

El sabotaje como intuición filosófica: Una perspectiva hermenéutica desde América colonial*

Alejandro Viveros

Universidad de Chile

paideiaor@gmail.com

Resumen:

El objetivo central es proponer un concepto histórico-filosófico-cultural denominado *el sabotaje*, en tanto instrumento de resistencia cultural y perspectiva crítica de interpretación filosófica respecto de los fenómenos culturales y de la situación histórica de América colonial (siglos XVI – XVIII). El sabotaje desarrolla un aparato teórico capaz de otorgar la operatividad a una perspectiva de interpretación filosófica que implica una lectura crítica y propositiva en el ámbito de la traducción y la mediación cultural presente en las obras de Hernando de Alvarado Tezozómoc: *Crónica Mexicana* (1598), *Crónica Mexicáyotl* (1609) y de Felipe Guamán Poma de Ayala: *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615/1616). Estas obras funcionan en tanto textos culturales como ejemplos de la configuración político-filosófica e histórico-cultural que inaugura una reflexión hermenéutica americana. Esto significa que nuestra investigación busca demostrar la ejecución de la perspectiva de la resistencia cultural en América colonial y, a su vez, consolida la resignificación del sabotaje como un vehículo conceptual original y explicativo de las posibilidades de la reflexión filosófica desde América colonial.

Palabras clave: Sabotaje, resistencia cultural, hermenéutica, América colonial, Hernando Alvarado Tezozómoc, Felipe Guamán Poma de Ayala

Abstract:

The aim of this article is to propose an historical, philosophical and cultural concept called the sabotage, as cultural resistance's instrument and as a critical perspective for a philosophical interpretation focused on the cultural phenomena and on the historicity in the colonial period (XVI–XVIII centuries). The sabotage develops a theoretical approach which is able to establish a critical lecture centered on the cultural translation, the indigenous knowledge, and the hermeneutics specifically through the works of the Chroniclers Hernando de Alvarado Tezozómoc: *Crónica Mexicana* (1598), *Crónica Mexicáyotl* (1609) and Felipe Guamán Poma de Ayala: *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615/1616). These Chronicles are analyzed as cultural texts providing examples of the philosophical and historical construction that allows and produces a reflective and propositive way of the hermeneutics in Latin America. Therefore, this research seeks the execution of a cultural resistance's perspective in colonial Latin America, as well as engages the sabotage as a theoretical concept to explain the projections of a philosophical reflection based on the historical experience of colonial Latin America.

Key words: Sabotage, cultural resistance, hermeneutics, colonial Latin America, Hernando Alvarado Tezozómoc, Felipe Guamán Poma de Ayala

* Este artículo forma parte de la investigación que emprendí para mi tesis doctoral titulada: “El sabotaje como intuición filosófica. Una perspectiva de interpretación desde América colonial” en el programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Tesis doctoral dirigida por el profesor: Dr. José Luis Martínez Cereceda y financiada por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) del Gobierno de Chile.

Résumé :

L'objectif principal de cet article est de proposer un concept historico-philosophique-culturel qu'on appelle le sabotaje, comme un instrument de résistance culturelle et en tant que regard critique sur l'interprétation philosophique des phénomènes culturels et de la situation historique de l'Amérique coloniale (XVI - XVIII). Le sabotaje développe un appareil théorique capable de mettre en fonctionnement un point de vue philosophique qui implique une interprétation critique et proactive dans le domaine de la traduction et de la médiation culturelle chez Hernando de Alvarado Tezozómoc: *Crónica Mexicana* (1598), *Crónica Mexicáyotl* (1609) y de Felipe Guamán Poma de Ayala: *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615/1616). Ces œuvres, en tant que textes culturels, fonctionnent comme des exemples de la configuration politique philosophique, historique et culturelle américaine inaugurant une réflexion herméneutique. Cela signifie que notre recherche vise à démontrer la performance du point de vue de la résistance culturelle dans l'Amérique coloniale et, à la fois, renforce la redéfinition de sabotaje comme un véhicule conceptuel original et éclaircissant, des possibilités sur la réflexion philosophique de l'Amérique coloniale.

Mots-clés : Sabotaje, résistance culturelle, herméneutique, Amérique coloniale, Hernando Alvarado Tezozomoc, Felipe Guaman Poma de Ayala

“El sabotaje como intuición filosófica: una perspectiva hermenéutica desde América colonial” tiene como objetivo central proponer un concepto histórico-filosófico-cultural denominado: *el sabotaje* en tanto instrumento de resistencia cultural y perspectiva crítica de interpretación filosófica respecto de los fenómenos culturales y la situación histórica de América colonial (siglos XVI–XVIII). El sabotaje desarrolla un aparato teórico capaz de otorgar la operatividad a una perspectiva de interpretación filosófica que implica una lectura crítica y propositiva sobre las obras de Hernando de Alvarado Tezozómoc: *Crónica Mexicana* (1598), *Crónica Mexicáyotl* (1609) y de Felipe Guamán Poma de Ayala: *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615/1616). En este sentido, buscamos demostrar la ejecución de la perspectiva de la resistencia cultural en América colonial consolidando la resignificación del sabotaje como un vehículo conceptual original y explicativo de las posibilidades de la reflexión filosófica desde América colonial. Sin embargo, ¿qué significa pensar el sabotaje como intuición filosófica?, ¿qué implica pensar la intuición filosófica como perspectiva de interpretación de América colonial? No saldremos de esta pregunta, sino que *desde dentro* buscaremos emplazarla. Buscaremos alcanzar una calidad creativa del pensar, en nuestro caso un pensar filosófico, hermenéutico que pueda hacer frente a las contingencias y las circunstancias del mundo desde su profundidad como acto político y existencial de resignificación y de vectorización. En consecuencia, es necesario establecer algunas precisiones respecto del concepto de sabotaje y, por cierto, del modo en el cual buscamos resignificarlo en tanto que plataforma de interpretación, es decir, como intuición filosófica referida a América colonial.

En este sentido, intentaremos desarrollar un modo concéntrico para nuestro acercamiento y análisis. Esto implica un acercamiento inquisitivo a través de rodeos concéntricos que, en diferentes perspectivas, permiten dilucidar el objeto de investigación. Jorge Acevedo lo explica como: “un camino que da múltiples rodeos al camino directo, más a la mano... Consiste en aproximarse a un asunto en rodeos concéntricos que, poco a poco, lleven a cargar hasta el fondo para invadir el asunto

mismo en cuestión”¹. Procederemos de este modo para enfrentar la complejidad de preguntar por el sabotaje como perspectiva de interpretación para América colonial. Desarrollaremos primeramente una breve problematización sobre el sentido del sabotaje a favor de aclarar cómo es posible comprender el concepto y reutilizar su semántica para proyectar una reflexión hermenéutica desde América colonial. Luego, daremos tres rodeos relacionados con la perspectiva histórico-filosófica que deseamos consolidar. Preguntaremos por el sabotaje como hermenéutica en un sentido americano, preguntaremos por quiénes desarrollan el sabotaje, los saboteadores, en nuestro caso Hernando Alvarado Tezozómoc y Felipe Guamán Poma de Ayala, complejizando sus obras como ejemplos de la operatividad del sabotaje, preguntaremos por la relación entre el sabotaje y la traducción cultural en un contexto colonial y americano. Finalmente volveremos sobre el sabotaje como perspectiva de interpretación procurando determinar una bifurcación en el pensamiento filosófico americano que comprende un alba en el pensar de “estas tierras”, que sabotea y se instala desde una reflexión hermenéutica, única y alternativa.

Primer rodeo. Sobre el sabotaje: Aclaraciones y profundizaciones

En primer lugar, la palabra sabotaje proviene etimológicamente del idioma francés. *Sabotage* se retrotrae a *sabot*, un zapato de madera (zueco). El *sabot* fue utilizado de forma simbólica por movimientos sindicales (principalmente anarquistas) de finales siglo XIX y principios del XX para sus reivindicaciones laborales y políticas, principalmente las relacionadas con la jornada de trabajo². Sabotaje, según el diccionario de la Real Academia Española, es el "daño o deterioro que se hace como procedimiento de lucha contra los patronos, contra el Estado o contra las fuerzas de ocupación en conflictos sociales o políticos. Oposición u obstrucción disimulada contra proyectos, órdenes, decisiones, etc"³. Esto significa que el sabotaje es una estrategia y un instrumento de resistencia cultural. Nosotros queremos pensar al sabotaje como un medio de presión, de resistencia y de apropiación cultural, generalmente acompañado de otros medios y manifestaciones sociales y culturales.

La intuición filosófica, por otra parte, es un complejo asunto por determinar. No queremos, por el momento, referir sistemáticamente aquello que la intuición ha significado en diferentes doctrinas y disciplinas del pensamiento. Por intuición solamente entendemos un eco de nuestra interioridad. La intuición del sabotaje es filosófica por necesidad interna. “Descendamos entonces al interior de nosotros mismos: cuando más profundo sea el punto que toquemos, más fuerte será el impulso que nos volverá a la superficie. La intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es ese impulso”⁴. En este sentido, la intuición filosófica compone una forma de interpretación

¹ Acevedo, Jorge. (2003). En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente. *Revista Diálogo Universidad de Puerto Rico*. (81), 18-19.

² Véase Pouget, Emile. (2004). *Le Sabotage*. Paris: Mille et Une Nuits, Librairie du Arthème Fayard.

³ Real Academia Española. (2012). *Diccionario de la lengua española*. <http://www.rae.es>

⁴ Bergson, Henri. (1979). *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires: Siglo Veinte. p. 133.

de la realidad efectiva que se desenvuelve internamente en la medida en que transita, en que comprende a la realidad en lo móvil, lo mutable, descendiendo y ascendiendo. La interioridad y el movimiento son partes claves para pensar un sabotaje como intuición filosófica. Planteamos un acercamiento simple que no busca elegir entre conceptos, nociones, ideas, corrientes, doctrinas, tomando partido por algunos. Por el contrario, consiste en buscar una *vía* plural desde donde descubrir y congeniar diferentes acercamientos, nociones, conceptos. Queremos recalcar provisoriamente a la intuición filosófica como una operación de búsqueda y de adopción de una “actitud metódica” que no se limita a registrar lo que hay en el fenómeno, sino que más bien expresa un intento por comprender sus sentidos en unidad y multiplicidad *transversalmente*.

Desde ahí el sabotaje busca construir una interpretación de lo americano, en general, y del pensar filosófico latinoamericano, en particular. La acción de imaginar a través del sabotaje un cauce para un pensar americano desde sus albores en la América colonial intenta discurrir sobre la originalidad y la necesidad de reconsiderar un camino diferente, alternativo, para una crítica filosófica, histórica y cultural. Es siempre complejo intentar posicionar las diferentes miradas que componen una investigación filosófica. En especial cuando los objetivos de ésta están más bien encaminados hacia el descubrimiento y el fortalecimiento de un problema filosófico pensado *desde* América. Este es un quiebre en la manera de introducir nuestra perspectiva de forma tal que mantenga las exigencias de una profundidad filosófica. Nuestro objetivo transversal es entonces pensar desde América, pensar sus ambigüedades y proyecciones, desde su problematicidad positiva, desde sus historicidades en confrontación, en la construcción de subjetividades que continuamente recrean los tejidos identitarios y mueven el fondo de un pensar americano.

Ahora bien, el transcurso argumentativo en la construcción de una reflexión filosófica americana, por lo pronto, no se resuelve en una aproximación “solamente” filosófica. Para cualquier intención de pensar América es siempre necesaria la intervención interdisciplinaria. Esto es patente a través de la asunción del problema filosófico americano. La filosofía como matriz de problematización sobre América solamente ha de ser entendida una vez que se eliminan los prejuicios y las distancias entre las múltiples formas y accesos disciplinarios (sus enfoques) para enfrentar y cuestionar sus sentidos y sus horizontes de significación. Un acercamiento filosófico hacia América, como el sabotaje, contribuye a la vectorización desde las especificidades que entrega la convergencia de enfoques disciplinarios. Luego, forja una consideración componente de un pensar filosófico en general desde la atención a su ser americano. Como parte de una discusión sobre: ¿qué es eso lo americano?, ¿cómo se construye en tanto problema filosófico? Hemos de establecer las posibilidades de una filosofía americana sin dejar de lado sus influencias ni sus referencias culturales. Esto deviene en la consideración de una filosofía americana por sí misma sin necesidad de negar todo aquello concomitante que elabora y compone su sentido y experiencia del pensar. Lo americano en la experiencia del pensar será, en consecuencia, un estadio abierto y en proceso de consolidación. Esto es lo que deseamos circunscribir dentro de nuestro

tratamiento, en especial, porque el ejercicio de refundación de una filosofía americana es parte de los horizontes interpretativos que procuramos establecer a través de estas páginas. Seguimos a Rodolfo Kusch considerando que:

“Pero así visto el problema, todo lo que hace a la esencia no pasa de ser un episodio menor dentro del pensar en general. Quizá lo propio de la filosofía entre nosotros ha de ser, ya no su enseñanza misma, sino advertir en qué medida se deforma a causa de la gravedad local. Y es esta gravedad la que se torna esencial. La misma imperfección del filosofar hace a la filosofía americana. En el defecto en suma habrá de darse la verdad, o en otras palabras, nuestra verdad siempre deforma lo que se pretende instituir formalmente”⁵.

Nuevamente, ¿qué es lo americano?, ¿qué significa pensar desde América? Primero, queremos establecer que el cuestionamiento filosófico fundacional se juega en un problema que es *a la vez* identitario. Escabullir este problema sería escabullir lo insoslayable. La identidad como matriz *gravitante* de análisis e interpretación para América no cierra su rendimiento. Esto es muy importante considerarlo debido a que configura una relación fluctuante, un campo de interpretación, que se mueve como problema cultural. Pensar lo americano desde la filosofía significa también pensar la cultura en América. Esta conexión no implica reducir el cuestionamiento filosófico a uno “culturalista”, por el contrario, en la medida en que se desarrolla una filosofía americana, se desarrolla también una perspectiva crítica con la reducción cultural del problema identitario. La filosofía como disciplina queda en este sentido *interpelada* por el hecho de lo americano. Más bien, aquí la filosofía es un pensar en composición que debe incorporar al *ser humano* como el gesto primigenio e inicial de reflexión. Lo americano y la filosofía convergen en la medida en que logremos deslindar su relación de las ataduras disciplinarias que los limitan y los alejan. Preguntamos entonces por la invención de lo americano, preguntamos por los modelos de interpretación que se han desarrollado para comprender la plasticidad de sus formas y modulaciones identitarias.

La gama de instrumentos teórico-metodológicos que podrían abrir este complejo escenario serán expuestos, empero su finalidad está dada conforme a sus intereses, esto es, pensar el sabotaje como elemento para la interpretación de lo americano. Es ahí donde queremos volver a la mirada interna y al rendimiento de querer pensar lo americano. En este caso, pensar la identidad desde América colonial y establecer las características de su originalidad. La necesidad de pensar América colonial como un estadio inicial para la problematización filosófica conlleva el desafío de considerar lo americano en abierto encuentro con sentidos y experiencias vinculadas a una particularidad importante, a saber, su recorrido histórico como una concatenación de acontecimientos que no sólo forjan su particularidad, sino que transformaron otras. El hecho colonial americano, el contacto la alteridad radical, su efecto impositivo, desembocan en la condensación de varios elementos históricos, lingüísticos, culturales que, si se piensan acordes a su profundidad y resonancia, no han dejado de estar presentes.

⁵ Kusch, Rodolfo. (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Buenos Aires: Castañeda. p. 18.

La colonialidad de la condición americana será entonces revisada desde su complejidad; desde la constitución de su trayectoria fluctuante que ha determinado la existencia americana desde el *kairós* de 1492. Será el aspecto positivo de la colonialidad aquello que buscaremos integrar e interrelacionar como la plataforma para pensar lo americano. La colonialidad no será reducida a un espacio de opresión, sino más bien ha de ser considerada como un elemento en proyección y recreación. La colonialidad como cuestión y como límite para enfrentar lo americano podrá constituir entonces una reflexión funcional para adentrar e interrogar la identidad americana. Consecuentemente, deseamos establecer que la colonialidad, como ámbito de discusión, establece efectos que involucran variadas lecturas sobre América. Intentaremos, entonces, discurrir en algunas de ellas. Esto significa: integrar la historicidad de América como parte de una comprensión de su experiencia histórica “en crecimiento y en proyección” hasta la actualidad. El enlace con la colonialidad como problema filosófico determinante para nuestros intereses se juega en su transversalidad y en su potencial como plataforma de significación para el sentido de América.

Buscaremos describir, en consecuencia, cómo ha sido posible tratar este cuestionamiento desde la filosofía en América. Un cuestionamiento diverso y anclado en problemas e influencias que serán determinantes cuando proceda la conceptualización del sabotaje. Autores como Rodolfo Kusch y Bolívar Echeverría, entre otros, desde la comprensión de sus postulados y argumentaciones entorno a la identidad americana y las condiciones de existencia y las posibilidades de un pensamiento filosófico latinoamericano, alternativo y equivalente, serán apuntalamientos constructivos para el tratamiento reflexivo y complejo de la colonialidad en América. Será el diálogo con Occidente (con el eurocentrismo), estando dentro de éste pero siendo algo otro (alternativo), aquello que encontrará eco en la crítica contemporánea de la filosofía latinoamericana. Este reconocimiento de las posiciones filosóficas que se han configurado a la sombra de la filosofía eurocentrada y en una relación de tensión y obstáculo a ella. Buscaremos distinguir cuál es la manera de posicionar su pensamiento filosófico, cuáles son sus características fundamentales y hasta dónde se desarrollan cuando refieren a la colonialidad como cuestión determinante.

Al momento de pensar desde la colonialidad no es posible soslayar algunas propuestas filosóficas que han englobado este problema contemporáneamente en términos de su *postcolonialidad*. No podemos dejar de lado la indicación decidora que encontramos en la reflexión postcolonial extra-americana y americana. Claves de esta perspectiva como la *subalternidad* y la crítica al eurocentrismo serán muy útiles en nuestro acercamiento. La pertinencia de un acercamiento filosófico postcolonial contribuye en aspectos de problematización y profundidad respecto de la encrucijada identitaria fundamental descrita previamente. Así también, otorga una dimensión global o bien globalizada respecto del análisis e interpretación de la condición colonial fuera de América. Esto es sumamente relevante para nuestros intereses puesto que establece niveles de *solidaridad* en la consideración de los fenómenos sociales y culturales bajo condiciones coloniales en distintas geografías e historicidades. La perspectiva filosófica postcolonial, entonces, se compone hacia una interoperación de diferentes acercamientos críticos y

consideraciones teóricas e histórico-culturales que re-establecen la potencialidad de una experiencia histórica colonial como horizonte de sentido constructivo y crítico. Lo postcolonial, en suma, adscribe interacción del fenómeno colonial con realidades sociales y culturales que desde la dominación regeneran sus espacios y discursos, sus historias, sus tradiciones, su memoria cultural.

Sin embargo, no es solamente la colonialidad un elemento indicativo de nuestra investigación filosófica. Podemos agregar junto a la colonialidad una proposición importante que atraviesa nuestra reflexión de forma positiva. Así como se reafirma el concepto donde el conquistado termina asimilando al conquistador, a través del concepto de sabotaje queremos exponer la necesidad de pensar desde un modelo teórico-metodológico apropiador y regenerativo. Esto es un acto de invención, de imaginación, que toma forma en aquello que re-significamos cuando hablamos de sabotaje. Esto significa utilizar y desplegar el sentido del concepto de sabotaje (con su carga particular) a una realidad no contextual históricamente, en este caso: América colonial. Se trata de re-significar América colonial con un concepto moderno, de protesta y demanda, que alumbró sentidos diferentes y reconsidera otros adyacentes u olvidados. Buscamos enfrentar filosóficamente a América colonial desde el reposicionamiento de una pregunta sobre la profundidad identitaria que acarrea el problema de lo americano. La direccionalidad de este cuestionamiento nos lleva a la consideración particular de su desarrollo no sólo en términos de la imposición colonial, sino de su efecto reverso. Queremos recalcar la importancia de la noción del “efecto reverso” (que será continuamente desarrollada) como parte del hecho colonial donde sus apropiaciones, acomodados y agenciamientos son puntos que cruzan nuestra propuesta en conceptos como el mestizaje cultural, la códigofagia, el barroco, entre los más importantes.

Ahora bien, significar al sabotaje como perspectiva de interpretación de América y de su colonialidad, volviendo al período histórico colonial, implica resemantizar sus componentes y profundizar sus tensiones e interpenetraciones. Las acciones de sabotaje y quienes las ejecutan son entonces problemas fundamentales. Con esto queremos iniciar un camino de regreso a la perspectiva del silenciado, del subalterno, desde su potencial y rendimiento. Ahí, las formas de expresión y manifestación que se despliegan en aquello que nombramos como sabotaje serán entonces la plataforma para un acercamiento filosófico en un amplio sentido, convergente y concomitante con dimensiones de análisis e interpretación: históricas, literarias, culturales, finalmente: humanas. Ahí donde el sabotaje interviene fugazmente como parte de una composición histórico-filosófico-cultural que en grandes términos dialoga o se encuentra consigo misma en la medida en que logra ser crítica y propositiva.

Es aquí cuando lo que llamamos sabotaje deviene en un posicionamiento enunciativo e interpretativo referido a algunas subjetividades de mediación y traducción cultural. Los

indios ladinos, o más bien la *ladinidad*⁶, funcionan como una clave para la comprensión de su proyección y reconstrucción cultural dentro de la sociedad colonial americana. Veremos esto en los cronistas indios en la medida en que consideramos para la exposición del sabotaje su ejecución, su anclaje, en una realidad histórica efectiva, en casos específicos de acciones de sabotaje. De los cronistas indios Hernando Alvarado Tezozómoc y Felipe Guamán Poma de Ayala tomaremos sus obras, su enunciación-interpretación como puentes y enlaces con un pensamiento americano, ladino o ladinizado, que a través de su conocimiento fronterizo de tradiciones y horizontes culturales en proceso de colisión e interoperación, logra desarrollar una pensar rememorante, una rememoración, en términos de la reconstrucción y la apropiación de la memoria cultural, ulteriormente, americana. Es preciso conducir este hallazgo no como algo propio de ambos autores, sino de todo un grupo humano excepcional que, en condiciones de mediación cultural, de negociación e intercambio, volcaron también su esfuerzo a la reconstrucción de su memoria cultural.

En este punto es posible seguir a Eva Stoll en su indicación sobre el potencial de la historiografía indiana:

“La historiografía indiana ofrece un arco increíble de textos heterogéneos en perspectiva y elaboración verbal, que permiten análisis comparativos de diferente dimensión y objetivo. Si nos atrevemos a reconstruir el condicionamiento de la producción textual y de entrar en las complejas interrelaciones, podemos aprovechar plenamente estos textos fascinantes que todavía esconden muchas joyas para nosotros”⁷.

La radical expresión de una reconfiguración en modo de Crónica, de crónica-memorial, es también un encuentro y un choque entre conocimientos y tecnologías de registro y comunicación diferentes, algunas europeas, otras no. Esta atención se confirma al momento de integrar un análisis desde la traducción y la mediación cultural en términos del agenciamiento y la apropiación desplegada en la producción histórico-literaria de algunos indios “ladinos y letrados” como Tezozómoc y Guamán Poma. Veremos cómo se canaliza el reclamo subalterno, la demanda en la reconstrucción de una identidad que ya está siendo resquebrajada y vuelta a armar

⁶ Respecto de la “ladinidad” como criterio de acercamiento para la traducción y mediación cultural queremos sostener dos precauciones. Primero, la acción comprometida está directamente relacionada con el proceso de comunicación y de expresión interpersonal, lo cual no pretende reducir su movimiento a una interoperación lingüística, sino que la explota a partir de su dimensión socio-cultural. Segundo, “ladinidad” es entonces una noción atenta a la permeabilidad y la necesidad de reconocer los espacios y acciones de intercambio social y cultural con directa relación a las experiencias concretas de encuentro y choque entre seres humanos. Toda acción en un contexto comunicativo remite como “mensaje” a la posibilidad de recreación semántica, a la readecuación conforme a los objetivos y necesidades de la comunicación. La “ladinidad” responde entonces no solamente a una construcción histórica (acorde a la época colonial latinoamericana) sino que más bien a una oportunidad abierta en su dimensión comunicativa.

⁷ Stoll, Eva. (2010) Competencia escrita, pragmática textual y tradiciones discursivas en la historiografía colonial (en los siglos XVI y XVII). En: Castel Víctor M. y Cubo de Severino, Liliana (Eds.). *La renovación de la palabra en el bicentenario de la Argentina. Los colores de la mirada lingüística*. Mendoza: Editorial Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional de Cuyo. p. 1281.

entremedio de circunstancias y contextos múltiples y cambiantes como los acaecidos durante el período colonial americano. El sabotaje viene a dejar ver, a dejar percibir, que los textos culturales de ambos cronistas indios tienen una sobrevida *internamente* determinada por la lucha y el control de su memoria cultural y, con ello, con esta sobrevida, definen un pensamiento rememorante original y sin paralelo en tanto que un inicio en el pensar americano.

La lectura sobre Tezozómoc, en este sentido, se interna desde la duplicidad del texto cultural en las dos *Crónicas: Crónica Mexicana* (1598) y *Crónica Mexicáyotl* (1609) La versión bilingüe (su traducción) de una demanda por la historia mexicana con sus complementarios caminos de narración establecen el ejercicio como una explicitación de situación histórica devenida en caos, en la pérdida y la recreación de las estructuras sociales dentro del orden colonial novohispano. Tezozómoc y su época son entonces un problema que será expuesto conforme a los caminos que reconocen su búsqueda, reconstrucción e interpretación de su historia, de su memoria como mexicana *a la vez* en dos códigos culturales establecidos en dos lenguas diferentes pero ya en interrelación directa (castellano-náhuatl). Estableceremos el reconocimiento de la interdependencia de ambas Crónicas y las adecuaciones que cada una ejecuta para consolidar la narración de la historia mexicana bajo la apropiación de modelos de registro europeos y la transformación escrita de algunos propios a la tradición cultural nahua (su traducción cultural). Los modos de apropiación de los modelos y las convenciones para la escritura, su acercamiento al género de narración histórica (a la Crónica) en dos idiomas a través de una tecnología alfabético-logocéntrica, serán entonces atendidos conforme a cómo son estos modelos y convenciones aquello que logra ser saboteado y re-direccionado a la construcción de una memoria social y cultural que rescata y transforma sus códigos fundándose en los encuentros y las tensiones entre horizontes culturales en un momento de colisión y agenciamiento como el México colonial. Intentaremos consolidar esta perspectiva buscando en ambas obras de Tezozómoc características particularmente extensivas de su experiencia histórica y literaria como ejemplo de una rememoración india, ladina, mexicana, nueva, novohispana, mesoamericana, durante el siglo XVI.

La lectura de Guamán Poma, por otra parte, nos permitirá comprender el sabotaje en un grado ulterior de desarrollo en términos de su proyección como acción política directa. La historia de su texto cultural, *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615/1616), el contexto cultural peruano y las particulares condiciones de su escritura, ejercen una demanda, una protesta, que Guamán Poma no sólo enfrenta cuando reconstruye la memoria cultural andina, sino que siendo problematizada como pensamiento filosófico otorga dentro de éste una dimensión rememorante (que involucra su situación histórica y política de forma perturbadora). La demanda de Guamán Poma por el trato hacia los suyos, los indios, es ejemplo patente de este gesto de crítica social. La dificultad de la policulturalidad del texto cultural, su triple utilización lingüística (quechua-aymara-castellano), sus famosos y bien conocidos dibujos (componentes determinantes en la narrativa de Guamán Poma), contribuyen

no sólo a pensar sobre su genial traducción cultural, sino que instauran un modo de pensar americano situado en los Andes Sudamericanos a partir de modos de apropiación y reconocimiento complejos. Los modos de apropiación que Guamán Poma desarrolla en su texto cultural son, por cierto, parte del entramado de su discurso de demanda y protesta. Dedicaremos atención a la acción de traducción cultural que se muestra en su obra en la medida en que comparte o bien se nutre de una realidad socio-cultural en caos y de una tradición oral (no escrita) en proceso de adaptación y apropiación. Intentaremos consolidar esta perspectiva buscando características particularmente extensivas de su experiencia histórica y literaria como ejemplo de una rememoración india andina durante período colonial.

Ambos cronistas indios, en condición de presentadores de los eventos y acciones de sabotaje, son entonces *saboteadores* porque tienden a una rememoración, a un pensar rememorante americano. La posición de enunciación e interpretación de ambos autores indios, de sus relaciones sociales y culturales concomitantes, nos obliga a penetrar en la complejidad de su mundo vital y cómo es posible ver en ellos ejemplos claros de un reposicionamiento del indio en términos enunciativos, interpretativos, ulteriormente, histórico-filosóficos, existenciales. Aquí volveremos sobre la mediación y la traducción cultural en el contexto de dominación colonial. Por lo tanto, son *saboteadores* porque son mediadores, traductores, autores, sujetos quienes *direccionan* una reconfiguración de su sentido histórico como grupo social y cultural arrojado y funcionalizado en el orden colonial.

Pues bien, como una forma de arenga al pensamiento filosófico que el sabotaje pretende dar cabida, debemos decir que no podemos cerrar los ejemplos, sino que verlos como parte de una época y una situación histórica que funda la comprensión de lo americano no sólo desde sí mismo, sino desde su papel determinante en la construcción de la modernidad americana, de una modernidad que vuelve sobre los matices otros, silenciados y subalternos, para entregar a ellos la responsabilidad de ser el inicio de una bifurcación del sentido histórico americano, de una bifurcación americana de la modernidad. En consecuencia, buscamos interrogar a América colonial, interrogar a sus subjetividades móviles, para desencubrir las trayectorias fluctuantes acaecidas entre medio del encuentro-choque colonial, desarrollando desde ellas una propuesta de resistencia cultural, de sabotaje, como una perspectiva de interpretación para América, para lo americano, para sus condiciones histórico-culturales, para sus desafíos identitarios y sus dificultades teóricas concomitantes. Una perspectiva de interpretación filosófica, una intuición filosófica, una hermenéutica americana, que encuentra en América colonial un pensamiento rememorante, crucial para la reconsideración de lo americano, y que debe ser extraído de su olvido o negación. Esta perspectiva pretende incorporar una multiplicidad de variables filosóficas, históricas, culturales, hacia una proposición fundacional para atender aquel movimiento, aquella movilidad y reconfiguración que va componiendo a lo americano pensando desde su condición colonial o colonialidad. El sabotaje es así presentado y determinado “provisoriamente” como aquel medio de interpretación sobre lo

americano porque entre sus dimensiones de influencia se preocupa del *qué* americano desde su *cómo*, desde una categoría transitoria, fluctuante, móvil. Intentaremos, por lo pronto, desplegar esta premisa hacia una complementaria exposición argumentativa que permita vincular, más profundamente, aquellos componentes del sabotaje en su dirección filosófica americana.

Este es un punto de inflexión, aquí la filosofía *magistral* pasa al vacío y en su lugar surgen filosofías de lo *diverso*, lo *nómada*, lo *móvil*. Filosofías que no buscan someter la realidad a prejuicios racionales o etnocéntricos occidentales. Occidente debe renunciar al criterio exclusivista, su *apartheid* filosófico debe ser superado. Las localidades e identidades culturales postcoloniales hoy abundan como fenómenos de expresión y protesta contra el homogéneo discurso occidental. El *logos* moderno más allá de conocer la realidad para expresarla, fundamentarla, explicarla, la ha sometido a la limitación de sus intereses. El *logos* dejó de ser forma de comprensión y comunicación y se redujo a una afirmación universal a la vez que totalitaria, incuestionable, magistral. En esta construcción, logocéntrica o bien *logocrática* (siguiendo a Bolívar Echeverría⁸), América jugó un rol incuestionable y fundacional. América otorga la renovación de esta *logografía* en la medida en que renueva la voluntad de Occidente, renueva el sentido de su ubicuidad, desde un centro autosuficiente, como proyecto mundial, como nuevo eje de construcción cultural para un proyecto magnánimo en desarrollo. La instalación del discurso eurocéntrico en su calidad de “códigofagia cultural” (es decir, desde la perspectiva del dominador) no resiste otro inicio que el acontecimiento americano.

¿Cuál es el ritmo de este proceso de códigofagia? ¿Es acaso siempre lo americano aquello distintivo del proceder eurocentrado? Finalmente, ¿por qué es la hermenéutica el anclaje para un pensamiento filosófico americano?, ¿cuál es el “modo” de esta hermenéutica? Pues bien, una hermenéutica americana propone una particular atención a las historicidades, a las experiencias históricas, a los lenguajes y a los códigos culturales. La elección de una historicidad múltiple es una elección identitaria, un desmarque y una apropiación de elementos diversos que determinan a América. La composición de estos elementos en términos correlacionales, recíprocos, mediadores, copertenecientes, es el reto que una hermenéutica americana debe afrontar como el primer estadio de su análisis-interpretación. Asimismo, la noción de una hermenéutica americana exige la condensación de múltiples diferencias en un horizonte de interpretación heterogéneo que funciona como “máxima” o “moral provisional”. Esto debido a que la modulación americana exige una amplitud de criterio y referencialidad que confronta su lugar entre una multiplicidad de caminos, convergentes y divergentes, constitutivos de historicidades y experiencias históricas. La disputa con otros modelos filosóficos permiten a la hermenéutica ofrecer una lectura sobre la historicidad americana desde un prisma “propio y apropiado”. Las bifurcaciones americanas, sus sentidos históricos complejos, complementarios, alternativos, son finalmente el *suelo* de su propositividad

⁸ Véase Echeverría, Bolívar. (2001). Modernidad y Capitalismo (15 tesis). En: *Las Ilusiones de la Modernidad*. Quito: Tramasocial. pp. 141-209.

filosófica. Aquí la influencia y la distancia de la hermenéutica como matriz de análisis-interpretación en un sentido americano contempla re-pensar los antecedentes, formas y acontecimientos, re-pensar *cómo* han sido apropiadas “en estas tierras”. Los dispositivos de apropiación cultural frente a la condición colonial y la colonialidad, la geoculturalidad radical que circunda y determina su alternatividad, las creaciones y las potencialidades de la bifurcación de su sentido en sus múltiples mediaciones e interoperaciones desde la imposición cultural del *kairós* de 1492, exigen conjuntamente una hermenéutica flexible, intuitiva en su acercamiento y observación; interior por su circunstancia; expectante y sospechosa de los megarelatos y las reducciones; cuidadosa con las totalizaciones y universalizaciones; atenta a los desniveles fácticos de cualquier relación cultural. En suma, una hermenéutica americana “en contacto” con la multiplicidad y la interpenetración de modelos y códigos culturales.

En consecuencia, la hermenéutica americana da un *giro* importante respecto de su calidad teórica y sus antecedentes en la filosofía europea. Esto implica desarrollar la hermenéutica como soporte teórico (complejo y eurocentrado), en una búsqueda de la diferencia y de la consolidación de un camino propio. La hermenéutica como método para la reflexión americana durante el período colonial *vuelve* sobre los espacios y las posiciones de enunciación-interpretación subalternas. Esta hermenéutica es la resemantización del sabotaje desde un prisma histórico-filosófico-cultural. Aquí las acciones de sabotaje, de reclamo y protesta, de re-posicionamiento, se re-direccionan hacia *comprensiones* y *rememoraciones* diferentes. Parafraseando a Kusch en su pregunta por el *hedor*⁹ americano, podemos decir que el sabotaje en tanto que hermenéutica americana, persigue su *aroma*.

Segundo rodeo. Hacia una hermenéutica americana

¿Qué significa una hermenéutica americana? ¿Por qué es diferente? ¿Cuáles son sus mediaciones, sus negociaciones, sus configuraciones particulares y sus elementos transversales? La hermenéutica, en este caso, es un sendero filosófico que deseamos comprender desde las historicidades, los lenguajes y las resistencias culturales en tanto que elementos configuradores, o bien en tanto que movimientos, modulaciones que muestran y enfrentan la necesidad de pensar una hermenéutica americana. Veamos esto.

Cuando la hermenéutica americana piensa estos tres elementos (modulaciones, movimientos) desde el reconocimiento de su multiplicidad, entonces puede también considerarlos “siendo” *al mismo tiempo*, ejecutándose *a la vez*. Diferentes historicidades “siendo” y “construyendo” múltiples identidades y significados culturales. América Latina en general cumple durante el período colonial esta necesidad de reconstrucción constante de una variedad de múltiples identidades. Empero su necesidad de control – sea con un sistema de castas (colonial) o una homogeneización igualitaria (republicana)– no esconde el hecho de la múltiple constitución identitaria que tiene América previa a su invención. Pensar hermenéuticamente la multiplicidad de historicidades nos lleva a

⁹ Kusch, Rodolfo. (1979). *América Profunda*. Buenos Aires: Biblios. pp. 178-182.

considerar *cómo* desde América colonial es posible comprender profundamente las tensiones y las pulsiones en los procesos generadores de identidades culturales, junto con sus trasfondos y alcances epistémicos e ideológicos.

Desde esta posición ya hemos indicado la colonialidad como un enlace central. Las historicidades están conectadas a través de la colonialidad. No son historicidades que surgen desde la comparación, son más bien trayectorias múltiples, no integradas totalmente en el flujo de la historia única o unidireccional, eurocéntrica y universalista. La comprensión histórica de la hermenéutica, en este punto, no deja de ser occidental. Más bien lo es *internamente*. Es la colonialidad aquello que apunta a la hermenéutica americana y sus historicidades en trayectorias múltiples hacia una morada *solidaria* y alternativa. La realidad colonial o postcolonial es enfrentada pensando cómo operan sus modos de dominio en tiempos y geografías diversas. En este contexto, las historicidades son integradas por su interacción como experiencias históricas extra-europeas que se mueven *dentro* de la condición colonial desde el siglo XVI en América. Estas historicidades otras, alternativas, han fagocitado, comprendido, adaptado, acomodado sus experiencias a las circunstancias en las cuales se han desenvuelto, sin por ello perder completamente la *actitud* de rememoración de sus identidades pasadas (perdidas, olvidadas). La hermenéutica americana debe pensar estas identidades situadas, *estando* junto a otras, pasadas, contemporáneas, diferentes, nuevas. La rememoración en América cumple este requisito de encuentro y tensión. Por ello, comprendemos a la pluralidad de historicidades como una entrada teórico-metodológica determinante para lo colonial y sus efectos reversos. Si son pensados éstos desde una América colonial como un *re-inicio* o un *inicio otro* de todas sus trayectorias históricas.

Respecto de los lenguajes es importante destacar su transversal condición creativa y de re-significación. Los lenguajes en América se distinguen por su acercamiento o relacionalidad con una oralidad y una materialidad otra, diferente, *extra et intra* eurocéntrica. Hemos establecido que los lenguajes en América son polisensuales, múltiples y en proyección. Aquí una hermenéutica americana debe interpretar estos materiales, sin reducir lo lingüístico a lo extralingüístico y viceversa. Sin establecer univocidades. Los lenguajes, en este sentido, son útiles porque *dicen*, porque *median*. Mediante los lenguajes los seres humanos componen sus mundos, sus culturas. En América lo polisensual se nutre de “formas narrativas” (orales y no orales) constituyentes de conocimientos, sabidurías y memorias culturales. Hablamos de formas encarnadas y actuadas de la memoria, donde lo narrativo es *performático*. Ahí donde lo narrativo colinda con lo no narrativo, entre lo oral y lo no oral. Es entonces una narración no lineal, no progresiva, no constructiva en un sentido teleológico o programático. Son narrativas rememorantes que no buscan “representar”, que no buscan “relatar” una historia sino que traerla *de vuelta* resemantizada. En cierto sentido, son lenguajes dominantes, pero sin hegemonía. Polisensualidades dispuestas para la interpretación desde las propiedades particulares de sus códigos necesariamente pertenecientes al proceso de interpenetración de prácticas y modelos culturales.

Si estas polisensualidades logran ser *traducidas*, entonces se encuentran muchos lenguajes y significados en copertenencia y traspaso. La polisensualidad es ya una traducción porque acarrea el traspaso de sentimientos, experiencias, a una materialidad, a un soporte no escritural (alfabético). El ejercicio de la oralidad *traducida* a las materialidades no escriturales es ya una bifurcación en el sentido de una traducción. He ahí lo visual, lo musical, lo teatral, lo textil, lo volumétrico, entre otros, como modelos y materiales cognitivos puestos para la interpretación y la traducción cultural de sus contenidos. En consecuencia, traspasar la traducción polisensual a la traducción escritural es siempre una traición.

En un acercamiento a los lenguajes, a sus modos y procesos constructivos de códigos culturales en América colonial no es posible descontar la dimensión relativa al *control* de la memoria cultural. Las tecnologías de comunicación logocéntricas, conforme a su posición de dominio, desarrollan la escritura alfabética en virtud de sus proyectos políticos, su ideología dominante. Una escritura basada en un orden, una materialidad, una progresividad que en el caso americano *se encuentra* “entre o junto” a niveles de interpretación múltiples. El proceso de instalación ideológica a través de la escritura alfabética en América (desde el siglo XVI) ha sido necesariamente transformativo, compartiendo, apropiando y agenciando tecnologías de comunicación, escrituras tensionadas por imágenes, por nudos y tradiciones, por símbolos y experiencias otras que forman aquel espacio de dominación sin hegemonía. He ahí la aparición del intérprete, del traductor, como figura determinante en estos procesos de control político a través de los lenguajes. Una lectura sobre la una traducción como acción política, como estrategia de control y dominio, y como espacio de creación y posibilidad, es la propuesta por Echeverría:

“En efecto, ser intérprete no consiste solamente en ser un traductor bifacético, de ida y vuelta entre dos lenguas, desentendido de la reacción metalingüística que su trabajo despierta en los interlocutores. Consiste en ser el mediador de un entendimiento entre dos hablas singulares, el constructor de un texto común para ambas.

La mediación del intérprete parte necesariamente de un reconocimiento escéptico, aquella inevitabilidad del malentendido. Pero consiste sin embargo en una obstinación infatigable que se extiende a lo largo de un proceso siempre renovado de corrección de la propia traducción y de respuesta a los efectos provocados por ella. Un proceso que puede volverse desesperante y llevar incluso, como llevó a la Malintzin, a que el intérprete intente convertirse en sustituto de los interlocutores a los que traduce.

Esta dificultad del trabajo del intérprete puede ser de diferente grado de radicalidad o profundidad; ello depende de la cercanía o la lejanía, de las afinidades o antipatías que guardan entre sí los códigos lingüísticos de las hablas en juego. Mientras más lejanos entre sí los códigos, mientras menos coincidencias hay entre ellos o mientras menos alcancen a cubrirse o coincidir sus respectivas delimitaciones de sentido para el mundo de la vida, más inútil parece el esfuerzo del intérprete. Más aventurada e interminable su tarea”¹⁰.

¹⁰ Echeverría, Bolívar. (2004). *La Modernidad de lo Barroco*. México: Era. pp. 21-22.

Echeverría conjuga la figura de la Malintzin con nuestra noción del indio ladino y su *ladinidad*. Como hemos intentado demostrar, ahí se desarrolla la noción de una subjetividad equi-diferente, ambivalente de forma equilibrada entre horizontes culturales diversos. En la *ladinidad* las mediaciones lingüísticas y culturales se “acomodan” apropiando algunos elementos y obviando otros, ubicándose entre jerarquías, categorías, distanciamientos. Es este “acomodo” (siguiendo a Kusch) el centro de su posibilidad y rendimiento filosófico para con una hermenéutica americana. La acción de mediación e interpretación condensa la dificultad y la relevancia de encontrar grados de traductibilidad en determinadas subjetividades o bien posiciones de enunciación-interpretación que se desarrollan, se traducen, por necesidad, finalmente, política.

Hemos ya indicado la dimensión histórica y lingüística, desde ellas entramos en la dimensión política no como *producto* del problema histórico y lingüístico, sino como un problema equivalente. Desde esta perspectiva política queremos pensar el rendimiento de las resistencias culturales. Es preciso situar a cada una de las diferentes formas de resistencia cultural como parte de complejos ejercicios de apropiación, recodificación y resemantización. Las resistencias culturales, como hemos señalado, *contienen* un sentido profundamente relacionado con el reclamo, con la oposición, con la demanda y la protesta. Esto nos obliga a pensar una hermenéutica americana ahí donde la resistencia es subalterna y plural en sus reclamos. Pensar las resistencias es también pensar los modos particulares de subalternidad en las relaciones de dominio asimétricas que han acontecido “en estas tierras”. Cuando la hermenéutica integra la subalternidad no sólo descubre al otro (alteridad) sino cómo éste co-pertenece a las relaciones de dominio. Los modos de la subalternidad en América han sido siempre modos de una “propositividad reversa” al dominio. Es este *efecto reverso* que vuelve a sus múltiples historicidades, lenguajes y resistencias culturales cruzadas y tensionadas por sus oportunidades, sus resignificaciones y sus recreaciones concomitantes (ciertamente, bajo el alero de la colonialidad como aquella diferencia sustancial que determina la *manera* de una hermenéutica americana).

Las resistencias culturales –incorporadas a la problematicidad de una hermenéutica americana– son consecuencia del impulso teórico crítico que busca al sabotaje como modulación metodológica en el análisis-interpretación de América desde su condición colonial y su colonialidad. Es la *actitud* del sabotaje aquello que lo diferencia en la instalación de la pregunta por la hermenéutica americana. Pensar desde la triple acción historicidades-lenguajes-resistencias dota al sabotaje de una particular *hospitalidad* para con prácticas culturales de reclamo y demanda llevadas a cabo por subalternos. La mirada hacia la triple relación descrita, pero en particular desde el eje de la resistencia cultural proporciona la mirada *asimétrica* necesaria para comprender las particularidades de los fenómenos culturales en América Latina. En otras palabras, es el momento de una hermenéutica que funciona como ontología política americana, donde la triple relación cuestiona la problemática “material” *desde dentro*. Aquí lo importante es establecer la crítica americana a la noción eurocéntrica de hermenéutica.

Lo determinante es entonces establecer la hermenéutica *situada* en América como método del sabotaje.

Para ello, es prudente volver sobre la reflexión de Kusch, particularmente en la distinción entre el *ser* y *estar*. “La oposición de estar y ser es la de dos experiencias humanas que se enfrentaron en América: el ser como horizonte de la dinámica cultural europea y el estar como modo de supervivencia y acomodación al ámbito americano”¹¹. Bien sabemos que Kusch vuelve al saber indígena como fuente argumentativa, asimismo sabemos que descubre la tensión entre las dimensiones no eurocéntricas del pensamiento indígena y popular desde un criterio *situado*, *acomodado* en su geoculturalidad. En cierto sentido, para Kusch, el indio se encuentra *dentro* del mundo, es parte del paisaje, a diferencia del europeo o criollo, quien está *ante* el mundo para dominarlo. En la diferenciación entre el *ser* y el *estar*, cuando Kusch habla del *ser* es evidente la resonancia del pensamiento de Heidegger y su crítica a la técnica, empero cuando Kusch destaca el *estar*, entonces iniciamos un desplazamiento hacia un terreno de lo *aún no dicho*, hacia un pensamiento filosófico americano aprehendido desde cuestionamientos propios en diálogo crítico con las categorías del pensamiento occidental.

Para Kusch el *estar* implica la falta de una esencia fija. Ubica en un primer lugar un mundo poblado, sujeto a múltiples *circunstancias*, y no de “objetos” o “cosas”. Esto lleva a pensar la vigencia de un mundo en que la vida sea posible, puesto que el *estar* refiere al habitar en el aquí y el ahora de modo tal que asegure un *domicilio*, un *lugar*. Indica Kusch al respecto:

“Frente a la lógica occidental griega, apoyada en la categoría ser (configurada como esfuerzo por llegar a ser), y frente a la categoría del acontecer, como historia y ética, de la tradición judía, está la realidad indígena, constituida por la categoría central del estar-así, que implica pasividad y mayor cercanía con la realidad. La cultura indígena estaría constituida, según Kusch, por un contacto previo y emocional con la realidad. El mundo del estar está configurado por un mundo mágico, lleno de símbolos, mientras que el mundo del ser, tiene un radical carácter agresivo, conquistador, racional, fuera de todo control”¹².

El *ser* para Kusch es siempre *ser alguien* y conlleva una actitud de invasión y dominio del mundo (la técnica o *el patio de objetos y utensilios*¹³). El *estar* ocurre en el mundo, en la naturaleza, por el contrario el *ser* se distancia, objetiviza al mundo, para manipularlo, dominarlo, calcularlo. En el *estar* todo ocurre en la naturaleza, le ocurre al hombre. En el *ser* todo ocurre afuera, separado del hombre. “La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos extremos. Uno es el que llamo el *ser*, o *ser* alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el *estar*, o *estar* aquí, que

¹¹ Mareque, Enrique. (1989). Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch. En: Azcuy, Eduardo (Comp.) *Kusch y el pensar desde América*. Buenos Aires: Fernando García Gambeiro. p. 65.

¹² Beorlegui, Carlos. (2004). Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Bilbao: Universidad de Deusto. p. 703.

¹³ Véase Kusch, Rodolfo. *América Profunda. Óp. Cit.* pp. 101-134.

considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina...”¹⁴. De cualquier modo Kusch sostiene que la filosofía siendo universal es también regional y refleja necesariamente las condiciones ontológicas de la existencia de cada pueblo. La filosofía contemporánea europea, por lo tanto, no es universal aunque lo pretenda porque no atiende a la regionalidad sino que privilegia una específica; su aspiración universal denota solamente la aspiración colonial impositiva de una experiencia histórica y de su verdad como única y universal. América, por lo tanto, debe hacer su propia verdad, derivada de su historicidad. He ahí el pensamiento indio y popular de Kusch como aquel factor *seminal* de un pensamiento otro.

Nuevamente, aquí lo fundamental es comprender que la hermenéutica eurocentrada no alcanza a pensar los nichos culturales, emocionales e identitarios que hubo y que sigue habiendo en América desde el período colonial. En cierto sentido, es pensar que Occidente en América es un episodio y no una totalidad, o bien que desde América se configura *apropiadamente* una reflexión post-occidental. Desde ahí podemos hablar de una postcolonialidad americana en camino a una ontología otra, una epistemología otra. En ese “estar en camino” la hermenéutica americana es propicia. La idea del sabotaje tiene entonces que hacerse cargo de un pensar rememorante y alternativo. Pero, ¿cómo pensar rememorando desde América? ¿En qué forma una hermenéutica americana, un sabotaje, logra llevar a cabo tal pensamiento de manera “particular” y a la vez “alternativa”? El ejercicio de una hermenéutica americana, en este caso, saboteadora, se juega en la potencialidad de los grados de *desarrollo reverso* que se han logrado desde la experiencia colonial americana.

Volviendo a Kusch, si el pensamiento occidental (europeo) se juega en *el patio de los objetos y utensilios*, entonces el pensamiento *seminal*¹⁵ (americano) se da en términos de “contemplación y espera”, en busca de conciliar los extremos desgarrados que se dan en la experiencia misma de la vida. Lo indígena y lo popular van directo a una lógica diferente en el *trato* con el mundo de la vida. Kusch distingue la negatividad e irracionalidad del pensamiento *seminal* americano en relación directa con la causalidad y progresión del pensamiento occidental. Negatividad fundante (en oposición a la lógica occidental de la afirmación) que niega lo óntico para pensar desde lo *sagrado*. El sentido de un pensamiento rememorante en Kusch nos alerta sobre la composición particularmente opuesta a los patrones culturales occidentales. Lo complejo de su indicación es la *regionalidad* del pensamiento seminal que, finalmente, se puede soslayar sólo con una comprensión ontológico-política *solidaria*. Entonces, lo propiamente

¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵ Respecto del pensamiento seminal es importante distinguirlo como aquella “lógica irracional indígena” en la cual se desarrolla la distancia con el pensamiento occidental. El pensamiento seminal es afectivo, se juega en la negación y no en la afirmación. El pensar causal occidental (determinado por la forma de aprehender el mundo y “su patio de objetos” se aleja de la espera y la contemplación que caracterizan un acercamiento seminal. En este sentido, un pensamiento seminal es también un código conductual (comportamiento) que se distancia de la occidentalidad del pensar, precisamente porque se “conduce” de manera alternativa conforme a sus afectividades otras, diferentes de las establecidas por la occidentalidad del pensar (suisuficiencia).

americano recrea lo recibido como algo nuevo. Negar cualquiera de las *fuentes* culturales parcializa y resta profundidad en una reflexión americana. Al atender la particularidad de la subjetividad americana desde una integridad e interioridad se establece la experiencia abierta de reconocimiento, de resignificación en todas sus posibilidades. Kusch interviene en el posicionamiento de una hermenéutica de lo pre-óntico (*sagrado*) para desentrañar y abrir un acontecer a través de una consideración por sus “medio tonos”, los gestos y los silencios implícitos en la recreación y en su diferencia.

Echeverría, por su parte, nos ha indicado otro avizor componente. El mestizaje cultural y lo barroco (*ethos*). Éstos ponen en manifiesto no sólo la experiencia colonial americana, sino la existencia de un pensamiento alternativo, producto de sus componentes heterogéneos. Echeverría afirma una compleja situación identitaria (su evanescencia) como parte fundacional de un pensamiento alternativo americano. Esta afirmación no reduce el factor geocultural, pero si lo encausa como parte correlacional de un fenómeno inevitable. Más allá de un pensamiento *seminal* Echeverría reconoce la posibilidad de la imbricación cultural como parte de un camino histórico-filosófico propio. En Echeverría se encuentra el elemento *solidario* de aproximación y entendimiento debido a que reflexiona sobre la especificidad de la identidad americana dentro de una modernidad múltiple (no sólo eurocéntrica). Seguimos lo indicado por Echeverría:

“La sabiduría particular que se genera dentro del *ethos* barroco es una sabiduría conceptuosa (como diría Gracián) o metafórica (en la acepción original que tiene este término en la *Poética* de Aristóteles); una sabiduría que se atreve sin duda a conocer, que se aventura en la actividad propia de los dioses, la de nominar lo innominado, pero que lo hace sin quitar a éstos de su sitio, como si no lo hiciera. Es un comportamiento cognoscitivo que concibe al conocer como un poner a lo otro, no metafísicamente en conceptos, sino mundanamente en palabras, en obras; como un trabajo que consiste en desatar primero la articulación natural que constituye el signo, entre su plano de expresión y su plano de contenido (en cortar la conjunción contingente pero fundadora de necesidad que está en la arbitrariedad del signo), y en arreglárselas inmediatamente después, al multiplicar el significado mediante un llevar más allá (*metá-féro*) la vigencia del significante –al re-anudar o re-suturar esa articulación en la *mise-en-scène* instantánea de la frase pronunciada y entendida, de la forma modelada y disfrutada–, para prestarle fugazmente un nombre a lo sin nombre, para hacerle por un momento un lugar a lo excluido o inexistente”¹⁶.

Nuevamente, cómo pensar de forma *rememorante* desde América, cómo no considerar el período colonial en tanto que el momento de desestabilización y creación de aquel *ethos* barroco, de aquella manera de pensar “poniendo lo otro”, de aquel “estar siendo” expectante y relacionado *vitalmente* a su entorno. Pensar de forma *rememorante* desde América colonial es pensar lo intempestivo del acontecimiento histórico americano también como metáfora, conceptuosamente. La pregunta por las historicidades, los lenguajes y las resistencias culturales funcionan como plataforma de conceptualización

¹⁶ Echeverría, Bolívar. *La Modernidad de lo Barroco*. *Óp. Cit.*, p. 224.

para una hermenéutica situada y pensada desde América. Una hermenéutica atenta a los procesos de reconstrucción de la memoria cultural y los mecanismos, tecnologías y apropiaciones que la permiten. En consecuencia, un pensar rememorante que emerge y que se ubica en términos del sabotaje no como entelequia discursiva, sino que *encarnándose* en todos aquellos quienes cumplen el sabotaje, en todos aquellos *saboteadores*. Son ellos quienes inauguran un pensar rememorante americano.

Tercer rodeo. Saboteadores, rememoración y traducción cultural americana

La noción del sabotaje como hermenéutica americana nos ha permitido descubrir algunos elementos transversales para el análisis-interpretación de América colonial. El sabotaje puede también ser adscrito a una particular subjetividad americana, es esto lo que hemos intentado visualizar en nuestro acercamiento a los traductores y mediadores culturales en el contexto histórico y cultural del período colonial latinoamericano. Dentro de estas subjetividades mediadoras y fronterizas hemos destacado los casos de indios cronistas, autores y traductores, ladinos, enlaces *para* y *dentro* de una sociedad en reconstrucción de sus horizontes culturales. Los indios de élite, educados, evangelizados, son aquellos quienes *sabotean* y *direccionan* una reconfiguración de su sentido histórico como grupo social y cultural arrojado y funcionalizado en el nuevo orden colonial. Entendemos por *saboteadores* a todos aquellos que logran encausar la proyectividad de su experiencia histórica en términos de *memoria* y *rememoración*.

Los sujetos históricos que hemos presentado como parte de la composición teórica del sabotaje no son casos generales. En el mejor de los casos son generalizables no por sus obras sino por sus intenciones. Ambos, Tezozómoc y Guamán Poma, buscan *su memoria*. Bien hemos utilizado la comprensión de la *autotraducción* como una categoría de descripción útil y cercana al proceder estilístico en sus *Crónicas*. Pero también, de forma coordinada, debemos indicar el gran antecedente cultural de la traducción en general y, ciertamente, su *modo* colonial americano. Una cultura de la traducción americana es el campo abierto donde cultivar e integrar a los *saboteadores* y su ejercicio *rememorante*. Este movimiento explicativo pretende determinar los inicios de una tradición americana relativa a la traducción cultural. La traducción como reflexión occidental de su relación intercultural es un elemento que hemos calificado como transversal, sin embargo, sopesando esta transversalidad hay siempre una especificidad, una particularidad que se establece debido a que la rememoración no es única sino múltiple y determinada por su contexto referencial. Un pensar rememorante cumple con el *balance* entre la multiplicidad y la transversalidad del fenómeno de encuentro y traducción cultural.

Wolf Lepenies indica claramente la condición de traducción y una cultura de la traducción en el contexto eurocéntrico:

“La adaptación de las culturas no puede ser el objetivo, sino su principal traductibilidad recíproca. Por eso, se permite la palabra *belles infidèles*, de ‘bellos infieles’, que fue estampada por Francia como lema para las traducciones bien intencionadas pero defectuosas, como características generales, incluso lo son las traducciones ‘correctas’: Éstas son infieles, aquí hay una total e inevitable infidelidad, que tiene una función artística y social importante. La conciencia de una cultura común europea no se construyó, finalmente, a través de las traducciones; la cultura europea es una cultura traducida. Así escribió Nietzsche, se conquistó siempre cuando se tradujo, pero se corrió el peligro (en ello) –algunas veces extraordinariamente atractivo–, de ser asimilado por la cultura conquistada”¹⁷.

Ahora bien, el indicador eurocéntrico de la traducción como oportunidad y peligro de fagocitación reversa no se restringe al acontecer europeo de la traducción. No obstante, si se piensa desde la colonialidad del fenómeno de traducción, el componente eurocéntrico no deja de ser un punto de inflexión. La traducción cultural americana tensiona la traducción eurocéntrica tanto como en su dimensión *solidaria* lo hacen todas las experiencias de traducción desarrolladas desde la expansión europea del siglo XVI. La cultura de la traducción americana *tensiona* las tecnologías y técnicas de comunicación, como ya hemos indicado, desde la *polisensualidad* referencial, pero también *tensiona* la expresividad propia de una tradición oral basada en elementos corporales y materiales. Hay una doble tensión que construye a la cultura de la traducción americana. El traspaso de contenidos es multidireccional. El proceso *códigofágico* (apropiativo) da cuenta de este fenómeno. La dificultad o bien la especificidad polisensual de los lenguajes americanos determinan este proceso apropiativo y agenciante en el espacio de la resemantización de los signos y significados que busca traspasar e interrelacionar. Aquí la especificidad americana es un movimiento relacionado con un acontecer extra-eurocéntrico de dimensiones profundamente arraigadas y difícilmente traspasables, pero siempre transformables.

El problema de la traducción cultural americana, su tradición traductora, logra ser supeditada, en el caso del sabotaje, a un espacio que *dentro* de la *memoria* proyecta el pasado más allá de la letra (escritura), recuperándola a través de ésta junto con otras formas y tecnologías de registro. Aquí lo determinante es el grado de *supervivencia* (permanencia) de sentidos y significados, y el *cambio* al cual están sometidos como parte del desarrollo de una memoria cultural. Siguiendo a Paul Ricoeur respecto de la

¹⁷ Lepenies, Wolf. (1997). Die Übersetzbarkeit der Kulturen. Ein europäische Problem, eine Chance für Europa. En: Haverkamp, Anselm. *Die Sprache der Anderen: Übersetzungs, Politik zwischen den Kulturen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. p. 101. “Nicht die Angleichung der Kulturen kann also das Ziel sein, sondern ihre prinzipielle wechselseitige Übersetzbarkeit. Daher last sich das Wort von den *belles infidèles*, den ‘ungetreuen Schönen’, das Frankreich als Schlagwort für gutgemeinte, aber fehlerhafte Übersetzungen geprägt wurde als generelles Kennzeichen aller, auch der “richtigen” Übersetzungen verwenden: Sie sind untrübe, aber hier ist die Untreue ganz unvermeidlich, sie hat eine wichtige Künstlerische and soziale Funktion. Das Bewusstsein von einer gemeinsamen europäischen Kultur bildet sich nicht zuletzt durch Übersetzungen heraus; die europäische Kultur ist eine übersetzte Kultur. Wie Nietzsche schrieb, erobert man stets, wenn man übersetzte, aber man Lief dabei auch die – manchmal ausserordentlich reizvolle – Gefahr, von der eroberten Kultur assimiliert zu werden”.

reflexión sobre la memoria cultural, hay un grado de compromiso, de promesa, fuertemente involucrado. La promesa no tiene sólo un destinatario, sino también un beneficiario. La memoria se compone de una promesa ahí donde se vectoriza el sentido del recuerdo hacia un futuro. El compromiso de este prometer, de la promesa, es el suelo de la memoria. Seguimos a Ricoeur:

“De una promesa más fundamental, la de cumplir con su palabra en cualquier circunstancia; se puede hablar aquí de ‘la promesa de antes de la promesa’. Es ella la que le da a cada promesa su carácter de compromiso: compromiso para con... y compromiso de... Y a este compromiso precisamente se vincula el carácter de ipseidad de la promesa que encuentra, en ciertas lenguas, el apoyo de la forma pronominal del verbo: yo me comprometo a... Esta ipseidad, a diferencia de la mismidad típica de la identidad biológica y del carácter de un individuo, consiste en una voluntad de constancia, de mantenimiento de sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón”¹⁸.

La promesa conduce en forma particular la rememoración del sabotaje. Conduce la memoria y la traducción cultural americana en un sentido fundacional debido a que no se cierra a la proyección (en múltiples formas) de su experiencia histórico-cultural. La promesa y el compromiso que *maniobran* la rememoración americana impregnan a la traducción cultural de un elemento vital que está encausado de un modo diferente en la medida en que esa “historia de vida” ha sido enfrentada a la alteración de sus circunstancias de forma profunda y violenta (finalmente la colonialidad de su experiencia histórica), y que su reconstrucción cultural no ha podido soslayar completamente. La oportunidad de una rememoración como promesa en el terreno de “lo americano” abre la reflexión por una traducción cultural americana y no desmiente la necesidad identitaria que compone su cuestionamiento. He ahí el paso ulterior de la traducción cultural americana en términos del restablecimiento de la identidad cultural. Una identidad que desde su pasado perdido se com-promete con la interacción de historicidades, lenguajes y prácticas culturales en un modo convergente pero asimétrico, que contiene diferentes elementos culturales en una posición *propositiva*. Sobre ello indica Beatriz Sarlo:

“La fragmentariedad del discurso de memoria, más que una cualidad a sostener como destino de toda obra de rememoración, es un reconocimiento preciso de que la rememoración opera sobre algo que no está presente, para producirlo como presencia discursiva como instrumentos que no son específicos al trabajo de memoria sino a muchos trabajos de reconstrucción del pasado”¹⁹.

Una tensión *propositiva* en la memoria cultural es aquello que queremos posicionar como parte del sabotaje. Sabotear en términos de reconstrucción cultural significa articular el recuerdo, la memoria, la identidad, considerando la *plasticidad* en la

¹⁸ Ricoeur, Paul. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 167.

¹⁹ Sarlo, Beatriz. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. México: Siglo Veintiuno. p. 138.

rememoración de los horizontes simbólicos que determinan sus componentes culturales (costumbres, tradiciones, *et alter*) en un movimiento constitutivo desde su *interioridad* como gesto tanto de reclamo y demanda, como de reinscripción y resemantización de códigos culturales. El sentido restringido de la memoria se abre a un segundo grado (propositivo) en la modificación de los códigos culturales. Es lo que viene después de la memoria de quienes vivieron los hechos y que establecen con éstos una relación de posterioridad. Si el pasado no fue vivido, su relato no puede sino provenir de lo conocido a través de mediaciones, traducciones, encuentros y tensiones. La fragmentariedad de la memoria es constitutiva de una pluralidad de posiciones de enunciación-interpretación que vuelven a la memoria un campo abierto. Múltiples formas de la memoria que no pueden ser reducidas a una división sencilla entre la memoria de quienes vivieron los hechos y la memoria de quienes los recrean. El ejercicio de traducción cultural es entonces parte de la fragmentación y la rememoración que profundizan los re-establecimientos de códigos culturales desde la complejidad de sus interacciones entre historicidades, lenguajes y prácticas de resistencia cultural. Con ello, una vez que hemos adentrado la problematicidad de una traducción cultural americana y su construcción de memoria cultural volvemos sobre los ejemplos del sabotaje: los *saboteadores* quienes, como hemos expuesto, colindan móvilmente entre las dimensiones del ser, poder y saber que determinaron esta *actitud* ya en una América colonial. Ambos casos, Tezozómoc y Guamán Poma, indios de élite y ladinos en cuanto a su gesta política, no pueden llegar a ser reducidos a una categorización disciplinaria *in extremis* “histórica” o “literaria”.

El gesto de posicionamiento enunciativo presente en la obra de Tezozómoc y Guamán Poma desacredita toda reducción de sus sentidos en la medida en que no son obras meramente literarias. Junto a esta dimensión hay un sentido vital y un horizonte cultural que no se juega “solamente” en las palabras que utilizaron para sus escritos. Tampoco la autotraducción permite categorizar completamente su efecto en la reconstrucción de una memoria cultural india durante los tiempos de la colonización hispana en América.

La condición de saboteador entrega a ambos autores-traductores un emplazamiento *alternativo*. Esto viene dado entre motivaciones concretas y circunstancias vitales, entre fines utilitarios e inspiraciones sociales. Hemos indicado que el objetivo de Tezozómoc con sus *Crónicas* es la presentación de la unión de la antigua oligarquía mexica-tenochca en una doble modalidad de reconstrucción identitaria. Las *Crónicas* de Tezozómoc son casos únicos en la historiografía india postcortesiana. En su obra la escritura funciona como instrumento que simplifica la memorización del relato oral que le da origen. La lógica lírica de la enseñanza del *tlatoani* es finalmente un componente central en el relato de Tezozómoc, quien despliega una historia no progresiva, sin principio ni fin. Despliega una historia *estática* que recrea los acontecimientos del momento inicial (la fe en el destino mexica-tenochca). En cierto modo esta historia *estática* no es una historia inmóvil, es más bien una historia que conserva y se cruza con la teleología occidental. Tezozómoc no es un historiador

inepto o bien caótico, sino que es un historiador indio, un mexica-tenochca. En consecuencia, los hechos históricos relatados o rememorados no son buenos o malos *per se*, sino positivos si apuntan al orden primigenio y negativos si roen a éste. La “dialéctica del orden y el caos” (si podemos utilizar estas palabras como eufemismos) en el mundo mexica-tenochca es el elemento inicial de su comprensión de mundo y, por ello, un eje fundamental en la narración de Tezozómoc. Sin embargo, es preciso subrayar que el ejercicio de recuperación y reconstrucción de la memoria cultural, para el caso de sus *Crónicas*, establece un criterio concomitante y de fagocitación de los elementos culturales y las tecnologías de comunicación. Es el problema de la traducción cultural que ejecuta Tezozómoc el medio de análisis-interpretación que ponemos en relevancia. Tezozómoc pertenece a la tradición de la traducción cultural en la media en que se ubica idiomáticamente entre dos horizontes culturales. Esto es evidente en la dificultad de su escritura en castellano, con estructuras heterodoxas, grafías arcaicas y referencias culturales muy específicas. Tezozómoc parece escribir desde una obsesión con la *traductibilidad* explicativa, esto es evidente en la gran cantidad de frases en náhuatl que conllevan una traducción castellana, fenómeno estilístico muy repetitivo en la *Crónica Mexicana*.

El caso de Guamán Poma nos ha llevado a una enunciación diferente. La rememoración de Guamán Poma propone una recuperación y reconstrucción de la memoria cultural que ya ha apropiado los patrones hispanos (en particular la evangelización) y que desarrolla un reclamo abierto hacia las circunstancias históricas (personales y grupales) de la época. El objetivo de la *Nueva Corónica* a partir de su sistema epistolar no mantiene como destinatario a sus contemporáneos indios. Es la Corona hispana el destinatario ideal de la *Nueva Corónica*. Los avatares de su sobrevida ya los hemos indicado, aquí solamente queremos volver sobre la noción de destinatario que tiene el texto cultural de Guamán Poma. Hemos indicado la referencia personal (relación autor-traductor/destinatario) de su producción como un gesto persuasivo de autotraducción en construcción de una demanda, finalmente, etnocéntrica y utópica. No obstante, en cuanto a su pertenencia o repercusión en una traducción cultural americana Guamán Poma aporta, como hemos indicado, la consolidación de la maniobrabilidad de códigos escritos y pictóricos como medios de enunciación explicativos de otros (oralidades, nudos, teatralidades, musicalidades, etc.) y en proyección para con la experiencia histórica andina. El estilo de la *Nueva Corónica*, en este caso, condensa la necesidad de explorar una persuasión hacia un doble destinatario en un modo de intervención política respecto de la composición cultural en el Perú virreinal. La complejidad del texto cultural de Guamán Poma acarrea desafíos complejos dentro de los cuales la reconstrucción de la memoria cultural no deja de ser problemática en un nivel de creación e influencia de horizontes de significación. La reconstrucción de la memoria cultural en la especial *manera* de la *Nueva Corónica* –como una narración persuasiva– denota la tensión de una estrategia de enunciación que busca legitimar el espacio andino por medio de tecnologías y mecanismo ajenos a su tradición cultural, pero cercanos y agenciados. Consideramos lo indicado por Brenda Acevedo al respecto:

“De este modo podemos considerar el concepto de ‘literatura alternativa’ propuesto por Martin Lienhard para el estudio de algunos textos coloniales, como el texto guamampiano. La *Corónica* es un texto descentrado, subvertido, en el cual el autor ha equiparado básicamente dos espacios: el verbal (escritura) y el icónico (imágenes). Este tipo de discurso, debido a su condición, requiere un tipo especial de interpretación ‘doble’. Guamán Poma asimila lo occidental para dar validez a su texto; sin embargo, mediante los dibujos subvierte el poder dado en la escritura a lo europeo; esta ‘subversión’ solo puede ser comprendida por medio de una doble lectura (lectura profunda) interpretativa de las imágenes. Es, precisamente, la segunda lectura la que nos ayudará a probar la hipótesis presentada: la *Corónica* es un texto policultural (Lotman) en el cual la configuración de lo andino y lo occidental es una estrategia consciente del autor”²⁰.

El discurso de Guamán Poma en estos términos “resistentes” es un discurso fronterizo, limítrofe. La *Nueva Corónica* ejemplifica claramente las repercusiones sociales en el conocimiento y el uso de la lengua castellana por el autor-traductor (en mixtura con el quechua y el aymara traspuestas en un alfabeto latino). Podríamos sostener que el mero hecho de su inclusión en el estilo de la *Nueva Corónica* ya presenta una inversión de los códigos culturales coloniales, siendo éste un aspecto positivo para una enunciación india. Asimismo, a través de esta intervención sucede la ruptura del binarismo (indio-europeo/oral-escrito). Esta ruptura es el resultado de la combinación lingüística que llega a transformar la manera en la cual funcionan e interactúan los códigos culturales andinos e hispanos; al mostrar que se puede comunicar por escrito en quechua o aymara, Guamán Poma altera la estructura lingüística india esencialmente oral y simbólica, europeizándola. La interoperación de elementos culturales distintos presentes en la obra de Guamán Poma demuestra que el proceso de colonización en las regiones andinas se forja desde una especial reconstrucción de la experiencia histórica. El contacto entre la historicidad andina y la europea desestabiliza tanto la referencia a la tradición oral (histórica-memorial) como el etnocentrismo logocéntrico europeo. Puesto que las rupturas y resignificaciones de las culturas: andina y europea resultan de sus interacciones sociales, se puede concluir que las relaciones interculturales generan nuevas entidades socioculturales más complejas que una simple “mezcla” entre la cultura europea e india (andina). La noción de apropiación cultural aquí otorga la consideración a las relaciones de poder asimétricas desde el punto de vista subalterno. La posición del indio (ya apropiativamente pensado) debe enfrentar y acostumbrarse a la realidad multiétnica desde la necesidad de una historicidad reconstructiva.

En este sentido, la aproximación a ambos cronistas indios, autores-traductores, se enmarca en la *discontinuidad* de la tradición europea (hispana) en la construcción de una *historiografía india* (no indiana). Hemos descrito algunas distinciones determinantes para la comprensión de estos autores-traductores indios reconociendo sus modos de enunciación como elementos constitutivos de un pensamiento rememorativo

²⁰ Acevedo, Brenda. (2010). La resistencia cultural en Felipe Guamán Poma de Ayala. Análisis del yo discursivo en la Nueva corónica y buen gobierno a través de la iconografía: ¿Un yo disidente o un yo amalgamador? *Crónicas Urbanas* (15), 22.

americano. Quisiéramos explicitar este aspecto desde su diametral influencia en el inicio de una interpretación filosófica de América colonial. Han sido expuestos los contenidos históricos y filosóficos que nos permiten sustentar la existencia de un pensamiento conmemorativo americano. La pregunta sobre los saboteadores, sobre la *calidad* de la propuesta de una reconstrucción de la identidad y memoria cultural india (mesoamericana o andina) hecha por ambos autores-traductores es posible de ser comprendida desde la textualización de la memoria cultural como base para el análisis-interpretación de sus reconstrucciones. Siguiendo a Frank Salomon en una acertada aproximación a la zona andina colonial:

“Toda la documentación indígena perteneciente a la primera gran acumulación de testimonios por ‘naturales’ peruanos (de 1569 en adelante) es producto de esfuerzos innovadores para colocar los datos de la memoria en nuevos marcos contextuales y vertirlos en nuevos géneros, lo cual implica reformulación a todo nivel. No se trata de la prolongación de tradiciones orales orgánicas en sus contextos habituales. Las décadas de conversión religiosa, revolución tecnológica, desastre demográfico y guerra política, ya habían problematizado una vez por todas el tiempo de los antepasados. Las condiciones represivas del coloniaje comenzaban a impedir hasta la formulación de preguntas relevantes al pasado precristiano. Todo lo que se recordaba del pasado inca cambiaba rápidamente de significado, y los testigos lo sabían. A cada paso los narradores tanteaban nuevos empleos del pasado, bajo nuevas reglas discursivas, ante foros recién establecidos. Es, pues, inútil buscar en la documentación colonial objetos verbales prehispanos en un sentido simple. Nuestro objeto de estudio es el recuerdo en el mismo acto de reconceptualizarse”²¹.

En nuestra perspectiva queremos seguir pensando el acto del recuerdo resemantizado, reconceptualizado, como el factor principal de regeneración cultural. Aquí la dimensión filosófica del saboteador *cruza* las dimensiones históricas y culturales cuando buscamos en la obra de ambos autores-traductores la pregunta por el sentido y la existencia, cuando logramos adosar a su reflexión un *compromiso* con el pasado y con el futuro. La reconstrucción cultural como plataforma para un pensamiento americano, desarrollada por autores-traductores, mediadores culturales, como Tezozómoc, Guamán Poma y muchos otros, se convierte en la condición conmemorativa que los distingue y, con ello, distingue a un pensamiento americano anclado en la experiencia histórica, en su vitalidad y en desarrollo de su memoria cultural. Las acciones de sabotaje (de reflexión conmemorativa) que desarrollan ambos autores-traductores son la evidencia de su proyecto ontológico político de apropiación y reinscripción histórica y social. La *ladinidad* de sus acciones apoya también esta perspectiva de apropiación. Su condición colonial y subalterna edifica la comprensión de los desniveles fácticos de su experiencia histórica de forma atenta a las oportunidades (*chances*) que sus circunstancias les ofrecieron. Las características de un pensamiento americano desarrollado desde la perspectiva de los *saboteadores* transgrede el propósito literario y estético, además de postular la formulación de una historicidad

²¹ Salomon, Frank. (1994). La textualización de la memoria en la América andina: Una perspectiva etnográfica comparada. *América Indígena* (4), 250.

orientada a revalorar el componente indio frente al discurso colonial. Ambos autores-traductores se dedican a registrar varios siglos de vida social india (tradiciones y costumbres) a partir de motivaciones personales hacia demandas y reclamos de su grupo socio-cultural. Ambos cronistas indios tienen ambigüedades y contradicciones debido a su libertad de pensar, escribir y proponer soluciones a los problemas de las sociedades indias coloniales. Al fin, ambos se rinden ante lo inevitable, a saber, la necesidad de mediar, de conciliar las tensiones entre el dominador y el dominado.

Son saboteadores, Tezozómoc y Guamán Poma, como muchos otros en su tiempo, porque son capaces de re-establecer a través de sus textos culturales: la memoria cultural. Cumplir el *compromiso* de un pensamiento americano que vuelve en la *rememoración* de sus componentes tensionados por una historicidad en ruptura con horizontes simbólicos (culturales) diversos. Son saboteadores porque desarrollan un especial *ethos* que perturba la linealidad y uni-direccionalidad del trabajo de reinscripción histórica-memorial. Son saboteadores porque intervienen *desde dentro* la lucha por la identidad cultural. Los indios expropián y apropian, agencian y cruzan, diversos modos y tecnologías de comunicación y registro por la vía de dotarlas de un significado diferente, adecuado a sus objetivos, reconceptualizado.

Esto vuelve al sabotaje y los saboteadores una categoría dispensadora de sentidos en directa relación con los procedimientos, con las condiciones de apropiación y traspaso de componentes culturales en una dimensión positiva. La forma en la cual componen sus acciones de sabotaje conduce la acción de demanda hacia la reconstrucción de la filosofía latinoamericana desde un inicio alternativo, no criollo, no mestizo, no europeo. La discusión filosófica por el sabotaje como un inicio indio de la filosofía americana en su cauce hermenéutico es el centro de la reconceptualización presente en la textualización de la memoria cultural. El rendimiento filosófico de la gesta política y cultural presente en la llamada *historiografía india* nos muestra la ganancia de un pensamiento rememorativo que traspasa en su sobrevida los sentidos y los límites semánticos a través de una reconstrucción determinada por una gravitación o modulación de la rememoración que no persigue la instalación de un “modelo” sino que se focaliza en el rendimiento de “los cruces y los obstáculos” que pueden tener lugar en la multiplicidad regenerativa de historicidades, lenguajes y resistencias culturales, conformando aquello que llamamos: el sabotaje.

Lo que surge, en consecuencia, es la necesidad de pensar al sabotaje como factor de interpretación móvil y atento a las propias fluctuaciones de un pensar que rememorando determina la pregunta por la identidad americana. El trabajo de descripción del sabotaje debe entonces girar hacia una profundización de su posibilidad transversal como perspectiva de interpretación de América colonial. Debe girar hacia una filosofía de la cultura americana que encuentra una especialidad, una particularidad, en un pensar alternativo inscrito por los cronistas indios, por los saboteadores, donde legitiman su existencia y su historicidad en proyección y tensión de horizontes de interpretación. Una particularidad que permite vectorizar el impacto de la intervención de los saboteadores

en un cauce filosófico propio, americano, indio, persistente y resistente. La dimensión de vectorización de los saboteadores es aquella intuición filosófica que guía las acciones de sabotaje. La intuición filosófica del sabotaje vuelve a pensar América colonial como el amanecer del pensar rememorativo americano.

Cuarto rodeo. El sabotaje como intuición filosófica desde América colonial

“Se diría que el problema de América es un poco el de tolerar, si cabe, posibles racionalidades diferentes, quizá para encontrar una racionalidad más profunda, o mejor, más próxima a nuestros conflictos. Esto mismo habrá de restituir lo que vitalmente se desgarró entre nosotros, porque facilitaría la intuición de una coherencia interna que nivela los conflictos”²².

Ahora bien, ¿por qué el sabotaje es una intuición filosófica?, ¿cuál es su modo intuitivo y a dónde conduce?, ¿por qué es retrotraído a América colonial como etapa inicial de un asunto principalmente filosófico? El gesto intuitivo del sabotaje determina el avance ulterior de una teorización que ha sido descrita en niveles de interpretación multidireccionales y, en todo sentido, descentrados o bien tensionados en elementos descriptivos y cuestionamientos histórico-filosóficos. Éstos han permitido demostrar una compaginación preparatoria para la definición de una perspectiva de interpretación filosófica desde América colonial. El sabotaje como intuición filosófica será, por lo tanto, expuesto a modo de la consolidación de una perspectiva para aprehender e interpretar, los avatares constitutivos y los complejos procesos histórico-culturales, a través de un horizonte que reconstruye rememorando: la memoria cultural.

La apuesta final del sabotaje como intuición filosófica sigue la noción de una tolerancia transversal, que entrega coherencia en lo que responde a la necesidad de “reconstruir en nosotros aquello que nos desgarró”, un pensamiento adecuado a “nuestros conflictos”. Un pensamiento filosófico sobre lo desgarrador, sobre lo humanamente íntimo, sobre la sensibilidad de la vida, de la vitalidad como fuente de sentido para una existencia desde “estas tierras”. El sabotaje como intuición filosófica es el agente conductor de una interpretación de América que atiende a “nuestros conflictos” y que ha sido desplegada como aquella particular manera de interiorizar los componentes tensionados y en co-pertenencia que forjan y alimentan la resemantización del concepto. Un pensamiento filosófico sensible, transversal, coherente, que se conduce como rememoración y reconstrucción de la memoria cultural desde un inicio alternativo, como hemos indicado, pero que *proyecta* indicaciones fundamentales para nuestra reconceptualización de lo americano. Veamos esto.

Procuraremos establecer, primeramente, qué es lo que entendemos por intuición filosófica. Por intuición, siguiendo al Diccionario de la Real Academia Española (RAE), se indica la “facultad de comprender las cosas instantáneamente, sin necesidad de razonamiento”. Coloquialmente se entiende como “presentimiento”. En filosofía

²² Kusch, Rodolfo. (1976). *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro. p.136.

significa la “percepción interna o instantánea de una idea o una verdad que aparece como evidente a quien la tiene”. La raíz latina remite al verbo *intueri*. Así también, refiere al sustantivo *intuitio*, o *intuitionis*. Intuir remite a “percibir íntima e instantáneamente una idea o verdad, tal como si se la tuviera a la vista”. “Mirar hacia dentro o contemplar”²³. El sentido de la *intuitio* es recogida desde el verbo *intueor*: mirar hacia dentro, del cual el infinitivo es *intueri* y el perfecto *intuitus sum*. *Intueri* indica también “considerar, estimar, observar, prestar atención, admirar, contemplar”²⁴.

El sentido de *intueri* es plausible de comprenderse como un “modo de la consciencia”, una facultad constitutiva del ser humano. La intuición utiliza otro modo de la consciencia inmediata sin recurrir a la razón (deducción). Esto significa que una intuición no es inferencial ni desarrolla una conclusión de un razonamiento consciente. Tiende a la evidencia. Sabemos que en el lenguaje popular tiene un sentido de “presentimiento”. Las intuiciones son especies de creencias basadas ulteriormente en la experiencia, aparecen y funcionan como aquel modo de conocimiento que es directo e inmediato, sin intervención del razonamiento, siendo habitualmente considerado como un conocimiento “evidente”. Se entiende también como percepción sensible en tanto que ella ofrece un conocimiento intuitivo de la realidad.

Filósofos y sus corrientes filosóficas diversas han atendido el problema de la intuición. Ciertamente no podemos ignorar todo el trabajo de construcción teórica reflexiva sobre la intuición iniciado ya con Platón y Aristóteles, y presente en el complejo desarrollo de la metafísica como historia del ser²⁵. La intuición como método se juega en la modernidad eurocéntrica con Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel, Schelling, Nietzsche, Husserl y muchos otros. No es nuestro deber profundizar en cada uno de ellos, ni tampoco centrar nuestra comprensión de la intuición a sus diferentes postulados. Por el contrario, podemos conferir la problematicidad sobre la intuición (en la filosofía moderna y postmoderna) como la necesidad de explicar las facultades cognitivas del ser humano bajo un problema ontológico anterior determinado por la autoconsciencia (subjetividad) y su principal problema epistemológico, es decir, el criterio de verdad centrado en la certeza. Dentro de esta gama de posibilidades para recuperar el sendero eurocéntrico y crítico es conveniente detener nuestra mirada en cómo la hermenéutica se ha hecho cargo del problema de la intuición. Nos gustaría apelar a lectura de Henri Bergson como una entrada y una invitación.

“¿Cuál es esa intuición? Si el filósofo no ha podido dar su fórmula, tampoco nosotros lo lograremos. Pero lo que llegaremos a asir y fijar es una cierta imagen intermedia entre la simplicidad de la intuición concreta y la complejidad de las abstracciones que la expresan, imagen huyente y desvaneciente, que acosa, inadvertida acaso, el espíritu del filósofo, que le sigue como su sombra a través de todas las vueltas y revueltas de su pensamiento, y que, si no es la intuición misma, se le aproxima mucho más que la expresión conceptual,

²³ Real Academia Española. (2012). *Diccionario de la lengua española*. <http://www.rae.es>

²⁴ Bibliograf (2001). *Diccionario ilustrado latino-español/español-latino*. Barcelona: VOX.

²⁵ Véase Heidegger, Martin. (2000) La metafísica como historia del ser. En: *Nietzsche. Vol. II*. Barcelona: Destino. pp. 326-372

necesariamente simbólica, a la cual la intuición debe recurrir para dar “explicaciones”. Observemos bien esa sombra y adivinaremos la actitud del cuerpo que la proyecta. Y si procuramos imitar esa actitud, o más bien insertarnos en ella, veremos, en la medida de lo posible, lo que el filósofo ha visto”²⁶.

Para Bergson, la intuición es una invención y, por lo tanto, es también una discontinuidad. Cuando pensamos sobre la intuición nos inclinamos naturalmente a establecer una continuidad, siendo que en realidad lo que hay es invención y discontinuidad. Esto significa oponerse a la continuidad reduccionista de su historicidad, sin caer en la yuxtaposición de influencias ni en la tergiversación de los significados. Todo pensamiento filosófico se expresa a través de un determinado lenguaje y a través de ciertos símbolos y significados. Considerar a éstos como la filosofía de un pensador, es un clásico error. Los símbolos y el lenguaje son sólo el medio a través del cual se manifiesta una intuición. Por lo tanto, una vez que un pensador pretende escrutar el sentido profundo de la intuición es el impulso y la dirección que, recogiendo a su paso los diferentes elementos que la concitan, termina construyendo un sistema conceptualizado. El sentido profundo de una filosofía para Bergson, en lugar de satisfacerse con el producto, debe insertarse en la intuición como una “intuición filosófica”. Notable es su reflexión sobre la intuición filosófica:

“Pero no es así; la materia y la vida que llenan el mundo están también en nosotros; las fuerzas que obran en todas las cosas las sentimos en nosotros; cualquiera sea la esencia íntima de lo que es y de lo que se hace, nosotros somos ello. Descendamos entonces al interior de nosotros mismos: cuanto más profundo sea el punto que toquemos, más fuerte será el impulso que nos volverá a la superficie. La intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es ese impulso. Vueltos al exterior por una impulsión venida del fondo, alcanzaremos la ciencia a medida que nuestro pensamiento se ensanche al esparcirse”²⁷.

Invención, originalidad y discontinuidad son una serie de palabras vinculadas a la intuición, la que siendo un movimiento del pensamiento relampaguea y desaparece. He ahí el sabotaje como intuición filosófica buscando desarmar “de forma alternativa” las convenciones e imposiciones que han interpretado a América colonial. Es entonces el sabotaje la mediación directa de un *presentimiento* referido a cómo leer y encontrar *mirando profundamente* en América colonial una “veta filosófica” arraigada en las transformaciones, negociaciones, apropiaciones, intercambios en su dimensión ontológico-política que hubo en los variados casos de demanda y reconstrucción de la memoria cultural que hemos presentado intentando operativizar el concepto de sabotaje. Por cierto, en la filosofía “de estas tierras” hay también algunas apreciaciones sobre la intuición filosófica que nos gustaría considerar, en especial en su conflicto con la comprensión que deviene desde la perspectiva occidental de la intuición. Nuestra comprensión contempla una lectura sobre la intuición filosófica que está relacionada directamente con la lectura que Kusch realiza sobre un método intuitivo. Método

²⁶ Bergson, Henri. (1979). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Siglo Veinte. p. 103.

²⁷ *Ibid.*, 133p.

intuitivo que acomoda para pensar lo americano. Seguimos a Kusch en su noción de intuición para América:

“Indudablemente, se trata de una aventura que está al margen de nuestra cultura oficial. El pensamiento como pura intuición implica, aquí en Sudamérica, una libertad que no estamos dispuestos a asumir. Cuidamos excesivamente la pulcritud de nuestro atuendo universitario y nos da vergüenza llevar a cabo una actividad que requiere forzosamente una verdad interior y una constante confesión”²⁸.

Pero si comprendemos la frase de Kusch desde la libertad no alcanzada, desde su marginalidad de la cultura oficial, desde la *pulcritud* del discurso academicista, científico, entonces vemos llegar la verdad interior en forma alternativa, en un camino que evita caer en el temor de pensar desde la “pura intuición”. ¿Qué quiere decir aquí pensar desde la pura intuición algo como la libertad?, ¿qué es lo que desde América puede configurarse como libertad utópica alcanzable desde la verdad interior, si sólo pudiésemos empezar desde ella? No es nuestro objetivo final definir la noción de libertad en América, pero si debemos establecer que el parámetro que sigue Kusch para comprenderla es compatible con el sabotaje en la medida en que dimensiona la intuición como acceso privilegiado. Tomar a Kusch es volver sobre la necesidad de no caer en la situación de supresión de la diferencia del pensar americano respecto del resto del pensar occidental. Pensar desde la intuición americana exige pensar conjuntamente una salida otra, una verdadera “vuelta de mundo” en la comprensión geocultural que determina el pensamiento y su reflexión filosófica.

Ergo, la intuición opera frente a la multiplicidad de identidades culturales referidas a una transversalidad (coherencia interna). Opera como un acercamiento tendiente a una nivelación de tensiones y asimetrías en las relaciones de poder acaecidas en América. Esto tiene la oportunidad de caracterizar el movimiento de interpretación e interpenetración de horizontes culturales lo cual, como hemos indicado, se da dentro del proceso de la “interpretación” *entre* la explicación y la comprensión. Hablamos entonces de una intuición basada en la mediación interpretativa que se dirime en movimientos de pertenencia y de distancia. Aquí la hermenéutica nos entrega una entrada importante para la comprensión de los textos culturales. La hermenéutica y su método intuitivo no son solamente un instrumento cognoscitivo, sino un componente existencial del ser humano en su relación con el mundo de la vida.

Por lo mismo, desde una intuición filosófica, desde una intuición hermenéutica, lo que buscamos es *hacer una filosofía propiamente latinoamericana a la vez que inserta, diferente y equivalente en la reflexión filosófica mundial*. La hermenéutica americana, la traducción cultural americana, finalmente: el sabotaje como intuición filosófica, pretenden abrir el ámbito de las interpretaciones sin caer en reducciones o superposiciones. El sabotaje, en este sentido, comparte *proporcionalmente* las interpretaciones conforme a sus desniveles fácticos concomitantes, esto significa que no hay supresión total u olvido de

²⁸ Kusch, Rodolfo. *América Profunda. Óp. Cit.*, p. 20.

los elementos en conflicto (dentro de cualquier relación de poder), por el contrario, hay una valoración, una plusvalía en cada uno de los elementos que interaccionan en la relación de dominación, en sus agenciamientos, apropiaciones, ganancias y despilfarros. La categorización según nuestra comprensión del sabotaje en términos de las “acciones o movimientos de sabotaje” ha procurado instalar una problematicidad referida a la realización de acciones de resistencia cultural desde un prisma de apropiación y como un ejercicio de reclamo y protesta encaminado a la refundación de su memoria cultural. Hemos recuperado la noción de sabotaje desde su referencia a las ideas de resistencia cultural y desde su propia historicidad. Lo que hemos puesto en debate, ulteriormente, es la subjetivación de la dominación, esto es, el ejercicio del poder y las maniobras de oposición a la colonialidad, que constituye a los sujetos y que les permite la recuperación de su memoria cultural. Recuperar la resistencia cultural es entonces un movimiento de restitución de la identidad histórica. La resistencia como re-existencia puede modificar las relaciones de poder. Para ello es necesario un movimiento conjunto en múltiples dimensiones, fragmentario. La fragmentación de la subjetivación colonial se enfrenta a la reintegración de sus elementos en un orden que era falseado, desmentido, re-direccionado en cada caso dentro del conjunto de realidades efectivas presentes durante la era colonial.

Una intuición filosófica como el sabotaje es un entramado de materiales, elementos, narrativas en cruce, que vuelven, que rememoran. El sabotaje vuelve a América colonial un espacio de rememoración, de constitución inicial de un pensamiento rememorativo. Por ello, volver hacia América colonial es volver sobre lo más profundo del pensar americano. Esto es: aquella historicidad que se niega, que se olvida, pero que sigue siendo constitutiva. América colonial como reinicio de América pretende funcionar como una plataforma dispuesta para la reconsideración de todos aquellos elementos y tensiones que la han venido a situar y desestabilizar. ¿Cuál es la intuición americana? ¿Qué es lo evidente de una intuición americana? ¿Por qué la intuición es un sabotaje? Lo intuitivo de un pensamiento filosófico americano viene junto con su “herencia”, viene de su “identidad”. Será la herencia identitaria en conflicto (y su potencialidad) lo preponderante para la intuición americana, algo así como su *alma mater*. Es una herencia, una identidad, violentada, perdida, pero constitutiva. El gesto apropiativo que incurre en lo americano es aquello que nos ha permitido ver la “evidencia” americana. Lo evidente es la reconstrucción de su memoria cultural. Lo evidente es la existencia de diferentes modos de reconstrucción, uno de los cuales llamamos: *sabotaje*. Este particular modo de reconstrucción interior, desde dentro, lo hemos demostrado desde la reflexión por la *ladinidad* y dentro de ésta, en los cronistas indios como punto “cúlmine e inicial”. La relación interdependiente del sabotaje como *teoría* y del saboteador como *praxis*, condiciona integralmente nuestra concepción del sabotaje como una interpretación compleja y siempre cercana a la realidad efectiva y la experiencia histórica (a sus transformaciones).

Nuevamente, ¿por qué intuición? ¿Por qué el sabotaje quiere desplegar una intuición filosófica desde América colonial? Intuición filosófica aquí es una vuelta positiva a la

dificultad y la oportunidad que se presenta (en un modo hermenéutico) en la interpretación de América colonial. Esto vuelca nuestra perspectiva hacia los códigos y las código-fagias culturales como aquellos acontecimientos que rememoran y reconstruyen la identidad cultural de sus “usuarios”. La intuición más valiosa, en este caso, es la referida a lo americano como elemento configurador de tensiones identitarias. Lo americano como elemento transversal es entonces el suelo de nuestra intuición filosófica. El sabotaje en tanto tal tiene el acceso a esta intuición desde su interioridad y condición transversal. Aquí es donde el sabotaje se yergue como forma de leer nuevamente América porque sigue pensando un problema fundacional desde los bosquejos y las reinscripciones que tienden y construyen la memoria y la identidad americana. El problema de lo americano no se deja resuelto en términos progresivos, más bien buscamos refundar a través del sabotaje una filosofía americana, intuitiva, en proyección. Refundar una filosofía de carácter subalterno como plataforma de entrada a sus expresiones y sus modalidades de reconfiguración de memoria e identidad que acontecen de forma especial desde el hecho de la colonización americana. Nuestro encausamiento del sabotaje como reconstrucción de la memoria cultural es el gesto inicial de una reflexión filosófica que converge y crea en América colonial una caracterización particular de la modernidad en clave americana. La creatividad y el desplazamiento de un sabotaje como interpretación de América colonial ha denotado los elementos centrales de una perspectiva crítica sobre aquellos elementos que circundan lo cultural y lo identitario. Indica sobre ello Rodolfo Kusch:

“Y es que lo cultural consiste en un movimiento de visualización constante, que parte de lo dado o impensable y apunta a lo visible, en el sentido de presente, pero cuya esencia está en lo impensable mismo. Todo a su vez brinda habitualidad al individuo, ya que se ubica, no obstante el carácter impensable, en el horizonte simbólico propio y porque todo es a su vez fundante”²⁹.

Hemos diseñado una fundación del pensar americano en los actos de sabotaje que desarrollaron cronistas indios, indios ladinos, capaces de reinscribir su memoria cultural. Estos saboteadores pensaron *lo impensable* y construyeron su horizonte simbólico. El sabotaje como clave hermenéutica en referencia al elemento cultural fundacional de lo americano ha des-establecido los criterios reduccionistas de descripción de su labor de traducción cultural como mera crónica, relato o narrativa histórica. La fundación de este gesto filosófico que *busca* o *tiende* a pensar lo impensable, lo logra cuando trae y transforma los horizontes, las tradiciones y las prácticas culturales sobre la base de una nueva configuración identitaria. Accionar el sabotaje desde la perspectiva del subalterno es complejo por cuanto no hemos establecido la subalternidad como una posición fija y esencial. Bien sabemos que donde no hay expectativa de “trascendentalidad” no puede haber ninguna clase de “esencialismo”. Bien sabemos que se obtiene un mayor rendimiento si comprendemos al subalterno como una pluralidad móvil, como un efecto de desplegado por y entre relaciones antagónicas, asimétricas, desniveladas. Aunque no sea éste el lugar para desarrollar esta idea, digamos que la posición de subalterno se

²⁹ Kusch, Rodolfo. (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Buenos Aires, Castañeda. p. 67.

obtiene allí donde un sujeto o individuo sufre un proceso de subalternización ejercida por otro individuo. Por lo tanto, el subalterno no es solamente aquel que también puede hablar³⁰, entre otras razones porque quienes supuestamente “no pueden hablar o realizar actos de enunciación” son también ellos subalternizadores en un efecto reverso y propositivo de la dominación. Por consiguiente, la crítica como sabotaje adopta la perspectiva del subalterno, siendo consciente de su carácter móvil. A ello habría que objetar que la diferencia entre las distintas subjetividades, grupos y pluralidades antagonistas impide la efectividad de la lucha política, ni de acciones de protesta y demanda, puesto que hubo situaciones que la requieren, y que asimismo éstas son constitutivas de acciones de rememoración fundacional.

El sabotaje determina la necesidad de estos relatos como espacios de interrupción como parte de un doble movimiento de respuesta, como una parálisis que involucra demandas y obstáculos improductivos en un sentido fáctico, pero determinantes y fructíferos en su sentido rememorativo, memorial, cultural. El movimiento conducente a una parálisis del sabotaje como doble movimiento: obstaculizador a la vez que regenerativo demuestra la paradoja de su efectividad. El costo de pensar lo americano desde una propositividad llamada el sabotaje es un costo sobre-llevable porque retrotrae un ejercicio de invención y redimensión de aquello que puede llegar a ser pensado desde América y que nos obliga a vivir entregando un esfuerzo por cuestionar nuestra identidad, nuestra particular condición de existencia, de nuestras experiencias, construcciones y reconstrucciones culturales. Anthony Bogues advierte al respecto:

“En la medida en que lo hacemos e intentamos decidir cómo es eso, podemos vivir juntos, nos preocupamos en llevar la invención a la existencia, haciendo a la invención uno de los más importantes actos políticos de podemos realizar. Para hacer esto se requiere de la imaginación. Para ocuparnos del profundo acto crítico y radical de lo político, debemos restablecer la imaginación. Restablecer la imaginación nos permite comenzar a pensar sobre las posibilidades. Nos permite comenzar a pensar a través de otras prácticas que están fuera de nuestros particulares campos conceptuales”³¹.

Y precisamente este gesto de imaginación es el que acarrea el sabotaje como intuición filosófica. Bogues afirma claramente la necesidad de pensar lo existencial en lo político siendo la imaginación, ulteriormente, el canal para pensar en proyección (vectorización) más allá y más acá de nuestras límites, de nuestras fronteras educadas para la exclusión. Imaginar es aquí transgredir, imaginar es una transgresión. No podemos dejar de considerar esta perspectiva porque nos ha permitido modular el

³⁰ Spivak, Gayatri. (1988). Can the subaltern speak? En: Cary, Nelson and Grossberg, Lawrence (Eds). *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan. pp. 24-28.

³¹ Bogues, Anthony. (2006). Imagination, Politics, and Utopia: Confronting the Present. *Boundary 2*. 33(3), 159. “As we make do and try to decide how it is we can live together, we engage in bringing invention into existence, making invention one of the most important political acts of making do. To do this requires the imagination. For us to engage in profound critical and radical acts of the political, we have to restore the imagination. Restoring the imagination allows us to begin to think about possibilities. It allows us to begin to think through other practices that are outside of our particular conceptual frames”.

pensar por América desde la conceptualización filosófica llamada el sabotaje. Cuando se exige una calidad creativa del pensar que pueda además hacer frente a la contingencia del mundo desde su profundidad como acto ontológico político, entonces el sabotaje se consolida como una alternativa de interpretación y una interpretación alternativa de lo americano en general y del pensar histórico-filosófico americano en particular. La exigencia de pensar las posibilidades, las trazas no completamente elaboradas pero delineadas en una trayectoria reveladora se tornan en el sabotaje la *amalgama* de factores y consideraciones que buscan desarrollar una reflexión filosófica resemantizada y crítica.

El modo intuitivo del sabotaje tiene un *tempo* complejo y diacrónico. La discontinuidad del sabotaje opera “dentro de” las estructuras de poder y significación que dominan las relaciones dominador-dominado. Esta estructura (parte fundamental del orden colonial) es la que se sabotea en la medida en que logra ser intervenida (obstaculizada) *a la vez* que propositivamente desarrollada (desde su subalternidad, desde su reversibilidad) como plataforma no sólo de reclamo y protesta, sino que también como espacio fructífero para la rememoración y la reconfiguración cultural. La decisión del sabotaje como perspectiva para América colonial tiene una tendencia imaginativa en su consideración final, intuitiva; supone una capacidad de flexibilizar las fronteras teóricas, metodológicas, filosóficas, históricas y culturales para re-imaginar cómo es posible pensar filosóficamente desde una posición de enunciación-interpretación atenta tanto a los fenómenos y las experiencias humanas como a sus impactos, que están en América desde su etapa colonial y que han re-imaginado su memoria, su trasfondo y tradición cultural, aperturizando un pensamiento otro, rememorativo y creativo, que enfrenta el problema de América desde el hallazgo y la posibilidad alternativa, desde un *sabotaje americano*.

Bibliografía:

- Acevedo, Brenda. (2010). La resistencia cultural en Felipe Guamán Poma de Ayala. Análisis del yo discursivo en la Nueva corónica y buen gobierno a través de la iconografía: ¿Un yo disidente o un yo amalgamador? *Crónicas Urbanas* (15), 19-31.
- Acevedo, Jorge. (2003). En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente. *Revista Diálogo Universidad de Puerto Rico*. (81), 15.34.
- Beorlegui, Carlos. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bergson, Henri. (1979). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Bibliograf (2001). *Diccionario ilustrado latino-español/español-latino*. Barcelona: VOX.
- Bogues, Anthony. (2006). Imagination, Politics, and Utopia: Confronting the Present. *Boundary 2*. 33(3), 151-159.
- Echeverría, Bolívar. (2001). Modernidad y Capitalismo (15 tesis). En: *Las Ilusiones de la Modernidad*. Quito: Tramasocial. pp. 141-209.
- Echeverría, Bolívar. (2004). *La Modernidad de lo Barroco*. México: Era.
- Heidegger, Martin. (2000). La metafísica como historia del ser. En: *Nietzsche. Vol. II*. Barcelona: Destino. pp. 326-372
- Kusch, Rodolfo. (1976). *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Kusch, Rodolfo. (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- Kusch, Rodolfo. (1979) *América Profunda*. Buenos Aires: Biblios
- Lepenes, Wolf. (1997). Die Übersetzbarkeit der Kulturen. Ein europäische Problem, eine Chance für Europa. En: Haverkamp, Anselm. *Die Sprache der Anderen: Übersetzungen, Politik zwischen den Kulturen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. pp. 95-117
- Mareque, Enrique. (1989). Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch. En: Azcuy, Eduardo (Comp.) *Kusch y el pensar desde América*. Buenos Aires: Fernando García Gambeiro. pp. 53-72.

- Pouget, Emile. (2004). *Le Sabotage*. Paris, Mille et Une Nuits, Librairie du Arthème Fayard.
- Real Academia Española. (2012). *Diccionario de la lengua española*. <http://www.rae.es>
- Ricoeur, Paul. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salomon, Frank. (1994). La textualización de la memoria en la América andina: Una perspectiva etnográfica comparada. *América Indígena* (4), 229-261.
- Sarlo, Beatriz. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. México: Siglo Veintiuno.
- Spivak, Gayatri. (1988). Can the subaltern speak? En: Cary, Nelson and Grossberg, Lawrence (Eds). *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan. pp. 24-28.
- Stoll, Eva. (2010). Competencia escrita, pragmática textual y tradiciones discursivas en la historiografía colonial (en los siglos XVI y XVII). En: Castel Víctor M. y Cubo de Severino, Liliana (Eds.). *La renovación de la palabra en el bicentenario de la Argentina. Los colores de la mirada lingüística*. Mendoza: Editorial Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional de Cuyo. pp. 1273-1284.