido reducido el indio por obra de la industria de la cultura. Este periodo, que resultó de una comprensión “madura” tanto de sus experiencias del valle del Mantaro (pues, para Arguedas el valle del Mantaro y Huancayo no fueron simples objetos de estudio, ni realidades lejanas, sino más bien parte de su experiencia biográfica, la de un miembro de la comunidad en la que está sumergido), como el desarrollo de su pensamiento posterior, lo movieron a inclinarse por completo hacia el mundo indígena a través de una narrativa atractiva y poderosa. En efecto, estos dos periodos de su producción estuvieron siempre atravesados por una tensión entre la producción racionalmente elaborada, que exige el trabajo antropológico, el cual pretende un distanciamiento crítico entre el autor y la realidad que analiza, y la libertad de la creación literaria en la que aparece la verdad del mundo interior del autor.

Pero el conflicto fue aún más profundo, pues generó una penosa batalla en el desarrollo intelectual del mismo Arguedas, quien asumió con tal claridad los dos mundos (el de la cultura de Occidente, traída hacia sí mismo por medio de su condición mestiza, y la del indígena) que estos parecían luchar en su interior hasta agotarlo. Arguedas, quien era consciente de esto, afirmó:

Entiendo y he asimilado la cultura llamada occidental hasta un grado relativamente alto; admiro a Bach y a Prokofiev, a Shakespeare, Sófocles y Rimbaud, a Camus y Eliot, pero más plenamente gozo con las canciones tradicionales de mi pueblo; puedo cantar, con la pureza auténtica de un indio chanka, un harawi de cosecha. ¿Qué soy? Un hombre civilizado que no ha dejado de ser, en la médula un indígena del Perú; indígena, no indio. Y así, he caminado por las calles de París y de Roma, de Berlín y de Buenos Aires. Y quienes me

oyeron cantar, han escuchado melodías absolutamente desconocidas, de gran belleza y con un mensaje original. La barbarie es una palabra que inventaron los europeos cuando estaban muy seguros de que ellos eran superiores a los hombres de otras razas y de otros continentes «recién descubiertos» (Arguedas citado por Dorfman, 1969: 67).

Con la aparición de su libro *Todas las sangres*, Arguedas asumió su compromiso con el mundo indígena, compromiso que lo condujo a una serie de conflictos con un mundo académico dominado por una tradición que, en su afán de someter la realidad según el modelo del pensar científico, menospreciaba todo intento de comprensión profunda del Otro y de sus expresiones. Arguedas mostró este conflicto cuando afirmó que estaba

... casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, [...], que mi libro *Todas las sangres* es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo. Mis fuerzas han declinado creo que irremediabilmente (Vargas Llosa, 1996: 263).

El aporte de Arguedas no consistió tanto en haberse definido con una claridad mucho más perceptible como “indio”, ya que hasta el final persistió en él la ambivalencia entre lo indio y lo mestizo, a tal punto que una categoría se confundía con la otra; el aporte de Arguedas consistió, más bien, en permitir la manifestación de la voz del indio (que no era otra que la del mismo Ser histórico) en el ámbito de la creación literaria, pues, hasta la aparición de Arguedas, el debate se centró en las formas especializadas de definir al indio. En realidad, todos los intentos anteriores de definición del indio estaban limitados por el lenguaje científico y estructurado de académicos y políticos. Frente a estas limitaciones, la poética supera las formas tradicionales del lenguaje de la ciencia y presenta una realidad que escapa a los intereses “científicos” del autor.

El autor, un quechuaparlatante, se adentró en un mundo del que jamás intentó separarse, por eso, en la obra de Arguedas es posible reconocer la voz del indio. El caso de Arguedas es, posiblemente, el primero en que ya no fue la voz del mestizo, sino la del indio la que habló por sí

sola, sin intermediarios. ¿A través de qué recursos? De la escritura. Sí, pero desde una poética, es decir, desde la experiencia del arte²¹⁴.

²¹⁴ El antecedente más importante de cómo el indio llegó a hablar con voz propia se halla en el neindigenismo. El neindigenismo afirmo que, en realidad, el indio tenía algo que decir, utilizando un recurso diferente al utilizado por las formas científicas tradicionales: Este recurso fue la literatura.

CAPÍTULO VI

LA POÉTICA INDÍGENA DE LA COLONIA Y LA COMPRENSIÓN DEL SER HISTÓRICO

y adelante diremos de los Incas, de sus leyes y gobierno y habilidad que una de ellas fue, que supieron componer, en prosa tan bien como en verso, fábulas breves y compendiosas, por vía de poesía para encerrar en ellas doctrina moral, o para guardar alguna tradición de su idolatría o de los hechos famosos de sus reyes, o de otros grandes varones: muchas de las cuales quieren los españoles que no sean fábulas sino historias verdaderas, porque tienen alguna semejanza de verdad. De otras muchas hacen burla, por parecerles que son mentiras mal compuestas, porque no entienden la alegoría de ellas. Otras muchas hubo torpísimas, como algunas que hemos referido. Quizá en el discurso de la historia se nos ofrecerán algunas de las buenas que declararemos.

Inca Garcilaso de la Vega

¿Por qué hablar de poesía andina?

La palabra poética es el principal medio de expresión del Ser histórico, pero no es un medio en el sentido de un objeto que simplemente “se utiliza” para conseguir un fin; por el contrario, en la palabra poética *se concentra* la experiencia del Ser que se ha asentado en el suelo de la historia. Gracias a la poesía, aquella experiencia adquiere constante actualidad. La poesía *acerca* al Ser histórico a los hombres de diferentes épocas, y establece un suelo firme para que estos sean capaces de comprender sus expresiones. Esta comprensión es posible solamente cuando se reconoce que la expresión del Ser histórico no es algo vacío ni totalmente abstracto, sino algo vital, y está estrechamente enlazada con la existencia. Es preciso, entonces, determinar un acceso poético adecuado para la comprensión de las expresiones del Ser en la historia. El acceso aquí propuesto no es otro que la poesía andina. Pero, ¿por qué, entre todos los accesos posibles, se ha dado primacía a la poesía andina?

En cierto momento de su recorrido intelectual, y cuando la reflexión sobre la cultura ocupaba gran parte de su tiempo, el autor de esta tesis se dedicó de lleno al estudio del mestizaje. Sin embargo, las dificultades teóricas y metodológicas para la definición de “lo mestizo” le hicieron

reconocer que este concepto era ambiguo y que se escapaba permanentemente de las manos²¹⁵. Al constatar que las expresiones culturales que se atribuían al mestizo eran más bien préstamos de otros grupos culturales (especialmente de los españoles blancos y de los “indios”), el autor se dedicó al estudio de los rasgos identitarios de los grupos que habitan en el espacio andino, y, en particular, al estudio del grupo cultural kichwa. La producción literaria existente en torno al “indio” y el aprendizaje de algunos rudimentos de la lengua kichwa engancharon al autor desde el primer momento. Sin embargo, este se topó con un nuevo problema metodológico, pues reconoció las limitaciones y deficiencias que presentaban los modelos teóricos utilizados hasta el momento para el acceso al problema del “indio” y para la correcta definición del mismo. Por este motivo, el autor buscó otras alternativas teóricas de definición. Esta necesidad de definición dio lugar a una serie de diálogos y disputas con los modelos teóricos ya asentados en la academia²¹⁶, disputas que, como se ha podido ver a lo largo de la tesis, han proporcionado los elementos necesarios para sostener la idea anunciada desde el principio, la misma que se resume de la siguiente manera: Los discursos de la política y de las ciencias sociales presentan numerosas limitaciones cuando por medio de ellos se intenta acceder a la comprensión del Otro, en este caso, a la comprensión del indio, y, en oposición a estos modelos, la poesía se presenta como el acceso más adecuado, pues, a través del testimonio poético, el Otro se presenta con voz propia.

La expresión poética del ser histórico difiere completamente de la descripción fría y rigurosa del pensamiento científico de la época moderna. Frente a las limitaciones de los lenguajes científicos, el lenguaje literario aparece como el primer recurso utilizado para todo mostrarse del Ser histórico.

La poética andina como vía para la expresión del Ser histórico

A todo lenguaje científico le ha precedido un lenguaje menos especializado. Por eso, antes de la época de formación del pensamiento científico, la poética apareció entre los antiguos griegos de la mano de los rapsodas (*οἱ ῥαψωδοί*) y de los aedos (*οἱ ἀοιδοί*). Los primeros simplemente repitieron los testimonios poéticos que eran transmitidos de generaciones y épocas anteriores, mientras que los segundos fueron los encargados de la creación de las obras poéticas que serían posteriormente

²¹⁵ La definición más aceptada el día de hoy en la academia sostiene que el mestizo es aquel que renunciando a sus raíces indígenas adopta usos y costumbres europeas. Una definición similar a la que aquí se menciona es presentada por Manuel Espinosa Apolo en su libro *Los mestizos ecuatorianos* (1999)

²¹⁶ Me refiero al ámbito universitario ecuatoriano.

repetidas (Τζουγανάτου: 1975: 13).²¹⁷. La lírica surgió de los esfuerzos de los rapsodas y de los *αοιδοί*; ocurrió lo mismo con el poema épico.

El momento de aparición del Ser histórico que coincidió con el nacimiento de la epopeya se nutrió de los grandes mitos (*οἱ μύθοι*) de los dioses y de las leyendas (*οἱ θρύλοι*) de los héroes. Dioses y héroes se enlazaban en un mundo cuya comprensión era solo posible en medio de la disputa y reconciliación entre lo humano y lo divino. Los autores griegos del siglo VIII y V no utilizaron un lenguaje especializado, por el contrario, reconocieron en la poesía –y, por ende, en la palabra poética– la base para la expresión del Ser histórico²¹⁸, pues sabían que este mismo Ser escapaba a todo intento de encasillamiento y definición.

El primer intento por subordinar la expresión del Ser al concepto fue realizada por Platón, y, mucho más tarde, como parte de sus innumerables esfuerzos por describir la antigüedad, los científicos, historiadores, lingüistas, filólogos y filósofos europeos del siglo XIX (Wolf, von Hahn, Burckhardt, entre otros) trataron de reconstruir el pasado encasillando al Ser histórico en un sinnúmero de conceptos y categorías que nada tenían que ver con el espíritu que guió la comprensión del Ser en la antigüedad. Los científicos e historiadores europeos, prescindiendo de los recursos y elementos de la lírica, así como de la poética en general, se dedicaron a la descripción fría y “rigurosa” de los hechos del pasado, a los cuales dieron un orden y una consistencia que parecía soportar cualquier embestida. Debido a su aparente consistencia, este método se extendió, no solo a otras partes del mundo, sino también a otros ámbitos de la investigación. Las nuevas generaciones de historiadores y filósofos aplicaron las mismas premisas de sus predecesores

²¹⁷ “Οἱ αὐτοσχέδιοι τραγουδισταί, «οἱ αοιδοί», συνέθετον μικρότερα ἢ μεγαλύτερα ἔπη, τὰ ὅποια ἔψαλλον μὲ τὴν ὑπόκρουσιν μουσικοῦ ὄργανου εἰς τὰς αὐλὰς τῶν ἀρχόντων ἢ τὰς ἄλλας ἐορταστικὰς συγκεντρώσεις πρὸς τέρψιν τῶν ἀκροατῶν. Δὲν πρέπει δὲ νὰ συγχέωνται οἱ αοιδοὶ μὲ τοὺς ραψωδοὺς. Οἱ αοιδοὶ συνέθετον οἱ ἴδιοι τὰ ποιήματά των, ἐνῶ οἱ ραψωδοὶ (ῥάπτω+ῶδη) ἀπήγγελλον ἀπὸ μνήμης ἐνώπιον δημοσίων συγκεντρώσεων ποιήματα συντεθειμένα ἀπὸ ἄλλους συναρροῦντες αὐτὰ καταλλήλως” (Τζουγανάτου: 1975: 13).

[El cantante improvisado, el “aedo”, compone epopeyas más pequeñas o más grandes, las cuales canta con el acompañamiento de instrumentos musicales en las reuniones de los gobernantes o en otras reuniones festivas para el esparcimiento de los oyentes. No deben confundirse los aedos con los rapsodas. Los aedos componían ellos mismos sus propios poemas, mientras que los rapsodas (raptoo-odi) comunicaban de memoria en las reuniones públicas los poemas al público adecuado].

²¹⁸ Incluso en sus esfuerzos por identificar a los antiguos griegos con los predecesores de una forma de racionalidad que se opuso de forma directa con la naturaleza al depositar su confianza en la lógica y en el cálculo como parámetros para medirla (identificación realizada por Adorno y Horkheimer a mediados del siglo XX), los filósofos de Occidente (a excepción de Nietzsche) olvidaron que esa no fue sino una de las tendencias del pensamiento filosófico, tendencia que no obedecía a la comprensión del Ser de la época de la epopeya y de la tragedia.

Europeos, excluyendo toda afirmación que careciera de la rigurosidad y solidez de aquel “indestructible” método.

La misma perspectiva científica ha guiado, desde sus primeros esbozos hasta el día de hoy, los estudios sobre el indio en América Meridional. Por eso, los intentos actuales por hacer una historia del indio se inclinan por completo a una descripción cronológica de hechos, antes que a la búsqueda concienzuda de un fundamento histórico. Y aunque los estudiosos contemporáneos del mundo andino han hecho notorios esfuerzos por rescatar los recursos literarios, y, sobre todo, los testimonios poéticos del mundo andino, no han evitado someterlos a la mirada esquemática del especialista. En realidad, a este (al especialista) no le interesa lo que la poesía por sí misma quiere decir, sino la utilidad que la misma tiene para la investigación, la catalogación y la descripción especializada.

Pero, entonces, ¿de qué forma puede uno, evitando la mirada del especialista y del cientista social, acercarse al testimonio poético y es capaz de identificar en este mismo testimonio la expresión clara y auténtica de la realidad? Además, ¿de qué manera la poética puede ser reconocida como auténtica expresión de la existencia?

Sobre la posibilidad de una poética²¹⁹ andina

Todo mostrarse del Ser en el tiempo es un mostrarse *a través de alguien*. De esta manera el mostrarse adquiere historicidad²²⁰. El mostrarse del Ser de la antigüedad griega fue asociado a las voces de Homero y Hesíodo, así como a los nombres de los primeros filósofos-poetas, especialmente, al de Parménides²²¹. Al final, se sabe muy poco de los autores antes citados y se considera que bajo los nombres de Homero y de Hesíodo se ocultaban diferentes autores y

²¹⁹ El término “poética” es utilizado en esta tesis para nombrar a la literatura en general, esto es, a la composición de obras literarias de todo tipo: líricas, dramáticas, etc.

²²⁰ Y cuando el mensajero no es reconocido como tal, el mensaje pasa desapercibido, como si careciera de historia. De esta manera se explican los diferentes grados de intensidad con que es reconocida la voz del Ser en cada época.

²²¹ Pues, a pesar de que no se conocen suficientes datos acerca del autor del poema del Ser, los fragmentos que se le atribuyen son de innegable importancia y de reconocido peso. Testimonios de la importancia de los textos de Parménides nos dan Platón, cuando dice en el *Sofista*: “*Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὃ παῖ, παισὶν ἡμῶν οὖσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλος τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῆι τε ὅδε ἐκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων· οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῆι, φησὶν, εἶναι μὴ ὄντα· ἀλλὰ ... νόημα*”. (Platón, 1993: 148 - 237^a), y Aristóteles, cuando escribe que *ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἐν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μὴ τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ· οὐ γὰρ ... ἔόντα', ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν*” (Metaph. XIV, 2; p. 1089a 2). Las menciones que hacen del pensamiento de Parménides autores como Platón, Aristóteles y otros (por ejemplo, Eusebio, Plutarco, Simplicio y Clemente), están relacionadas con el famoso “Poema ontológico” que consta en la sección de Anexos de esta tesis (Ver Anexos).

recopiladores de mitos (Zouganátou, 1995: 15). La ausencia de datos sobre aquellos autores no constituye ningún problema, pues son simplemente referencias para entender el momento de aparición del Ser histórico, aquel que permanece oculto para la mirada especializada que da más importancia al autor y a su psicología que al Ser histórico que habla a través de numerosas voces a lo largo de la historia. El Ser, cuya aparición se hace aún más notoria en las épocas fructíferas de producción poética, no limitó su mostrarse a los periodos más antiguos de formación literaria. Por el contrario, su voz se hace patente por medio de diversos testimonios y de diversas voces hasta el día de hoy²²², y de la misma manera en que el Ser se reveló a través de los poetas de la antigüedad clásica, se ha revelado, desde hace mucho tiempo hasta el día de hoy en las creaciones poéticas de diversos pueblos.

Sin embargo, la pregunta por la existencia de una “poética andina” resulta problemática. ¿Existe, en efecto, algo llamado “poética andina”? Si se acepta la existencia de una poética andina, se acepta también que el indio tiene voz propia, que tiene palabra. Admitir la existencia de una poética andina implica reconocer en las palabras del indio la voz del Ser que se expresa en la historia. Pero, ¿en qué momento el habitante de los Andes empezó a hablar con su propia voz y a expresarse por medio de la poesía?, y, sobre todo, ¿en qué momento el “indio” fue reconocido como alguien que, en realidad, era capaz de hablar?

Los documentos del periodo de la Conquista ofrecen al lector de la actualidad varias muestras de los debates generados en torno al reconocimiento del indio como parlante, del indio como alguien *que tiene algo que decir*. En efecto, los textos presentan el debate entre una concepción del habitante de la América Meridional como un ser “natural” y, por otro lado, como alguien que es humanamente *capaz de hablar*. Aunque en los primeros años de la Conquista se puso en duda si el indio tenía esta capacidad (la capacidad de hablar), los cronistas encargados de recoger mitos y leyendas de boca de los propios indios reconocieron en ellos a hombres completos, esto es, a seres humanos capaces de expresarse con su propia voz. Algunos religiosos, cronistas y servidores de la Corona Española recopilaron los testimonios poéticos que los indios habían transmitido oralmente, de padres a hijos, durante generaciones. Estos testimonios del pasado fueron los primeros indicios de una producción literaria indígena.

²²² Sin embargo, un retorno a las fuentes originales de la expresión del Ser histórico es siempre recomendable, cuando las interpretaciones y prejuicios más actuales entorpecen la auténtica comprensión de lo que se expresa en el tiempo.

Las visiones de los conquistadores sobre el indio: el “natural”

Si bien se utilizó el término “indio” para denominar al habitante de la América Meridional, se encuentran también términos como “bárbaro”²²³ y “natural” en las primeras crónicas y documentos de la época de la Conquista²²⁴. De este último se sirvieron los españoles para diferenciar a los hombres “verdaderamente civilizados”, es decir, a los españoles, de aquellos que todavía no habían abandonado su “estado salvaje”. Como no se trataba sino de salvajes que no eran capaces de entender por sí mismos las verdades de la religión, los españoles se sintieron obligados a la tarea de educar a los indios en la sagrada doctrina. Por eso, los conquistadores, entrenados en el ejercicio bélico (ya que vinieron a América después de haberse enfrentado contra los moriscos), creían que su misión consistía en extender los dominios del rey de España y en civilizar a los pueblos en el respeto a la corona y en los ejercicios de devoción católicos. Estaban seguros, además, de la función civilizadora de sus campañas de conquista, a tal punto que uno de ellos llegó a decir: “nosotros los verdaderos conquistadores que escapamos de las guerras y batallas por mí dichos [las batallas contra los moriscos], se lo quitamos [el culto idolátrico] y les pusimos [a los indios] en buena policía de vivir y les enseñamos la santa doctrina” (Cronistas de Indias, 1972: 62). Para justificar su campaña “civilizadora”, los Conquistadores contaban con una larga tradición que en el Occidente europeo se remontaba tanto a los griegos y a su interés por exterminar todo rasgo de

²²³ La historia del término “bárbaro” (*βάρβαρος*) es compleja. En la obra de Homero, por ejemplo, no se encuentra este término, pero sí el adjetivo *βαρβαρόφωνος* (“*Καρών ηγήσατο βαρβαρόφωνων*”, Όμηρος, 1905: 51- B867). En su obra titulada *Agamenón* (*Αγαμέμνονα*), Esquilo dice que Cassandra habla una lengua bárbara (“*βάρβαρον φωνήν κεκτημένη*”, Aeschylos, 1995: 247- στίχος 1051), la misma que se escucha como el sonido de las palomas (*χελιδόνος δίκην*) y por eso, debe ser traducida (“*ερμηνέως ... δείσθαι*”, 1995: 237 - στ. 1062-3). En este sentido, la primera significación de “bárbaro” tiene que ver con el extranjero, con aquel que habla otra lengua, una lengua que se escucha como bar-bar-bar (“*μπαρ-μπαρ-μπαρ*”). En los textos históricos sobre las guerras médicas (en el tomo V y VI de la Historia de Heródoto, por ejemplo) la palabra “bárbaro” se utiliza para nombrar a los persas; lo mismo hace Esquilo en su obra *Los persas* cuando escribe: “*γὰρ πᾶς ὄλωλε βαρβάρων*” (*Πέρσες*, στ. 255). Más tarde, la palabra “*βάρβαρος*” tuvo el significado de “inculto” e “idiota” (“*ἄξεστος, ἀκαλλιέργητος*”), por ejemplo, en la obra *Las Nubes* de Aristófanes, en la cual Sócrates dice a su oponente: “El hombre sin cultura (estúpido) es también bárbaro” (“*ἄνθρωπος ἀμαθῆς οὐτοσί και βάρβαρος*”). Finalmente, para los antiguos griegos el verbo *βαρβαρίζω* tenía los siguientes significados: hablo una lengua extranjera, hablo un griego incorrecto y cometo errores de gramática en griego. Más tarde, en la época romana, la palabra bárbaro significó “aquellos que no es griego ni romano” y se refería, sobre todo “*τοὺς πληθυσμοὺς ποὺ ζοῦσαν ἔξω ἀπὸ τα ὅρια τῆς Ρωμαϊκῆς Αυτοκρατορίας*” [a los pueblos que vivían más allá de los límites del Imperio Romano]. (Σαραντάκος, Νίκος, 2009: 27)

²²⁴ Sobre la idea de Conquista, Todorov escribió: El encuentro entre el Antiguo y el Nuevo Mundo que el descubrimiento de Colón hizo posible es de un tipo muy particular: la guerra, o más bien, como se decía entonces, la Conquista (Todorov, 2009: 59)

barbarie, como a los primeros cristianos, cuya misión consistía en “llevar el evangelio a todos los hombres”²²⁵.

El español se convirtió en el portador de la sana doctrina y el natural fue visto no solo como el salvaje, sino como “el malo”. Por lo tanto, su único destino era la condenación. Para liberar al indio del terrible destino al que estaba sentenciado, el español se esforzó en llevarlo a la “salvación”, a través de la buena doctrina. Este fue el caso de Hernán Cortés, a quien “Nuestro Señor le daba gracia, que doquiera que ponía la mano se le hacía bien, especial en pacificar lo pueblos y naturales de aquellas partes como adelante verán.” (Cronistas de Indias, 1972: 55). En la misma época, Bernal Díaz del Castillo relató con detalles las hazañas de los conquistadores de México y los “bienes” que trajeron al Nuevo Mundo. En su Crónica dice: “dejaré esta materia y diré los demás bienes que, después de Dios, por nuestra causa han venido a los naturales de la Nueva España” (Cronistas de Indias, 1972: 63). Pero, para que los indios pudieran gozar de aquellos “bienes”, primero debían renunciar a su idolatría y a todas las doctrinas “falsas”. Para esto, los españoles trataron de eliminar las prácticas paganas de las costumbres de los indios y los obligaron a venerar a los santos. Para dejar testimonio de aquellas prácticas “purificadoras”, Bernal Díaz del Castillo describió “cómo los indios de toda la Nueva España tenían muchos sacrificios y torpedades, y se los quitamos y les impusimos en las cosas santas de buena doctrina”²²⁶ (Cronistas de Indias, 1972: 61).

Con la finalidad de transmitir la sagrada enseñanza a los “naturales”, los españoles se encargaron de prepararlos para la recepción de la misma purificando sus almas. Para esto utilizaron los sacramentos católicos, especialmente el bautismo. Con el bautismo, los indios eran obligados a abandonar el pecado y eran convertidos en miembros de la Iglesia. Sin embargo, apaciguar la “bestialidad” del natural no fue nada fácil, y muchos de los conquistadores “murieron aquella crudelísima muerte por servir a Dios y a su Majestad, y dar a luz a los que estaban en tinieblas, y

²²⁵ “καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Ἀμήν” (Τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον Κεφ. 28, 18-20)

²²⁶ Bernal Díaz del Castillo estaba tan convencido del bien que hacían (él y el resto de conquistadores) a los naturales que evoca aquellas hazañas diciendo a sus lectores “Ya habrán oído en los capítulos pasados de todo lo por mi recontado acerca de los bienes y provechos que se han hecho en nuestras ilustres y santas hazañas y conquistas...” (Cronistas de Indias, 1972: 63). También es notoria la alabanza que Fray Toribio de Benavente hace de la tierra de los aztecas: “¡Oh México, que tales montes te cercan y coronan!... Tu que antes eras maestra de pecados, ahora eres enseñadora de verdad” (Cronistas de Indias, 1972: 164).

también, por haber riquezas, que todos los hombres comúnmente venimos a buscar” (Cronistas de Indias, 1972: 64). Fueron tan grandes los esfuerzos que hicieron los españoles en su tarea de transmitir la doctrina cristiana que Fray Toribio de Benavente dedicó todo un capítulo de su crónica²²⁷ para hablar “sobre la dificultad e impedimentos que tuvo el bautismo, y el buen aprovechamiento de estos naturales” (Benavente, 1858:100).

De cómo el conquistador reconoció en el indio a un ser humano dotado de palabra

En los Reinos de España y Portugal el viajero se convirtió en el “cronista”, en el encargado de recoger sus observaciones sobre los sitios conquistados. Así el rey tuvo control tanto sobre las actividades que sus delegados realizaban, como sobre los territorios conquistados y las riquezas conseguidas²²⁸. El papel del “cronista” llegó a tener tal autoridad e interés para el Reino que en algunos casos se le ofreció el nombramiento de Cronista Mayor de Indias, otorgado por el rey. Las obras de los cronistas (Colón, Bernal Díaz, Herrera y Tordesillas, López de Velasco, entre otros)²²⁹

²²⁷ En la *Historia de los indios de Nueva España*.

²²⁸ El asombro de los españoles ante la riqueza de los nuevos territorios conquistados está muy bien expresado por Fernando González de Oviedo en la *Historia general y natural de las Indias*: «¿Cuál ingenio mortal sabrá comprender tanta diversidad de lenguas, de hábito y de costumbres en los hombres destas Indias? ¿Tanta variedad de animales, así domésticos como salvajes y fieros? ¿Tanta multitud innarrable de árboles, copiosos de diversos géneros de frutas, y otros estériles, así de aquellos que los indios cultivan, como de los que la natura de su propio oficio produce, sin ayuda de manos mortales? ¿Cuántas plantas y hierbas útiles y provechosas al hombre? ¿Cuántas otras innumerables que a él no son conocidas, y con tanta diferencia de rosas y flores y olorosa fragancia? ¿Tanta diversidad de aves de rapiña y de otras raleas? ¿Tantas montañas altísimas y fértiles, y otras tan diferenciadas e bravas? ¿Cuántas vegas y campiñas, dispuestas para la agricultura, y con muy apropiadas riberas? ¿Cuántos montes más admirables y espantosos que Ethna o Mongibel, y Vulcano, y Estronglo (y los unos y los otros de bajo de nuestra monarquía)?» (Cronistas de Indias, 1972: 85)

²²⁹ Los modelos literarios de la antigüedad griega tuvieron una influencia decisiva en la producción literaria de los siglos posteriores. No solo los grandes autores latinos, sino los escritores de la Edad Media y, más tarde, los escritores del Renacimiento, utilizaron los motivos (y en algunos casos, hasta la métrica) de la antigua literatura de los griegos. A pesar del dominio que tuvo la doctrina cristiana, representada por la Iglesia Católica, sobre la producción intelectual de la Edad Media, los poetas de la antigüedad no prescindieron ni evitaron la incorporación de elementos paganos. La literatura caballeresca de aquella época incorporó algunos de los motivos de la antigua épica (por ejemplo, el motivo del héroe que confía en el poder celestial o la pasión del caballero por una dama de la nobleza), reemplazando la figura del héroe clásico por la del caballero cristiano, devoto y noble. Chretien de Troyes en su obra sobre *El Caballero del Grial* reemplazó las referencias paganas e hizo de sus personajes fuertes caballeros cristianos, dispuestos a perder hasta la vida por la fe. *El Libro de las Maravillas* (1298) es uno de los relatos de viaje más famosos que se han conservado hasta el día de hoy. En la descripción de Marco Polo es posible distinguir la novedad y el asombro de un europeo del siglo XXIII en medio de un mundo extraño, y en una realidad sobre la que carece de dominio. Las historias de Marco Polo están llenas de fantasía, a tono con los relatos de viajeros de la primera mitad de aquel siglo. Por eso, quien se acerca a la obra de Marco Polo distingue con dificultad los hechos reales de los fantásticos. No obstante, las continuas referencias al príncipe cristiano y a la ciudad Santa, son una muestra de una literatura que utilizó, asimismo, los modelos y motivos dominantes de la literatura cristiana. La literatura europea experimentó, sin embargo, un cambio profundo en los primeros años del siglo XVI. La literatura épica fue, poco a poco y con permanentes enfrentamientos con la censura, incorporando elementos del paganismo clásico. Italia, por ejemplo, se convirtió en un centro de

constituyen no solo testimonios imprescindibles a la hora de entender el encuentro entre el conquistador y el conquistado, sino también ejemplos de las primeras caracterizaciones de lo indio. En efecto, los intentos iniciales por definir lo “indio” no procedieron del mismo “indio”, sino del conquistador.

En un primer momento, los cronistas compararon los gestos y comportamientos de los indios con los comportamientos de los animales. Hasta la apariencia física de los nativos fue objeto de este tipo de comparaciones. Colón, por ejemplo, describió a los nativos diciendo que

Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vi más de una harto moza, y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vi de edad de más de XXX años, muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras, **los cabellos gruesos cuasi sedas de cola de caballos y cortos**. Los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás que traen largos, que jamás cortan. **D’ellos se pintan de prieto, y d’ellos sondela color de los canarios**, ni negros ni blancos, y d’ellos se pintan de blanco y d’ellos de colorado y d’ellos de lo que hallan; y d’ellos se pintan las caras, y d’ellos todo el cuerpo, y d’ellos solos los ojos, y d’ellos solo el nariz. Ellos no tren armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia (Colón, 1892: 24).

creación de grandes obras épicas en las que se podían apreciar elementos de la antigüedad clásica: el *Orlando Furioso* fue el más representativo de estos trabajos. A diferencia de la epopeya medieval, que en su intento de purificar la literatura de toda influencia “pagana” se mantuvo alejada de los modelos clásicos que provenían de Grecia y Roma, la producción literaria del siglo XVI recuperó los modelos de la antigüedad pagana y los incorporó de forma perceptible en cada una de sus obras. Lo mismo ocurrió con la literatura de la Península Ibérica durante el periodo de su expansión en tierras americanas. La literatura española incorporó los motivos del antiguo paganismo y se sirvió de ellos en las primeras descripciones de los territorios conquistados. Por eso, el nombre del Gran Alejandro y de otros personajes de la antigua literatura fueron utilizados con frecuencia en las obras de los cronistas (intentando de esta forma establecer un vínculo -más o menos sagrado- con los hechos heroicos de la antigüedad). Ejemplos de ello son las descripciones del Indio Garcilaso de la Vega, quien, después de haber adquirido una sólida formación en literatura clásica y las lenguas antiguas compuso una obra en la que fácilmente se observan las similitudes entre una poética que refiere con detalle los afanes expansionistas de la época helénica y su relación con la descripción de las peripecias de los conquistadores españoles en América. Asimismo, las primeras descripciones que hicieron los cronistas trae a la memoria el tono discriminatorio que los antiguos griegos utilizaban para referirse a los pueblos no helenizados. Los intentos de descripción de los habitantes indígenas de América realizados por los historiadores de indias constituyen testimonios importantes del encuentro de dos mundos. A diferencia de los lenguajes científicos que aparecieron en épocas posteriores para describir la vida de los hombres, la narración de los cronistas nunca se aleja del mito ni renuncia en ningún momento a entender la realidad en una dimensión que se acerca a lo divino, a cuya comprensión solo es posible acceder por medio de una honesta predisposición.

En estas primeras impresiones, el viajero genovés describe a los indios como salvajes; de ahí que símiles como *los cabellos gruesos cuasi sedas de cola de caballos y cortos*, o *D'ellos se pintan de prieto*, y *d'ellos son dela color de los canarios* escondan un interés por colocar al indio al mismo nivel de los mamíferos no humanos y de las aves. En este sentido, la descripción de Colón difiere muy poco de las descripciones de la vida natural realizadas por los estudiosos de la zoología y de la botánica.²³⁰ Colón describe la íntima relación que mantiene el indio con la naturaleza, y no encuentra una mejor denominación para este que el término “natural”²³¹.

El sentido discriminatorio que contenía el término “bárbaro”²³², utilizado mucho antes por los griegos, resonó con no menor intensidad en la nominación de “el natural”, utilizada por los conquistadores en América. Y así como en el mundo griego clásico el tratamiento de los hombres como “bárbaros”²³³ fue razón suficiente para que hicieran con los estos lo que quisieran, el tratamiento de “natural” justificó, a los ojos de los españoles, el trato cruel e inhumano que estos ejercieron sobre el indio²³⁴, especialmente durante los primeros años de la Conquista, cuando se creía que el indio no tenía ningún derecho, y que a su favor no tenía *nada que decir*. Así como en la antigüedad el “bárbaro” era aquel que carecía de palabra, en el periodo de la Conquista quien carecía de ella era el indio, el “natural”, cuyo lenguaje era un simple ruido, similar al ruido que producían los animales no domesticados.

²³⁰ Asimismo, Cristóbal Colón, en su *Diario de abordo* (del cual solo se conserva la copia transcrita por Bartolomé de las Casas), describe a los “indios” como seres ignorantes y temerosos. Dice, por ejemplo, que, cuando vieron acercarse a los conquistadores, “todos los indios huyeron y huían como veían los navíos” (Colón, 1892: 91).

²³¹ En la época de Colón, el término “natural” tenía dos usos: En el primero la palabra “natural” equivalía a “por obra de la naturaleza”, entendiendo la naturaleza como obra de Dios, y, en el segundo caso, natural se refería al no civilizado, o como equivalente a bárbaro. Colón lo utiliza en sus cartas, donde escribe: “Este castigo me hace agora que no diga salvo lo que yo oigo de los naturales de la tierra.” (Colón, 1892 :377)

²³² Algunos de los primeros cronistas utilizaron también el término “bárbaro” para referirse a los habitantes de los territorios encontrados. Don Antonio de Solís, Secretario de Su Majestad y Cronista Mayor de las Indias, escribió en su famosa crónica sobre la Conquista de México: “¿dónde nos pondrá la aprehensión de estos bárbaros, que hoy nos colocan entre sus dioses?” (de Solís, 1858: 144).

²³⁴ En efecto, se pueden detectar numerosas similitudes entre la idea aristotélica de la esclavitud natural, justa y necesaria y la “guerra justa” proclamada por Juan Ginés Sepúlveda, utilizada para reducir a los indios a la esclavitud.

El problema de la humanidad del indio y su relación con la posesión de la palabra. El paso del “natural” al ser humano parlante por *el decir*

En sus *Cartas de Relación*, Hernán Cortés narra cómo Moctezúmac, habiendo alzado sus vestiduras y mostrado su cuerpo al conquistador, le dijo: “Veisme aquí que soy de carne y hueso como vos y como cada uno, y que soy mortal y palpable.” (Crónicas de Indias, 1972: 49). En este texto, como en algunos de los escritos de los historiadores de indias, el indio utiliza sus propias palabras y defiende su humanidad. Demuestra así a sus enemigos que es un mortal, pero, y comprueba su humanidad en su *capacidad de hablar*. En las crónicas se hallan numerosos testimonios de esta capacidad, del *decir* del indio. El *decir* colocó a los “indios” al mismo nivel que sus conquistadores, eximiéndolos de su condición de simples “naturales”. A partir del momento en que fue reconocida la voz del indio, estos tuvieron la libertad para hablar sobre el mundo y sobre las cosas que se presentaban ante ellos. Es la capacidad que reconoció Alvar Nuñez Cabeza de Vaca cuando escribió que “aquellos indios de aquel señor, que se llamaba Dulchanchellin, hallaron al caballo, y nos *dijeron* dónde hallaríamos a él por el río abajo; y así, fueron por él” (Nuñez Cabeza de Vaca, 1852: 520). Además, el español reconoció que aquella capacidad del indio, el decir, no servía solamente para referirse a los objetos “visibles” del mundo en que habitaba, sino también para *contar* las enseñanzas de sus ancestros y para *nombrar* a los seres invisibles, a los dioses y a los héroes. Así, pues,

... y preguntados en qué adoraban y sacrificaban, y a quién pedían el agua para sus maizales y la salud para ellos, respondieron que a un hombre que estaba en el cielo. Preguntámosles cómo se llamaba, y dijeron que Aguar, y que creían que él había criado todo el mundo y las cosas de él. Tornámosles a preguntar cómo sabían esto, y respondieron que sus padres y abuelos se lo habían dicho, que de muchos tiempos tenían noticia de esto, y sabían que el agua y todas las buenas cosas las enviaba aquél. Nosotros les dijimos que aquel que ellos decían, nosotros lo llamábamos Dios, y que así lo llamasen ellos, y lo sirviesen y adorasen como mandábamos, y ellos se hallarían muy bien de ello” (Nuñez Cabeza de Vaca, 1852: 546).

Pero tampoco fueron estas (el contar y el nombrar) las únicas funciones del *decir* del indio. El *decir* sirvió, ante todo, para que el indio *denunciara* las injusticias a las que era sometido. Algunas de estas denuncias fueron recogidas en la *Brevísima relación sobre la destrucción de las Indias* (De las Casas: 2010 [1552]), obra en que Bartolomé de las Casas defendió la humanidad del indio

apelando no tanto a su constitución física, sino, más bien, a la indignación que provocaron en él las denuncias que escuchó de los labios del mismo indio, y en las que confirmó su idea sobre los atropellos a los que era sometido, así como el dolor al que estuvo expuesto desde la llegada del hombre europeo. El reconocimiento del indio como alguien que tenía *algo que decir* justificó, en algunos cronistas, el interés por los testimonios orales, por los productos del espíritu, espíritu que se mostró con una particular intensidad y una ostensible belleza a los oídos de algunos extraños.

Los primeros intentos de la recuperación de la humanidad del indio en la América

Meridional. El aporte del padre José de Acosta

Cieza de León y el P. M. José de Acosta fueron los primeros en defender la humanidad del indio frente a quienes afirmaban que se trataba de una simple “bestia”. José de Acosta atribuyó aquella visión del indio a la arrogancia de los historiadores (y de los españoles en general) que no pudieron liberarse de sus prejuicios para así comprenderlos. Por eso, consideraba que toda aquella difamación de los indios era un vulgar y pernicioso engaño, “como saben los que con algún celo y consideración han andado entre ellos, y visto y sabido sus secretos y avisos, y juntamente el poco caso que de todos ellos hacen los que piensan que saben mucho, que son de ordinario los más necios y más confiados de sí” (Cronistas de Indias, 1972: 147). En el mismo texto, Acosta consideró que, en su engaño, los españoles fueron incapaces de ver los grandes logros de los incas; por esto, consideraba necesario dar a entender el orden y el modo de proceder que los indios tenían “cuando vivían en su ley” (Cronistas de Indias, 1972: 147). Solo de esa manera –decía– sería posible contrarrestar las opiniones perjudiciales que existían sobre el indio, pues,

aunque tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento... había también otras muchas dignas de admiración, por las cuales se deja bien comprender que tienen natural capacidad para ser bien enseñados, y aun en gran parte hacen ventaja a mucha de nuestras repúblicas (Cronistas de Indias, 1972: 147).

Al Padre de Acosta, los yerros de los indios no le extrañaban de ninguna manera, pues consideraba que hasta los más grandes legisladores del mundo clásico, incluidos Platón y Licurgo, eran conocidos por sus errores. Así, pues, consideró que, incluso en Roma y Atenas se pueden encontrar “ignorancias dignas de risa, que por cierto que si las repúblicas de los mejicanos y de los Incas se

refirieran en tiempo de romanos o griegos fueran sus leyes y gobierno estimado” (Cronistas de Indias, 1972: 147). Por otro lado, Acosta confirmó que los hombres más curiosos y sabios entre los españoles juzgaban a los indios de otra manera, pues, habiendo penetrado y alcanzado sus secretos y la forma en que se gobernaban, se maravillaban del orden y de la razón existente entre ellos. Sin embargo, Acosta denunció la manera en que los españoles, incluido él, “entramos por la espada sin oírles ni entenderles”. Recogió, asimismo, la idea común entre los españoles, según la cual “no nos parece que merecen reputación las cosas de indios, sino como de cosa habida en el monte, y traída para nuestro servicio y antojo” (Cronistas de Indias, 1972: 148).

La huella del potencial *decidor* del indio habría desaparecido de no ser el trabajo de algunos historiadores, quienes dejaron un testimonio escrito de aquel potencial.

Las crónicas de indias, casi en su totalidad, fueron compuestas por españoles fieles a la corona. Esto explica el hecho de que la mayor parte de ellas estén plagadas de impresiones y extrañezas (y de un sinnúmero de prejuicios y relatos imaginarios), y no de los auténticos sentires de los indios. Sin embargo, tanto la facultad de dejar testimonios escritos de los hechos del pasado indígena, así como el potencial para denunciar las injusticias que se hicieron sobre el indio no fue exclusivo de los historiadores españoles. En la segunda mitad del siglo XVI, dos cronistas de ascendencia indígena reconstruyeron la historia de sus ancestros y recogieron las prácticas y costumbres de la sociedad peruana de la Colonia, ellos fueron Felipe Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega²³⁵

²³⁵ Tanto Cieza de León como José de Acosta sirvieron como modelos al más grande de los escritores peruanos de la Colonia: el Inca Garcilaso de la Vega. Fueron los referentes de “el Inca” para la lucha por la integridad humana y moral del indio. Garcilaso se hizo eco del segundo y asumió como suyas las intenciones de aquel sacerdote, quien pretendía escribir en su libro *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo y elementos, metales, plantas, y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los indios* (1590), publicada en Sevilla, en la imprenta de Juan de León, las costumbres, política y gobierno de los incas con la finalidad de deshacer las falsas opiniones que comúnmente se tenían sobre ellos, como de gente bestial, bruta y sin entendimiento, “o tan corto que apenas merece ese nombre; del cual engaño se sigue hacerles muchos y más notables agravios, sirviéndose de ellos poco menos que de animales, y despreciando cualquier género de respeto que se les tenga” (Cronistas de Indias, 1972: 147).

Sobre los primeros intentos de recuperación de la voz del indio. Las injusticias de las instituciones coloniales y su denuncia en la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala

En su libro *El primer nueva coronica y buen gobierno*, escrito entre 1600 y 1615, y dedicado al rey Felipe III de España, Felipe Guamán Poma de Ayala compuso una de las primeras descripciones (en realidad, fue la primera elaborada por un autor indígena) de las atrocidades e injusticias cometidas por los españoles en los territorios de la América Meridional²³⁶ En ella relató, por medio de una maravillosa fusión de escritura y dibujo, los excesos de los conquistadores (que para ese momento ya se habían asentado en las instituciones coloniales, y cumplían las funciones de corregidores, oidores y alcaldes), y denunció la empresa colonial, cuyas instituciones y organización política habían degradado al indio, reduciéndolo a una condición de esclavo, o, peor aún, al de una bestia de carga, sin acceso a la defensa justa en un tribunal y sin derecho alguno que lo sostuviera. Guamán Poma de Ayala dirigió su obra al Rey de España (quien nunca la recibió, pues la obra se extravió en el camino) con el fin de que este conociera la situación del indio e impusiera un conjunto de leyes que permitiera la reivindicación aquellos y que sentara las bases para la fundación de instituciones que aseguraran el acceso más efectivo del indio a los bienes públicos y a la justicia. Con el fin de obtener estos favores de la Corona, Felipe Guamán Poma de Ayala aprovechó su condición de noble de la Provincia de Lucanas (actual Ayacucho).

La importancia que la obra de Guamán Poma tiene para esta investigación radica en que la voz a través de la cual denunció los abusos de las autoridades coloniales no fue la voz del español, sino la del indio, sometido y denigrado. A través de los escritos de Guamán Poma, el indio (el pueblo indio) puso en escena su potencial *decidor*²³⁷. Podría objetarse, a tono con ciertas interpretaciones críticas de la escritura de la historia²³⁸, que la voz de Guamán Poma no era la del indio común, sino la de un indígena que gozaba de ciertos privilegios (Ver ANEXO con la imagen del escritor). No obstante, el autor, para justificar su trabajo, escribió: “Pues yo digo que me [han] costado treinta años de trabajo si yo no me engaño, pero a la buena razón veinte años de trabajo y pobreza. Dejando mis casas e hijos y haciendas, y trabajando entrándome al medio de los pobres y sirviendo a Dios y a su Majestad, aprendiendolas lenguas y leer y escribir, sirviendo a los doctores y a los que no saben y a los que saben...” (Guamán Poma de Ayala, 1980: 120). Asimismo, enterado de las

²³⁶ O, si se prefiere, Felipe Huamán Poma de Ayala.

²³⁷ Además del potencial decidor aquí mencionado, otro de los intereses que despierta la obra de Guamán Poma consiste en haber utilizado la lengua original de los indios en algunas partes de su libro.

²³⁸ Como la realizada por Horkheimer en su libro *Teoría Crítica* (Ammorrtu, 1998)

necesidades y urgencias de los indios del Virreinato del Perú se compadeció de ellos y asumió aquel dolor como suyo propio: “lo cual si lo escribiera lo que me ha pasado en los pueblos tanto trabajo de la soberbia de los padres, corregidores, comendero, de caciques principales los que persigue a los pobres de Jesucristo, hay veces es de llorar, hay veces es de reír y tener lástima” (Guamán Poma de Ayala, 1980: 120).

Sobre los primeros intentos de recuperación de la voz del indio a través del reconocimiento de su lengua y su poesía. La poesía indígena de la Época Colonial

Justificación metodológica y criterios adoptados para la selección de textos

¿Por qué utilizar como punto de partida los testimonios poéticos de la época de la Conquista y de la Colonia? ¿Acaso no existen suficientes recursos en el presente para hablar con propiedad del “indio”, de sus vicisitudes y sus logros?

A pesar de que los años que siguieron a la Época Colonial vieron el apareamiento de varias obras de autores indígenas, entre ellas, las del poeta boliviano Juan Wallparrimachi (1793-1814), así como las obras del poeta peruano Andrés Alencastre Gutiérrez (llamado también Killku Warak'a o Killku Warak'a, 1909-1984), o la mucho más actual del poeta kichwa ecuatoriano Ariruma Kowi; sin embargo, y en concordancia con el método aquí aplicado (una hermenéutica de orientación fenomenológica) se da una prioridad metodológica a los primeros testimonios escritos de producción literaria quechua (y kichwa), pues, al ser los productos más antiguos de una literatura en ciernes, se encuentran menos empapados de interpretaciones y visiones de partido. Sería ingenuo decir que estos son textos “puros”, sin contagio del exterior, sin embargo, en ellos se presenta alguien que no ha asimilado por completo la ideología y cultura europeas. Surge de aquí la necesidad de acudir a los testimonios del pasado, y, en particular, a los primeros textos poéticos de autores con ascendencia indígena²³⁹.

²³⁹ Heidegger dio su forma más acabada a esta metodología en algunas de sus obras, por ejemplo, en su *Introducción a la fenomenología de la religión (Phänomenologie des religiösen Lebens «Einleitung in die Phänomenologie der Religion»*, 1914), obra en la que hizo una descripción de la experiencia religiosa, remontándose para ello a la comprensión de la vida mística de la época de los primeros cristianos; pero, fue especialmente en *Ser y Tiempo (Sein und Zeit*, 1927) donde sentó las bases definitivas para la comprensión del Ser histórico. En efecto, para explicar la comprensión que tiene el ser humano como cuidado –yo diría como “preocupación” por uno mismo– (Sorge), rememoró un antiguo poema dedicado a Júpiter (Heidegger, 2006: 197, Ver ANEXO).

Sobre los primeros intentos de recuperación de la voz del indio a través del reconocimiento de su lengua y su poesía. El aporte de Garcilaso de la Vega, el Inca

Entre los cronistas de ascendencia indígena hay un caso que, por la precisión de sus relatos, por el dominio del idioma y por el conocimiento profundo de las tradiciones y de la cultura indígena requiere especial atención: el Inca Garcilaso de la Vega. Este era consciente de su superioridad sobre los otros historiadores, por eso, en sus famosos *Comentarios Reales* señaló repetidamente que estaba mucho más informado sobre la historia y tradiciones de los incas, que cualquiera de sus contemporáneos. En uno de los fragmentos de su obra aseguró tener “más larga y clara noticia que la que hasta ahora los escritores han dado.” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 5). Criticó también la simpleza y frugalidad de los escritos de los otros cronistas, quienes no eran capaces de relatar con detalles los hechos relacionados con el Inca y su pueblo. Ni siquiera –decía– podía entender lo que aquellos escribían, pues “verdad es que [los historiadores] tocan muchas cosas de las más grandes que aquella república tuvo; pero escríbenlas tan cortamente que aun las muy notorias para mí, de la manera que las dicen, las entiendo mal” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1972: 5). La autoridad de “el Inca” radicaba tanto en su origen, que se remontaba a Túpac Yupanqui, como en su acceso privilegiado a las fuentes primarias.

El origen del Inca Garcilaso es bien conocido: Su padre fue el capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega, de la nobleza de Extremadura, y su madre, la princesa (*ñusta*) Inca Isabel Chimu Ocllo, nieta del Inca Túpac Yupanqui y sobrina del Inca Huayna Cápac. Orgulloso de su procedencia, narró con prodigalidad los detalles de su infancia y juventud. Con relación a sus orígenes, escribió: “Yo nací años después que los españoles ganaron mi tierra y, como lo he dicho, me crié en ella hasta los veinte años, y así vi muchas cosas de las que hacían los indios en aquella su gentilidad, las cuales contaré, diciendo que las vi” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 45). Asimismo, en sus escritos se hallan las enseñanzas de sus familiares y tutores incas, las mismas que permitieron la formación de su personalidad y la consolidación de su visión del mundo. En su crónica expresa el agradecimiento que sentía hacia sus parientes por las historias que conoció de sus labios, pues, como él mismo dijo:

Demás de esto, me contaban, como a propio hijo, toda su idolatría, sus ritos, ceremonias y sacrificios; sus fiestas principales y no principales, y cómo las celebraban; decíanme sus abusos y supersticiones, sus agüeros malos y buenos,

así los que miraban en sus sacrificios como fuera de ellos (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 45).

Los escritos de Garcilaso son de una riqueza particular, no solo porque en ellos compiló los recuerdos de sus allegados incas, sino también porque recogió tanto los sentimientos de los narradores de historias, como las impresiones del auditorio que escuchaba aquellos relatos. De esta forma, se apartó de la descripción fría que hasta el momento había dominado los escritos del resto de cronistas y se dedicó a narrar las grandezas y prosperidades pasadas en que los hombres “lloraban sus reyes muertos, enajenado su imperio y acabada su república” (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 37). Las pláticas que Garcilaso recogió en su crónica muestran vívidamente la nostalgia de los miembros de su familia, quienes no pudiendo hacer otra cosa que recordar las glorias pasadas, y, con la memoria del bien perdido, siempre acababan su conversación en lágrimas y llanto, diciendo: “Trocósenos el reinar en vasallaje, etc” (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 37).

La nostalgia del pasado y el gran dolor provocado por la muerte de los reyes son los hilos conductores de su trabajo histórico. Pero no son estos los únicos temas: La referencia a los dioses y a las divinidades de todo tipo ocupa un papel preponderante en su obra. En los *Comentarios Reales*, con una calidez que parece trasladar al lector al pasado, y haciendo partícipe al lector de cierto ambiente íntimo, refirió los momentos en los cuales, en medio de un ambiente más cálido y familiar, aturdiría con preguntas a sus familiares más entendidos en los conocimientos ancestrales y sagrados²⁴⁰. Escribió, por ejemplo, cómo, en cierta ocasión el Inca, feliz de haber oído las inquietudes del joven Garcilaso²⁴¹, se volvió hacia él, y le dijo: “Sobrino, yo te las diré de muy buena gana, a ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón (es frase de ellos por decir en la memoria) ...” (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 37)

²⁴⁰ Garcilaso, con el tono familiar que caracteriza a los primeros capítulos de sus *Comentarios Reales* (pues en los siguientes capítulos utiliza más bien un tono detractor), mencionó cuáles eran las preguntas con las que continuamente “aturdiría” a sus familiares, sobre todo a su tío: “¿quién fue el primero de vuestros Incas? ¿cómo se llamó? ¿qué origen tuvo su linaje? ¿de qué manera empezó a reinar? ¿con qué gente y armas conquistó este grande imperio? ¿qué origen tuvieron nuestras hazañas?”. (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 37)

²⁴¹ Garcilaso describe la emoción del Inca con estas palabras: “El Inca, como que holgándose de haber oído las preguntas, por el gusto que recibía de dar cuenta de ellas, se volvió a mí (que ya muchas otras veces le había oído, mas ninguna con la atención que entonces) y me dijo...”

Garcilaso narró los momentos en que participó de aquellos relatos con una alegría que parece desbordar la misma crónica. En la página 135 de sus *Comentarios* escribió: “En estas pláticas yo como muchacho entraba y salía muchas veces donde ellos estaban y me holgaba de las oír, como huelgan los tales de oír fábulas” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 37). La alegría experimentada por Garcilaso se sumó al interés por conservar los testimonios que diariamente escuchaba, pues recalcó permanentemente el hecho, curioso para él, de que aquellos no habían sido todavía escritos. Aquellas historias, algunas de las cuales habían sido directamente vividas por sus narradores, eran conservadas en la mente de sus relatores, y así las transmitían de generación en generación. El autor de los *Comentarios Reales* hizo referencia a esa curiosidad cuando escribió que, cierto día, siendo él un chico de dieciséis o diecisiete años, y después de haber escuchado durante meses y años los relatos de sus ancestros, “estando mis parientes un día en esta su conversación hablando de sus reyes y antiguallas” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 37), sucedió que , “al más anciano de ellos, que era el que daba cuenta de ellas, le dije: ‘Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros, que es la que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticia tenéis del origen y principios de nuestros reyes?’” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 37). Garcilaso consideraba muy extraño que de aquellos grandiosos relatos no existiera ningún testimonio escrito. Esta extrañeza se debe al hecho de que él, un mestizo criado en el límite de dos mundos, sabía que los españoles y otras naciones dominadas por el Imperio Español, “como tienen historias divinas y humanas, saben por ellas cuándo empezaron a reinar sus reyes y los ajenos, y el trocarse unos imperios en otros, hasta saber cuántos mil años ha que Dios crió el cielo y la tierra, que todo esto y mucho más saben por sus libros” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 37). Por otra parte, y como una especie de reclamo hacia su pueblo, preguntó: “Empero vosotros que carecéis de ellos [de libros y de testimonios escritos], ¿qué memoria tenéis de vuestras antiguallas?” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 37).

La recolección de aquellas historias en las crónicas de Garcilaso, y su divulgación a través de numerosas ediciones hasta el día de hoy²⁴², son los medios a través de los cuales el ser histórico

²⁴² El libro de los *Comentarios Reales*, la obra más conocida del Inca Garcilaso de la Vega, fue publicado por primera vez en 1607 y reeditado numerosas veces. La obra fue traducida al francés, al holandés, al inglés y a muchos otros idiomas pocos años después de su publicación. Incluso se sabe de la existencia de una traducción al latín, lastimosamente desaparecida. El libro tuvo una gran resonancia y despertó el interés de los intelectuales y el público culto no solamente en la época del autor, sino en años posteriores. El recuerdo de los Incas presentado por Garcilaso despertó el interés de los enemigos de la corona, sobre todo de Túpac Amaru, motivo por el cual la obra fue prohibida en la cédula real de 1782. En la cédula, se decía al virrey de Lima que “Igualmente quiere el rey que con la misma

se manifiesta y se hace actual. Es verdad que la obra de Garcilaso constituye solamente una pequeña porción de la abundante producción que surgió de la pluma de los historiadores de Indias, pero, si bien toda aquella producción tiene un valor histórico considerable al mostrar las impresiones y desventuras de los conquistadores, no obstante, carece del potencial de Garcilaso para mostrar al indígena de carne y hueso, al indígena “real”. Alguno podría decir, en detrimento de la veracidad de la obra de Garcilaso, que no es el indígena “real” quien aparece retratado en sus textos, sino el indígena “idealizado”, producto de la imaginación y de la nostalgia de una época pasada; sin embargo, en su defensa se podría añadir que, si bien es cierto que su obra está llena de mitos y relatos de un pasado glorioso, son justamente esos mitos y relatos los signos en que el ser histórico se presentó a los oídos de Garcilaso y son justamente aquellas narraciones los recursos a través de los cuales el Ser histórico sigue manifestándose hasta el día de hoy. Pero hay un elemento que da un mayor soporte y peso a la defensa de la autoridad de Garcilaso: el dominio del idioma quechua.

El autor de los *Comentarios Reales* recalcó continuamente la solidez de su conocimiento, no adquirido por medio de fuentes secundarias o de lenguas extranjeras, sino a través de la lengua originaria de los incas. Su dominio de la lengua fue superior al de los demás historiadores, por ejemplo, al de Pedro Cieza de León, de quien afirmó: “por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy indio Inca” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 62); además, Garcilaso se quejó repetidas veces del conocimiento de los historiadores españoles, bien porque lo obtuvieron al escuchar los testimonios de hombres poco fiables, bien por su poco o nulo conocimiento del idioma, bien por su incapacidad para discernir las diferencias que podían encerrarse en un solo vocablo, o bien, y esta es quizás la razón más importante: por no entender al indio que hablaba. Sobre este punto, numerosas veces tratado en su obra, Garcilaso dijo que los cronistas españoles no supieron distinguir las historias verdaderas de las falsas “por no saberla pedir al español con distinción de tiempos y edades, y división de provincias y naciones, o por no entender al indio que se la daba, o por no entenderse el uno al otro, por la dificultad del lenguaje” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 46). De aquí surgió la intención de Garcilaso de corregir y mejorar los escuetos testimonios de los historiadores de su época; para ello, empapado como estaba de las crónicas de sus contemporáneos españoles, utilizó los mismos temas y trabajó sobre las descripciones existentes hasta ese momento, todo esto, —escribió Garcilaso— para que “se vea que no finjo

reserva procure V.E. recoger sagazmente la Historia del Inca Garcilaso, donde han aprendido esos naturales muchas cosas perjudiciales” (recogida por Valcárcel, 1971: 27).

ficciones en favor de mis parientes, sino que digo lo mismo que los españoles dijeron; sólo serviré de comento, para declarar y ampliar muchas cosas que ellos asomaron a decir, y las dejaron imperfectas, por haberles faltado relación entera” (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 46).

Sobre la religión de los incas. Garcilaso de la Vega y el nombre de *Pachacámac*

Garcilaso estuvo dispuesto, pues, a contar los hechos de los incas, solo que mejor que los historiadores de su tiempo. Contaba para ello no solo con el idioma, sino también con el conocimiento profundo de las doctrinas religiosas. Así, pues, empapado como estuvo de las leyendas, tradiciones y cultos de sus ancestros, era capaz de distinguir las ligeras y a veces soterradas diferencias que aparecen en los principios y prácticas de la religión, diferencias que los otros historiadores eran incapaces de reconocer, pues la dificultad (para los españoles formados única y exclusivamente en la tradición y doctrina católica) no radicaba solamente en su conocimiento casi nulo de la religión de los incas, sino en el desconocimiento del idioma [el quechua o *runasimi*²⁴³]. Esto quiere decir que las diferencias no eran solo teológicas, sino lingüísticas. Garcilaso hace pública la limitación de los españoles en su comentario sobre el nombre del “padre sol” y de *Pachacámac*.

Con respecto a la forma en que sus contemporáneos hablaban del todopoderoso “padre Sol”, aseguró que era necesario advertir, “porque no enfade, el repetir tantas veces estas palabras *nuestro padre el sol*, que era el lenguaje de los Incas y manera de veneración y acatamiento decir las siempre que nombraban al sol, porque se preciaban descender de él” (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 38)²⁴⁴, además, con relación a quien decía aquellas palabras, sin ser inca “no le era lícito tomarlas en la boca, que fuera blasfemia; y lo apedrearán” (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 38).

Dedicó uno de los apartados más elaborados de su obra a la explicación del nombre de *Pachacámac*. En los *Comentarios Reales*²⁴⁵ se refirió al tratamiento básico y simplón que del

²⁴³ En su Diccionario, Luis Cordero se refirió al quichua como “el idioma general del antiguo imperio peruano”. Aseguró que el término provenía de las palabras **quihuina**, retorcer; e **ichu**, paja, aludiendo “a la ocupación de fabricar sogas de paja que tenían los indios de una región fría de la nación peruana a los cuales, por esta razón, se les llamaba **quichuacuna**”. Además, añade: “La palabra **quichua** ha sido casi desconocida en el Ecuador hasta estos últimos tiempos; pues la lengua de nuestros aborígenes ha solido llamarse **ingashimi** o simplemente **inga** es decir: IDIOMA DE LOS INCAS” (Cordero, Luis: 2010: 187-188). El término *runashimi* tiene un origen más bien contemporáneo y obedece a los esfuerzos de los mismos indígenas por dar un sentido más democrático y vinculante al nombre de su idioma.

²⁴⁴ *yaya inti*

²⁴⁵ En el capítulo XXIII

nombre de *Pachacámac* hizo Pedro Cieza de León en el capítulo sesenta y dos de su *Crónica del Perú*, donde se lee que “El nombre de este demonio querría decir hacedor del mundo, porque *cama* quiere decir hacedor, y *pacha* mundo...” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 62). En contraposición a la visión reduccionista (limitada por una concepción europea y cristiana del mundo) de Pedro de Cieza, Garcilaso insistió en que “*Pachacámac* quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación, quiere decir lo que hace el universo, y en toda su propia y entera significación (*sic*), quiere decir lo que hace el universo lo que el ánima con el cuerpo” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 62)²⁴⁶.

Garcilaso se definía a sí mismo como un “indio cristiano católico por la infinita misericordia” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 63), por ello, conocía bien los mitos incas y el catecismo de la Iglesia. No obstante, en sus *Comentarios* afirmó que si alguien le hubiese preguntado el nombre de Dios en su lengua, el habría respondido *Pachacámac*, porque no encontraba en la lengua de los indios del Perú otro término sino ese para referirse a Dios, mientras que todos los otros términos “que los historiadores dicen son generalmente impropios, porque o son del general lenguaje, o son corruptos con el lenguaje de algunas provincias particulares, o nuevamente compuestos por los españoles” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 64)²⁴⁷.

Al hablar de *Pachacámac*, Garcilaso dio muestras claras de sus dotes lingüísticas y de su dominio de la lengua. Así, pues, afirmó que los verbos en el lenguaje de los indios, lejos de referirse “a cosas especulativas”, eran utilizados para nombrar cosas materiales, pues “sus verbos no significan enseñar cosas espirituales, ni hacer obras grandiosas y divinas, como hacer el mundo... sino que significan hacer y enseñar artes y oficios bajos y mecánicos, obras que pertenecen a los

²⁴⁶ Sobre el culto a Pachacámac, añadió: “Tuvieron al Pachacámac en mayor veneración interior que al sol, que, como he dicho, no osaban tomar su nombre en la boca y al sol le nombran a cada paso. Preguntado quien era el Pachacámac decían que era el que daba vida al universo y le sustentaba, pero que no le conocían porque no le habían visto, y que por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios; más lo que adoraban en su corazón (esto es mentalmente) y le tenían por dios conocido” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 62).

²⁴⁷ Continuando su exposición sobre el nombre de Pachacámac, Garcilaso escribió también que “aunque algunos de los nuevamente compuestos pueden pasar conforme a la significación española, como el Pachayachácher, que quieren que diga hacedor del cielo, significando enseñador del mundo, que para decir hacedor había de decir Pacharúrac; porque *rura* quiere decir hacer; aquel general lenguaje los admite mal: porque no son suyos naturales, sino advenedizos. Y también porque en realidad de verdad en parte bajan a Dios de la alteza y majestad donde le sube y encumbra este nombre Pachacámac, que es el suyo propio. Y, para que se entienda lo que vamos diciendo, es de saber que el verbo *yacha* significa aprender, y añadiéndole esta sílaba *chi* significa enseñar, y el verbo *rura* significa hacer, y con la *chi* quiere decir hacer que hagan, o mandar que hagan; y lo mismo es de todos los demás verbos que quieran imaginar” (Cronistas de Indias, 1972: 141).

hombres y no a la divinidad”. Garcilaso diferenció con precisión la materialidad expresada por los verbos, del nivel abstracto que expresaban los sustantivos. En este sentido, el nombre de *Pachacámac* está libre de la materialidad implícita en los verbos, pues, “como se ha dicho, quiere decir el que hace con el mundo universo lo que el alma con el cuerpo, que es darle ser, vida, aumento y sustento [...] Por lo cual consta claro la impropiedad de los nombres nuevamente compuestos para dárselos a Dios (si han de hablar en la propia significación de aquel lenguaje) por la bajeza de sus significaciones”²⁴⁸ (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 64). A pesar de las permanentes críticas a sus contemporáneos, Garcilaso no perdió la esperanza de que llegaran a una comprensión clara de la función sagrada del lenguaje, pues, esperaba

que con el uso se vayan cultivando y recibándose mejor; y adviertan los componedores a no trocar la significación del nombre o verbo en la composición, que importa mucho para que los indios los admitan bien y no hagan burla de ellos, principalmente en la enseñanza de la doctrina cristiana, para la cual se deben componer, pero con mucha atención (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 64).

Garcilaso afirmó que el momento en que los españoles utilizaron sus propios términos para suplantar los nombres de las divinidades indígenas omitieron toda la polisemia que se encerraba en cada uno de aquellos nombres. El autor de *La florida del Inca* aseguró que los historiadores españoles, llenos de orgullo, pensaban que sabían más sobre el indio que el indio mismo, sin darse cuenta de que “ignora de diez partes las nueve, por muchas cosas que un mismo vocablo significa, y por las diferentes pronunciaciones que una misma dicción tiene para muy diferentes significaciones, como se verá adelante en algunos vocablos que será forzoso traerlos a cuenta” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 46) De esa forma continuaron el esfuerzo por erradicar la idolatría de la vida de los indios y por someter a hombres y mujeres a la “sana doctrina” de Cristo y el Papa.

²⁴⁸ El Inca Garcilaso había reconocido que no hay un término más cercano para denominar a lo que él entendía como Dios, sino *Pachacámac*, Pérez Bocanegra, por otra parte, con una tendencia más fuerte hacia el sincretismo, utilizó algunos neologismos, todo ello en su intento por hacer que el nombre del creador fuese comprensible para los indios. En efecto, en el poema de Pérez Bocanegra se hallan los términos *Diospa* y *Diospamaman* para referirse al creador del universo. En estos nombres son evidentes tanto la raíz del nombre quecha *Pachacámac*, como el préstamo de la palabra *Dios* de la lengua española.

La expresión del Ser histórico a través de la primera poesía andina. Los *areytos* y la poesía de los incas *amautas* y *haravicus*

La continua preocupación de Garcilaso por la conservación de los testimonios de sus ancestros lo impulsó a la recolección de las anécdotas y mitos de los incas utilizando para ello la escritura, un medio adquirido de los conquistadores españoles. En efecto, su interés por escribir no provino de los incas, quienes, según Garcilaso, carecían de escritura, sino de su formación en la cultura escriturística occidental. La primera fuente de la que se nutrió “el Inca” provenía de las anécdotas de sus antepasados; pero no fue solo en esta fuente donde Garcilaso encontró la manifestación más clara de la vivencia histórica, sino también en la expresión acabada y sólida de la poesía. Con el descubrimiento de la poesía comprendió el sentido de las manifestaciones espirituales de su gente, y reconoció que el arte era un acceso privilegiado para la comprensión de la vida y la mentalidad de su pueblo²⁴⁹.

Frente a la ausencia de libros, los incas contaban con cantares y danzas o *areytos* que les quedaban en la memoria, y por medio de ellos recitaban “las genealogías de sus caciques y reyes o señores que han tenido y las obras que hicieron, y los malos y buenos temporales que han pasado o tienen; y otras cosas que ellos quieren que a chicos y a grandes se comuniquen e sean muy sabidas y fijamente esculpidas en la memoria”²⁵⁰ (Crónicas de Indias, 1972: 88). De esta forma, los incas trataban que las generaciones venideras no olvidaran los hechos de los incas ni las históricas batallas, pues esta manera de cantar “en esta y en las otras islas es una efigie de historia o acuerdo de las cosas pasadas, así de guerras como de paces” (Crónicas de Indias, 1972: 96). Los *areytos* estaban compuestos por cantos y “casi no tenían baile que no lo hiciesen cantando, y así el nombre de *taqui*, que quiere decir baile, lo significa todo junto, baile y cantar; y cuantas eran las diferencias de cantares, tantas eran las de los bailes” (*Qosqo qhechwasimipi akllasqa rimaykuna*, 2001: 246)²⁵¹.

Garcilaso conocía muy bien los logros del arte lírico europeo, y escribió que no había encontrado grandes diferencias entre los bailes indios y los bailes que se realizaban en el verano

²⁴⁹ Ratificó así la idea aquí sostenida: que las manifestaciones artísticas de un pueblo, y, en particular, su poesía, son las formas más apropiadas para la comprensión del Ser histórico que se muestra en el tiempo.

²⁵⁰ Estas son las observaciones de no del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, contemporáneo de Garcilaso.

²⁵¹ Otro de los contemporáneos del Inca Garcilaso de la Vega, el cronista de indias Bernabé Cobo, afirmó, en su *Historia del Nuevo Mundo*. El extracto aquí citado está tomado del libro *Qosqo qhechwasimipi akllasqa rimaykuna*, 2001: 246.

entre los labradores españoles, en los cuales “con los panderos hombres y mujeres se solazan”²⁵² (Crónicas de Indias, 1972: 88); además, describió la forma en que el inca iba a pasear junto a sus súbditos, adornado con sus vestimentas e insignias reales, llevando músicos que tocaban trompetas y flautas; relata también cómo los acompañantes durante el trayecto, danzaban al son de sus canciones *taquíes*. Para demostrar su señorío y grandeza, el inca “llevaba consigo indios chunchos desnudos. Iba cargado en sus andas, Quispirampa, andas brillantes, en compañía de su señora la Coya. En esta misma forma se presentaba en las batallas para pelear” (Crónicas de Indias, 1972: 96).

Los autores de los poemas eran los *amautas* y los *haravicus*, quienes componían los poemas o *areytos*²⁵³. Según Garcilaso, los amautas eran hábiles filósofos y poetas, a quienes les correspondía presentar sus obras en los días y fiestas solemnes delante de sus reyes y de los señores que asistían a la corte. El nacimiento de los dioses, la conformación del orden cósmico, la lucha contra los enemigos del orden primigenio de las cosas²⁵⁴, etc., eran algunos de los temas utilizados por los *amautas* en su obra poética²⁵⁵. También “componían en verso las hazañas de sus reyes, y de otros famosos Incas, y curacas principales, y las enseñanzas a sus descendientes por tradición para que versos eran pocos porque la memoria los guardase; empero muy compendiosos, como

²⁵² En la Historia General y Natural de las Indias, Gonzalo Fernández de Oviedo escribió sobre los *areytos*: “En el tiempo que el comendador mayor don frey Nicolas de Ovando gobernó esta isla, hizo un “areyto” una tal Anacaona, mujer que fue del cacique o Rey Caonabo (la qual era gran señora) y andaban en la danza más de trescientas doncellas, todas criadas suyas, mujeres por casar; porque no quiso que hombre ni mujer casada entrasen en la danza o “areyto” (Cronistas de Indias, 1972: 85).

²⁵³ Los *areytos* son muestras de la capacidad de la poética andina para referirse al mundo y a la existencia de una forma clara y vivencial, distinta a la que utiliza el lenguaje especializado. En clara oposición al pensamiento científico que crea edificios de conceptos que se alejan cada vez más de la auténtica experiencia del mundo, la poética andina se presenta como una expresión clara de la existencia.

²⁵⁴ Pero no solo los incas, sino los indios de México demostraron maestría en este tipo de composiciones. Muchas de las alabanzas a los dioses fueron recogidas por Fray Bernardino de Sahagún en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, obra llena de sentidas evocaciones como, por ejemplo, la siguiente: “Hijo, has venido a la presencia del dios favorecedor y amparador de todos. Veniste a publicarle tus interiores hedores y pudredumbres. Vienes a abrirle los secretos de tu corazón. Mira que no te despeñas. Mira que no te desbarranques mintiendo en su presencia de nuestro señor. Desnúdate. Echa fuera todas tus vergüenzas en presencia de nuestro señor, el cual se llama Yoalli Ehécatl, esto es, Tezcatlipuca. Es cierto que estás delante dél, aunque no eres digno de verle ni aun que él te hable, porque es invisible y no palpable. Pues mira cómo vienes, qué corazón traes. No dudes de publicar tus secretos en su presencia. Cuenta tu vida; relata tus obras de la misma manera que heciste tus excesos y ofensas; derrama tus maldades en su presencia; cuenta con tristeza a nuestro señor Dios, que es favorecedor de todas y tiene abiertos los brazos y está aparejado para abrazarte y para tomarte a cuestras. Mira que no dexes nada por vergüenza. Mira que no dexes nada por flaqueza.” (De Sahagún, Fray Bernardino, 1938: 26).

²⁵⁵ Y no solo en la primera poesía andina, sino también en las producciones más recientes. Por ejemplo, las recogidas en *Canciones indígenas en los andes ecuatorianos, el aillu y el ciclo agrícola* (Ed. Abya Yala, 1996), y en el libro *Runacunapac Camachi Jaiñicuna* (de Luordes Endara y Gustavo Larrea, C.E.M., 1989).

cifras” (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 114). Las composiciones de los amautas tenían una función pedagógica, y estaban dirigidas a los representantes del pueblo que “no eran viles, sino Incas y gente noble, hijos de curacas, y los mismos curacas y capitanes hasta maestros de campo” (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 114).

Para demostrar la importancia de las composiciones de los *amautas*, y para corregir las deficiencias de la traducción latina de Blas Valera, Garcilaso tradujo al español²⁵⁶ los versos de un famoso poema que dice así:

| Poema original | Traducción de B. Valera²⁵⁷ | Traducción de Garcilaso |
|-----------------------------------|--|--------------------------------|
| <i>Cumac Ñusta</i> | <i>Pulchra Nimpha</i> | Hermosa doncella |
| <i>Toralláquim</i> | <i>Frater tuus</i> | aquese tu hermano |
| <i>Puyñuy quita</i> | <i>Urnas tuam</i> | el tu cantarillo |
| <i>Paquir cayan</i> | <i>Nunc infrigit</i> | lo está quebrantando, |
| <i>Hina mántara</i> | <i>Cujus ictus</i> | y de aquesta causa |
| <i>Cunuñumun</i> | <i>Tonat fulget</i> | trueno y relampagea, |
| <i>Illac pántac²⁵⁸</i> | <i>Fulminatque</i> | también caen rayos |
| <i>Camri Ñusta</i> | <i>Sed tu Nimpha</i> | tu real doncella |
| <i>Unuy quita</i> | <i>Tuam limpham</i> | tus muy lindas aguas |

²⁵⁶ Para los que no entienden indio ni latín, me atreví a traducir los versos en castellano, arrimándome más a la significación de la lengua que mamé en la leche, que no a la ajena latina; porque lo poco que de ella sé lo aprendí en el mayor fuego de las guerras de mi tierra, entre armas y caballos, pólvora y arcabuces, de que supe más que de letras. El P. M. Blas Valera imitó en su latín las cuatro sílabas del lenguaje indio en cada verso; y está muy bien imitado, yo salí de ellas, porque en castellano no se pueden guardar, que habiendo de declarar por entero la significación de las palabras indias, en unas son menester más sílabas y en otras menos.

²⁵⁷ A pesar de las correcciones que realizó en la traducción de Valera, Garcilaso defendió el gran valor que tenía la obra del sacerdote para el conocimiento de la historia y tradiciones de los incas. Así, pues, escribió: “Esto puse por enriquecer mi pobre historia, porque cierto sin lisonja alguna, se puede decir que todo lo que el P. M. Blas Valera tenía escrito, eran perlas y piedras preciosas: no mereció mi tierra verse adornada de ellas” (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 115).

²⁵⁸ “Illapántac es verbo, incluye en su significación la de tres verbos, que son tronar, relampaguear y caer rayos; y así los puso en dos versos el P.M. Blas Valera, porque el verso anterior, que es cunuñumun, significa hacer estruendo, y no lo puso aquel autor por declarar las tres significaciones del verbo illapántac, unu, es agua; para, es llover; chichi, es granizar; riti, nevar” (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1976: 116)

| | | |
|-----------------------------------|-----------------------|----------------------|
| <i>Para munqui</i> | <i>Fundens pluvis</i> | nos darás lloviendo, |
| <i>May ñimpiri</i> | <i>Interdumque</i> | también a las veces |
| <i>Chichi munqui</i> | <i>Grandinem, seu</i> | granizar nos has, |
| <i>Riti munqui</i> | <i>Nivem mittis</i> | nevarás asimismo, |
| <i>Pacha rúrac</i> | <i>Mundi Factor</i> | El Hacedor del mundo |
| <i>Pachacámac</i> | <i>Pachacamac</i> | el Dios que le anima |
| <i>Viracocha</i> | <i>Viracocha</i> | el gran Viracocha |
| <i>Cay hinápac</i> | <i>Ad hoc munus</i> | para aqueste oficio |
| <i>Churasunqui</i> ²⁵⁹ | <i>Te sufficit</i> | ya te colocaron |
| <i>Chamasunqui.</i> | <i>Ac praefecit.</i> | Y te dieron alma. |

Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 116

Este poema está dirigido a una *ñusta*, nombre que quiere decir “doncella de sangre real” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 114), y no a una doncella de servicio²⁶⁰ para la cual se utilizaba el término *tazque*²⁶¹. Es poco probable que el término *ñusta* se refiera a la Virgen María, pues el texto parece datar de antes de la época de la Conquista, esto es, antes de que el cristianismo se haya impuesto en aquellos territorios; por el contrario, puede referirse a una mujer de la realeza inca, o, incluso a una diosa; además, en consonancia con la terminología gentil del texto, en el poema se evoca a “el hacedor del mundo” (*Pacha rúrac*), a “el dios que anima” (*Pachacámac*²⁶²), y a “el gran

²⁵⁹ “Chura quiere decir poner. Como es dar alma, vida, ser y sustancia: conforme a esto diremos lo menos mal que supiéremos, sin salir de la propia significación del lenguaje indio: los versos son los que siguen en las tres lenguas” (Cronistas de Indias, 1972: 145).

²⁶⁰ A diferencia del español de aquella época, en que la palabra “doncella” se utilizaba tanto para nombrar a la mujer joven como a la sirvienta.

²⁶¹ “y no se interpreta con menos; que para decir doncella de las comunes dicen tazque: china llaman a la doncella muchacha de servicio” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 114).

²⁶² “Pachacámac quiere decir el que hace con el universo lo que el alma con el cuerpo” (Cronistas de Indias, 1972: 145).

*Viracocha*²⁶³” (que a la llegada de los españoles ya era identificado con Pachacámac), cuyos atributos eran representados por el trueno y el relámpago (*cunuñumun*), por el rayo (*illac pántac*) y por el granizo (*chichi munqui*). El contenido de este poema y su tono reverencial son característicos de las composiciones de los *amautas*.

A diferencia de los *amautas*, cuyos versos servían para ensalzar las hazañas de los héroes, y para educar al pueblo en prudencia y valentía, los *haravikus* hacían pequeñas composiciones a partir de temas cotidianos. Estas composiciones eran llamadas *haravis* o *yuyaycucuna* o *huaynaricuna ttaqui*, y eran cantares que hablaban tanto de la memoria “de los amados ausentes” (González Holguín²⁶⁴, 1952 [1608]: 119), como de las tristezas, los desamores y decepciones de hombres y mujeres (El término quechua que mejor expresa estas decepciones es la palabra *huañupucuk*, que se traduce como “el que muere de amor”). Finalmente, celebraban con estos cantos la alegría del amor correspondido. La acción de cantar estos poemas era llamada *harauini* o *harauiccuni* (González Holguín, 1952 [1608]: 119). El siguiente es un ejemplo de aquellos antiguos cantos:

*Murqutullay murqutu*²⁶⁵
Murqutullay murqutu,
llulluch'allay llulluch'a,
mana sunquyki qiwiquchu
mana waqaykunki,
sikllallay kaspá,
quyallay kaspá,
ñustallay kaspá?
Unuywiqillam apariwan,
yakuyparallam pusariwan,
chay llikllaykita rikuykuspa,
chay aqsuykita qawaykuspa.
Manañam pachapas chisiyanchu,

²⁶³ “Viracocha es nombre de un dios moderno que adoraban, cuya historia veremos adelante muy a la larga” (Cronistas de Indias, 1972: 145).

²⁶⁴ En su *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del inca* (1608), Diego González Holguín distingue, además, los términos *Huañupac harauin* y *huañukmanta harauin cuynin* (canción de endechas) de *Allin harauin llumpak harauicuy* (cantares buenos a los divinos nuevos), y agrega otros dos tipos de cantos de la misma temática del haravi: *Yuyaycucuna* (cantos del recuerdo) y *haynaricuna* (cantares de hechos de otros o memoria de los amados ausentes y de amor y afición) (González Holguín, 1952 [1608]: 119, 280). De la palabra *haravi* proviene el género musical mestizo llamado yaraví.

²⁶⁵ Estos cantos o *haravis* están compilados en la Antología quechua del Cuzco (*Qosqo qhechwasimipi akllasqa rimaykuna*, 2001: 247-251)

*tuta rikchariptiypas, manañataqmi pacha
paqarinchu.*

*Qamqa quya, qamqa señora,
manañach yuyariwankichu,
kay sancaypi puma, atuq mikuwaptin,
kay piñaspi wichqasqa, kikasqa tiyaptiy,
palla.*

Murqutullay murqutu

Murqutu, mi alguita murqutu,
llulluch'a, mi alguita llulluch'a,
¿no tienes compasión
que no lloras
siendo mi flor de siklla,
siendo mi reina,
siendo mi princesa?
Un torrente de lágrimas sale de mí,
agua abundante me lleva,
cuando veo tu capa,
cuando miro tu falda.
Ya no atardece,
y cuando despierto de noche, tampoco
amanece.
Tú, reina, tú, señora,
seguramente ya no te acordarás de mí
cuando en esta prisión el puma y el zorro
me devoren,
cuando, cautivo, esté encerrado y encadenado
princesa.

A diferencia del poema anterior, en el cual se mencionaba al hacedor y creador de las cosas, en este se alaban los atributos de la mujer amada, tratándola de reina (*quyallay*) y de princesa (*ñustallay*), y venerando tanto su capa (*llikllaykita*) como su falda (*aqsuykita*), pero –y aquí radica la principal diferencia con la composición solemne del *amauta*–, aparecen los sentimientos y las dolencias del corazón con una intensidad que solo puede ser expresada por medio de la metáfora. La metáfora que mejor expresa el sufrimiento en este poema es la que reza: “*Unuywiqillam apariwan,/ yakuyparallam pusariwan*” (Un torrente de lágrimas sale de mí,/ agua abundante me lleva). Para hablar de la lluvia no se utiliza la forma directa y lacónica del término *tamya*, sino la perífrasis *yakuyparallam* (agua abundante), término más a tono con el sufrimiento de quien padece por el amor no correspondido.

La metáfora de la lluvia es un motivo frecuente en las composiciones de los *haravicus* y es la figura que mejor simboliza las lágrimas del enamorado. Esto ocurre también en el poema anónimo *Aquyrakichu*²⁶⁶, donde las andanzas de la amada producen el llanto incontenible del amante, quien manifiesta su dolor con las siguientes palabras: “*Chikalla, inka!/ Chikalla Siñu!/ Waqay niqlla waytaq, sunquyuqchu/ tiyanki?/ Yakuytamyakta waqaspa...*”. [¡Basta, inca! ¡Basta, señor! Tú que nadas y dices “llora”, ¿tienes valor?/ Llorando una lluvia de lágrimas...] (*Qosqo qhechwasimipi akllasqa rimaykuna*, 2001: 247-251).

En el aspecto formal, tanto los poemas de los *amautas* como los de los *haravikus* tenían algo en común: la extensión de sus versos. Garcilaso afirmó que los *amautas* y *haravicus* habían alcanzado “otra poca [de perfección] porque supieron hacer versos cortos y largos con medida de sílabas: en ellos ponían sus cantares amorosos con tonadas diferentes, como se ha dicho” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 114). Además, para suavizar la expresión en sus poemas, no usaron rima consonante en los versos. Garcilaso encontró algunas similitudes entre este tipo de composición y las redondillas²⁶⁷ de los poetas españoles.

Los dramas quechuas. Comedia y Tragedia inca en la Época Colonial

De los testimonios de Garcilaso se deduce que las composiciones dramáticas tuvieron una importancia central en la vida social y política del incario. Las obras se representaban en lugares

²⁶⁶ El poema completo forma parte de la antología *Qosqo qhechwasimipi akllasqa rimaykuna*, 2001: 247-251) y dice así:

Aquyrakichu/ Aquyrakichu, quya, rakiriwanchik?/ Tiyuyrakichu, ñusta, rakiriwanchik?/ Sikllalláy, chinchirkuma kaptiykichu,/ umallaypi, sunqu rurullaypi/ apaykachaykiman./ Unuyrirpu llullam kanki,/ yakuyrirpu pallqum kanki./ Maytaq sallaywan qaynaykunichu?/ Chay pallqu mamaykim wañuyupaq/ rakiqninchikqa./ Chay awqa yayaykim wakchaqninchikqa./ Ichapas, quya, qapaq apu Dios niptinqa/ wakitaq tinkusun, Diostaq tinkiwasun./ Chay asiq ñawiykita yuyarispa utinipuni./ Chay pukllaq ñawiykita yuyarispa/ unquyman chayani./ Chikalla, inka!/ Chikalla Siñu!/ Waqay niqlla waytaq, sunquyuqchu/ tiyanki?/ Yakuytamyakta waqaspa./ Qantut patapi Sapi wayqupi suyayki,/sikllallay.

[*Aquyrakichu?/¿Es la desgracia, reina, la que nos ha/ separado?/¿Es el infortunio, princesa, que nos ha/ separado?/ Mi prenda, si fueras flor de chinchirkuma,/ te llevaría sobre la cabeza y en el corazón./ Eres mentirosa como el reflejo de las aguas,/ eres engañadora como el reflejo de las ondas./ ¿Cuándo pude pasar tiempo con mi amada?/ Es tu madre mentirosa la que nos ha separado/ mortalmente./ Es tu padre hostil el que nos ha desunido./ [Pero] quizás, reina, si el señor Dios quiere,/ nos volveremos a unir, Dios nos juntará./ Cuando pienso en tus ojos reilones, quedo/ atónito,/ cuando pienso en tus ojos juguetones, me/ enfermo./ ¡Basta, inca! ¡Basta, señor! Tú que nadas y dices “llora”, ¿tienes valor?/ Llorando una lluvia de lágrimas/ en el andén de las Cantutas, en la quebrada de/ Saphi te espero,/ mi prenda.] (*Qosqo qhechwasimipi akllasqa rimaykuna*, 2001: 247-251)*

²⁶⁷ Las redondillas son poemas con estrofas compuestas por cuatro versos de ocho sílabas.

públicos durante los días de fiesta. En el escenario, conocido como *Malki*, eran representadas las obras que incorporaban diálogos, acompañados de música y danza. Quienes formaban parte de los coros (a menudo llamados también *haravicus*) cantaban los logros y desgracias de sus emperadores. En ocasiones, quienes participaban de las escenificaciones usaban máscaras y disfraces, especialmente durante las épocas de hambruna y plagas, para que los dioses se apiadaran de ellos y ayudaran a su pueblo.

En los *Comentarios Reales*, Garcilaso relató la habilidad de los poetas incas para componer obras dramáticas. La obra dramática se dividía en dos géneros: la comedia o *araguay*, y la tragedia, llamada en quechua *wanca*. Las comedias versaban sobre cosas familiares, así como de agricultura y de hacienda, mientras que los argumentos de las tragedias “siempre eran de hechos militares, de triunfos y victorias de las hazañas y grandezas de los reyes pasados, y de otros heroicos varones” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 114). Era tal el prestigio y respeto que sentían los indios hacia tales presentaciones –dice Garcilaso– que los representantes, una vez concluida la comedia, se sentaban en sus respectivos lugares, de acuerdo a su jerarquía y al oficio que desempeñaban, y “no hacían entremeses deshonestos, viles y bajos: todo era de cosas graves y honestas, con sentencias y donaires permitidos en tal lugar. A los que se aventajan en la gracia del representar les daban joyas y favores de mucha estima” (Garcilaso de la Vega, *El Inca*, 1976: 114).

Las prohibiciones de los españoles interrumpieron los desarrollos de la obra dramática entre los Incas, provocando su censura y su pérdida. De toda la producción dramática inca, las obras escritas en quechua que han sido conservadas hasta el día de hoy son las siguientes:

1. *El caudillo del Ollantaytambo* o, simplemente, el poema de *Ollantay*
2. *La tragedia del fin de Atahualpa* (en quechua: *Atau Wallpaj P'uchukakuyninpa Wankan*)
3. *El pobre más rico* o *Yauri Tito Inca*, obra dramática quechua compuesta en la época de dominio hispánico, que ha sido atribuida al licenciado Gabriel Centeno de Osma, natural del Cusco. En esta obra se pueden apreciar “las muestras de la civilización occidental, ya en la presentación de los ideales religiosos, ya en el ambiente mestizo en el que se desarrolla y aun en el lenguaje empleado”. (Espinosa Medrano, Juan, 1982: XLVIII). Posiblemente fue escrita entre 1600 y 1640. Su puesta en escena fue prohibida por ordenanza real, bajo pena de excomuniación.
4. *Usca Paúcar*, obra compuesta en quechua en el siglo XVIII

5. *El hijo pródigo (Hurín Saya)*, obra atribuida a Juan Espinosa Medrano, escrita durante los últimos años de la Colonia y en los primeros de la Época Republicana. *Hurín Saya* es un drama religioso en el que abundan los elementos de la religión aborígen. Sin embargo, “el quechua está en él un tanto mixtificado –según los quechuistas- y podría decirse que predomina el ‘dialecto cusqueño’” (Espinosa Medrano, Juan, 1982: L)²⁶⁸.

El Ollantay y la elegía *Apu Inka Atawallpaman*

El drama de *Ollantay* y la elegía *Apu Inka Atawallpaman* son dos notables composiciones de la Época Colonial. La primera fue arreglada para ser representada y dividida en escenas, según el modelo del teatro hispánico de aquella época, sin embargo, “algunos quichuistas competentes piensan que la mayor parte de los diálogos... data de un periodo anterior a la conquista; y que es por consiguiente un drama Incano (*sic*)” (Markham, 1883: 9).

El protagonista de este drama, Ollantay, general del Anti-Suyu, se había enamorado perdidamente de Cusi-Quyllum, una bella princesa de la Corte del Inca Pachacutec. El sumo sacerdote *Uillac-Umu* trató de disuadirlo, pero todo fue en vano. El Inca Pachacutec (*Pachakutik*) negó la mano de su hija a Ollantay, diciéndole:

Inka

*Ollantay, qam runam kanki,
hinallapitaq qhipariy;
pim kasqaykita qhawariy.
ancha wichaytam qhawanki.*

Inka

Ollantay, eres plebeyo,
quédate donde estás;
mira quién eres,

²⁶⁸ Este auto comienza con el viaje de Hurín Saya, un joven que quiere conocer el mundo, disfrutar de los bienes terrestres y aprender a distinguir lo bueno de lo malo. Realiza el viaje, a pesar de la oposición de su padre Kuya Yaya y de su hermano mayor Hanan Saya. El padre, accediendo finalmente a la petición de su hijo, le permite la partida y ruega a Diospa Simin, para que lo guíe y le de el consejo correcto para cada ocasión. Hurín Saya es acompañado también por el bufón Uku. En medio de su viaje, conoce a tres mujeres: Aicha, la mujer que representa a la carne y a la voluptuosidad, Katu, la mujer ansiosa por las riquezas y, finalmente, a Kiuchu, la mujer arco iris. A causa de sus vicios, Hurín Saya pierde todo su dinero y acaba con su salud. Después de haber sido rechazado y humillado por los demás personajes a causa de su pobreza (entre estos, por Huayna Kari, la juventud pasajera; por Posoko, la espuma; por Pillonkoi, el torbellino y por su amada Aicha) llega a la casa del diablo Nina Kiru, para servirlo. Va a limpiar a los cerdos. La obra concluye cuando Hurín Saya escucha la palabra de Dios y regresa a la casa de su padre, quien lo recibe con cariño. Esta obra puede ser fácilmente identificada con la Parábola del Hijo Pródigo (Lc. 15, 11-32) y con *El Colmenero Divino* de Lope de Vega.

pones los ojos muy alto.

Ollantay, lleno de ira, ocupó las colosales ruinas de la gran fortaleza que más tarde sería llamada Ollantay-tampu. Mientras tanto, Cusi-Quyllumur dio a luz a una niña cuyo nombre significaba “¡Cuán hermosa es!” (*Yma Sumac*). Por esta falta la princesa fue recluida durante diez años en el convento de las vírgenes sagradas o *Aclla Huasi*. Cuando Pachacutec murió, el reino pasó a manos de Inca Yupanqui, su hijo, quien venció finalmente a Ollantay utilizando una estratagema, pues, después de haber ocultado a su ejército en una quebrada cercana, ordenó a uno de sus generales llamado Rumiñahui (*Rumi-ñawi*, ojo de piedra) que se acercara a la fortaleza en que se habían replegado Ollantay y sus compañeros. Rumiñahui, cubierto de sangre, dijo a los rebeldes que había sido maltratado por el Inca con mucha crueldad y que quería formar parte de su ejército. Después de convencer a los insurrectos de celebrar una fiesta con orgías y borracheras, Rumiñahui llamó a sus tropas y capturó a Ollantay y a los suyos. Luego de un intenso diálogo entre Ollantay y el Inca, el gran rebelde es perdonado. Para ello, Ollantay recordó al Inca su fidelidad y las hazañas realizadas en su nombre:

Ollantay:

*maypim mana sayarirqan
Ollantay ñawpaq ñawpaqta?
ñuqarayku tukuy llaqta
chakiykiman hamurirqan
ñaraq llamp'uta llullaspa,
ñaraq phiña qaparispa,
ñaraq yawarta hich'aspa,
ñaraq wañuyta tarispa.*

Ollantay:

¿Dónde Ollantay no fue el primero
en alzarse en armas?
Por mí todos los pueblos
vinieron a tus pies,
ya con suave halago,
ya gritando bravos,
ya derramando su sangre,
ya encontrando la muerte.

Finalmente, “después de un tierno diálogo entre Yma Sumac y una de las vírgenes, la desgraciada princesa es devuelta a los brazos de su amante. A uno de los caracteres, un sirviente joven y

chistoso, llamado Piqui Chaqui, se debe la gracia cómica que chispea en toda la pieza” (Markham, 1883: 17).

El momento de aparición del *Ollantay* coincide con el del famoso drama quechua titulado *Atau Wallpaj P'uchukakuyninpa Wankan (Tragedia del fin de Atahuallpa)*, cuya originalidad sigue siendo motivo de debate, aunque algunos afirman que fue compuesto adoptando correctamente las formas del quechua cuzqueño del siglo XVII²⁶⁹. En este poema se habla del destino trágico de una grandiosa civilización que, en lugar de enfrentarse a su enemigo, en cuyos buenos propósitos creía, fue vencida y conducida a la esclavitud y a la muerte. Quien representa el destino de aquella civilización es el rey inca Atahuallpa, cuyo nombre aparece descompuesto en las palabras *Atau* que significa “gloria” y *wállpay* que quiere decir “crear, hacer cosas nuevas” (*Atau Wallpaj p'uchukakuyninpa wankan*, 2005: 23).

El poema empieza con una evocación a los poderes que gobiernan el universo, esos poderes son los elementos de la naturaleza, los astros y los animales, a quienes se nombra por medio de una serie de comparaciones:

*Ñuqáykuj Inti Yayaykuqa
illarísqaj qurimanta,
Killa Mamaykupas
illarísqaj qulquimanta
Qurikanchapimin kanku
paykunaman sispanapajri
Jallp' atáraj much' aykuna*

El Sol, que es nuestro padre,
es de oro refulgente
y la Luna, que es nuestra madre,

²⁶⁹En 1957 el escritor indigenista y político boliviano Jesús Lara publicó la obra dramática quechua *Atau Wallpaj p'uchukakuyninpa wankan* o *Tragedia de la muerte de Atahuallpa* a partir de un manuscrito anónimo que –según sus propias palabras– habría encontrado en 1955 y que estaba fechado en Chayanta en 1871. El manuscrito de 1871 habría sido una copia de un poema del siglo XVI, aparentemente compuesto por un sabio inca sobreviviente de la conquista. No se conoce el nombre del autor del poema, pero “muy probablemente fue escrito poco tiempo después del crimen [del asesinato de Atahualpa], representada y conservada clandestinamente” (Reyes, 2009: 57) La ausencia del escrito original (cuyo propietario, según Jesús Lara, desapareció junto con el texto) ha dado lugar a diversas especulaciones sobre el origen del mismo, entre ellas la que hace César Itier en su ensayo «¿Visión de los vencidos o falsificación? Datación y autoría de la *tragedia de la muerte de Atahuallpa*» (*Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30 (1) | 2001, 103-104), quien sostiene que la obra es una falsificación y su autoría es mucho más reciente. Sin embargo, el quechua limpio, austero y sin impostaciones del texto es una de las principales pruebas de quienes sostienen la autenticidad y el origen incaico del poema.

es de radiante plata
en Quricancha ambos están.
para acercarse a ellos
hay que besar antes la Tierra.

Ataw Wallpaj P'uchukakuyninpa Wankan, 2005, 76-77

Las metáforas de esta estrofa aluden a la cercanía del hombre con los elementos naturales, así como a la relación originaria de este con la tierra (*Jallp'*, *allpa*). Se alaba a la luna (*Killa*), pero, sobre todo, al Sol (*Inti*), padre y purificador.

Conflictuado y lleno de preocupación, el Inca ha tenido un mal sueño y ha visto al Sol, su padre, cubierto por el humo, mientras el cielo y las montañas ardían con un color similar al de los *pillkus* (pájaros). El Inca comenta su intranquilidad a las princesas (*ñustas*) Qhora Chinpu y Qóyllur Tik'a con las siguientes expresiones:

Ataw Wallpa:

*Munaspayniypi yananchani
llaki phutillatatajmi
muchuyniyspiri rikuni Inti,
maillij Taytanchijta
yana q' ushípi pakasqata
Jallp anchijman jamunanku
wasinchijta wankurqáyaj
qhápaj kayniyta apakápuj
Qhora Chimpu ñust' allay.*

Ataw Wallpa:

...el mismo sueño infausto
ha venido a turbarme.
ambas veces he visto el Sol,
purificador Padre nuestro,
oculto en negro y denso humo,
... han de venir a nuestra tierra
a demoler nuestras viviendas,
a arrebatarme mi dominio
Qhora Chimpu, princesa mía

Ataw Wallpaj P'uchukakuyninpa Wankan, 2005: 80

A diferencia del sueño placentero, totalmente deseable en su disposición a alejar al ser humano de los dolores cotidianos, el sueño infausto mantiene al protagonista en la angustia por el

cumplimiento del destino constantemente anunciado²⁷⁰: *Munaspayniypi yananchani/ Llaki phutillatatajmi* (El mismo sueño infausto/ Ha venido a turbarme). Por esto, y por la insistencia de Qhora Chinpu, Atawallpa llama a un intérprete, al *layqa* o *willaq umu*, para que aclare el significado de su sueño. El intérprete se sumerge en un sueño profundo esperando alcanzar la verdad. Mientras Waylla Wisa, sumo sacerdote del Inca, descansa en su sueño revelador, Atawallpa rememora los hechos del pasado y evoca a sus antepasados: desde el primer Inca, Manku Qhápaj, hijo del Sol, hasta Wiraqucha, quien mucho antes de Atawallpa había visto a los hombres de hierro, temiendo que un día conquistarían su tierra. El Inca afirma su parentesco con Wayna Qhápaj y, con la ayuda del padre Sol, jura que arrojará a los invasores de su reino, aunque por esta causa tuvieran que correr lagos de sangre. En este momento las *ñustas*, como el *κορυφαῖος* de la tragedia griega, anuncian la llegada de los invasores:

Ñust'akuna:

*Awqakuna chayamusqanku,
Inkallay,
Mama qhucha patallanta,
Inkallay,
Imaraykun aquyraki,
Inkallay,
p'unchawninchikta uchphaq jamun,
Inkallay,
Iyaw, munasqay Waylla Wisa,
Inkallay*

Ñustas:

Dicen que por el océano,
Inkallay,
han llegado los enemigos,
Inkallay,
¿por qué la desventura viene,
Inkallay,
a volver ceniza nuestros días,
Inkallay?
Uy, querido Wayla Wisa,
Inkallay,

Atau Wallpaj P'uchukakuyninpa Wankan, 2005: 85

²⁷⁰ Así como los poetas de diversas épocas acreditaron la capacidad del sueño para colocar ante los ojos de los mortales el destino al que estaban fatalmente atados, la *Tragedia del fin de Atawallpa* concibe al sueño como el medio a través del cual se anuncia la fragilidad de la existencia. Resalta también las experiencias que aproximan al hombre al pensamiento sobre los límites de su existencia, y hace de la pregunta por la existencia un motivo central que acompaña al protagonista a lo largo de la obra.

Las princesas despiertan a Waylla Wisa, quien advierte al Inca que su sueño presagia un destino catastrófico, pues ha visto que hombres barbudos viajaban con dirección a sus tierras. El Inca ordena al *layqa* mirar el horizonte, pero este no observa nada y vuelve a dormir. Después de varios intentos, el sacerdote divisa finalmente a los visitantes.

Enviado por el Inca, el sacerdote los recibe. En el diálogo que mantiene con los invasores, Waylla Wisa trata de entrever sus intenciones y los motivos de su viaje; pero uno de ellos, el español Diego de Almagro, simplemente “mueve los labios”; por lo menos esta es la impresión de Waylla Wisa:

Waylla Wisa:

*Awqa sunk'a puka runakuna,
imamantaq jamunkichik,
imapaqtaq apullayta,
Inkallayta mask'ankichik.*

Almagro: (Simillanta kuyuchin)

Waylla Wisa:

¿A qué han venido, cobrizos
adversos barbados?
¿Por qué nomás buscan
a mi Inca soberano?

Almagro: (Sólo mueve los labios)

Atau Wallpaj P'uchukakuyninpa Wankan, 2005: 80

El encuentro del sacerdote inca con los viajeros termina en un diálogo fallido, ya que los españoles, por su desconocimiento del idioma de los incas, o bien se quedan callados, o bien reciben la información de un intérprete poco confiable: de Felipillo, un indígena ambicioso e interesado, a quien le conviene ocultar las verdaderas intenciones de aquellos extraños hombres. Finalmente, Waylla Wisa recibe de Almagro y del cura Valverde una carta totalmente indescifrable. Este es el primero de una serie de malogrados e infructuosos encuentros (otro de aquellos malogrados encuentros es el que mantiene Sayri Túpac con Pizarro), en que cada uno de los bandos mide sus fuerzas con el otro (pues, mientras los españoles aseguran que son enviados del más poderoso de

los señores, el sacerdote inca asegura que no hay rey más poderoso que Atawallpa). Estos encuentros fallidos tendrían como resultado el apresamiento del rey y su condena a muerte.

Luego de haberse despedido de sus deudos, Atawallpa profiere una maldición. Los primeros efectos de aquella maldición los experimenta el mismo Pizarro cuando es castigado por el rey de España.

Tanto el *Ollantay* como *La tragedia del fin de Atahuallpa* son expresiones del pueblo incaico durante los primeros años de la Conquista. En ellas habla el pueblo con un lenguaje limpio, poco contaminado por las influencias del exterior. Mientras en el *Ollantay* el indio expresa los sentimientos y angustias que surgen de los obstáculos que amenazan al amor entre un hombre y una mujer²⁷¹, en la *Tragedia del fin de Atahuallpa* la ausencia de un encuentro real entre el inca y el español señala la imposibilidad de una verdadera comprensión. La novedad de esta obra radica, principalmente, en que el encuentro de aquellos dos mundos ya no es relatado por el español, sino por el indio, y las impresiones que dejan los conquistadores españoles en el último son expresadas de diversas maneras. Este se refiere a los invasores llamándolos *awqa*²⁷² *q'illay runakuna* (“gente herrada y enemiga”) y *awqa sunk'a* (“enemigos barbudos”), teniendo el término *awqa* una connotación notoriamente despectiva, no solo la de “enemigo traidor contrario” (González Holguín, 1952: 55), sino la de “salvaje; bárbaro; rebelde; sedicioso” (Cordero, Luis: 2010, 83). Estas evidencias refuerzan la afirmación repetida varias veces en esta tesis²⁷³: La posesión de la palabra y la posibilidad de la expresión que se hace concreta en el *nombrar* no es el patrimonio exclusivo de un autor, de un pueblo y de una lengua, por el contrario, las expresiones artísticas de los pueblos son maneras en que el Ser se revela a través de diversas voces a lo largo de la historia.

El poema *Hanakpachap cussicuinin* de Juan Pérez Bocanegra

Queda, sin embargo, por resolver el problema de la relación entre la comprensión y la brecha cultural, pues la cultura parece ser una barrera cuando se trata de entender al otro, al poseedor de unas prácticas culturales distintas y de un idioma desconocido. Por lo general, quien comparte la cultura y el idioma de otro estará mucho más capacitado y tendrá más elementos para entenderlo

²⁷¹ El *Ollantay* es un poema de amor y es el amor entre Ollantay y Cusi-Quyllur, la hija del Inca Pachacutec. A pesar de que el desafío contra el orden es severamente castigado, sin embargo, el final ofrece la imagen de la reconciliación entre los enemigos, y la posterior restauración del orden cósmico.

²⁷² *Awka*, *auca* (según Luis Cordero) o *aucca* (según González Holguín)

²⁷³ En el capítulo III, en el apartado que tiene como título “¿En qué idioma se expresa el Ser?”.

(aunque, como se dijo en el capítulo III²⁷⁴ de esta tesis, la posesión del mismo idioma no garantiza por completo la comprensión exitosa). Al parecer, siempre habrá alguien *que entienda mejor* las palabras de otro. En este caso, el indio se ubica en una posición privilegiada cuando trata de entender a un miembro de su mismo grupo étnico. Pero, ¿acaso la comprensión del indio queda negada para aquel que tiene otra cultura? ¿Acaso es imposible que el portador de otra cultura llegue a una auténtica comprensión del Otro, y, en este caso, del indio, que se expresa en la poesía?

Así como no todos los hombres intentan comprender lo que el Otro quiere decir, de la misma manera, no todos los historiadores españoles de la Colonia intentaron alcanzar una comprensión apropiada del indio, pues muchos de ellos se esforzaron solamente por recoger los detalles de la vida del indio que más convenían a sus propios intereses, a los de la Corona y a los de las autoridades locales. De manera parecida, en el contexto de las misiones de evangelización de los habitantes del sur de América, el deseo de impartir entre los indios las enseñanzas del cristianismo se impuso sobre los intentos por comprenderlo. En efecto, numerosos testimonios confirman la necesidad de los frailes hispanos por conocer los elementos de la mitología y la religión andina con el fin de hacer del adorador quechua del sol y de las estrellas un fiel convencido del dogma católico, cuyo primer artículo rezaba así:

Inti, Quilla, Coyllorcuna, Chasca Coyllor, Choque Ylla, Huaca, Villcacuna... Manan Dioschu chaychaycunaca, Diospa canascallanmi, rurascallanmi. Cay Capac Diosmi, hanac pachacta, cay pachacta, llapa ymaymana, haycaymana, hanaypachapi cay pachapi cactahuampas, runap allinimpac camarcan (González Holguín, 1952: 10).

[El Sol, la Luna, las Estrellas, el brillante Lucero, el Rayo, la Huaca, el Ídolo, el Cerro... ninguno de ellos es Dios, sin embargo, son hechura de Dios, que hizo el cielo, que hizo la tierra, y que hizo, además, todas las cosas para el bien del hombre.]

Así como en este texto las imágenes paganas son reemplazadas por las advocaciones cristianas, en las composiciones religiosas, frailes y sacerdotes reemplazaron todo el salterio pagano e idolátrico por alabanzas a la Trinidad, a la Virgen y a los Santos. Esta práctica fue común durante los años

²⁷⁴ En el capítulo III, en el apartado titulado “Las dificultades del retorno a la lengua ideal”.

de la Colonia en los diferentes territorios que componían el Virreinato del Perú. Los esfuerzos más importantes fueron realizados por Fray Luis Gerónimo de Oré²⁷⁵ (1554-1630), amigo del Inca Garcilaso, quien escribió el primer florilegio cristiano en lengua quechua, llamado *Símbolo Católico Indiano*, y por el clérigo Juan Pérez Bocanegra (1598-1631)²⁷⁶ autor del *Ritual, Formulario e Institución de curas para administrar a los Naturales con advertencias muy necesarias*, publicado en 1631, obra que contiene el famoso poema *Hanakpachap cussicuinin* (1631) escrito para cuatro voces a capela. Ambas obras fueron compuestas en el idioma de los indios, en el quechua colonial utilizado en Lima y en el Cuzco. Sin embargo, hay una diferencia notoria entre ambas composiciones, pues, mientras en la obra de Gerónimo de Oré las imágenes cristianas, y las estructuras de la composición ensombrecen los elementos quechuas, en el libro de Pérez Bocanegra se puede reconocer la fusión de la expresión ritual quechua y la teología cristiana²⁷⁷, de tal manera que la estructura formal de la obra es muy cercana a la de las composiciones quechuas del siglo XVI y las expresiones son muy cercanas a las del idioma quechua de la Colonia²⁷⁸. El texto más importante de su ritual, el poema *Hanakpachap cussicuinin*, consta de veinte estrofas, y empieza con estos versos²⁷⁹:

I

Hanacpachap cussicuinin
Huaran cacta muchas caiqui
Yupairuru pucocmallqui
Runa cunap suyacuinin

²⁷⁵ Otros autores fueron Francisco de Ávila, Bartolomé Jurado y Fernando de Avendaño, cuyos textos constan en la sección de ANEXOS de esta tesis.

²⁷⁶ Juan Pérez Bocanegra era un clérigo secular muy afín a la Orden de San Francisco de Asís. Fue párroco de la Iglesia de Belén del Cuzco y Examinador de quechua y aymara por más de treinta años. Su obra brotó del trato con los indios. Varias veces defendió la originalidad de su trabajo, en el cual escribió la doctrina cristiana con “el modo de decir pulido de la ciudad del Cuzco que es el Atenas de esta tan amplia y general lengua que se llama quechua y no quichua como comunmente se nombra entre todos...” (González Holguín, 1952: 12).

²⁷⁷ La música compuesta por los misioneros jesuitas del Paraguay es un ejemplo exitoso de aquella práctica “sincrética” de la Iglesia en los territorios de los guaraníes. Un ejemplo de gran sutileza artística de este periodo es la famosa obra para tenor denominada “Hara Vale Hava”, de autor desconocido, compuesta a finales del siglo XVII en las reducciones jesuitas del Paraguay. Esta obra está incluida en el álbum con el título “Tupasi Maria, Chant sacré des indies Guarani, Chiquitos & Moxos”. Interpretado por el Ensemble Louis Berger (Argentina) y dirigido por Ricardo Massum.

²⁷⁸ Por ejemplo, al poema *Apu yaya Jesucristo*. Este poema consta en los ANEXOS.

²⁷⁹ A continuación, se transcribirán dos de las veinte estrofas que componen este poema. Los demás versos se hallan en la sección de ANEXOS.

Callpannacpa quemicuinin
Huaciascaita.

II
Uyarihuai muchascaita
Diospa rampan Diospamaman
Yurac tocto hamancaiman
Yupascalla, collpascaita
Huahuaiquiman suyuscaita
Ricuchillai.

I
Alegría del cielo.
Mil veces te adoro.
Fruta preciosa, de árbol fructífero.
Esperanza que anima
Y da soporte a los hombres.
Oye mi oración.

II
Atiende nuestras súplicas,
Oh, columna de marfil, madre de Dios.
De iris hermoso, amarillo y blanco.
Recibe esta canción que te ofrecemos.
Ven en nuestra ayuda y
muéstranos el fruto de tu vientre.

A pesar de que en un primer análisis este poema podría resultar problemático, pues las imágenes religiosas y sus continuas referencias cristianas impiden reconocer una auténtica producción indígena, sin embargo, esta dificultad puede ser superada cuando se reconoce que detrás de las imágenes cristianas del texto se esconden numerosas referencias a la cultura y tradiciones quechuas²⁸⁰; además, los versos cortos y la rima asonante del poema ponen el evidencia la maestría con que Bocanegra asimiló los recursos literarios utilizados en las composiciones quechuas.

²⁸⁰ Entre estas referencias se halla la constante mención del cielo (*hanaq*) y de los elementos asociados a este, especialmente la luna llena (*pampa killa*) y el día (*p'unchaw*). Y no son solo las imágenes las que revelan al mundo que se esconde detrás del poema, sino también el uso de los elementos gramaticales y sintácticos. Es el caso de los verbos, sobre todo el verbo *adorar*, utilizado para mostrar la experiencia del hombre con aquello que lo sobrepasa: *Huaran cacta muchas caiqui* (mil veces yo te adoro) y *Yupairuru Runa cunap suyacuinin pucocmallqui* (Esperanza que anima y da soporte a los hombres). El hombre (*runa*) del que habla Pérez Bocanegra mantiene una estrecha relación con el creador, a quien adora muchas veces. La fe del *runa*, expresada en el poema, difiere mucho de la fe que el

Bocanegra se empapó tan profundamente de la lengua y cultura quechua, que logró expresarse como lo haría realmente un indio. En este sentido se colocó del lado de los franciscanos, quienes eran partidarios de adaptarse a la lengua y a la tradición andina, utilizando los recursos que la lengua quechua ya poseía y reconociendo la importancia de la tradición andina, rica y poseedora de una cantidad inmensa de elementos religiosos y rituales, a diferencia de los jesuitas, quienes se esforzaron por mostrar las formas en que se puede trasladar la terminología cristiana entre los indios, incorporando nuevas y extrañas formas verbales españolas al quechua²⁸¹.

El Padre Francisco de Ávila y la extirpación de idolatrías

La erradicación de la idolatría fue una de las principales tareas de los españoles en beneficio de la Corona y de la Iglesia. Los encargados de aquel trabajo no escatimaron esfuerzos ni recursos para

cristiano deposita en Dios, ya que la primera tiene un cariz más concreto, esto es: más ligado a las situaciones concretas de la vida, antes que a la esperanza de vida eterna prometida por el cristianismo. En este sentido, la identificación del *runa* con el devoto cristiano resulta forzosa, a tal punto que podría afirmarse que tanto en los testimonios del *runa* como del español se pueden reconocer dos expresiones diferentes del ser histórico. ¿Pero, quiere decir esto que existe alguna diferencia *esencial* entre el hombre de los Andes (el *runa* indio) y el hombre de origen europeo, cristiano y católico? La solución más correcta (políticamente hablando) consistiría en decir que no existe ninguna diferencia entre el *runa* y el hombre de la cultura europea cristiana, según el argumento de la igualdad de los hombres propuesto por Rousseau, defendido más tarde por los revolucionarios franceses; sin embargo, no deja de ser una solución ingenua, pues quienes defienden el principio de igualdad, parecen olvidar que aquel principio está sujeto a los intereses de los poderes reales para los cuales siempre ha sido conveniente que todos los hombres sean “iguales”. El principio de la igualdad fue conveniente tanto para la burguesía europea del siglo XIX, que introdujo la idea de la igualdad legal –de igualdad frente al Estado– como base para la instauración del Estado Nación en Europa (y con ello puso las bases para el colonialismo moderno), así como para los modelos totalitarios del siglo XX, sobre todo en la Unión Soviética, donde toda “diferencia” (es decir, todo rastro de disidencia) tenía que ser erradicada conforme al principio de igualdad que había sido adherido a las premisas del socialismo. Una exposición muy clara y profunda de este tema fue realizada por Hannah Arendt en los dos primeros capítulos de su libro *Los orígenes del totalitarismo*.

Para dar otra respuesta a la cuestión planteada, se puede afirmar con seguridad que hay una diferencia fácilmente reconocible, fuera del ámbito de la igualdad legal y de la doctrina cristiana del Nuevo Testamento que sostiene que por la fe en Jesús todos son uno solo: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγν, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. (Πρὸς Γαλάτας 3, 28) [Porque por la fe en Cristo Jesús sois todos vosotros hijos de Dios... Ya no tiene importancia el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque unidos a Cristo Jesús, todos sois uno solo. (Gálatas 3, 28)], esta es la diferencia cultural, diferencia que facilita la distinción de una vía adecuada para la comprensión del Ser histórico, y que comienza por el reconocimiento de los rasgos y expresiones culturales de cada uno, entre ellas, la comprensión de lo ritual y lo sagrado. (Al recalcar el carácter cultural de la diferencia entre el *runa* y el hombre europeo, el autor de esta tesis evita la discusión sobre una diferencia genética, así como toda acusación de “esencialismo”, acusación que parecería sostener todo el discurso de muchos sociólogos y antropólogos contemporáneos pues parecería que para estos el tema del esencialismo se encuentra “hasta en la sopa”). La idea de lo sagrado en ambas culturas cuenta con unas particularidades que difícilmente pueden ser reconocidas para quien se conforma con métodos tradicionales como la comparación y la simple recolección de datos. Estas particularidades aparecen cuando se intenta comparar al Dios de los cristianos con el *Pachacámac* de los incas.

²⁸¹ Estas fueron las posiciones dominantes en los debates que formaron parte del Tercer Concilio Tolimense de 1583. La práctica franciscana de inmersión y adaptación a la lengua y a la tradición de los indios fue realizada con éxito en algunos de los territorios que componían el Virreinato del Perú. Este fue el caso de los misioneros franciscanos llegados a América en la primera mitad del siglo XVI.

conseguir el resultado anhelado: la conversión del indio a la fe católica. Así como los testimonios poéticos indígenas fueron objeto de la censura virreinal, los vestigios y prácticas religiosas de los indios fueron prohibidas y condenadas de acuerdo a las disposiciones del Santo Oficio, que contaba en ese entonces con sus propios censores y sus propios tribunales de justicia eclesiástica. En aquella época el nombre de uno de los miembros más intolerantes del órgano inquisitorial circulaba de un lado a otro del Virreinato del Perú, se trataba del famoso “extirpador de idolatrías”, el padre Francisco de Ávila²⁸². Este sacerdote católico dedicó los años de su servicio como visitador del obispado de los reyes de Lima y del valle de Huarochirí no solo a la persecución de los idólatras ni a la prohibición de los cultos indígenas, sino también a la recolección de los ritos y cultos religiosos que en aquella época contaban con numerosos seguidores. La obra del sacerdote fue escrita en el quechua de la Colonia y ha sido considerada por los expertos como “la obra en quechua más importante de cuantas existen, un documento sin igual y sin equivalente tanto por su contenido como por la forma” (Arguedas, 1966: 9).

El padre Francisco de Ávila redactó el libro *Dioses y hombres de Huarochirí* sin alterar los testimonios que escuchó de los propios indios, por ese motivo Arguedas afirmó que “Huarochirí es el mensaje casi incontaminado de la antigüedad, la voz de la antigüedad transmitida a las generaciones por boca de los hombres comunes que nos hablan de su vida y su tiempo (Arguedas, 1966: 10)”²⁸³. En el mismo texto se subraya la importancia de conservar aquellas cosas por escrito para que así los hombres futuros puedan entender la vida de los hombres del pasado, con sus errores y sus penas. El libro dice así:

²⁸² Francisco de Ávila poseía unas dotes literarias notables tanto en quechua como en castellano. Otros autores destacados en la composición en ambas lenguas fueron Bartolomé Jurado, quien era cusqueño igual que Francisco de Ávila, y Fernando de Avendaño, natural de Lima. Algunos fragmentos de los tres autores se encuentran en la sección de ANEXOS.

²⁸³ En algunos pasajes se nota que el lenguaje es escrito, como en el caso del Prefacio y la mayor parte de los nombres de los capítulos, pero el torrente del lenguaje del manuscrito es oral. Este torrente cautiva; a pesar de los obstáculos señalados, la materia de la lengua oral transmite un mundo de hombres, dioses, animales, abismos, caminos y acontecimientos como únicamente (*sic*) lo sentimos en los cuentos quechuas oídos en nuestra infancia a los famosos narradores indígenas. La imagen que ofrece este texto del mundo antiguo peruano es vivencial. Infundirá en el lector un conocimiento subjetivo de nuestro pasado, aparte de los innumerables datos precisos que le presentará acerca de ese pasado y de sus primeros contactos con el mundo hispánico. Oirá la voz limpia de preocupaciones e intenciones literarias de un nativo o de varios nativos que, a pesar del temor, se entusiasman describiendo las luchas y hazañas de sus dioses y héroes, los detalles de los ritos y las fiestas. Algunos héroes-dioses, como Tutayquiri, Macahuisa y los tres de gorro de piedra que invaden y espantan a los yuncas, ofrecen caracteres humanos y rasgos maravillosos tan originales que este libro podrá convertirse en lectura universal y no destinada únicamente (*sic*) a los eruditos (Arguedas, 1966: 10).

Runa ynio ñiscap Machoncuna ñaupá pacha quillcacta yachanman carca chayca hinantin causascancunapas manam canacamapas chincaycuc hinacho canman himanam viracochappas sinchi cascanpas canancama ricurin hinatacmi canman chay hina captinpas canancama mana quellcasca captinpas caypim churani cay huc yayayuc guarocheri ñiscap machoncanap causascanta yma ffeenioccha cancan yma yñah canancamapas causan chay chaycunacta chayri sapa llactanpim quillcasca canca hima hina causascampas pacariscamanta. (de Ávila, Francisco ¿1598?, versión recogida por Arguedas, 1966: 18-19)

[Si los indios de la antigüedad hubieran sabido escribir la vida de todos ellos en todas partes, no se habría perdido. Se tendrían también noticias de ellos como existentes sobre los españoles y sus jefes; aparecerían sus imágenes. Así es, y por ser así y como hasta ahora no está escrito eso, yo hablo aquí sobre la vida de los antiguos hombres de este pueblo llamado Huarochirí, antiguos hombres que tuvieron un progenitor, un padre, sobre la fe que tenían y de cómo viven hasta ahora. De eso, de todo eso, ha de quedar escrito aquí (la memoria), con respecto a cada pueblo, y cómo es y fue su vida desde que aparecieron.] (Traducción de José María Arguedas, 1966: 18-19)

El texto de *Huarochirí* es un libro lleno de mitos y creencias indígenas. Algunas de estas creencias tienen su correlato en los mitos paganos de la época clásica, y otros, en las relaciones de la historia sagrada enseñada por la Iglesia. De los mitos y tradiciones reunidos en el libro de Francisco de Ávila, una de las más importantes tiene que ver con el tema de la muerte. El sacerdote dedicó un capítulo entero a la explicación de “*Cómo, en la antigüedad, se decía que los hombres volvían al quinto día después de haber muerto*”. Según la descripción de Francisco de Ávila, la experiencia límite (la muerte) tenía para los indios el sentido de desaparición y regreso. En esto se acercaba a la idea cristiana del retorno a la vida en la resurrección, pero el retorno del muerto en la concepción indígena tenía una connotación diferente, pues, “en aquellos tiempos, los muertos regresaban a los cinco días. Y eran esperados con bebidas y comidas que preparaban especialmente para celebrar el retorno. ‘Ya regresé’, decía el muerto, a la vuelta. Y se sentía feliz en compañía de sus padres, de sus hermanos. Ahora soy eterno, ya no moriré jamás, afirmaba” (de Ávila, Francisco, ¿1598? Versión recogida por Arguedas: 1966: 18-19). La nostalgia por el ser perdido está acompañada del pensamiento de su retorno. Este retorna de su largo viaje y se presenta ante los demás. Finalmente, para hacer notoria su presencia, *se pone a hablar*.

La comprensión del indio como el *otro* que se expresa poéticamente en el tiempo

¿Quién se presenta en la poesía?

La poesía es el acceso privilegiado para la comprensión del *Ser*. La poesía es el medio para la expresión del *Ser* histórico, esto es, del *otro* que ha dejado huella de su paso por el mundo. El *otro* que se expresa en la poesía es tanto el poeta contemporáneo que transmite sus sentimientos por medio de la composición literaria, como el autor que dejó su huella en otro tiempo, en el pasado: Es el habitante de otra época. El *otro* que se expresa en el poema es el autor del poema, y representa al pueblo del que forma parte y de quien es la voz. Por medio de la poesía el *otro* (el autor y el pueblo al cual representa) habla al oído del lector de otras épocas. Este lee sus palabras, pero, sobre todo, las escucha con detenimiento. Cuando se presta atención a sus palabras, el *Ser* histórico, *el otro*, se actualiza, ubicándose en el presente. Quien escucha su testimonio se convierte en una especie de huésped que recibe al visitante que viene de lejos. Mientras mejor escucha, mejor lo entiende. La poética andina apela constantemente al reencuentro con el otro, a través del principio de hospitalidad. La poética permite, por lo tanto, el reconocimiento del *otro*, de ese *otro* al que era imposible alcanzar por medio de los lenguajes especializados en que era reducido a un simple objeto.

Apéndice al capítulo VI. Sobre la expresión del *Ser* histórico en la Época Colonial: Felipe Guamán Poma y la política, el Inca Garcilaso de la Vega y la poética

Felipe Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega son hijos de la misma época. Los dos grandes cronistas del Perú escribieron obras vastas y extensas en el primer siglo de la Colonia. Los dos vivieron la caída del imperio de los incas, y compartieron el mismo interés por dejar testimonio escrito de aquel momento trascendental de la historia peruana, de la que ambos fueron testigos. A pesar de estas similitudes, los dos difirieron en varios aspectos:

En primer lugar, en su procedencia, pues Garcilaso fue un mestizo hijo de un español y de una princesa india, Felipe Guamán Poma, por otra parte, no tuvo ningún antepasado español. Esta fue la razón por la cual el segundo utilizó el español solo como una segunda lengua, o, si se prefiere, como una simple herramienta para denunciar la injusticia y las iniquidades de los españoles, mientras que el quechua fue siempre para él la lengua materna. El Inca Garcilaso, en cambio, tenía completo dominio tanto del español como del quechua, lenguas que dominó desde la infancia y que habló con soltura.

En segundo lugar, se diferenciaron en las condiciones económicas y sociales en que se desarrolló su infancia y adolescencia. El Inca vivió bajo la protección de su familia paterna, gozando de una posición económica holgada y de una situación acomodada, y, justamente gracias a estas condiciones, pudo dedicarse a una intensa labor intelectual no solo en tierras peruanas, sino en la ciudad española de Córdoba, ciudad en la que produjo sus dos obras fundamentales, *Los comentarios reales* y *La florida del Inca*. Por otro lado, Felipe Guamán Poma de Ayala, a pesar de haber defendido su origen noble, trabajó como traductor para los españoles y, de esta manera, logró ascender lentamente en la administración pública hasta su destierro en 1595. Guamán Poma nunca fue a España, por el contrario, se dedicó a recorrer diversos territorios del Virreinato del Perú, recolectando de esta manera, a través de su observación de las costumbres y de las situaciones deplorables en la que vivían los indios, numeroso material para la composición de su obra.

De lo anterior se puede extraer una tercera diferencia: El estilo utilizado en la composición de sus obras. Es fácil reconocer el perfecto dominio del español en la obra de Garcilaso, el uso de un idioma español culto y pulcro, muy similar al utilizado por sus contemporáneos, Cervantes y Quevedo, con quienes se lo compara en repetidas ocasiones, y al de los cronistas de indias, cuya forma de contar la historia fue criticada por Garcilaso numerosas veces. No es atrevido afirmar que el dominio del español de El Inca se debe en gran parte a su decidida inmersión en la vida y costumbres españolas, y a su contacto con las personalidades cultas de la época (fue gran amigo de Góngora y recibió la admiración de más de un escritor español por su traducción de León Hebreo). El estilo de Guamán Poma, por el contrario, atenta constantemente contra las reglas de la escritura; de aquí que su lenguaje sea acusado de “bárbaro”. Guamán usa el español, pero no un español puro, sino un español lleno de vocablos quechuas y aymaras, mostrando de esta manera su persistencia en la cultura andina y una permanente confrontación con las imposiciones culturales españolas. Es incapaz de abandonar la lengua materna y el lenguaje que utiliza es el de los pobres y analfabetos de la sociedad indígena de su época. Además, mantiene una distancia marcada con el estilo de los cronistas, resultando extraño, desde ese momento hasta el día de hoy, para muchos de sus lectores (Ortega, J.,1988: 370).

Pero una diferencia que se evidencia con mucha más claridad, al revisar las obras de ambos autores, tiene que ver con la visión que cada uno tiene del mundo indígena. Garcilaso mostró en sus obras el esplendor de un pasado glorioso del que ya solo quedaban cenizas. Para ello recogió

los hechos de los reyes y príncipes incas de boca de sus familiares y allegados. Compuso su obra en España y se dedicó con tanto empeño a rescatar su magnífico pasado que, para asumir su papel de apologista del pasado inca, se cambió de nombre: de Gómez Suárez de Figueroa a “Inca Garcilaso de la Vega”. Cambiar su nombre fue un signo de rebeldía y su forma de contar la historia marcó la ruptura con los modelos literarios establecidos en las universidades y entre el público culto de habla hispana. Garcilaso no se embarcó solo en esta travesía, pues Cervantes y Quevedo lo hicieron en la misma época al burlarse de los modelos de la novela épica (como lo hace Cervantes en el *Quijote*), y de las costumbres y doble moral de sus contemporáneos (como Quevedo en sus poemas y en el *Buscón*) (Miró Quesada, A.,1971: 25).

A pesar del rechazo mostrado por El Inca hacia la literatura caballerescas, su narrativa conserva cierto tono épico, pues está llena de lores y alabanzas a los “grandes hombres”, así como de situaciones excepcionales y maravillosas. Esta imposibilidad de Garcilaso de alejarse por completo de los modelos épicos ha sido la causa, hasta el día de hoy, de las numerosas críticas efectuadas a su obra, a la que se acusa de ser una “visión idealizada” de los Incas.

Una visión aparentemente menos “idealizada” fue la proporcionada por Guamán Poma en su *Primer nueva corónica y buen gobierno*, obra en la que el cronista describe a la sociedad indígena de su época con la misma precisión de un etnógrafo, esto es: recoge los testimonios orales de sus contemporáneos y observa detenidamente las prácticas indígenas de la Época Colonial. Guamán Poma, impulsado por una búsqueda religiosa de justicia, ratifica la importancia de su obra, diciendo:

La dicha crónica es muy útil y provechosa, y es buena para enmienda de vida para los cristianos e infieles, y para [que puedan] confesarse los dichos indios, y [hagan] enmienda de sus vidas y herronía idólatras. Y para (saber) [que sepan] confesarlos a los dichos indios, los dichos sacerdotes. Y para enmienda de los dichos encomenderos de los indios y corregidores y padres y curas de las dichas doctrinas y de los dichos mineros y de los dichos caciques principales, y demás indios mandoncillos, indios comunes, y de otros españoles y personas (Guamán Poma de Ayala, 1991: 101).

Pero existe una última y radical diferencia entre ambos autores: la forma en que se expresa el Ser histórico en cada una de sus obras.

En contraposición a la forma objetiva en que Guamán Poma presenta los hechos concernientes a la vida de los indios, El Inca se coloca en la posición de un mediador entre el pasado, cuyas rememoraciones aparecen siempre en primera persona, y el presente. Rememora un pasado compuesto de hechos que escuchó en su infancia y juventud, “porque –dice Garcilaso– en mis niñeces me contaban sus historias como se cuentan las fábulas a los niños” (Garcilaso, 1981: 25). Si bien, la experiencia de Garcilaso es la de un niño y un muchacho acomodado en plena Colonia, su experiencia es también la experiencia de una época y sus vivencias expresan de manera clara la comprensión de un tiempo y de unas circunstancias únicas. Además, llega a presentar al Ser de su tiempo con una claridad que ningún otro cronista logra alcanzar. ¿De qué manera alcanzó el Inca semejante claridad? Por medio del uso cuidadoso de un lenguaje que nada tuvo que envidiar al de los grandes autores de su época. Por medio de una serie de giros y evocaciones coloridas de los dioses y de los héroes, de las grandes hazañas, así como de los engaños y pasiones.

Muy diferente es el caso de Guamán Poma de Ayala, a quien le interesan menos las cosas pasadas que las presentes. Garcilaso es un literato e historiador que trabaja con los recursos teóricos que le ofrece su época. Guamán hace una etnografía y su preocupación es sobre todo política, su escritura parece estar asentada en la oratoria religiosa de su época. A Garcilaso le interesa recuperar el pasado y traerlo al presente, y para ello utiliza un lenguaje que va de lo histórico a lo poético, mientras que Guamán Poma se interesa exclusivamente por el presente, y en su escritura se vislumbra un deseo irrefrenable por transformarlo.

CONCLUSIONES

1. En el límite de la política, aparece la poética

En apariencia, la política está presente en todos los ámbitos y situaciones de la vida humana. Quienes reflexionan sobre esta omnipresencia de la política han llegado a afirmar que su injerencia se halla hasta en las operaciones más elementales de la cotidianidad²⁸⁴. De esta manera, la política se ha consolidado en todos los ámbitos, y su posicionamiento como ciencia ha permitido a sus expertos ocupar en las academias un espacio para la discusión y el pensamiento de sus conceptos fundamentales.

Pero las limitaciones de la política se pueden observar cuando esta trata de acceder a problemas que escapan a su control y a su ámbito de acción; uno de estos problemas tiene que ver con la comprensión de *el otro*. Si bien es cierto que la política tiene sus propios recursos teóricos para abordar este problema, es también cierto que sus formulaciones siguen envueltas en esquemas y terminologías que, en lugar de servir de caminos, hacen de obstáculos para la correcta comprensión.

La política logra, en efecto, recuperar al otro desde la exclusión (en el caso de los grupos históricamente excluidos) hasta la esfera de lo público, desde donde puede plantear y exigir sus derechos. Pero estos intentos de recuperación y reconocimiento no escapan de la lógica del mercado y de los intereses de los grupos de poder tradicionales.

Es entonces cuando aparece la poética, el medio de expresión más elevado y auténtico del Ser histórico. Y solo a través de esta es posible superar las formas rígidas del lenguaje científico. Es aquí donde termina la política y empieza la poética. Este no es en ningún sentido un anuncio de la “muerte” de la política, pues, simplemente, se establecen los límites de su accionar.

2. El lenguaje científico y el lenguaje poético

Es importante distinguir los lenguajes especializados de las ciencias del lenguaje utilizado en la poesía. Los lenguajes especializados de las ciencias hacen de obstáculos para la comprensión del Ser histórico y de sus expresiones en el tiempo. Esto sucede porque la realidad desborda los límites

²⁸⁴ Y por eso, cierto autor postmoderno habló de una *Microfísica del poder*.

en que el científico quiere encerrarla por medio de la teoría y el concepto. En efecto, la realidad se vuelve incomprensible para quien pretende estudiarla a partir del modelo dual que separa al sujeto del objeto, y para quien intenta “atraparla” por medio de conceptos y categorías. El lenguaje de las ciencias, por lo tanto, se convierte en una barrera para la comprensión del Ser histórico.

Pero los canales en que el sostén del lenguaje permite la expresión son variados: desde los fríos textos de uso legal o los solemnes escritos para el culto religioso, hasta los ardientes y apasionados textos poéticos de diversas épocas. Con estas formas el lenguaje posibilita la existencia de un patrimonio común, perteneciente a un pueblo y a un momento histórico; para ello es necesario también que la palabra esencial, para ser comprendida y para llegar a constituirse en el patrimonio de la comunidad, se haga común. De esta manera queda asegurada y completa la tarea del lenguaje.

¿Cuál es esta tarea?

“La tarea del lenguaje es revelar el ser como tal en la obra y garantizarlo en ella”.
(Heidegger, 1981: 37)²⁸⁵.

Y esta tarea del lenguaje se cumple en la expresión poética. La poesía es el medio a través del cual el Ser histórico, que no es otra cosa que el mismo ser humano que habita un tiempo y que posee una cultura, se expresa desde su interioridad y de forma auténtica.

3. Sobre el método de la ciencia tradicional y la hermenéutica

Frente a las deficiencias presentadas por los lenguajes científicos, el lenguaje poético se impone como el principal medio para la aparición del Ser histórico. Esto se debe a que la palabra que utiliza, la palabra poética, es más dicente que cualquier otra palabra. La vivencia estética expresada en la composición poética contiene la experiencia del infinito. Su significado es infinito precisamente porque representa inmediatamente la totalidad de la existencia. Pero la comprensión de la vivencia del Ser histórico que se expresa en el poema requiere un método apropiado, un camino a través del cual la propia vivencia llegue a expresarse desde su origen más remoto. Solo en la comprensión de los textos se produce la “reconversión del testimonio” (Gadamer, 2006: 217), de su huella de sentido muerta a un sentido vivo. Así, pues, la estética debe subsumirse en la hermenéutica. Una hermenéutica de orientación fenomenológica es el método más adecuado para acceder a la

²⁸⁵ *Der Sprache ist aufgegeben, das Seiende als solches im Werk offenbar zu machen und zu verwahren.*

comprensión originaria del testimonio expresado en el acto poético, y es el método más apropiado para obtener una conciencia clara de la vivencia estética que representa “la forma esencial de la vivencia en general” (Gadamer, 2006: 107).

A diferencia de los métodos de las ciencias tradicionales, interesados simplemente en analizar a un objeto a partir de una serie de conceptos y categorías, la hermenéutica invita a escuchar la expresión del Ser histórico que se actualiza continuamente en la lectura del poema. Mientras el lenguaje científico “usa” el lenguaje, el lenguaje poético “juega” con él (Gadamer, 1990: 107). En el lenguaje especializado uno “habla” el lenguaje, mientras que en el lenguaje poético el lenguaje “habla a través de uno”. Por medio de la poesía, la realidad se muestra con su rostro más claro, imposible de alcanzar para quien hace uso de simples conceptos. A través del lenguaje poético se expresa “lo que hay de más puro y de más abscondido, tanto como lo más confuso y lo más común” (Heidegger, 1981: 37)²⁸⁶. El lenguaje permite que toda expresión se sostenga y se consume.

4. Sobre la existencia de una poética andina

A través de las palabras del poeta se expresa todo un pueblo, esto es, un grupo de personas con prácticas culturales comunes; se expresan seres humanos, portadores de una religión, de una organización política, pero, sobre todo, de un idioma. La presentación que realiza un pueblo de sí mismo en la poesía no es otra cosa que la manifestación concreta del Ser histórico que se manifiesta continuamente en toda actualización de la obra artística. La manifestación del Ser histórico no es exclusiva de un solo pueblo (de los griegos o del pueblo alemán) ni de una nación, ni siquiera de una cultura determinada. El Ser se manifiesta en la historia muchas veces y en un sinnúmero de presentaciones, pues, si hay algo común a todos los hombres, este algo es el Ser mismo que se expresa en el tiempo. Por lo tanto, este manifestarse del Ser histórico no es exclusivo ni de los griegos, ni de los alemanes, ni de ningún otro pueblo, y así como en cierto momento de la historia el Ser llegó a expresarse en griego y en alemán, de la misma manera, ha llegado a expresarse en idiomas “menos filosóficos”²⁸⁷ como el español y el kichwa.

²⁸⁶ *In ihr kann das Reinste und das Verborgenste ebenso wie das Verworrene und Gemeine zu Wort kommen.* (Heidegger, 1981: 37)

²⁸⁷ La idea de la existencia de idiomas más o menos filosóficos tuvo su origen en el Renacimiento, esto es, cuando los filósofos, rechazando las ideas escolásticas y abandonando el idioma oficial de la filosofía, a saber, el latín, empezaron a escribir en su propio idioma, utilizando, además, conceptos que eran intraducibles para las otras lenguas. Poco

El *decir* del indio, reconocido por Garcilaso, Guamán Poma y otros cronistas, legitimó a los ojos, pero, sobre todo a los oídos de los conquistadores la humanidad del indio. Con esta legitimación, el indio dejó de ser a los ojos del conquistador una simple bestia incapaz de articular palabra alguna, y fue reconocido como alguien capaz de comunicarse con coherencia, y como un hombre capacitado para hablar de los problemas del universo e incluso, de cuestiones espirituales y abstractas. Los vestigios más antiguos de la producción poética indígena sirven, hasta el día de hoy, de testimonios de las preocupaciones que formaban parte de la vida del indio. Estas preocupaciones fueron registradas por Felipe Guamán Poma de Ayala y por el Inca Garcilaso de la Vega con muchos y sobresalientes detalles, pero no fueron los únicos que hicieron tal registro. En efecto, en la misma época, otros escritores trataron de integrar los conocimientos adquiridos en su formación europea a las prácticas culturales de los indios. Así lograron conservar los testimonios lingüísticos y artísticos de los pueblos conquistados. Aunque no se conoce el nombre de los autores de algunas de estas obras, sin embargo, eso no resta ningún mérito a su producción literaria. Lo más importante (como quedó demostrado en el capítulo III de esta tesis) es que sus obras constituyen la expresión de todo un pueblo, esto es, del Ser histórico que se presenta continuamente en el tiempo.

5. Sobre el otro y su expresión auténtica en la poesía

En el lenguaje se expresa el otro. Al otro que se expresa en el poema le pertenece un espacio, pero, sobre todo, un tiempo. El *otro* que aparece es diferente de uno mismo. Quien intenta comprenderlo debe prestar mucha atención, pues sus costumbres son distintas. En el mundo andino, la existencia y la comprensión de la realidad son inseparables de la relación con la tierra y, en general, con la naturaleza. Asimismo, tanto la comprensión del *runa* como del europeo cristiano están atravesadas por ciertos rasgos y diferencias culturales que determinan su visión del mundo, así como de las prácticas religiosas y de lo sagrado. Es por esto que la diferencia (señalada por Garcilaso en los párrafos anteriores) entre el *runa* y el europeo, así como entre el Dios de la religión monoteísta y Pachacámac, no puede ser comprendida con la simple comparación de rasgos culturales, ni al

después, en los inicios de la Ilustración, las lenguas vernáculas fueron utilizadas sin reparos por filósofos de diferentes lugares. Descartes, por ejemplo, escribió algunas de sus obras en latín y otras en francés. Kant, por el contrario, renegó del latín, considerándolo un idioma inadecuado para la reflexión filosófica y se refugió en el alemán, al que consideró un idioma altamente filosófico y tan preciso como el griego para nombrar los problemas más abstractos y difíciles del pensar filosófico. A partir de Kant –como escribió Schopenhauer– “el alemán se convirtió en el idioma de la filosofía” (Schopenhauer, 2001: 27)

buscar las afinidades entre ambos (como hacen los defensores del método comparativo), sino por medio de un ingreso profundo, esto es, por medio de una inmersión en su visión del mundo. El mejor medio para esta inmersión se halla en el arte de cada pueblo y, entre todos ellos, en la poesía.

El pensamiento indígena, cuya expresión histórica se halla tanto en la primera poesía oral cuanto en la actual producción poética escrita, constituye un acceso privilegiado para la comprensión del Ser. En la poesía indígena es el indígena quien habla. Habla desde el pasado, pero también desde el presente. De esto da cuenta el siguiente poema:

*Shuke yankurchitjasha
Mai tuku ajamajtai
Mai nanka awajmajai
Jempechi mukuntainja
Mashi ukatainjasha
Umarui ismasha
Yaja nunca wajasnasha
Panta panta wajasnaku
Mai yanku ajaja
Mashi kauntaintiasha
Umaru imtirinki
Panta panta wajasha
Shuke yankurchitjasha
Shuke kukujchitjasha
Shuke kukujchitiasha.*

*Soy como el porotillo amarillo;
Al moverme de un lado a otro,
Voy pasando de aquí para allá;
Soy lo que chupan los colibríes,
Todos se posan sobre mí;
Viendo desde mis hermanas
y desde lejanas tierras,
muy claramente estoy parado,
amarillándome de un lado a otro;
soy el árbol en el que todos se posan,
en la mirada de mi hermano
muy claro, muy claro me distingo;
soy como el porotillo amarillo,
soy como la flor del porotillo,
soy como la flor del porotillo.²⁸⁸*

²⁸⁸ (Tomado de *Canciones indígenas en los andes ecuatorianos, el aillu y el ciclo agrícola*, Ed. Abya Yala, 1996.)

El Ser que está oculto en el poema requiere para su aparición la predisposición fundamental de la espera. La espera se limita a prestar atención ante la expectativa del enunciado. La suspensión de los prejuicios que alteran la manifestación clara del testimonio, y que son fácilmente reconocibles por su tono científico y su base conceptual, es un paso necesario en la consumación del anuncio²⁸⁹.

²⁸⁹ Ver la página 94

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W. (1971). *Gesammelte Schriften 5. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag
- Adorno, Th. W., Horkheimer, Max (2000). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag
- Aeschylus (1955). *Agamemnon*. Aeschyli Tragoediae, ed. G. Murray, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press
- Aljovín, Cristobal, y Nils Jacobsen (2007). *Cultura Política en los Andes (1750-1950)*. Lima: Duke University Press.
- Álvarez González, Freddy (2000). *Las derivas de la alteridad*. Quito. Abya-Yala
- Anónimo (2005). *Atau Wallpaj p'uchukakuyninpa wankan* (Tragedia del fin de Atahualpa). Versión en español y estudio preliminar de Jesús Lara, Buenos Aires, Ediciones del Sol
- Arguedas, José María (1941). *Yawar fiesta*. Lima, Editorial Universitaria.
- Arguedas, José María (1977). *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI Editores, México.
- Arguedas, José María (1975). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires. Losada
- Arguedas, José María (traductor, 1966). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]. Edición bilingüe, Lima, Instituto de Estudios Peruanos
- Aristóteles (2005). *Política* (Edición bilingüe). Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Αριστοτέλης (1991). *Περὶ Ποιητικῆς*. Αθήνα. Εκδοτικός Οίκος «Κάκτος», Οδυσσέας Χατζόπουλος
- Αριστοτέλης (1993). *Μετά τα Φυσικά 1 (Α-Δ)*. Αθήνα. Εκδοτικός Οίκος «Κάκτος», Οδυσσέας Χατζόπουλος
- Baliñas, Carlos (1965), *El acontecer histórico*, Madrid, Rialp.
- Baund, Michiel (2006). “Indigenismo, políticas de identidad y movimientos indígenas” en *Agua y Derecho*. Quito, Abya-Yala

- Benavente Motolinia, Fray Toribio (1858). *Historia de los indios de Nueva España*. Colección de Documentos para la Historia de México, Tomo I, colección publicada por Joaquín García Icazbalceta, Librería de J. M. Andrade, México
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997). Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft
- Butler, Judith (2004). "Reescenificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo". En: Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (eds.), *Contingencia, Hegemonía y Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura económica.
- Castañeda, Moises (1951). *El indio americano y la unidad de la especie humana*. Quito, Litografía e Imprenta Romero
- Colón, Cristóbal (1892). *Relaciones y Cartas*. Madrid, Librería de la Viuda de Hernando y Cia.
- Cordero, Luis (2010). *Diccionario quichua-castellano, castellano-quichua*. Quito, Corporación Editora Nacional
- Degregori, Iván (1993). "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", en Varios autores, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, IIEA, IEP,
- Derrida, Jacques (1991). *De l' hospitalite*. Clamant Levi. París
- Derrida, Jacques (1998), *La différance*. Edición electrónica de la Escuela de Filosofía ARCIS
- De Sahagún, Fray Bernardino (1938). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, Editorial Pedro Robredo
- De Solís, Don Antonio (1858). *Historia de la Conquista de Méjico, población y progresos de la América Septentrional, conocida por el nombre de Nueva España*. París. V. Baudry, Librería Europea.
- Díaz del Castillo, Bernal (1894). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México. Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Dilthey, Wilhelm (1980). *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Berlin. RtV.
- Dilthey, Wilhelm (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid. Alianza,

- Dorfman, Ariel: «Conversación con José María Arguedas», en revista Trilce, n.º 15-16, febrero-agosto de 1969
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo, en: E. Lander, (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*. Valencia: Trotta.
- Espinosa Medrano, Juan (1982). *Apologético*. Caracas, Editorial Ayacucho
- Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Estermann, Josef, (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*. Quito, Abya-Yala
- Εὐριπίδης (2003). *Ἰφιγένεια ἐν Ταύροις*. Εκδόσεις ΖΗΤΡΟΣ, Θεσσαλονίκη
- Fabian, Johannes. Time and the other: how anthropology makes its object. New York: Columbia University Press. 1983.
- Favre, Henri (1992). *El indigenismo*. México, FCE.
- Figueroa, José Antonio, «Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXXIII, 1996-1997, Bogotá, pp. 185-219.
- Flores Galindo, Alberto (1988). *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario
- Formisano, Ronald P. (1974). Deferential-Participant Politics: The Early Republic's Political Culture, 1789-1840. *The American Political Science Review*, Vol. 68, No. 2
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Foucault, Michel (2002). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Argentina, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. México. FCE
- Fraser, Nancy (2003), *Redistribution and Recognition. A Political Philosophical Exchange*. Verso. Londres.
- Frege, Gottlob (1998). *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid: Tecnos.

- Furet, Francois (1981). *Interpreting the French Revolution*. Cambridge, University Press
- Gabrielle Spiegel (2005). *Practicing History*, New York, Routledge - Taylor and Francis Group
- Gadamer, Hans Georg (1990). *Wahrheit und Methode*. Tübingen. J.C.B. Mohr.
- Gadamer, Hans Georg (2005). *Dialéctica de Hegel*. Madrid, Cátedra
- Gadamer, Hans Georg (2006). *Verdad y Método*. Bilbao, Sígueme
- Gadamer, Hans Georg (2008). *Arte y verdad de la palabra*. Madrid, Ariel
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1976). *Comentarios Reales de los Incas*. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quezada. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2 tomos
- González Holguín, Diego (1952 [1608]) *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Edición y Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980). *Nueva coronica y buen gobierno*. Tomo II. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Guerrero Arias, Patricio (1993). *El saber del mundo de los cóndores*. Colección Antropología Aplicada N° 5, Quito, Ediciones Abya-Yala
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handels. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Vorlesungen über die Ästhetik I* (Werke 13). Berlin, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
- Heidegger, Martín (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944.
- Heidegger, Martín (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens «Einleitung in die Phänomenologie der Religion»*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martín (1993 y 2006). *Sein und Zeit*. Tübingen. Max Niemeyer.
- Heidegger, Martín (1981) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main
- Heidegger, Martín (1981). *¿Qué significa pensar?* Madrid. Orbis.
- Heidegger, Martín (1991). *Lógica. Lecciones de M. Heidegger* (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss. Barcelona. Anthropos (edición bilingüe)
- Heidegger, Martín (2001). *Carta sobre el humanismo*. Madrid. Alianza
- Heidegger, Martín (2001). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid. Trotta

- Heidegger, Martín (2003 y 2012). *El ser y el tiempo*. Madrid. Trotta.
- Heidegger, Martín (2003). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Madrid. Ántropos.
- Heidegger, Martín (2003). *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Madrid, Alianza
- Heidegger, Martín (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, FCE.
- Heidegger, Martín (2007). *La pregunta por la técnica*. Madrid. Folio.
- Heidegger, Martín (2008) *Κτίζειν, Κατοίκεν, Σκέπτεσθαι*. Αθήνα. Εκδόσεις Πλέθρον
- Heidegger, Martín (2008). “...Ποιητικά κατοικεί ο άνθρωπος...” («...dichterisch wohnt der Mensch...»). Αθήνα. Εκδόσεις Πλέθρον
- Heidegger, Martín (2009). *Λógica. La pregunta por la verdad*. Madrid. Alianza
- Heidegger, Martín (2011). *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Barcelona. Herder
- Herodoti (1977). *Historiarum*. D. Papadimas, Athens.
- Hobsbawm, Eric (1996). “La izquierda y la política de la identidad”. Texto de la Barry Amiel and Norman Melburn Trust
- Lecture.<http://newleftreview.org/static/assets/archive/pdf/es/NLR21302.pdf>E
- Honneth, Axel (2003). “Redistribution and Recognition: A response to Nancy Fraser”, en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution and Recognition. A Political Philosophical Exchange*. Verso. Londres.
- Horkheimer, Max (1998). *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu
- Husserl, Edmund (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México. FCE
- Husserl, Edmund (1970) *Investigaciones Lógicas* (2 tomos). Madrid, Revista de Occidente
- Husserl, Edmund (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie. Amsterdam, Martinus Nijhoff
- Husserl, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*. Buenos Aires, Prometeo

- Iggers, George (1997). *Historiography in the Twentieth Century, From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Wesleyan University Press, Middletown.
- Itier, César (2001). « ¿Visión de los vencidos o falsificación? Datación y autoría de la *tragedia de la muerte de Atahualpa* », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30 (1)
- Jurado, Juan (2006). *La compasión como fundamento de la moral* (TESIS DE GRADO). Quito, PUCE
- Kant, Emmanuel (2012), *Crítica del juicio*. Madrid. Trotta
- Καβάφης (1984). *Ποιήματα 1897-1933*. Αθήνα. Ίκαρος
- Kierkegaard, Søren (1976). *Temor y temblor*. Madrid. Guadarrama
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós
- Koselleck, Reinhart (2010). *historia/Historia*. Madrid. Trotta.
- Kristeva, Julia (1998). *El genio femenino: Melani Klein*. Barcelona, Paidós
- Kymlicka, Will y Norman, Wayne (1997). “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, en *Ágora Cuadernos de Estudios Políticos No 7*, Buenos Aires
- Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy*. UK, Oxford University Press
- Lara, F. (1982). *Código de Hammurabi*, Madrid, Editora Nacional
- Levinas, Emmanuel (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia. Pre-textos.
- Levinas, Emmanuel (2005). *Difícil libertad*. Buenos Aires. Lilmod
- Mallon, Florencia (2001). “Promesa y Dilema de los Estudios Subalternos, Perspectivas a partir de la Historiografía Latinoamericana”, en *Convergencia de Tiempos*. Ámsterdam, Rodopi.
- Manrique, Nelson (1995) *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*, DESCO, CEPES, SUR, Lima

- Marc Bloch (1982). *Introducción a la Historia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, José Carlos (1955). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago de Chile, editorial Universitaria.
- Markham, Clemente R (1883). *Poesía dramática de los Incas. Ollantay*. Buenos Aires, Imprenta y librería de MAYO de C. Casavalle.
- Meek, Roland L. (1981). “En el principio todo era América”, en *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Siglo XXI, Madrid.
- Michel de Certeau (1993). *La escritura de la historia*, D.R. Universidad Iberoamericana.
- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, Walter, “La razón postcolonial: Herencias Coloniales y teorías postcoloniales”. Revista Chilena de Literatura, No. 47 (noviembre de 1995)
- Miró Quesada, A. (1971). *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasianos*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Morris, Brian (2014). *Anthropology and the Human Subject, USA*, Trafford Publishing
- Nietzsche, Friedrich (1976). *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Stuttgart. Alfred Kröner Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1999). *Werke*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar (1852). Naufragios. En *Historiadores Primitivos de Indias*, edición facsimilar. Madrid, Imprenta y Estereotipía de M. de Rivadeneira.
- Όμηρος (1905). *Ιλιάς*. Αθήνα. Εκ. του Τυπογραφείου των Καταστιμάτων Μιχαηλ Ι. Σαλιβερου
- Όμηρος (1992). *Όδύσσεια*. Αθήνα. Εκδοτικός Οίκος «Κάκτος», Οδυσσέας Χατζόπουλος
- Όμηρος (1711). *Ιλιάς και Οδύσσεια*, Edición de Josua Barnes, Cantabrigiae
- Ortega, J. (1988). "El cronista indio Guaman Poma de Ayala y la conciencia cultural pluralista en el Perú colonial." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 36:1, pp. 365-77.
- Παπαγγελή, θεόδωρος (2013), *Η Ρώμη και ο κόσμος της*, Λαμπράκη, Ινστιτούτο νεοελληνικών σπουδών.

- Παρμενίδης (2003). *Περί φύσεως*. Αθήνα, Εκδοσεις Ζητρος.
- Παυσανίας (2010). *Εργα*. Κάκτος. Αθήνα.
- Πλάτων (1992). *Απολογία*. Αθήνα. Εκδοτικός Οίκος «Κάκτος», Οδυσσέας Χατζόπουλος
- Πλάτων (1993). *Σοφιστής. (Περί όντος)*. Αθήνα. Εκδοτικός Οίκος «Κάκτος», Οδυσσέας Χατζόπουλος
- Πλάτων (1994). *Πολιτεία*. Αθήνα. Εκδοτικός Οίκος «Κάκτος», Οδυσσέας Χατζόπουλος
- Πλούταρχος (2003). *Ισις και Οσίρις*, Αθήνα, Εκδοσεις Ζητρος.
- Pérez Bocanegra, Juan (1631). *Ritual, formulario, e institución de curas para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del bautismo, confirmación, eucaristía, y viatico, penitencia, extremauncion, y matrimonio: con aduertencias muy necesarias*. Lima, Geronymo de Contreras, Facsímil en línea en el Internet Archive.
- Quijano, Anibal (1992). *Colonialidad y Modernidad Racionalidad*, en *Los Conquistados 1492 y la población indígena de las Américas*. Colombia, Tercer mundo, Flacso Libri-Mundi.
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*. Santiago de Chile, Tajamar Editores.
- Reinaga, Fausto (1981). *El hombre*. La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.
- Reinaga, Fausto (1978). *El pensamiento amáutico*. La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia
- Reyes, Luis Alberto (2009). *El pensamiento indígena en América*. Buenos Aires. Biblos.
- Ricoeur, Paul (2006). *Sobre la traducción*. Paidós, Barcelona.
- Ricoeur, Paul (2008). *El conflicto de las interpretaciones*. México. FCE.
- Ricoeur, Paul (2011). *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta.
- Rodríguez, Leonidas (1949). *Vida económico social del indio libre de la sierra ecuatoriana*. Washington, Catholic University of America Press
- Said, Edward (1990) *Orientalismo*. Madrid, Libertarias/Prodhufo
- Σαραντάκος, Νίκος (2009). *Οι λέξεις έχουν τη δική τους ιστορία*, Αθήνα, εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Schleiermacher, Friedrich (1999). *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Schopenhauer, Arthur (1977). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich, Diogenes Verlag

- Schopenhauer, Arthur (2001). *Lecciones de historia de la filosofía*, Madrid, Siruela
- Schütz, A.; Luckmann, Th. (1977). *La estructura del mundo de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu
- Stein, Edith (2011). *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid, Trotta
- Stein, Edith (1991). *Cartas a Roman Ingarden*. Madrid, Editorial Espiritualidad
- Steiner, George (2009). *Heidegger*. México, FCE
- Tacitus, Cornelius (1966), *Annalium ab excessu divi Augusti libri*. Oxfordi, Londino
- Taylor, Charles (2003). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Versión digital en español.
- Τζουγανάτου, Νικολάου (1975). *Αρχαία Έλληνική Γραμματολογία. Από τής αρχαιότατης εποχής μέχρι τών βιζαντινῶν χρονῶν*. Βιβλιοπολείο της Έστίας, Αθήνα.
- Todorov, Tzvetan (2009). *La conquista de América*. Madrid, Siglo XXI
- Trujillo, Jorge, Ed. (1993). *Indianistas, indianófilos, indigenistas. Entre el enigma y la fascinación: una antología de textos sobre el "problema" indígena*. Quito, Ildis-Abya-Yala
- Tuaza, Luis Alberto (2012). "Espiritualidad indígena". En *Etnicidad, política y religiosidad en los Andes Centrales del Ecuador*. Riobamba: Casa de la Cultura Benjamín Carrión Núcleo de Chimborazo, Editorial pedagógica Freire
- Turner, Mark, (1997). *From Two Republics, to One Divided*. Durham, Duke University Press
- Uriel García, José (1973). *El nuevo indio*. Lima, Editorial Universo S.A.
- Valcárcel, Carlos Daniel (1971). *La rebelión de Túpac Amaru*, t. 2, vol 3. Lima. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú
- Vargas Llosa, Mario (1996) *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Varios (1972). *Crónicas de Indias*. Navarra. Salvat
- Varios autores (2001) *Qosqo qhechwasimipi akllasqa rimaykuna*. Antología quechua del Cusco. Cusco. Municipalidad del Cusco. Centro Guamán Poma de Ayala.

Veyne, Paul (1994). *Cómo Escribir la Historia: Foucault Revoluciona la Historia*. Madrid, Alianza Editorial

Wittgenstein, Ludwig (2008). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid. Tecnos

ANEXOS

ANEXO 1

Poema de Parménides

He incluido el poema original de Parménides y una traducción de mi autoría. El texto original está tomado del libro de Παρμενίδης, *Περί φύσεως* (2003) publicado en Αθήνα, Εκδοσεις Ζητρος, pp. 74-93

Texto original en griego antiguo del Poema de Parménides *Περὶ φύσεως*

I

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονες, ἧ κατὰ πάντ' ἄσθη φέρει εἰδότα φῶτα·
τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι

[5] ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.

Ἄζων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν
αἰθόμενος - δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν -, ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν
Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,

[10] εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

Ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πληνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

[15] Τὴν δὲ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγισιν

πεῖσαν ἐπιφράδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα
ἀπτερέως ὄσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων

χάσμ' ἀχανές ποιήσαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι

[20] γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆ ῥα δι' αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.
Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔτος φάτο καὶ με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,

[25] ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν - ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν-,
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ

[30] ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς.
Ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

II

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ -,

[5] ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -
οὔτε φράσαις·

III

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

IV

Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

V

Ξυνὸν δέ μοι ἐστὶν, ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴζομαι αὐθις.

VI

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,

αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν

[5] πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν

στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται.

κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται

κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος.

VII

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα·

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,

νομᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν

[5] καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον

ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

VIII

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο

λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι

πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,

ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον·

[5] οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῆ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν

[10] ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρζάμενον, φῶν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.
Οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,

[15] ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὔν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον - οὐ γὰρ ἀληθῆς
ἔστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
Πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτὸ ἐόν ; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο ;

[20] εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
Οὐδὲ διαιρετόν ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἔστιν ἐόντος.

[25] Τῷ ζυνεχῆς πᾶν ἔστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.

Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.
Ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται

[30] χούτως ἔμπεδον αὔθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔεργει,
οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδέεζ· μὴ ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
Ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα.

[35] Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,

[40] γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.
Αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκω,

μεσσόθεν ἰσοπαλῆς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον

[45] οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ.

Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι

εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος

τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἴσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·

οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

[50] Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα

ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας

μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·

τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστιν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν --

[55] τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο

χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,

ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωυτόν,

τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό

τάντια νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθέες τε.

[60] Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,

ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.

IX

Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλεον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

X

Εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο
λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης

[5] καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφω τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

XI

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
γίγνεσθαι.

XII

*Αί γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτιο,
αἰ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἦ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γὰρ <ἦ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει*

*[5] πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.*

XIII

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...

XIV

Νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...

XV

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀύγας ἡέλιοιο.

XVa

ὕδατόριζον εἶπειν τὴν γῆν

XVI

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,

τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόημα.

XVII

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας...

XVIII

*Femina virque simul Veneris cum germina miscent,
Venis informans diverso ex sanguine virtus
Temperiem servans bene condita corpora fingit.
Nam si virtutes permixto semine pugnent
Nec faciant unam permixto in corpore, dirae
Nascentem gemino vexabunt semine sexum.*

XIX

Οὔτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τάδε καὶ νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε πελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.

Traducción al español del poema de Parménides

Texto traducido por Juan Carlos Jurado Reyna

I

Las yeguas que me llevan hasta donde llega el deseo,
me acompañan, mientras me ponen en medio de la riqueza del camino conocido
por la diosa, que a todas partes conduce al hombre sabio.

Ahí arriba yo me vestí, porque ahí me condujeron las numerosas yeguas

[5] tirando del carro, mientras las hijas mostraban el camino.

Y el eje en los caminos sacaba un silbido,

llameando: doblemente lo forzaron cubriéndolo

con ornamentos también de ambos lados, mientras apresuradamente lo conducían

las hijas del sol, habiendo abandonado los atuendos de la Noche.

[10] hacia la luz, habiendo sacado con sus manos la cubierta de su cabeza.

Ahí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día,

que el dintel y el umbral empedrado rodean,

y estas, etéras, con grandes hojas,

con las llaves precisas los encierra en la justicia y el castigo.

[15] Hablando a esta hija con suaves palabras,

la convencieron ingeniosa, y rápidamente desengancharon

las puertas. Y aquello fue descubierto
abriendo la brecha, girando en la hoja de la puerta
uno por uno los multibroncinos ejes con los candados,

[20] y los alfileres y clavos montados. Entonces, ahí, ellos
por la carretera recta condujeron a las hijas con carros y caballos.

Y la diosa me dio la bienvenida y mi propia mano
con su derecha tomó, y con estas palabras me increpó:

— ¡Oh, joven!, compañero de los inmortales aurigas,

[25] que llegas a nuestra casa con las yeguas que te dieron
¡Salud! Porque no te condujo la mala suerte que tomes
esta calle, que se encuentra fuera de las pisadas del hombre,
y cerca de de Temis y Nike. Es necesario que aprendas todo
de las contundentes verdades, valiente corazón,

[30] pero también de las glorias de los hombres, de donde no hay fe verdadera.
Pero, sin embargo, aprenderás también esto, y esto: que las discreciones
tienen que llegar a ser perfectamente aceptables: todo en el conjunto de los seres.

II

Vamos, yo hablaré, y tú presta atención a la palabra que escucharás.

Cuáles son los únicos caminos de búsqueda que se tiene que conocer:

El primer camino, que es y que es imposible no sea

Es el camino de la persuasión, porque persigue la verdad.

[5] El otro, que no es y que es necesario que no sea,

Este (camino) te digo, es un corredor que no conduce a ningún conocimiento,

porque no llegarás a conocer al No-Ser. Y tampoco podrías –por ser cosa impracticable–

tampoco expresarlo.

III

... porque esto es el Pensamiento y el Ser.

IV

Pero mira con la mente igualmente las ausencias: Seguramente, por estos hechos,

porque (la mente) no detiene al ente de continuidad con el ente,

tampoco sabrás cómo se dispersa en cada forma,

ni cómo se sintetiza.

V

Me da igual,

desde donde se inicie: porque aquí volveré de nuevo.

VI

Necesita ser dicho y pensado qué es el Ser. Porque el Ser es,
La nada, sin embargo, no es. Estas cosas te conmino que entiendas.
Y en primer lugar te voy a guiar (?) por este camino de búsqueda,
pero después por aquel para cual los hombres carecen de conocimiento

[5] se equivocan, bicéfalos. Porque la vergüenza en sus pechos
conduce al engaño de la mente. Y ellos vagan,
sin embargo, ciegos y sordos, confundidos, sin distinción de sexo
para ellos Ser y No-Ser significan lo mismo
y en esto no existe camino inverso.

VII

Porque nunca se impondrá lo siguiente: Que sea el No-Ser. Tú, sin embargo, mantén tu mente lejos
de aquel camino.
y del antiguo hábito de empujar en (otra) dirección,
en que mueves al ojo inútil y al oído animado
y a las palabras, pero juzga con la razón al polémico reproche,
con que yo te advertí.

VIII

Entonces, conducete solo en la razón hacia este camino: hacia lo que es.
Y sobre las numerosas señales
existentes: que el Ser es no nacido e incondicionado,

Ya que es completo y nacido por si solo, así como inamovible y perfecto.

[5] Tampoco fue nunca, ni lo será, porque ahora es todo junto,

uno, continuo. Porque, ¿cuál nacimiento buscarás para él?

¿A dónde y de dónde se aumentará? Ninguno de los No-Ser dejaré

que digas y que pienses, porque inefable es e inconcebible

lo que no es. ¿Y qué necesidad permitirá

[10] nacer más tarde o temprano, viniendo del No-Ser?

Es necesario, por tanto, o que sea completamente, o que no sea (en absoluto).

Ninguno de los No-Ser nunca dejará que el poder de la fe

añada algo al Ser. Y así tampoco tendrá

ni tampoco perderá la justicia, desprendiendo los grilletes,

[15] que lo sostienen. Y la crisis para ellos consiste en lo siguiente:

Es o no es. Aquí, pues, juzga, si no es necesario,

inimaginable y anónimo que dejemos al primero, porque no es

el camino verdadero. Pero el otro –que es– que es el verdadero.

¿Cómo pues el Ser sería más tarde?, y ¿cómo fue engendrado?

[20] Porque si hubiera nacido, no *sería*, ni tampoco *sería* si *tuviese que ser*.

Así se eliminó la génesis y la pesadilla sin precedentes.

Tampoco es divisible (el Ser), porque es completamente el mismo.

Ni hay en alguna parte y en ninguna manera un poco más, que le impidiera continuar,
o en alguna manera menos, sino el todo está lleno de Ser.

[25] Por esto también el todo es continuo; porque el Ser linda con el Ser.

Y permanece en los límites de grandes cadenas,
está Sin ley e impasible, mientras el origen y el comienzo
muy lejos son echados: los echa la fe, la verdadera.

De la misma manera, también observa las cosas desde el mismo lugar,

[30] y permanece estático. Aunque por poderosa necesidad
sus límites lo encierran entre cadenas;
de esto no se sigue que el Ser sea imperfecto.

Ni que esté incompleto, porque, si lo fuese, todas las cosas faltarían.

Mientras que, por último, existe un límite, que es completo

[35] desde todas partes, igual a una esfera en forma de bala,
desde cuya mitad todo equidista: ahí algo más
y aquí algo menos no pueden ser.

Porque ni el No-Ser –evitando igualmente que llegue
a su igual– es; tampoco el Ser podría ser

[40] aquí un poco más, ahí un poco menos de Ser, ya que es completo e intacto.

De todo lado, entonces, es igual a sí mismo, iguales se aprecian sus límites.

Pensar (y Ser) aquello es lo mismo, a/por causa de que su significado, es esto.

Porque sin el Ser (como se dijo)

no encontrarás el Pensar, tampoco como atemporal es o será
[45] algo más que el Ser, pues el destino ha logrado,
que sea completo e inmóvil. A esto se refieren todos los nombres
todas las cosas que los hombres consideran que son verdaderas:
génesis y muerte, los que es y lo que no es,
y el cambio de lugar o cambio de color de luz.

[50] Aquí te dejo la razón fiel y el pensamiento
de la verdad. Aprende doctrinas humanas por aquí y por allá,
y de mis palabras reconoce su ilusorio mundo mundo:
Porque con sus opiniones intentan nombrar a las dos formas,
e incurriendo en engaño creen que (supuestamente) no deberían entenderse así
[55] y, por el contrario, separan de la misma manera con sus perspectivas y colocan los signos de
lo uno y de lo otro por separado: aquí a las llamas etéreas,
suaves y ligeras, y en todas partes consigo mismas,
pero no con el otro. Y a aquel de nuevo sobre sí mismo,
contrario a la noche desconocida, densa y pesada.
Todas estas cosas y formas que yo te expongo,
son aquellas que el conocimiento humano jamás superó.

IX

Desde entonces, toda luz y noche fueron nombradas,
y a cada cosa y cuanto correspondía a sus fuerzas se nombró,

estando todo lleno de luz y la noche todavía desvanecida,
iguales los dos, porque la Nada en ninguna de ellas reside.

X

La naturaleza esencial sabrás, y sobre todo el éter,
las señales, y sobre brillo puro del sol
que ilumina las obras invisibles y de donde provienen.
y de la luna redondeada; y conocerás las obras perdidas
[5] y su naturaleza, y del cielo conocerás los alrededores,
dónde nació y cómo la necesidad lo condujo y lo ató
y cómo los extremos de las estrellas lo sostuvieron.

XI

Cómo tierra y sol y luna
y el éter común y la galaxia celeste y el último Olympo
y cómo el potente calor de las estrellas impidió
que continuaran siendo

XII

Mi noche, en el lugar de los más estrechos (aros) llenos con fuego incesante,
y, en mis siguientes noches se vertieron iguales llamas,
porque en todas partes el brutal parto,
mezcla al macho con la hembra.

[5]

XIII

primordial de todos los dioses (este) al Amor inventado ...

XIV

Extraña luz nocturna flotando alrededor de la tierra ...

XV

Siempre mirando hacia los rayos del sol ...

XVI

A medida que cada uno tiene un poco de los muchos planetas en sus miembros así se presenta el pensamiento a los hombres. Porque (el pensamiento) es aquello con lo que la naturaleza cuida los miembros de los seres humanos, en todos y cada uno por separado: lo trascendente es el pensamiento.

XVII

A la derecha los niños, a la izquierda las niñas...

XIX

Así, pues, llegaron a ser aquellas según la gloria y son ahora y después terminarán mientras se alimentan es por estos nombres que los hombres significan algo para cada uno.

ANEXO 2

Poema de Cayo Julio Higino (64 a. C. – 17). También conocido como *poema preontológico*, fue transcrito por Heidegger en las páginas 197-198 de su obra *Sein und Zeit* (2006 [1927]) para mostrar uno de los modos de ser del Dasein, esto es como “cuidado” (*Sorge*).

*Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque cœpit fingere.
Dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
Rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
Cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dicitat.
Dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus præbuerit suum.
Sumpserunt Saturnum iudicem, is sic æcus iudicat:
'tu Jovis quia spiritum dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
Sed quæ nuc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo'.*

Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro,
y cogiéndolo meditabunda lo comenzó a modelar.
Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta.
Pídele Cura le dé espíritu y fácilmente lo consigue.
Como Cura quisiese darle su propio nombre,
niégase Júpiter y exige se le ponga el suyo.
Mientras Cura y Júpiter discuten, interviene también la Tierra
pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el cuerpo diera.
Tomaron por juez a Saturno, y este, equitativo, juzga:
“Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el
espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo,
el cuerpo recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la
primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre
vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del humus
ha sido hecho”.

ANEXO 3

En este autorretrato de Felipe Guamán Poma de Ayala, el cronista aparece hablando con indios procedentes de diferentes lugares del Perú. Seguramente está recogiendo testimonios para la composición de su obra. Esta imagen se halla en su *Primer nueva corónica y buen gobierno*, compuesta entre los años 1600 y 1615. La obra fue dedicada al rey Felipe III de España, pero nunca llegó a su destino.



ANEXO 4

Continuación del poema *Hanakpachap cussicuinin* (1631) tomado del libro de Juan Pérez Bocanegra. *Ritual, formulario, e institución de curas para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del bautismo, confirmación, eucaristía, y viatico, penitencia, extremauncion, y matrimonio: con aduertencias muy necessarias*. Lima: Geronymo de Contreras, 1631. Facsímil en línea en el Internet Archive. Esta pieza aparece en las páginas 708-712. Los primeros versos de este poema se encuentran en el capítulo VI de esta tesis.

III

Chipchiykachaq qatachillay

Punchaw pušaq qiyantupa

Qam waqyaqpaq, mana upa

Qisaykikta hamuy ñillay

Phiñašqayta qišpichillay

Šušurwana.

IV

Ñuqahina pim wanana

Mitanmanta sananmanta

Tiqsi machup churinmanta

Llapa yalliq millaymana

Muchapuway yašuywana

Wawaykikta.

V

Wiqikta rikuy pinkikta

Sukhay sukhay waqachkaqman

Šunqu qhiwi phutichkaqman
Kutirichiy ñawiykikta
Rikuchiway uyaykikta
Dyuspa maman.

VI

Hanaq pachap qalla šanan
Kanchaq punchaw tutayachiq
Killa paqša rawrayachiq
Anqelkunap quchukunan
Hinantinpa rirpukunan
Kawsaq pukyu.

VII

Qhapaqmanta miraq šuyu
Qhapaqkunap Qhapaqninpa
Ñawpamanta wachaqninpa
Gracia šuquq, aklla phuyu
Qampin suyan tiqsi muyu
Dyus kušichiq.

VIII

Quri wantu Dyus purichiq
Huk šimiwan huñišpalla
Dyus churikta chaypachalla
Wiksaykipi runakachiq
Ukhuykipi kamakachaq

Runap marqan.

IX

Wayna wallpap kušip marqan

Pukarampa qišpi punkun

Awašqaykim, yupay unkun

Qamtam allwiqpaq akllarqan

Kikiykipitaq munarqan

Runa kayta.

X

Ušachipuway kawsayta

Purum tasqi hupaykuyway

Dyus sisaq inkill wiwa

Maymantañach, Aquyayta

Ušachiyman, qam mamayta

Qatachillay.

XI

Kanchaq rawraq, suma killa

Chiqan punchawpa siqaynin

Hinantinpa šuyakuynin

Qam millaqaq chuqi illa

Mana yawyaq pampa killa

Dyuspa llaqtan.

XII

Qamman Quya pillam paqtan

*Tukuy šantokunamanta
Llapa Angelkunamanta
Supaypa umanta waqtan
Allpawan tupukta taqtan
Šutillayki.*

XIII

*Ñukñu ruruq chunta mallki
Runakunap munay kallcha
Pukay-pukay sumaq phallcha
Šutarpu tukuchiq khallki
Titu wachiq nawillayki
Qišpi wampu.*

XIV

*Qammi kanki Qhapaq tampu
May-may kamapaš uyaylla
Qatqiykipaq munaylla
Hatun šunqupaš hayrampu
Kumuykuqkunapaq llampu
Wakchay khuya.*

XV

*Wichqaykušqa kuši muya
Qhapaq yayap khaynakuna
Yupay tika, akllakuna
Jesus puriqchiq uruya
Pillqu chantaq kanchaq khuya*

Šuyakunqay.

XVI

Sapallaykin qimikunqay

Kanki mama, kay pachapi

Ña wañuptiy huq pachapi

Kušikuymán thatkikunqay

Quchukayman yaykuykunqay

Qhapaq punku.

XVII

Animayta uturunku

Qallu llullmiywan llullašpa

Pallqu kawsayman pupašpa

Muyupuwan chunku-chunku.

Chayñan maywaq intuykunku

Wantunqanpaq.

XVIII

Hucha supay ayqinqanpaq.

Yanapaway kallpaykiwan

Hinašpari wawaykiwan

Kay wakchaykip kaynanqanpaq

Mana tukuq kawsanqanpaq

Atawchaway.

XIX

Quri qullqa, qullqi chaway

*Tita yachaq, waqaychaqa
Qhapaq mikuy aymuranqa
Muchunqayta amachaway
Allin kaypi samachiway
Qišpinqaypaq.*

XX

*Gloria kachun Dyus yayapaq
Dyus churipaq hinallataq
Santo Espiritu paqwantaq
Kachun gloriya, wiñayllapaq
Kawsaykunap, kawsayninpaq
Kuši kachun, Amen.*

XXI

*Manaraq pacha tiqsišqa
kaptin Sapay Quya,
Dyusninchikmi,
kikinpaq akllašurqanki.*

Texto en español

III

Luz brillante de la cruz del sur,
Encontrada con el resplandor del día,
Atiéndeme en mi desdén,
Sálvame
de mi ira,

almacén de grano precioso.

IV

Como yo, que quien tomará venganza

Por su tiempo en la tierra,

Por su linaje,

Por los hijos de sus antepasados,

Tu niño.

V

Ver las lágrimas, verlos chispear,

Llorando profusamente,

Su corazón se aflige,

Fija tus ojos en mí,

Mírame con tu rostro,

Madre de Dios

VI

antiguo linaje de los cielos,

Quien oscurece el día brillante,

Quién hace la luna quemar con su brillo,

las bandas de ángeles

así suben,

viviendo la fuente de agua.

VII

Reino de la abundancia,

Realeza de las realezas,
Nacida desde el inicio,
Gracia de la vejez, escogida la corona real,
El mundo tiene esperanza en ti,
Dios de la gracia.

VII

Anda de oro que lleva a Dios
Con una Palabra sola, convenciendo
Al Hijo de Dios en ese instante
En tu vientre le humanaste
En tu adentro le almaste
Que lleva la humanidad
(Runa) en los brazos

IX

Que lleva al joven creador, al afortunado
Puerta cristal de su bastión
Tu tejido, Su unku venerado
Tú, elegida para urdirlo
En ti misma quería
Hacerse
Runa

X

Lógrame la vida
Niña silvestre, hazme quererte
La que poliniza a Dios, jardinera
Desde donde sea, Aquyayta

Lo obtendría, para ti mi madre

Qatachillay

XI

La que brilla, que enciende, hermosa luna

Levantadora del día (p'unchaw) verdadero

Esperanza de todos

Tú, relámpago para el feo

Luna llena (pampa killa), sin mengua

Ciudad de Dios

XII

A ti, Reina, ¿quién podría ser igual,

de todos los santos?

de todos los ángeles?

La cabeza del diablo está costillada

Con tierra los

Tupu están apisonados

Por tu nombre nomás

XIII

Palmera que da frutos tiernos

Cosecha bella del pueblo (Runa)

Bella flor Phallcha rojisísima

Que empiedra la ceniza del volcán

Tus ojitos brillan con misterio

Nave (wampu) translúcida

XIV

Tú, tú eres el gran refugio
Dondequiera que estés nos escuchas
Por tu sucesor amado
Y grande de corazón, ayrampu
Para los humildes, suave
Que cuida a los pobres

XV

Alegre huerto cerrado
Como los del Padre poderoso
Los escogidos, flor venerada
Uruya que hice andar a Jesús
Que compone colores,
khuya brillante
Mi esperanza

XVI

Tú sola eres mi apoyo
Madre eres en este mundo
Cuando muera en el otro mundo
Hacia la alegría pasos indecisos daré
Hacia la felicidad entraré
Puerta poderosa

XVII

A mi ánima, un
uturunku
Mentiroso, con mi lengua mentirosa
Gomosa vida hipócrita
Una multitud me rodea
Así haciendo caricias, te cercan

XVIII

Para ser levantados
Para escapar los diablos-pecados
Con tu poder, ayúdame
Con tu hijo igualmente
Para que este pobre sea así
Para vivir por toda la eternidad
Dame dicha

XIX

Granero (qullqa) de oro, almacén de plata
La que conoce misterios, almacén
Gran cosecha de comida
En mi hambre sostenme
En mi bienestar descánsame
Para mi salvación

XX

Glorificado sea Dios Padre
Su Hijo Jesucristo

Y su Santo Espíritu
Glorificado por toda la eternidad
Por los siglos de los siglos
Que sea alegría, Amén.

XIX

Antes del principio del mundo, mi Reina
única, Nuestro Dios para sí mismo te escogió

ANEXO 5

Poema anónimo *Apu Yaya Jesucristo*. José María Arguedas consideraba a este himno quechua como el más popular y difundido en el Perú. Cuenta con versiones en otros idiomas de los indígenas peruanos. El texto apareció en la Antología quechua del Cusco, *Qosqo qhechwasimipi akllasqa rimaykuna*, publicada en el año 2001. El poema se encuentra en las páginas 317-321. La traducción pertenece a César Itier.

Apu Yaya Jesucristo,

qispichiqniy Diosnillay,

rikraykita mast'arispá

“hampuy churiy” niwachkanki,

rikraykita mast'arispá

hampuy churiy” niwachkanki.

Imaraqmi munayllayki,

Jesuslláy, wawallaykipaq!

Cruz pataman churakunki

ñuqa awqa runarayku,

cruz pataman churakunki

ñuqa awqa runarayku.

Aquyt'iyu huchaywanmi,

Diosnilláy, phiñachirqayki.

Khuyapayakuqmi kanki,

pampachaway huchaymanta,

khuyapayakuqmi kanki,

pampachawa

Señor padre Jesucristo

Señor padre Jesucristo,
Dios mío, mi salvador,
extiendes tus brazos
y me dices “vuelve, hijo”,
extiendes tus brazos
y me dices “vuelve, hijo”.

¡Cuán grande es tu amor,
Jesús, para estos hijos tuyos!

Pues te pusiste en la cruz
por este rebelde que soy,
pues te pusiste en la cruz
por este rebelde que soy.

Con mis innumerables pecados,

Dios mío, te enojé.

Eres compasivo,

perdóname por mis pecados,

eres compasivo,

perdóname por mis pecados.

Qanmanta ayqikuspaymi

Jesulláy, waqachirqayki.

Wiqiykita t'akarispán

taytáy maskhamuwarqanki,

wiqiykita t'akarispán,

taytáy maskhamuwarqanki.

Wasiykita saqirispá

karunchaspa purirqani,

kaqniy quwasqaykitapas

lliwta tukuykamurqani,

kaqniy quwasqaykitapas

lliwta saqiykamurqani.

Ñan kunanqa riqsiniña

mana chanin rurasqayta.

Chaskipuguay wasiykipi

awqa sunqu wawaykita,

chaskipuguay wasiykipi

awqa sunqu wawaykita.

Al huir de ti,

Jesús, te hice llorar.

Derramando lágrimas,

padre mío, me viniste a buscar,

derramando lágrimas,

padre mío, me viniste a buscar.

Dejando mi casa

me alejé

y la herencia que me diste

toda la gasté,

y la herencia que me diste

toda la dejé.

Ahora ya conozco

el error que cometí.

Recibe en tu casa

a tu hijo rebelde,

recibe en tu casa

a tu hijo rebelde.

ANEXO 5

El drama de *Ollantay*. La versión aquí recogida consta en la antología *Qosqo qhechwasimipi akllasqa rimaykuna*. Antología quechua del Cusco, editada en el año 2001 por el Centro Guamán Poma de Ayala. Este fragmento del drama se encuentra en las páginas 466-467

Ollantay

Los rigores de un padre y generosidad de un rey

Sale el inga Pachakuti con Ollantay y Rumiñawi. Se sienta en su tiyana, bajo su achiwa y dice:

Inka

Kunan p'unchawmi, awkikuna,

qamkunawan rimananchik.

Ñam chiraw chayamuwanchik,

lluqsinanñam llapa runa,

Qullasuyum maskamuna.

Ñas Chayanta kamarikun

ñuqanchikwan lluqsinanpaq,

kallpankuta tupunanpaq.

Llapallankus takurikun,

wach`inkuta thuparikun.

Ollantay

Imatas, inka, takyanqa

chay llaklla runakunaqa?

Qusquwanmi urqu qaqqa

paykunapaqqa sayanqa.

Ñam pusaq chunka waranqa

wallawisa suyachkanña

wankarñiypa t'uqyananta

pututuypa waqyananta.

Ñam maqana thupasqaña,

Ollantay

Los rigores de un padre y generosidad de un rey

Sale el inga Pachakuti con Ollantay y Rumiñawi. Se sienta en su tiyana, bajo su achiway dice:

Inka

Hoy, grandes señores,

tengo que hablar con ustedes.

Ya llegó la estación seca

y todos los hombres deben salir

a la conquista del Collasuyo.

Dicen que Chayanta ya se alista

para luchar con nosotros

y medir sus fuerzas.

Todos están alborotados

y aguzan sus flechas.

Ollantay

Inca, ¿cómo podrán resistir

esos cobardes?

Cuzco será para ellos

firme peñasco.

Ya ochenta mil soldados

están esperando

el repique de mi tambor

y el llamado de mi pututo.

Ya afilaron las macan

champipas ñam akllasqaña.

Inka

Tukuytaraq waqyay, kunay,

*willankichikraq, paqtapas
k'umuykunman wakillanpas,
yawarñinkum ancha khuyay.*

Rumiñawi

*Ancha phiñas huñukunku
yunkakunata waqyaspa;
ñankunatari paskaspa
qaramantas unkukunku.
Hinam manchayñinta pakan
chay pisi sunqu Chayanta;
mana chakiq chayananta
ñanta paskaspa munaskan.
Ñamá q'uya kamarisqa
llamanchikpas chaqnanapaq;
aqupurun t'ikranapaq
ñam rikranchik kamarisqa.*

Inka

*Lluqsiytañachu yuyanki
phiña amaru tinkuriq,
chay runakuna takuriq?
Ñawpaqtaraq qam waqyanki
misk'i simi paykunata.
Munanim, rikuy, runata,
manam yawar hich'aytachu
pitapas qulluchiytachu.*

Ollantay

*Ñam ñuqapas llusisaqña,
tukuy imam kamarisqa;
kay sunquymi mancharisqa,
huk yuyaypim musphasqaña.*

Inka

Rimariy, ñiy, kay llawt'uyta

munaspapas...

Ollantay

Sapaykipi uyariway.

Inka

Hanansuyu apu wamink'a,

wasiykipi samarimuy;

ñuqa waqyanay kaptinqa

q'aya p'unchaw muyurimuy.

Rumiñawi

Qampa simiykim ñuqapaq

y escogieron las porras.

Inka

Requiéranlos y amonéstenlos a todos,

háblenles primero, tal vez

parte de ellos siquiera se someta,

pues su sangre es de mucho precio.

Rumiñawi

Dicen que muy fieros se han juntado

y han llamado a los selváticos;

han destruido los caminos

y se han vestido de pieles.

Así ocultan su temor

esos chayanteños cobardes;

buscan destruir los caminos

para que nadie pueda llegar.

Ya las sogas están listas

para amarrar las cargas de las llamas;

para atravesar los desiertos

ya nuestros hombros están listos.

Inka

¿Ya piensas salir

al encuentro de la fiera sierpe,

a desbaratar a esos hombres?

Primero los llamarás

con dulces palabras.

Cuidado, que amo a la gente

y no quiero que se derrame sangre

ni que se cometan masacres.

Ollantay

Yo también voy a salir,

pues todo está listo;

pero tengo un temor,

una idea me atormenta.

Inka

Habla, di, aunque mi corona

pretendas...

Ollantay

Escúchame a solas.

Inka

General de las provincias de arriba,

anda a descansar a tu casa;

por si tengo que llamarte

mañana estate por acá.

Rumiñawi

Tus órdenes yo las cumplo

hunt'anay huk ch'imllyllapi.

(Vase.)

Ollantay

(Hincado sin yelmo)

Ñam yachanki, qhapaq inka:

warmamantam yanarqayki;

qamtam wiñay qhawarqayki

kay rurasqayki wamink'a.

Qamta qatispam kallpaypas

waranqaman kutipurqan;

hump'iypas unu sururqan,

qamraykutaqmi kanipas.

Phurur-awqapas

karqani

tukuy q'aqchaq, tukuy t'aqtaq;

mancharinan llipi llaqtap

anta champim sirk'arqani.

Maypim manapas llullaqchu

awqaykikunap yawarñin?

Pipaqmi mana ch'awarñin

Ollantaypa sutin kaqchu?

Ñuqam qampa chakiykiman

hanansuyu llapantinta,

churarqani yunkantinta

yanakuqpaq wasiykiman.

Chankakunata kanaspa

raprankutam kuchurqani;

ñuqataq kururarqani

wankawillkata t'aqtaspa.

Maypim mana sayarirqan

Ollantay ñawpaq ñawpaqta?

Ñuqarayku tukuy llaqta

chakiykiman hamurirqan
ñaraq llamp'uta llullaspa,
ñaraq phiña qaparispa,
ñaraq yawarta hich'aspa,
ñaraq wañuyta tarispa.

en un abrir y cerrar de ojos.

(Vase.)

Ollantay

(Hincado sin yelmo.)

Ya sabes, poderoso rey,
que desde muchacho te serví;
hacia ti siempre miró
este general que has hecho.
Siguiéndote mis fuerzas
se multiplicaron por mil;
mi sudor por ti corrió como agua
y por ti también soy quien soy.
Yo fui las balas de piedra
que a todos asustan y aplastan;
por todos los pueblos temido
cual porra de cobre los sangré.
¿Dónde no ha corrido
la sangre de tus enemigos?
¿De quién el nombre de Ollantay
no ha sido azote?
Yo puse a tus pies
todas las provincias de arriba
y a los hombres de los valles
para que sirvan en tu casa.

Prendí fuego a los chancas
y les corté las alas;
y yo pisoteé a los huancavilcas
antes de amarrarlos.
¿Dónde Ollantay no fue el primero
en alzarse en armas?
Por mí todos los pueblos
vinieron a tus pies,
ya con suave halago,
ya gritando bravos,
ya derramando su sangre,
ya encontrando la muerte.

*Qammi, yaya, quwarqanki
quri champita, qamtaqmi
quri chukuta. Imapaqmi
runamanta hurquwarqanki?
Qampam kay quri maqana,
qampataq ima kasqaypas,
kallpaypa chaninmi chaypas
tukuytam qamman t'ikrana.
Ñam aputa hurquwanki,
Antisuyu wamink'ata;
pichqa chunka waranqata*

*runaykita yupawanki.
Hinantin anti qatiwan
qamta yanakusqallaypi;
ñuqatawanmi churayki
ullpuykuspa chakiykiman.
Asllatawan huqariway,
yanaykim kani qhawariy;
kay qisaykita
uyariy,
Quyllurñiykita quriway
chay k'anchaywan puririspá,
qam apuyta yupaychaspa,
wiñaytaq qamta qhawaspá
wañunaypaq thatkirispá.*

Inka

*Ollantay, qam runam kanki,
hinallapitaq qhipariy;
pim kasqaykita qhawariy.
ancha wichaytam qhawanki.*

Ollantay

Hukkamallaña sipiway.

Inka

*Ñuqam chaytaqa rikunay,
manam qampa akllanaykichu;
ñiway yuyayñiykipichu
karqanki? Utqhay, ripullay.
(Entrase el Inca enojado.)*

Tú, señor, me diste
la porra de oro y el yelmo
de oro. ¿Para qué me sacaste

de mi humilde condición?

Tuya es esta maza de oro
y tuyo todo lo que soy,
pues por más recompensas que yo tenga
todo te corresponde a ti.

Ya me hiciste gobernador
y general de Antisuyo;
tengo bajo mis órdenes
a cincuenta mil de tus hombres.

Todos los antis me siguen
solamente para servirte;
conmigo mismo los pongo
humildemente a tus pies.

Levántame un poco más,
mira que soy tu siervo;
escucha
a este miserable
y dame tu Estrella
para que con esa luz
hasta mi muerte camine
honrándote, mi señor,
y siguiéndote eternamente.

Inka

Ollantay, eres plebeyo,
quédate donde estás;
mira quién eres,
pones los ojos muy alto.

Ollantay

Entonces mátame de una vez.

Inka

Eso me toca ver a mí,
no es de tu elección;
dime, ¿estabas
en tu juicio? Presto, vete.
(Entrase el Inca enojado.)

payllam qammanta tapukun.

Ollantay

« *Inkach icha maskachiwan* »

ñispam phiñakuchkarqani.

Pikichaki

Urqu Waranqa manam inkachu,

runallam, chayri millakuy.

Ollantay

Chinkarinñam Qusqumanta.

Kay sunquymi watupakun,

chay tuku chaytam willakun.

Pikichaki

Quyllurtari haqisunchu?

Ollantay

Imanasaqtaq chinkaptin?

Ay, Quyllur! Ay, urpilláy!

Ollantay

Me estaba enojando creyendo
que el Inca me hacía buscar.

Pikichaki

Urqu Waranqa no es inca
sino plebeyo y por eso despreciable.

Ollantay

Presiento que ella
ya desapareció del Cuzco,
es lo que anunciaba el búho.

Pikichaki

¿La dejaremos a Coillor?

Ollantay

¿Qué puedo hacer si desapareció?
¡Ay, Coillor! ¡Ay, mi paloma!

ANEXO 6

Poema de la Tragedia del fin de Atawallpa, *Ataw Wallpaj P'uchukakuyninpa Wankan*, ¿siglo XVI?. Aquí está el texto completo, cuyos fragmentos aparecen en el cuarto capítulo de esta tesis. Aunque se discute la originalidad de este texto y la fecha en que pudo haber sido compuesto, sin embargo, el tema y la estructura del mismo tienen una clara influencia de la poesía quechua colonial. El texto fue tomado de la edición bilingüe de Jesús Lara, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 2005

Ataw Wallpa

Sinchiq munasqaykuna,

wamra ñust'akunallay,

nanaq llakiypimin sunquy,

ukhuymín llakllapayasqa,

yuyayniymín chinkachkanña.

Juk llakiytamin paqarini.

Imarayku kunan tuta

musphayniypi yananchani

llaki phutillatataqmi,

musquyniypiri rikuni

Inti, maylliq Taytanchikta

yana q'usñipi pakasqata,

llapa janaq pachatari

llapa urqkunatawanri

puka puka rawrachkaqta

pillkukunap qhachquntajina.

Wañuyñachari sispallaña.

Ichapas Inti, Killa,

maylliq taytanchikkunapas

chinkarichiwasunña.

Anaw, sinchiq munakusqay

Qhura Chimpu,

Anaw, wayllukusqay

Quyllur T'ika,

wamra ñust'akunallay,

llakiypunimari kanchik,

llakiy, phutiyman paqarinchik,

Kawsayninchik jinañachu.

Atahualpa

Mis muy queridas

y tiernas ñustas,

en pura tristeza está mi corazón

sumido; mi cuerpo, asustadísimo; es

como si hubiera perdido

el juicio. Con pena entera

he amanecido. ¿Por qué anoche vi

únicamente tristeza y dolor

en dos sueños al hilo
y en tal desvarío al Sol, taita
purificador, oculto en negro humo,
y todo el alto mundo, los cerros
incluso, como el pecho del pillco
ardiendo al rojo vivo?
Tal vez la muerte está cerca.
Tal vez Sol y Luna,
padres que purifican,
ya desvanézcense. Uy,
muy querida Qhora Chimpu, uy,
muy amada Qúyllur T'ika,
jóvenes ñustas mías, tristísimos,
a pura aflicción sobrevenimos.
¿Así ha de ser en adelante nuestra vida?

Qhura Chimpu

Sinchiq munasqay sapan apu,

Ataw Wallpa Inkallay,

*niwayku jari! astawanchus
musphayniyki rikirqanki,
yanancharqanki chayta.*

Ataw Wallpa

Anaw, sinchiq munakusqay

Qhura Chimpu,

anaw, wayllukusqay

Quyllur T'ika,

wamra ñust'akunallay,

juk wak'a yanatan taphiyawan ,

iskay kutipiñan layqawan,

musphayniypi rikuchiwan

juk yuyay p'ititapuni,

mana rikuy atinata,

mana rimariy atinata.

Chiqapunichari kanman

awqa q'illay runakuna

jallp'anchikman jamunanku

wasinchikta wankurqayaq,

qhapaq kayniyta apakapuq,

Qhura Chimpu ñust'allay.

Qhora Chimpu

Querido y único señor,

Atahualpa, inca mío,

dinos ya por favor

si has visto algo más
en tu par de sueños al hilo.
Atahualpa
Uy, querida
Qhora Chinpu,
uy, amada
Qúyllur T'ika,
tiernas ñustas mías, una
guaca me anunció
un agüero negrísimo; ya
dos veces me layqueó, dos
veces me hizo hechizo;
en el trance me dio a ver
lo inaprensible, lo indecible, un
vértigo, un pensamiento
de veras apartadísimo.
Cierto pareciera ser
que enemigos herrados
vendrán a nuestros pagos
a asolar nuestros hogares,
a usurpar mi señorío,
Qhura Chimpu, ñusta mía.

Qhura Chimpu
Sinchiq munasqay sapan apu,
Ataw Wallpa Inkallay,

chiqa kanman musphayniyki.
Imapitaq chaypachari
llapantin churiykikuna
Imapitaq tukuykuman.
Wakyay ari puñuq apu
willaq umu Inka
sispa wawqichaykita
musquyninpi sut'ichananpaq
musphayniykita allinta.
Jina kaqtin kamachinki
tukuy churiykikunata,
sispa wawqiykikunatawan
tantanankupaq llapantin
jatun runaykikunata,
warak'ankup ñawpillanpi
llaqtankuman p'akchinankupaq
amapuni llallichikuspa.
Chaytan niyki, sapan apu,
Ataw Wallpa Inkallay.
Anchachus allin kanman,
pacha k'anchaq Inti, maylliq
Taytanchik, munanman, munanman.
Ataw Wallpa
Sinchiq munasqay Waylla Wisa,
puñuq apu Inka, maypin
chay iskay quri amaruykuna.
maypin chay quri champiy,
Waylla Wisa Inka, maypin
Qhura Chimpu
Querido y único señor,
Atahualpa, inca mío,

si tu sueño fuera cierto,
¿tus hijos todos
en qué trance nos hallaríamos?
Llama, pues, al puñuq apu,
el señor que sueña,
tu hermano cercano, el Inca
que adivina,
para que en su sueño aclare
el tuyo. Si de veras así fuera,
ordenarás a tus hijos
y parientes cercanos
que reúnan a curacas y apus
para que a punta de guaracazos
manden de vuelta a sus tierras
a esos enemigos herrados
¡sin tener miedo alguno!
Eso te digo, único señor,
Atahualpa, inca mío.
Si fuera lo mejor
el Sol que da luz al mundo,
taita purificador nuestro,
ojalá de veras lo quiera.
Atahualpa
Querido Waylla Wisa,
Inca señor que sueña, ¿dónde
están mis dos
serpientes de oro?, ¿dónde,
mi porra dorada?, ¿dónde
chay phiña uywa anutaray,
maypin chay sinchi atiyuniyuq
quri warak'ay, maypin

*chay llapa llapa runakunay,
imayna mana Inkankuta
watakunkuchu, Waylla Wisa.
Waylla Wisa
Sinchiq munasqay, qhapaq apu,
Ataw Wallpa Inkallay,
Pacha k'anchaq Inti, maylliq
Taytanchik, waqaychasunki.
Ataw Wallpa
Qanmanpas jinataq kachun,
puñuq apu, willaq umu,
sispa wawqichay.
Waylla Wisa
Kayqa chay iskay quri
amaruykikuna,
Kayqa chay quri champiykipas,
kayqa chay sinchi atiyuniyuq
quri warak'aykipas,
kayqa chay phiña uywa
anutaraykiwanpas
Ataw Wallpa
Waylla Wisa, puñuq apu inka,
sispa wawqichay,*

mi feroz anutara?, ¿dónde,
mi poderosísima
honda de oro? ¿Y dónde

está toda mi gente?
¿Cómo, Wayla Wisa,
es que no velan por su Inca?

Waylla Wisa

Querido y poderoso señor,
Atahualpa, Inca mío,
el Sol que da luz al mundo,
taita purificador, te guarde.

Atahualpa

Y a ti igualmente, señor
que duerme, artífice
que adivina, cercano hermano.

Waylla Wisa

Aquí están tus dos
serpientes de oro,
aquí, tu porra
de oro y tu
poderosa honda
dorada y aquí también,
tu feroz anutara.

Atahualpa

Waylla Wisa, Inca
señor que duerme,

*qam sayarqanki sapallayki
wayma pachata urqullapi
asllatawan sispanaykipaq*

*maylliq Inti Taytanchikman.
Qam yachanki imatachus
chay urqukuna rimanku.
Qam uyarinki chullpakunaq
ch'arkiyasqa siminmanta
manan pip uyarisqanta.
Kunan qayllamuy, uyariway.
Iskay tuta musphayniypi
manan allintachu rikuni.
Rikch'ariqtiy wiqiyjinalla,
phutiyjinalla jamuwan
Yanachasqa musphayniypi
awqa q'illay runakuna
ch'ichimunku millay millay
kikin jallp'a uramanta,
wasinchikta wankurqayanku,
llapa wak'akunanchikpa
quri wasinkunatari
llapata waykapayanku,
Janaq pachari, urqukunari
pukalla, pukalla rawranku
kikin pillkuq qhachqunjina.
Waylla Wisa Inka, riy,
puñurimuy asllallata
chay quri wasiyki ukhupi.
Icha ari Musquyniykipi
musphayniyta sut'ichawaq .
Riy ari, Waylla Wisa inka,
sispa wawqichay.*

primo hermano,

tú que me has representado otrora
en los cerros, solo,
para estar más cerca del Sol,
taita purificador; tú
que sabes lo
que dicen esos cerros;
tú que escuchas el habla
reseca de las chullpas,
lo que nadie oyó jamás,
allégate ahora, escúchame.
Dos noches en sueños
no he visto nada bueno.
Al despertar tal tristeza y lágrimas
me sobrevinieron. En ese
doble sueño al hilo
enemigos cubiertos de hierro
brotaban siniestros
de las entrañas de la tierra;
destruían nuestras casas
y de los templos de oro
de todas nuestras guacas
todito lo atacaban en manadas;
como el pecho del pájaro pillco,
ardía al rojo vivo
el alto mundo y las montañas.
Anda, Inca Waylla Wisa,
a tu aposento de oro
a soñar, pues, más un poco.
En tu sueño acaso logres
aclarar mi visión alias delirio .
Anda, Waylla Wisa, cercano hermano.

Waylla Wisa

*Chay, qhapaq apullay,
Chay, Inka, kamaqñillay,
kamaqniykita rurasaq.
lcha chay musphayniykita
puñuyniypi sut'ichayman.
Risaq waychup rikrayninwan,
qhapaq apu Inkallay.*

Ataw Wallpa

*Llapanpaq wiñaynin Yaya,
Wakcha khuyaq Qhapaq Manku,
maylliq Intippa churin karqa,
yupay yupayniyuqmin.
Paypa mit'aysanan karqa
Wiraqucha Qhapaq Inka.
Kaymi qhinchampi rikurqa
awqa q'illay runakunata.
chay pachañamin yacharqa
jallp'anchikman jamunankuta.
Ñuqay Ataw Wallpa kani
Wayna Qhapaq Inkappa churin.
Kunan sinchiq atiyiniywan
waranqa yawar qhuchata
jinantinpi sayarichisaq.
Imarayku kamanayman,
jallp'ayman yaykurimunku
awqa q'illay runakuna.
Chiqachus kanman niwasqan
ñuqaman jamusqankuta
llalliq kamaq atiyiniyuq
puka sunk'a runakuna.*

Waylla Wisa

Así sea, poderoso señor,
Inca soberano,
cumpliré tu mandato;
durmiendo tal vez pueda
aclarar tu sueño.

Iré volando con alas
del pájaro waycho,
real soberano, inca mío.

Atahualpa

Manco Cápac, padre
de todos, compasivo con
los desvalidos, hijo
del Sol purificador, fuera
preciado entre los preciados;
de él descendía
el inca Viracocha Cápac.

Fue él quien entrevió a los enemigos
cubiertos de hierro
en fatal agüero; entonces supo
que a nuestros pagos vendrían.

Yo soy Atahualpa,

hijo del Inca Huayna Cápac;
con mi inmenso poder
he de levantar ahora
mil lagos de sangre.

¿Por qué a mis tierras, donde mando,
entran adversarios cubiertos de hierro?

Pudiera ser cierto

lo que me han dicho;

que gente de barba cobriza

*Paykunaqa yuyankuchari
ñuqanchikta wañuchispa
jallp'anchikpi qhinchachakuyta.
Rikusunchik, yachasunchik
pacha k'anchaq Inti, maylliq
Taytanchik, ithiriwasunchus,
sapanchiktachus saqiwasun.
Mana chayri llapatachus,
uchphatachus ruphanqa
qurinchikman, qullqinchikman
sunqu aysakamuqkunataqa.
Waylla Wisa
Sinchiq munasqay ñawpakuna,
wiñay inkakunallay,
sinchiq llakisqamin sunquy.
Imatacharipas watuni.
Apunchikpa musphayninqa
sut'iman llusqiranayan.
Risaq sapan apuypa chayman,
paymantaqmi willamusaq...
Ayawya, sichiq munasqay,
qhapaq apu Inkallay,
paqar sunquy tutayasqa,
ima chhikipunichari
patanchikman urmamunqa.
Ñaqhasina musphayniyki
sut'imanpuni urmanqa.
Ataw Wallpa
lyaw, Waylla Wisa, layqa runa,*

puñuq apu, sispa wawqichay,
viene a mí con invencible poderío.
Tal vez ellos piensan
que matándonos nos volverán
desgraciados en nuestra tierra.
Ya veremos, ya sabremos
si el Sol que ilumina el mundo,
padre purificador nuestro,
se alejará, dejándonos solos,
o si abrasará todo, hasta volver ceniza
a quienes vienen atraídos
por nuestro oro y nuestra plata.

Waylla Wisa

Muy queridos ancestros,
por siempre Incas míos,
triste está mi corazón.
¿Qué leo, qué cosa adivino?
El sueño de nuestro señor
está saliendo clarito.

Iré donde mi único señor
a avisarle personalmente...

Uy, querido Inca mío,
¡qué inminente peligro
nos sobreviene!

Creo que tu sueño de veras será cierto,
por su propio peso ha de caer clarito.

Atahualpa

Uy, Waylla Wisa, layqa
señor del sueño, mi hermanito,

*ima phutiytan rimanki,
willaway rikusqaykita.*

Waylla Wisa

*Ayawya, sinchiq munasqay,
qhapaq apu Inkallay,
saqraykunatan rikuni,
manan imapas allinchu.*

*Sunk'asapa runakuna
pukalla jamuchkasqanku
mama qhucha patallanta
q'illay wampup ukhullanpi.*

Ataw Wallpa

*Iyaw, Waylla Wisa Inka,
sispa wawqichay,
ima llakitan rikunki,
ima ati taphiyatan ninki.*

*Anchachus yaykumpunqanku
jallp'anchikman, kaqninchikman,
riy kutiriy, chayta yachamuy.*

*Juk anutarata jap'iy,
chay anutarata patamanta
kayniqta, jaqayniqta,
jinantinta qhawarpariy.*

*Chiqapunichus jamuchkanku
chay awqa sunk'akuna chayta.*

Waylla Wisa

*Chay, apullay, kamaqnillay,
kamaqniykita rurasaq,*

qué tristezas anuncias;
cuéntame qué has visto.

Waylla Wisa

Uy, querido y poderoso
señor, Inca mío,
cosas nada buenas
he visto: hombres
barbudos cobrizos
estarían viniendo
por el océano, en
embarcación de hierro.

Atahualpa

Uy, Inca Waylla Wisa,
cercano hermano,
¡qué tristezas has visto, qué
peligroso agüero anuncias!
Quizás entren a nuestros dominios
como pedro por su casa;
anda, vuelve, averígualo.

Ten, toma el feroz anutara
y encaramado en su espalda,
por un lado y por el otro
procura todo observarlo,
a ver si de veras están llegando
esos enemigos barbados.

Waylla Wisa

Bien, señor, soberano mío,
cumpliré tu mandato

*risaq, kutisq, yachamusq
rikraspalla, phawaspalla.
Sinchiq munasqay anutara,
anutarallay, qamllamin
urqukuna patamanta
qhatiykachamuwaq kanki,
allin karuntan rikunki,
qhawachiway ñawiykiwan.
Imaraykuchus yuyani
kayman q'iwikamusqankuta
mana riqsisqa awqakuna,
mana uyarisqa takiywan ,
muyu qarata kumpaspa ,
q'illay qinata phukuspa.
Kayniqta qhawariqtiyri
manataq imapas kanchu;
jaqayniqta qhawarini,
manallataq imapas kanchu;
jaqay wakniqta qhawarini,
manapuni imapas kanchu;
tukuyninniqtapas qhawani,
mana imapas rikukunchu;
chirillapas, wayrallapas
manapuni sispamunchu.
Juktawanraq puñurisaq,
ichas chaypiwan rikusaq.
Ñust'akuna
Awqakuna chayamusqanku,
Inkallay,
Mama qhucha patallanta,
Inkallay,*

iré, volveré, averiguaré
corriendo, volando.
Mi fuerte y querido anutara,
¡anutarita mío!, tú
que solo solías seguirme
a la punta del cerro,
tú que escudriñas desde lejos,
con tus ojos hazme ver clarito.
¿Por qué será que me parece
que hacia acá se desvían
adversarios desconocidos
con cantos jamás oídos,
golpeando cueros redondos
y soplando quenas metálicas?
Cuando escudriño por aquí
parece no hay nada,
cuando escudriño por allá,
tampoco aparece nada,
cuando escudriño por acullá,
no hay nada de nada;
por todas partes he observado
y tampoco se ve nada;
ni el frío ni el viento dan señal alguna.
Dormiré aún una vez más;
acaso esta vez logre ver.
Ñustas
Dicen que, por el océano,
Inkallay,
han llegado los enemigos,
Inkallay,

Imaraykun aquyraki,
Inkallay,
p'unchawninchikta uchphaq jamun,
Inkallay,
Iyaw, munasqay Waylla Wisa,
Inkallay
jayk'aqkamataq puñunki,
Inkallay.

Sinchiq munasqay Sayri Thupaq,
Inkallay,
rikch'arichiy, jatarichiy,
Inkallay.

Sayri Thupaq
lyaw, sinchiq munasqay
Waylla Wisa, layqa runa,
anchatañamin puñunki;
rikch'ariy ari, uyariway,
willaway chay imatachus
musphayniyki rikunki.

Manañan puñunaykichu
chhiki muyupi kachkaspá.

Waylla Wisa
Jay, iman kay, maymin kay,
chiqasina jamusqanku
awqa sunk'a runakuna
mama qhucha patallanta;
pukalla wasarimusqanku.

Juktawanraq puñurisaq
aswan sut'ita rikunaypaq.

¿por qué la desventura viene,
Inkallay,
a volver ceniza nuestros días,
Inkallay?

Uy, querido Wayla Wisa,
Inkallay,
¿hasta cuándo dormirás,
Inkallay?

Muy querido Sayri Túpaq
Inkallay,
despiértalo, haz que se levante,
Inca mío.

Sayri Túpaq
Uy, querido Waylla Wisa,
layqa runa, sumo artífice,
ya has dormido de más;
despierta, escúchame,
cuéntame lo que has visto
en tu trance, en sueños.

Ya no debes seguir durmiendo
estando en medio del peligro.

Waylla Wisa
¿Qué es esto?, ¿qué
sitio es este? Parece cierto
que barbudos adversarios
llegaron, cobricimos,
trasmontando el océano.

Dormiré aún otra vez
para ver más clarito.

Ñust'akuna

lyaw, munasqay Waylla Wisa.

Inkallay,

jayk'aqkamataq puñunki,

Inkallay,

Iman jaqay llaki phuyu.

Inkallay,

tutayasqaq sispaykamun,

Inkallay,

ima aqyurakitataq,

Inkallay,

tutayayninpi apamun,

Inkallay,

Sinchiq munasqay Challkuchima,

Inkallay,

pukay llullan punkunchikpi,

Inkallay,

jamuy, icha qam atiwaq,

Inkallay,

kay umuta rikch'arichiyta,

Inkallay.

Challkuchima

Waylla Wisa, layqa runa,

jayka'qkamataq puñunki.

Ñawiykita kichaririy,

simiykita kuyuchillayña,

thuylla thuylla willawayku

imatataq apamunki

chay musphayniyki ukhupi.

Rikch'ariy, jatariy ari.

Sinchiq munasqay Khiskis Inka,

Ñustas

Uy, querido Waylla Wisa,

Inca mío,

¿hasta cuándo dormirás,

Inca mío?

¿Qué nube triste es esa,

Inca mío,

que oscura se nos acerca,

Inca mío?

¿Qué desventura trae,

Inca mío,

en su rotunda oscuridad,

Inca mío?

Muy querido Chalcuchima,

Inca mío,

un rojo aluvión golpea nuestra puerta,

Inca mío;

ven, tal vez tú puedas,

Inca mío,

Despertar, Inca mío,

a este sumo artífice.

Chalcuchima

¿Hasta cuándo vas a dormir,

Waylla Wisa, sumo artífice?

Abre de una vez los ojos,

mueve de una vez la boca

y rápido, rápido, cuéntanos

lo que traes de tus sueños.

Despierta, pues, levántate.

Muy querido Inca Kiskis,

sispa wawqichay,

*sinchiqta muspharparisqa,
manan uyariwanñachu.
Juk chakikuyta sispaykuy,
icha qampaq rikch'arinman.*

Khiskis

*Chaypachaqa sispaykusaq,
ichas atiyman ñuqa
musphayninta allqachiyta.*

*Iyaw, sinchiq munasqay
Waylla Wisa, puñuq apu,
wayllukusqay Inkallay,
puñuyri jap'isunkichu.*

*Sunquykumin phuyuchasqa,
aquyraki pataykupi.*

*Rikch'ariy ari, jatariy,
willawayku imatachus
muspayniykiipi rikurqanki.*

Waylla Wisa

*Jay, iman kay, maymin kay,
chiqapuni jamuchkasqanku
awqa sunk'a runakuna
mama qhucha patallanta
chhikachaq q'illay wampupi,
pukalla aysakamuchkanku
tarukakunajina
kimsa ñawch'i wayrachayuq,
chay chukchachankupipas
yuraq jak'uwan t'akasqa,
chay k'akichankupipas*

mi pariente cercano,
estando en un sueño profundo,
Waylla Wisa ya no me escucha.

Acércate un poco, da un paso,
tal vez tú puedas despertarlo.

Kiskis

Me acercaré, entonces;

tal vez logre

interrumpir

su trance en sueños.

Uy, querido Waylla Wisa,
señor que duerme, amado Inca,
¿tanto te ha tomado el sueño?

Se ha nublado nuestro corazón,
la desgracia está sobre nosotros.

Ya pues, despierta, levántate
y cuéntanos qué has visto.

Waylla Wisa

¿Qué es esto?, ¿qué sitio es

este? Según mi sueño es cierto:

están viniendo barbudos adversarios

en grandes barcos de hierro

por el océano; vienen como ciervos

uno tras otro con

tres puntiagudos cuernos,

y en sus cabelleras traen

como harina blanca

esparcida y en sus mandíbulas,

largas barbas rojas

*chhikachachaq millmajina
puka sunk'achayuq,
chay makichankupipas
q'illaymanta warak'ayuq,
chay warak'ankuq ñawpinri
rumita chuqananmanta
nina rawraqtan raphapan,
chay chakichankupipas
q'illaymanta quyllurkuna
illarispa tukukamun
Iyaw, kayniqtachu risaq,
iyaw, jaqayniqtachu risaq.
Ukhullayñan susunk'awan,
chakillayña simp'akuwan,
qallullayña watakuwan.
Risaaq, phawasaq, willamusaq
sapan apu Inkallayman,
sinchiq munasqay Inkallayman.
Manan imatapas rikunichu,
Juk simi ukhuypi willawan
kaymanmin purimuchkanku
chay awqa sunk'a runakuna
chay jatun wampukunapi
unu patanta jamuqkuna...
Sinchiq munasqay sapan apu.
Ataw Wallpa Inkallay,
chiqapuni jamuchkasqanku
awqa sunk'a runakunaqa,
pukalla aysakamuchkanku,*

tarukakunajina
kimsa ñawch'i wacrachayuq
yuraq jak'u chukchachayuq,

parecidas a la lana,
y también hondas de hierro
en sus manos, y la punta de esas hondas
en vez de arrojar piedras
fuego ardiente flamea,
y en sus pies estrellas metálicas
como relámpagos centellean.
¡Uy! ¿He de ir por aquí, por
allá? Mi cuerpo
ya se entumece, mis
pies tambalean, mi
lengua ya se me enreda.
Iré corriendo a avisar
a mi único señor, mi querido Inca.
De veras no he visto
nada, pero una voz en mi interior
me dice: esos barbudos enemigos
se dirigen hacia acá
en grandes embarcaciones
por sobre el agua...
Querido y único señor,
Atahualpa, Inca mío,
parece cierto que están viniendo
barbudos adversarios cobrizos
como ciervos uno tras otro

*con tres puntiagudos cuernos,
como con harina blanca esparcida
en los cabellos, con barba cobriza
como lana colorada,
con hondas de hierro en sus manos
y en la punta de sus hondas
fuego ardiente flamea,*

*millmajina puka sunk'ayuq,
makinkupi q'illaq warak'ayuq,
warak'ankup ñawpinpiri
nina rawray raphapayniyuq,
chakinkupipas q'illay Quyllurniyuq.*

Ataw Wallpa

*Ayawya, Waylla Wisa,
layqa runa, sispa wawqichay,
ima phutitan willawanki,
ima llakitan apamuwanki.*

Ama qamri phutikuychu.

Inkakunapunis atisunchik.

*Riy ari, qam taripamuy
chay awqa sunk'akunata,
tapuy imamanchus jamunku,
imaqtinchus mask'awanku.*

Waylla Wisa

*Chay, sapan apu Inkallay,
chay, kamaqnillay,
kamaqniykita rurasaq,*

*risaq, taripamusaq
chay awqa sunk'akunata,
yachamusaq imapaqchus
mask'asunku, imatachus
qamwan munanku chayta...*

y en sus pies además tienen
estrellas metálicas.

Atahualpa

Uyuyuy, Waylla Wisa, layqa
adivino, hermanito cercano,
¿qué tristeza me anuncias?,
¿qué penas me traes?

Mas tú no te preocupes;
en cualquier caso los incas
lograrernos imponernos.
Anda, pues, dales alcance
a esos barbudos adversarios;
pregúntales a qué vienen
y a qué me andan buscando.

Waylla Wisa

Bien, único señor,
Inca soberano mío,
cumpliré tu mandato;
iré, daré alcance
a esos enemigos barbados,
averiguaré por qué te buscan,
y qué quieren contigo...

ANEXO 7

Los tres textos que vienen a continuación abren este capítulo, proceden del siglo XVI y XVII. Fueron compuestos para la evangelización de los indígenas. Sus autores fueron Francisco de Ávila, Bartolomé Jurado y Fernando de Avendaño, quienes poseían dotes literarias notables tanto en quechua como en castellano. Los textos fueron integrados a la *Antología quechua del Cusco* (*Qosqo qhechwasimipi akllasqa rimaykuna*), en las páginas 178-194

Francisco de Ávila

La Epifanía del señor y pascua de los Reyes

Ubi est qui natus est Rex Iudeorum? & c. Matth. 2.

Kay kimsa reypa pascuanmi, churikunayá, iglesiap siminpi Epifanía s̄utiyuq. Imataq kay Epifanía? Ima s̄utim kay? Imaraykum kay fiesta chay s̄utiyuq? Willas̄qaykichik. Kay s̄uti anchapunim kay p'unchawpaq kaman; kay simin, kay s̄utim "rikurichikuna" ñin. Imataq "rikhurichikuna"? Kay. Kunan kay llaqtapi huk qhapaq apu mana rikuchikušpa runakunari anchapuni rikuyta munašpa ñiykachanman: "A! riqsillanchikman!" Chay runari mana yuyašqa p'unchaw pampaman plazaman llus̄inman llapaman rikuchikunanpaq, chay rikuchikušqanmi Epifanía s̄utiyuq. Kay fiestam ari kunan. Imataq chayqa kunan rikuchikun chay s̄utikta apaypaq? Willas̄qaykichik. Kayhina p'unchawpim Jesús yayanchik, Diospa churin, wak'a-much'aqkunaman rikuchikurqan, pantaypi tutayaqpi kawsaqkunaman. Ñam qayna qaninpa sermónkunapi willarqaykichik, imanam Diospa churin runa tukuq hamurqan Santa Mariap wiksanpi chayhina supaypa sillunmanta qis̄pichiwanqanchikpaq. Ñam kaytaqa uyarirqankichik. Chay hamuqmi qana kunan rikuchikun, hawaman llus̄in wak'a-much'aqkunap ñawinman llapanta riqsichikuypaq. Kay, imanach karqan, chayta Jesucristop qillqakamayunin San Mateom uyarichiwanchik. Paypa ñis̄qantari ñam ñuqa qaninpa Inocentep fiestanpi willarqaykichik. Ña Evangelio siminta uyariptiykichik ancha yachaypaqmi kunan,

imahinam kay quyllur rikhurirqan, chaymantari pimanmi. Kayta p'uchukašpam huk imaktawan rimašun. Allilla ari uyariwaychik. Ancha unaymantapacham yaqa llapa runap pantašqan chiqa Diosta haqišpa huk imaymanakunakta much'arqanku "Diosmi" ñišpa, ñañišpa kikin pachakta ñañišpa unukta, rasuwan rit'iwana qatašqa urqkunakta, turumanya k'uychikta, intikta killakta quyllurkunakta, achka imakunaktapaš. Kaytaqa ancha qullanam qam indiokuna yachankichik. Kaytari manam indiokunallachu hina ruraraqanku, wakin runakunapaš emperador rey sabio amawt'a machunchikkuna hina sapam much'arqan. Ancha waki wakillanmi chiqan Diosta Mana hina chiqan Diosta much'aqri millaypunim pantaraqanku. Manachu yachankichik imanam? Imanam kunanpaš huk qampa yumašqayki uywašqayki churiyki, qampa qarašqayki p'achallichišqayki hampišqayki, ima hayk'akta qušqaykikunawan qhapaqman qišpichišqayki, qamta chikakunarayku yupaychanan much'aykunan kaptin mana ruranmanchu, yallinraq qamta haqišpa millašpa hukwan rinman, chayta much'anman yupaychanman, qam yayantari yanqa runakta hina rikušunkiman mana p'inqakušpa. Manachu kay millaypuni hucha kanman? Manachu ancha pantanman? Muchuchiypaq kanman? Hinapunim. Chayhinataqmi, chaykunamantapaš ašwan millayraqmi ruranku intikta killakta pachakta chay chaykunakta much'aq kamaqinta haqišpa. Unanchaychik, churikunayá, akuy supaymi, awqanchik, mana samašpa ñichkan "a! imanam ñuqa rurayman, mana runa hanaqpachaman rinanpaq", llamk'achkantaq ñanta pantachiwanqanchikpaq. Kay hinašqankunamantari yallinraqmi mana kikin Diosta much'anqanchikpaq hump'in ñak'arin munan. Wakinkunakta much'aqkunari, imaktam ruranku? Ñawpaqmi Diosman qunanta mana Dios kaqman qun. Chaymantari mana Diosman iñinkuchu. Iñinman chayqa, sapallantam much'anman. Chaymantari ut'iq mana šunquyuq kašqanta rikhurichin chaykunakta much'ašpa. Šunqun kaptinqa ari manam much'anmanchu mana uyariqta rikuqta kawsaqta. Uyarinkichikchu, churikuna? – Arí, padre, ancha allim uyariyku.

Ichaqa manam iñiyta munaykuchu chaykunap “manam kawsaqchu uyariqchu rikunchu” ñișqaykikta. Inti manachu rikuy kawsan uyarin? Killa quyllurkunapaș manachu hinataq? Wakin wak’akunapaș yayaykup ayankunapaș rit’i rasupaș manachu uyariq sapa? A! Churikunayá, chaymi puqis mana șunquyuq kașqaykichik hina chayta yuyașqaykichikrayku. Rikuy, churi; kay k’anchaqinchik inti killa quyllurkunapaș manam uyariqchu rikuychu hamut’aqchu. Maykama qhapariptiykipaș manam uyarinan kamakunchu. Kayri imaraykum? Kaykuna llapanku mana kawsayñiyuqmi chika sumaq chika illariq kaptinpaș. Manachu huk espejokta rikunki? Manachu lluchkha llunk’ușqaillariq? Chay napaykuptiyki uyarișunkimanchu? Manapunim. Imaraykutaq? Mana kawsayñin kaptin.

La Epifanía del señor y pascua de los Reyes1

Ubi est qui natus est Rex Iudeorum? & c. Matth. 2

(Fragmento)

Esta Pascua de los Tres Reyes, hijos míos, se dice en la lengua de la Iglesia: Epifanía. Pues, ¿qué es esto de Epifanía? ¿Qué nombre es éste? ¿Por qué se llama esta fiesta de esta manera? Yo os lo diré. Este nombre quiere decir: mostrarse, manifestarse. Pues, ¿qué es mostrarse? Esto: si ahora estuviera en este pueblo un hombre rico poderoso sin manifestarse y la gente deseara mucho verle, diciendo: “Oh, ¡si lo conociéramos!”, y ese hombre en un día, cuando menos se pensase, saliera a la plaza para dejarse ver de todos, este dejarse ver se dice “Epifanía”. Pues, esta fiesta es ahora. Pues, ¿qué es lo que ahora se manifiesta para tener este nombre? Diréoslo. En un día como éste, Jesucristo, Nuestro Señor, Hijo de Dios, se mostró a los idólatras, gente que vivía en error y como en tinieblas.

Y, estos días pasados, en los sermones os he predicado cómo vino del cielo el hijo de Dios a hacerse hombre en las entrañas de la Virgen María para librarnos de ese modo de las garras del demonio. Ya esto lo habéis entendido. Y ahora este Dios Hijo, que así vino, se muestra y sale como a plaza a los ojos de los idólatras para hacerse conocer de todos.

En la forma que eso pasó nos lo refiere el secretario del mismo Jesucristo, San Mateo, y lo que él dice ya yo lo os referí este otro día en la fiesta de los Inocentes. Habiendo ya entendido la letra del Evangelio, tenéis ahora muy gran necesidad de saber cómo se apareció esta estrella y luego a quién se apareció y, en despachando esto, diremos otras cosas. Estadme, pues, muy atentos. Mirad: común error ha sido de muchos tiempos atrás que, dejando al verdadero Dios, su Criador, han adorado los hombres muchas y

varias cosas, como si ellas fueran Dios, a veces a la misma tierra y al agua, a los cerros nevados, al arco del cielo, al sol, a la luna, a las estrellas y otras muchas cosas. Todo esto muy bien lo sabéis y entendéis, los indios. Pero esto no lo han hecho así solo los indios, sino las demás naciones y los emperadores y los sabios y los letrados y nuestros mayores y eran muy pocos los que adoraban al verdadero Dios. Y, haciendo esto, los que no adoraban y reconocían a Dios, todos ellos erraban grandemente. ¿No sabéis cómo? Como si ahora un hijo vuestro, a quien vos engendrasteis, criasteis, le disteis la comida y el vestido y, en sus enfermedades, lo curasteis y que, dándole cuánto hubiese menester, lo hiciese poderoso, habiéndoo de respetar por tantos títulos y obedeceros en todo, no lo hiciese; antes, dejándoo a vos, se fuese con otro y le respetase y obedeciese y a vos, que sois su padre, os perdiese el respeto y la vergüenza y os aborreciese. ¿No fuera grandísima maldad? ¿Y él no cometiera grandísimo desatino? ¿Y fuera digno de grandísimo castigo? No tiene duda. De la misma manera, y aún peor, lo hacen los que adoran al sol, luna, estrellas, a la tierra y lo demás, dejando a su Criador y Dios, que los ha alimentado.

Mirad, hijos míos, que el maldito demonio es nuestro enemigo y que de continuo está diciendo: “¡ah! ¿cómo haría yo para que el hombre no fuese al cielo?” y trabaja porque erremos el camino y todo lo que en orden a esto hace, donde pone más fuerza es en que no se adore al verdadero Dios. Y los que adoran lo demás ¿qué es lo que hacen? Lo primero, dan lo que a Dios se debe a quien no es Dios. Y, luego, no creen en Dios porque, si le creyeran, a Él solo adorarán. Y tras esto, muestran no tener juicio ni entendimiento en adorar esas cosas. Porque, si lo tuvieran, no adorarán a quien no oye, ni ve, ni vive. ¿Entendeislo, mis hijos? Sí, padre, muy bien lo entendemos. Pero no queremos creer que esas cosas no viven ni oyen ni ven. ¿Por qué el sol no ve, no vive y oye? ¿Y la luna y estrellas no hacen lo mismo? Y los demás ídolos y los cuerpos de nuestros difuntos y la nieve, ¿todo esto no oye? ¡Ah, hijos míos, que eso es la torpeza y la necedad creer y entender eso! Mira, hijo mío, este sol que nos alumbra y la luna y estrellas no oyen ni ven ni entienden y, por más que grites, no te pueden oír. Y esto ¿por qué razón?. Porque todo esto no es cosa que tiene vida aunque es tan hermoso y resplandeciente. ¿No veis un espejo? ¿No está muy liso y bruñido y resplandeciente? Ése, ¿si le hablarais, oiríais? ¡De ninguna manera! Pues, ¿por qué? Porque no tiene vida.

Bartolomé Jurado Palomino. Declaración copiosa de las cuatro partes más esenciales y necesarias de la doctrina cristiana... (Lima, 1649). San Gregorio Papa Santo Padrem huk qillqaşqanpi willawanchik kayta. Italia ñişqa huk llaqtapiş huk obispo Andrés şutiuyuq karqa, Diosta manchaşpa kawsakuq. Kaypa wasinpitaqşi huk warmi sirwiqñin payhina alli kawsayñiyuqlaraq karqa. Chayşi supaypa llullachişqan chay obispoqa “chay warmiwan huchallikuşaq” ñişpaña yuyaykuyta qallarirqan. Kay pachapiñaş huk judío Roma llaqtaman hamuşpa pacha tutayaptinña mana maypi puñunan samakunan kaptin huk hatun wak’a-much’ana wasiman yaykurqan puñukuq. Ancha manchakuşpañaş mana cristiano kaşpapaş cristianoskunakta Cruzta ruraqta rikuq kaşpa paypaş hawanpi huk Cruzta ruraykuşpa huk’illapi puñukurqan. Manaş puñuypaş chayarqanchu manchakuyñinwan. Chawpitutañaş ancha achka supaykunakta chay wasiman yaykuqtaqa rikurqan. Hukñinşi lllapanpa apun kamachiqñin huk sillapi tiyaykuşpa wakinkunakta taripayta qallarirqan “imaktam qamkuna kunan p’unchaw ruraşqa kankichik? willawaychik!” ñişpa. Chayşi lllapallan willakurqanku ‘ñuqam kayta, ñuqam chayta’ ñişpa rikch’aqkunanta. Kaykunap chawpinpitañaş hukqa kayta willakurqan: “ñuqam kunan p’unchaw obispo Andrésta watiqarqani wasinpi kaq warmiwan huchallikunanpaq; chaymi chika sinchikta llullachiptiyñam qayna vísperas pacha asikuykachaşpa chay warmiman obispoqa chayaykuşpa rikranta t’aqllaykuşpa llamkhaykurqan”. Kayta willaptinşi chay apunqa willarqa “riy; kutiy; qallarişqaykikta p’uchukaptiykiqa lllapa compañeroykikunamantapaş yallichişqan kanki; huk sumaq pilluwan pillurichişqatam purichişqayki” ñişpa. Kay kayta rikuşpa uyarişpañaş huk’illapi puñukuq judioqa manchayñinwan chukukukurqan. Chayñaş chay supay apunqa rikuşpa willarqan wakinkunakta: “rikumuychik! pim kayman yaykumuşpa chay huk’ipi puñukun?” Ña rikumuşpaş lllapallan qaparişpa kutimurqanku: “ay, ay; huk cajam; ukhunpiqa . Rurinpiqa ch’uşaqlla; hawanpitaqa ancha allin wichq’aşqam”. Kayta ñişpallaş lllapallan chinkarirqanku. Chay judioñaş hatarişpa llaqtaman utqhakuşpa obispotaña maskarqan. Tarişpaş pakallapi willarqan: “paqta ima watiqayllawanpaş supaypa watiqaşqan kankiman huchaman chayanaykipaq”. Kayta ñiptinñaş obispoqa p’inqakuşpa “manam” ñirqan. Chayşi “imapaqmi ‘manam’ ñinki? manachu huk p’unchaw ‘paywan huchallikuşaq’ ñişpa chayaykurqanki chay warmiman?”. Ñataq p’inqakuşpa “manam” ñiptinñaş “ama ‘manam’ ñiychu! qayna vísperas pacham chayaykuşpa rikranta t’aqllaykurqanki”. Kayta uyarişpañaş chay obispoqa ripukuşpa “chiqam” ñirqan. Wasinmanta chay warmikta qarquşpañaş santohinaña kawsakurqan. Chay wak’a-much’ana wasipiñaş huk iglesiakta rurarqan. Chay judioñaş Santa Cruzpa atipayñinta rikuşpa Bautismokta mañakurqan,

šutiyachišqaña cristiano Santa Iglesiap šuyun tukurqan wiñaylla Santa Cruzpa unanchayñinwan unanchakušpa supaykunap makinmanta manaraq cristiano kaptinpaš qišpišqanta yuyašpa. <Kayhinallataq, churikuna, Santa Cruzpa unanchanta šunquykichikpi churaychik! Cruzta rikušpapaš ullphuykušpa much'aykuychik! Chaypi Cristo Yayanchikpa huchanchikrayku ñak'arišpa wañušqanta yuyarišpa chayhinallataq yuyaykuychik! Kay pacha p'uchukaptinmi taripakuq hampuptin Cruzpa unanchanmi hanaq pachapi rikhuringa. Chay pacham Cristo Yayanchikpa Cruzpi wañušqanta mana yupaychašpa mana alli kawsaqkunakta supay wasiman qarqunqa. Yupaychašpa yuyaykušpa alli kawsaqkunatañam hanaqpachaman pušakunqa llapa santokunap ángeleskunap chawpinpi wiñaypaq Diospa qayllanpi kušimanalla qaynakunanpaq>.

El bienaventurado San Gregorio Papa escribe en sus Diálogos que en una ciudad de Italia había un obispo llamado Andrés, el cual, habiendo siempre vivido una vida muy religiosa y llena de virtudes, tenía en su casa y compañía una mujer también religiosa (por estar muy cierto y satisfecho de su virtud y castidad), de la cual ocasión aprovechándose, el enemigo halló entrada para tentar su corazón y así comenzó a imprimir la figura de ella en los ojos de su alma e incitarle a tener feos pensamientos. Acaeció pues que en este tiempo un judío, caminando de campaña para Roma y, tomándole la noche cerca de la ciudad de este obispo y no teniendo lugar donde se acoger, vino a parar a un templo antiguo, que estaba allí, de un ídolo, donde se acostó a dormir y, temiendo la mala vecindad de la casa del ídolo aunque él no creía en la Cruz, todavía por la costumbre que tenía de ver persignar a los cristianos en el tiempo de los peligros, hizo él también sobre sí la señal de la Cruz. Mas como él no pudiese dormir de miedo de aquel lugar, vio a la medianoche una gran cuadrilla de demonios entrar en él y, entre ellos, uno más principal, el cual, asentado en una silla en medio del templo, comenzó a preguntar a aquellos malvados espíritus cuánto mal habían hecho cada uno en el mundo y, como cada uno respondiese lo que había hecho, salió uno de ellos en el medio y dijo que había solicitado el ánimo del obispo Andrés con la figura de una mujer religiosa que tenía en su casa y como aquel malvado presidente oyese eso con grande atención y lo tuviese por tanto mayor ganancia cuanto más religiosa era la persona, el espíritu malo que había dado cuenta de eso añadió que el día pasado a hora de vísperas había tentado fuertemente su corazón que, llegándose a la religiosa con semblante alegría, le había dado una palmadica en las espaldas. Entonces, aquel antiguo enemigo del género humano, comenzando a exhortar este tentador que diese cabo a lo que había comenzado para que con esto alcanzase una corona singular entre todos sus compañeros. Pues estando el judío viendo todas estas cosas y temblando con gran pavor de lo que v[e]ía, aquel malvado espíritu que allí presidía, mandó a los otros que fuesen a mirar quién era aquel que había osado dormir en aquel lugar y, mirando ellos con grande atención, dieron voces diciendo “¡ay, ay! vaso vacío, más bien sellado” y, respondiendo ellos esto, desapareció luego toda aquella compañía de espíritus malignos y, hecho esto, el judío se levantó luego y, viniendo con gran prisa a la ciudad y hallando el obispo en la iglesia, tomóle aparte y preguntóle si era molestado de alguna tentación y, como el obispo de vergüenza no le confesase nada, él replicó que en tal día había puesto los ojos con mal amor en una sierva de Dios. Y como él todavía negase esto, el judío añadió diciendo: “¿Por qué niegas lo que te pregunto, pues ayer a hora de vísperas llegaste a darle una palmada en las espaldas?”. De lo cual maravillado el obispo confesó lo que había negado.

Contóle el judío todo lo que había visto en el templo. Admirado, el obispo echó de su casa [a] aquella criada y edificó en el templo un oratorio en honra del bienaventurado San Andrés Apóstol y el judío, viendo la virtud de la Santa Cruz, su poder y poder contra los demonios, pidió al obispo el agua del Bautismo y fue recibido en el gremio de la Iglesia, conservando la devoción a la Santa Cruz, signándose muy a menudo con ella en todas sus tentaciones y peligros para librarse de las acechanzas y engaños de los demonios, siendo cristiano, pues con esta señal de la Santa Cruz, no siéndolo, se había librado de aquel ejército y caterva de espíritus malignos.

Fernando de Avendaño

Sermón IX

En que se prueba que todos los hombres del mundo tuvieron origen de Adán y Eva. Impúgnase el de error las pacarinas. Declárase de cuál de las tres partes del mundo antiguo passaron a esta América los primeros pobladores y que la lengua general del inca fue de las que infundió Dios nuestro Señor en la confusión de las lenguas en Babilonia, y cuán antigua es la población de la América.

Deus fecit ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae. Act. cap. 17.

Yalliq sermónpim yachachirqaykichik, churikuna, imanam Dios apunchik ñawpaq yayanchik Adán sutiyaqta kamarqan, ñiśpa. Kay Adán yayanchikpa huk waqtanmanta mamanchik Evakta ruraśqantapaś yachachirqaykichiktaqmi. Chaymantari kay yayanchikkunap Diospa kamachiśqanta pampachaśqanrayku ñuqanchik paqarina hucha pecado original sutiyaqpi yurimuśqanchiktaapaś ñirqaykichiktaqmi. Kaytam ari Profeta David yachachiwanichik: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatu concepit me mater mea (kaymi ari millay huchakunapi runayani, mamaypaś wiksanpi huchakunapitaqmi runayachiwarqan) ñiśpa. Kunanqa kay sermónpi llapan kay tiqsimuyupi kaq runakuna yuraq kaptin yana kaptin imahina rikch'ayñiyuq kaptinpaś Adán Evallamanta paqarimuśqantam yachachiśqaykichik. Allintam yachani inkakunap kay chiqan śimikta mana hamut'aśqanta, ichaqa cristianoquna kay śimikta yachaykupunim. Diosmi ari kayta sūt'incharqan, iñinanchik qillqa Sagrada Escritura sutiyaqpaś kaytam yachachiwanichik. Santa Iglesia mamanchikpaś kaytataqmi iñinanchikpaq ñawpaqinchikpi churan. Kunanman kay kitiman llaqtachakuq ñawpaq runakunap maymanta hamuśqantapaś yachankichik. Qusqu śimikta mana inkap yallinraq kay śimikta Dios ñawpaq runakunaman ángelkuna Diospa kamachiśqanta ruraptin samaykuśqanta yachachiśqantapaś yachankitaq. Kaykuna ancha yachanaykichikpunim. Kunaśqay animaykichikpa alliyñinpaq kananpaqri Graciapaqmi kani. Sapay ñust'anchik Virgen Santa Mariakta napaykuśun "much'aykuśqayki, María" ñiśpa. Achkapipunim inkakuna pantarqanku, khipukamayyuqñiykichikkunapaś achkapitaqmi pantarqanku ñawpapacha kaqkunakta tiqsimuyup qallariyñinmantapacha yachanankupaq mana libroyuq kaśqankurayku. Kay librokunapim profetakuna Diospa kamachiyñinkama kaykunakta runakunap yachananpaq qillqarqanku. Huk sermónpitaqmi ñirqaykichik, imanam Dios kay tiqsimuyu

qallariyñiyuq kaşqanta mana yachachiwanchikman chaypaş, manam chiqanta hinapuni chayta yachanchikmanchu. Manataqmi inñiernop ñak'arikhuyñinkunap mana p'uchukayñiyuq kaşqantapaş yachanchikmanchu mana profetakuna Diospa şiminmanta kayta şut'inchaptinqa, ñişpa. Kayhinapunitaqmi cristianokuna llapa runa yuraq kaq yana kaqpaş imahina rikch'ayñiyuq kaqpaş ñawpaq yayanchikkuna Adán Evamanta paqarimuşqanta yachanchik. Hinam Apóstol San Pablo Areópago ñişqa llaqtapi sermoşqanpi yachachiwarqanchik. Deus ex uno omne genus hominum inhabitare fecit super universam faciem terrae (Diosmi huk runallamanta llapan ñawray rikch'ayñiyuq runakunakta tiqsimuyupi llaqtachakhunanpaq ruraraqan) ñişpa. San Pablop: Omne genus hominum (ñawray rikch'ayniyuq runakunakta) ñişqan şimikta unanchaychik, churikuna. Kay şimiqa ari kaytam ñin: “tukuy hinantin runam yuraq kaq yana kaqpaş, mayqan ayllumanta kay tiqsimuyupi kawsaqaş cristianokuna morokuna turcokuna wak'a-much'aqkuna, imahina ayllumanta kaq indio runakunapaş chinokunapaş japonés ñişqakunapaş mejicanokunapaş, tukuy hinantinmi ñawpaq yayanchikkuna Adán Evamanta paqarimurqan” ñişpam ñin. Imanam ari p'unchawpa tukuy illariyñinkuna huk intillallamanta llusqsimun, unu phaqqhamuqaş huk pukuyullamantataq phuqqhimun, chayhinapunitaqmi llapan kay tiqsimuyupi kaq runapaş ñawpaq yayanchikkunallamantataq yurimurqanku paqarimurqanku. Kaykunallam ari llapanchikpa pukuyunchik saphinchik tiqsinchik. Amawt'a Rey Salomón ñişqa (pimanmi Dios Apunchik achka chiqan şimikunakta paypa huk qillqaşqan Sabiduría şutiuyuq libropi qillqananpaq yachachirqan chaymi) chunkañiqin khipunpi kayhina ñin: Haec illum qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus custodiuit, & eduxit illum a delictu suo (Diospa yachaq sapa kayñin, Sabiduría şutiuyuqmi sapallan kamaşqa kaq runakta waqaycharqan. Kay waqaychaşqan runataqmi llapan tiqsimuyupi kaq runakunap yayan karqan. Kaytataqmi huchanmanta qişpichirqan). Kay şimikunapim iskay hamut'ananchik kan: ñawpaqinmi chikapuni Dios Adán yayanchikta munaşqanta. Kay munaşqanraykum huchamanta qişpinanpaq hurqurqan yanaparqan; paypa kamaşqan wallparişqanmi ari karqan. Iskayñiqinmi ñawpaq yayanchik Adánta “tiqsimuyup yayan” ñişqanta: imanam ari huk runa achka churiyuq achka usuşiyuq kaptin kay llapan churin usuşinkuna yumaqin yayallanmanta paqarimunku. Chayhinapunitaqmi, yayanchikkuna Adán Eva, Diospa ñawpaq ruraşqan kamaşqan kaşqanrayku, kaykunam churinkunakta yumarqan. Kay churinkunamanta hinantin runakuna paqarimuşqan yurimuşqanraykutaqmi Adán yayanchikta “tiqsimuyup yayan” ñirqan. Llapanchikmi ari paykunamanta paqarimunchik. May pacham Dios mamanchik Eva yayanchik Adánpa

waqtanmanta rurarqan, chay pacham, maypim yayanchik Adán puñuchkarqan rikch'arishpari: "Hoc nunc os ex osibus meis, & caro de carne mea (A! aychap aychan, tulluyta tullun)" ñiSPA ñirqan. Yachayta munankichikchu, imaraykum yayanchik Adán Eva mamanchikta kay simikta ñirqan? Ñuqa willaŕqayki. Mamanchik Evap aychanta Dios Adán yayanchikpa aychanmanta hurquŕqanraykum. Hinataq Dios mamanchik Evap tulluntapaŕ Adán yayanchikpa tullunmanta ruraŕqanraykum. Ñiwaychik, churikuna: ñuqa qamkunamanta huk hamu tulluyuyqchu kani? huk hamu aychayuyqchu kani? Manapunim. Ñawiypaŕ makiypaŕ chakiypaŕ qampa ñawiyki makiyki chakiykimanta huk huk-hinachu? Manam, llapan runakunam huk-hina aychayuyq, huk-hina tulluyuyqkamalla kanchik. Chayraykum llapanchik ñawpaq yayanchikkuna Adán Evallamantataq paqarimunchik yurimunchik. Kaykunallam paqarinanchik. Amawt'aykichikkunaqa, imanam mana leeyta qillqaytapaŕ yacharqankuchu, manataq libronkunapaŕ karqanchu, chayraykum achkapipuni pantarqanku. Kayhinam ari "wiraquchakunaqa indio runakunamanta huk huk paqarinayuyqmi" ñirqanku. Kayraykutaqmi ñawpapacha umukunapaŕ "wiraquchap Diosñin manam indio runap Diosñinchu" ñirqanku. Kayqa, churikuna, llulla simipunim, herejía ñiŕqam. Kunan cristianokunap pachanpi mayqan runapaŕ kayta ñinman chayqa, Apu Inquisidorkunam hereje awqakta hina rupachichinman. Yachaychik, churikuna, Iñinqanchik Fe Católica ŕutiyuyq cristianokunap yupaychaŕqanchik waqaychaŕqanchikqa. Llapan kay hinantin tiqsimuyupi kaq runakuna yuraq kaq yana kaq imahina rikch'ayñiyuyq kaqpaŕ ñawpaq yayanchikkuna Adán Evallamanta paqarimuŕqanchikta yuyarimuŕqanchiktam yachachiwanchik. Llapa atipaq Diosmi ñawpaq runakta kamarqan. Llapan tiqsimuyupi kaq runakunap ánimantapaŕ kamantaqmi. Chayraykum huk sapallan Diosllam hinantin runakunapaq llapantin ángelkunapaqpaŕ kan. Kay kikin Diostaqmi indio runakunap ánimanta ruran, yana runap ánimanta, wiraquchap ánimantapaŕ kaman. Llapanchikmi kay chiqan Diosta much'anchik yupaychanchik. Kay Diosmi ari kay pachaman runa tukuq hamurqan llapa runakunakta huchamanta qiŕpichiwananchikpaq. Chayraykum Jesucristo Apunchik wiraquchakunakta yanarunakunaktapaŕ paqarina hucha pecado original ñiŕqamanta qiŕpichirqan. Manam wiraquchakunaraykullachu runa tukurqan. Manam wiraquchakunaraykullachu Cruzpi wañurqan. Qam indiorayku negrorayku turcorayku mororayku llapa runakunaraykum. Llapanchikta huchamanta qiŕpichiwanqanchikpaqmi Cruzpi wañurqan. A, qhapaq Dios! A, khuyapayaq Apu! Qhapaq ŕutiyki hunu hunu mit'a much'aŕqa kachun! Achkapuni, yaya, manuyki kani. Ñuqa huchasaparaykum ari yawarñiykikta hich'arqanki. Ñuqa huchayrayku infiernopaq ñiŕqa kaptiyki qiŕpichipayaqñiy kaytapaŕ munarqanki. Imahinam

*sirwiykiman? Yachachiway, qhapaq Apu, kamachişqayki şimikunakta riqsinaypaq.
Confesakunaypaqpaş k'anchariway, yaya. Huchallikuşqaymanta llakinipunim Diosñiy
kaşqaykirayku runakunakta llapa imaymanaktapaş ruraq kamaq kaşqaykirayku.*

Sermón IX

(Fragmento)

En que se prueba que todos los hombres del mundo tuvieron origen de Adán y Eva. Impúgnase el error de las pacarinas. Declárase de cuál de las tres partes del mundo antiguo passaron a esta América los primeros pobladores y que la lengua general del inca fue de las que infundió Dios nuestro Señor en la confusión de las lenguas en Babilonia, y cuán antigua es la población de la América.

Deus fecit ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae. Act. cap. 17.

En el sermón pasado os enseñé, hijos, de la manera a que Dios Nuestro Señor crió al primer hombre que se llamó Adán y de una costilla suya formó a nuestra madre Eva y os dije que, porque ellos pecaron, quebrantando el precepto de Dios, por eso nacemos todos en pecado original, como nos lo enseña el Profeta David, diciendo: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea. Ahora, en este sermón, os tengo de enseñar que todos los hombres del mundo, blancos y negros y de cualquier color, descienden y tuvieron su origen y pacarina de Adán y Eva. Bien sé que los incas no alcanzaron a saber esta verdad, pero los cristianos lo sabemos porque Dios lo reveló y la Sagrada Escritura lo dice y la Santa Madre Iglesia lo propone para que lo creamos firmemente. Ahora sabréis de dónde vinieron los primeros hombres a poblar esta tierra y que la lengua general del inca no la inventó él, porque Dios la enseñó por ministerio de los ángeles. Esto os importa mucho saberlo y para que yo os pueda enseñar para bien vuestro tengo necesidad de la Gracia, supliquemos a la Virgen Santa María nos la alcance, diciendo Ave María. En muchas cosas erraron los incas, y vuestros filósofos [e] historiadores también erraron porque no tuvieron libros para saber las cosas antiguas desde el principio del mundo y estas cosas las sabemos los cristianos porque tenemos libros. En estos libros, por mandado de Dios, las escribieron los profetas para que los hombres las supiesen. En otro sermón os diré que, si Dios no nos hubiera enseñado que este mundo tuvo principio, no pudiéramos saberlo de cierto, tampoco pudiéramos saber que las penas del infierno son eternas, si Dios no nos lo hubiera enseñado por boca de sus profetas. De la misma manera sabemos los cristianos que todos los hombres del mundo, blancos y negros y de otros colores, proceden todos de nuestros primeros padres, Adán y Eva. Esto lo enseñó el apóstol San Pablo por un sermón que predicó en Areópago, diciendo: Deus fecit ex uno omne

genus hominum inhabitare super universam faciem terrae. Reparad, hijos, en aquellas palabras del apóstol. Omne genus hominum, que quiere decir: todo género de hombres, blancos, negros, de cualquier nación que vive en todo el mundo, los cristianos y los moros y los turcos, los herejes y los indios de cualquier aillu que sean, los chinos, los japon[es]es y los mejicanos y, finalmente, todos los hombres del mundo, todos tuvieron un solo origen y pacarina de nuestros primeros padres, Adán y Eva, porque, de la manera a que toda la luz del día tiene su origen del sol y el agua que sale de la fuente tiene su origen y pacarina de la fuente, así, de la misma manera, todos los hombres del mundo tienen su origen de la fuente y pacarina de nuestros primeros padres, Adán y Eva, porque ellos fueron la fuente de donde todos los hombres proceden.

El sabio Rey Salomón a quien Dios nuestro Señor enseñó muchas verdades para que las escribiese en su libro que se llama Sapiencia dice en el capítulo 10: Haec illum qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit, & eduxit illum a delicto suo. La sabiduría de Dios y su providencia guardó al primer hombre que crió solo y fue padre de todos los hombres del mundo y le sacó de su pecado para que se salvase. En las cuales palabras hemos de notar dos cosas. La primera: el amor que Dios tuvo a nuestro padre, Adán, y por este amor le sacó de su pecado para que se salvase, porque era hechura de sus manos. La segunda, que llama a nuestro padre, Adán, “padre del mundo” porque, así como un hombre tiene muchos hijos y muchas hijas, todos ellos tienen su origen y pacarina del padre que los engendró. Así, de la misma manera, porque nuestros primeros padres, Adán y Eva, fueron aumentando todos los demás hombres, por eso llamó a nuestro padre, Adán, “padre del mundo”, porque todos descendemos de ellos. Cuando Dios formó a nuestra madre, Eva, de la costilla de nuestro padre, Adán, la trajo adonde estaba nuestro padre, Adán, durmiendo y cuando despertó le dijo: Hoc nunc os ex osibus meis, & caro de carne mea. O ¡carne de mis carnes! y ¡hueso de mis huesos! ¿Queréis saber por qué le dijo estas palabras? Y os le diré: porque la carne que tenía nuestra madre, Eva, la sacó Dios de la carne de nuestro padre, Adán. Dime ahora, hijo, ¿yo tengo diferente carne que la tuya? ¿Y tengo diferentes huesos que los tuyos? No. ¿Mis ojos y mis manos y mis pies son diferentes que los tuyos? No. Todos los hombres tenemos una misma carne y unos mismos huesos y por eso todos descendemos de nuestros primeros padres, Adán y Eva. Ese es nuestro origen y nuestra pacarina. Vuestros filósofos, como no sabían leer ni escribir ni tenían libros, erraron en muchas cosas y así dijeron que los españoles tienen diferente origen y pacarina de los indios y, por eso, dijeron los hechiceros antiguos que el Dios de los españoles no es Dios de los indios. Esto es gran mentira y es herejía y, si ahora en tiempo de

los cristianos algún hombre dijere esto, lo quemarán los señores inquisidores por hereje. Sabed, hijos, que la Fe Católica que guardamos los cristianos nos enseña que todos los hombres del mundo, los blancos y los negros, todos tenemos un mismo origen y pacarina de nuestros primeros padres, Adán y Eva, y Dios, todopoderoso, crió al primer hombre y cría las almas de todos los hombres del mundo y, por eso, no hay más de un solo Dios para todos los hombres y los ángeles, este mismo Dios cría las almas de los españoles y de los indios y de los negros. Todos adoramos a este Dios verdadero, el cual vino al mundo y se hizo hombre por librar a todos los hombres del pecado y, por eso, Jesucristo, Nuestro Señor, redimió al negro del pecado original y al español y al indio. No se hizo hombre solamente para los españoles. No murió en la Cruz solamente para los españoles, por ti, indio, por el negro y por el turco y por el moro, murió en la Cruz para librarnos a todos del pecado. ¡O gran Dios! ¡O misericordioso Señor! ¡Seáis alabado y bendito y glorificado! Mucho te debo, Señor mío, que derramaste tu sangre por mí, pecador, y quisiste ser mi Redentor, estando yo condenado al infierno por mis pecados. ¿Cómo podré yo servirte? Enséñame, poderoso Señor, a cumplir tus mandamientos, dame luz para que conozca mis pecados y me confiese de ellos. Pésame, Señor, de haberos ofendido, porque eres mi Dios y Criador de todos los hombres y de todas las cosas.

