



Traducción(es) desde nuestra(s) Américas(s)/Traducción(es) desde Abya Yala/
Traducción(es) desde *Amereida*. Notas para una intervención decolonial

Author: Gabriela Veronelli

Source: English Studies in Latin America, No. 26 (January 2024)

ISSN 0719-9139

Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica de Chile

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivs 3.0 Unported License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/> or send a letter to Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

Your use of this work indicates your acceptance of these terms.





TRADUCCIÓN(ES) DESDE NUESTRA(S) AMÉRICAS(S)/TRADUCCIÓN(ES) DESDE ABYA YALA/TRADUCCIÓN(ES) DESDE *AMEREIDA*. NOTAS PARA UNA INTERVENCIÓN DECOLONIAL

GABRIELA VERONELLI¹

RESUMEN

Este artículo plantea dos bloques de preguntas decoloniales. El primero es el bloque en torno al discurso o idea de una ‘invención’ de América en *Amereida*, el segundo incluye preguntas respecto la posibilidad de una traducción decolonial de *Amereida*. Más precisamente, el segundo se centra en cómo traducir la multiplicidad lingüística y la multiplicidad de ideas presentes en *Amereida* de una manera decolonial que rechace la unificación monológica y afirme una multiplicidad epistémica y ontológica. En el artículo, trato de revelar la colonialidad de la epopeya porque revelar su colonialidad es el primer paso para descolonizar.

PALABRAS CLAVE: Giro decolonial; colonialidad del language; traducción decolonial; *Amereida*.

¹ Gabriela Veronelli is a professor and researcher of Latin American political theory and decolonial perspective, Argentine translator and journalist, and migrant in the US. She is a researcher affiliated with the Interdisciplinary School of Higher Social Studies (IDAES, Argentina). She holds a doctoral degree from the transdisciplinary program in Philosophy, Interpretation and Culture at State University of New York-Binghamton, and postdoctoral fellowships in the Latin American and Caribbean Area Studies program at the same university, and the Center for Global Studies and Humanities at the Duke University. Her reflection on the coloniality of language has contributed to the theorization of race from the modernity/ coloniality perspective and raised new questions to effectively combat racism in different linguistic domains including education, multilingualism, legitimacy, linguistic citizenship, orality, hybridization-creolization. and epistemic justice. Her work has been published in *Universitas Humanísticas*, *Abeache*, *Polifonía*, *Ikala*, *Hypatia* and compiled volumes, among others.
gabriela.veronelli@binghamton.edu

TRANSLATION(S) FROM OUT AMERICA(S)/
TRANSLATION(S) FROM ABYA YALA/
TRANSLATION(S) FROM AMEREIDA. NOTES FOR
A DECOLONIAL INTERVENTION

GABRIELA VERONELLI

ABSTRACT

This article raises two clusters of decolonial questions. The first is the cluster around the discourse or idea of an 'invention' of America in *Amereida*, the second includes questions regarding the possibility of a decolonial translation of *Amereida*. More precisely, the second cluster focuses on how to translate the linguistic multiplicity and multiplicity of ideas present in *Amereida* in a decolonial way that rejects monological unification and affirms an epistemic and ontological multiplicity. In the article, I try to reveal the coloniality of the epic given that revealing its coloniality is the first step to decolonize.

KEY WORDS: Decolonial Turn; Coloniality of Language; Decolonial Translation; *Amereida*.

Introducción

Empiezo por marcar dos cosas de mí y de mi trabajo sobre lenguaje y poder. Por un lado, mi formación es en la filosofía política por lo que tengo una manera de enfocar mis objetos de estudio haciendo hincapié en cuestiones de definición, de conceptos y de las presuposiciones que están detrás de esos conceptos, y en particular, en aquello que –y cómo– la filosofía latinoamericana complica en la filosofía tradicional. Por el otro, soy parte de, lo que para sintetizar podemos llamar, la ‘escuela’ latinoamericana decolonial. Lo que enmarca mi conceptualización de poder es la analítica de la colonialidad del poder desarrollada por Aníbal Quijano (“Colonialidad y modernidad/ racionalidad”) entendida como una matriz multifacética de dominación racialmente estructurada que emerge con la conquista y colonización de América y continúa, con transformaciones, hasta la actualidad.

Mientras que ‘colonialismo’ refiere a una formación social concreta que denota una relación política y económica en la que la soberanía de una nación o un pueblo descansa sobre el poder de otra nación/imperio, ‘colonialidad’ significa una matriz de poder de larga data que surge como resultado del colonialismo, pero que lo sobrevive. La colonialidad define la cultura, el trabajo, las relaciones materiales e intersubjetivas, y la producción de conocimiento mucho más allá de los estrictos límites de las administraciones coloniales. Se mantiene viva en los libros, en los criterios de desempeño académico, en los patrones culturales, en el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de sí mismos y en otros aspectos políticos, culturales, epistemológicos y simbólicos de nuestra vida y experiencia modernas (Quijano, “Coloniality of power”; Quijano, “Colonialidad del poder”; Maldonado-Torres). Para Quijano aquello que configura y articula las relaciones sociales en *todos* los ámbitos de existencia en el mundo capitalista es el establecimiento y la naturalización de la idea de ‘raza’ como criterio de clasificación jerárquico de la población

mundial, en especial entre europeos blancos y no-europeos no-blancos.

Si bien el tema de este artículo no es una discusión sobre la raza, sí es menester remarcar que al igual que otras filosofías de la raza (por ejemplo, Mills, u Omi y Winant), la analítica de la colonialidad entiende la raza como una construcción social. Aunque clasificaciones como 'blanco,' 'no blanco,' 'negro' y 'mestizo' corresponden a identidades coloniales racializadas, la operacionalización de la raza no debe reducirse a características físicas, biológicas o fenotípicas. Los criterios de diferencia sobre los cuales se establecen las identidades raciales son múltiples y desarrollados localmente. Pueden ser el color de la piel, lugar de origen como la ciudad o el campo, entre otros, o la forma de hablar. Pero en todos los casos, como marco y criterio de clasificación jerárquica, la raza siempre tiene que ver con el nivel de humanidad de las personas en base a una supuesta desigualdad natural. La clasificación e identificación racial establece quiénes son más humanos que otros y, por tanto, naturalmente superiores y aptos para ocupar roles y rangos superiores en todos los ámbitos de la sociedad capitalista, oscureciendo y ocultando el origen agonístico de tal distribución desigual.

De esta manera, entiendo que el trabajo de la gente está racializado, el conocimiento de la gente está racializado, la autoridad política está racializada. Es decir, la idea de raza no solamente clasifica quién es una persona (i.e. es blanca o no-blanca) sino todo lo que la persona hace: su trabajo, sus ideas, su religión, sus maneras de organizar el espacio (como mencionara Fernando Lara), sus creencias, su medicina, sus maneras de comer, sus maneras de trabajar la tierra, etc. Todo está racializado y, consecuentemente, todo está jerarquizado.

Desde esta perspectiva, en este artículo quiero proponer dos bloques de preguntas decoloniales. El primero es el bloque en torno a preguntas sobre el discurso o idea de una 'invención' de América en *Amereida*; el segundo incluye preguntas respecto la posibilidad de una traducción

decolonial de *Amereida*.

En 2021, Manuel Sanfuentes y Maxwell Woods compartieron un texto, “Hacia un resumen de *Amereida* y sus temas”, que sirvió de invitación a un seminario, “Americas, Translated Place”, sobre la traducción de *Amereida* al inglés. En el texto dicen:

Un neologismo que combina dos palabras —América y *Eneida* (la epopeya romana de Virgilio)— *Amereida* tiene un objetivo a la vez simple y ambicioso: ser la epopeya fundacional de América, como la *Eneida* lo fue para Roma. Para cumplir esta tarea, *Amereida* sigue la conclusión de Edmundo O’Gorman (1958) publicada menos de 10 años antes de la epopeya: “América no se descubrió, se inventó.” Como Walter Mignolo (2007: 28) resume la tesis de O’Gorman, “‘América’ nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una *invención* forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de ‘descubrimiento’ no pertenecían a los habitantes de Anáhuac ni de Tawantinsuyu sino a los europeos.” O como se describe en *Amereida*, “colón nunca vino a américa buscaba las indias / en medio de su afán esta tierra irrumpe en regalo / ... / trae consigo su donación sus términos sus bordes rasga - herida o abertura donde emerge - con una aventura involuntaria” (13). *Amereida*, entonces, es el intento de *hallar* (en vez de *descubrir*, con todas sus asociaciones coloniales) lo que se ha tratado de borrar durante la conquista, el intento de conscientemente inventar una identidad americana más allá de la colonialidad que afronta la experiencia americana de “ser impropio” en el continente (Sanfuentes y Woods) (minúsculas y cursivas en el original).

Este texto es importante porque voy a referirme a ciertas palabras, expresiones y perspectiva plasmadas en él y a cómo interpreto la propuesta que expresa esta invitación. En particular,

quiero detenerme en la posibilidad y viabilidad de ese “más allá de la colonialidad” que propone la invitación, examinando, primero, qué es la colonialidad en un texto y, luego, qué es ir más allá de la colonialidad. Superar la colonialidad no puede querer decir olvidarla o esquivarla. Superar la colonialidad empieza por desenterrarla y hacerla visible, para entender su lógica, y luego ver qué existe por fuera de esa lógica; es decir, ver aquello que excede la lógica de la colonialidad.

Cierro esta introducción subrayando dos puntos. Por un lado, que la posibilidad y viabilidad de “inventar una identidad americana más allá de la colonialidad” (Sanfuentes y Woods) requiere un cambio de perspectiva. Y por el otro, que esta posibilidad es eso, una posibilidad, una opción, una decisión que se puede hacer como grupo de investigación a la hora de abordar una temática y que no tiene por qué tomarse. La traducción de *Amereida* no tiene por qué encararse desde la perspectiva decolonial. Pero si es la perspectiva que se quiere abordar, entonces resulta interesante conversar cómo se manifiesta ese interés por hacerse preguntas decoloniales. Y, en particular, atender a aspectos epistémicos y ontológicos, no sólo lingüísticos, implicados en la traducción.¹ Ello es parte del objetivo de este artículo.

Sobre la invención de América

En esta sección voy a volver sobre la declaración a la que se hace eco en el texto de invitación de Sanfuentes y Woods de que “América no se descubrió, América se inventó” y “América Latina es una invención”. Quiero empezar analizando esta declaración para encarar el primer bloque de preguntas que propongo: ¿Si en *Amereida* se consolida una identidad latinoamericana, cuál identidad se consolida en la traducción de *Amereida*? Esta pregunta a la vez supone preguntar: ¿Qué identidad americana se consolida en *Amereida*? O puesto al revés, allí donde el texto de invitación afirma que América Latina fue inventada, se abren las preguntas, ¿qué América Latina inventa *Amereida*? y,

¹ Agradezco al lector anónimo de la primera versión de este artículo el empujarme a enfatizar este punto. Dada mi falta de experticia en el libro poema *Amereida*, me limito a evidenciar algunos aspectos de su legado colonial. Queda pendiente profundizar estos y otros aspectos en las voces y formas narrativas que componen el libro poema. Mi deseo es que este artículo sirva como una invitación a encarar ese análisis.

lo que más me interesa preguntar, ¿cómo podemos intervenir esa invención en la traducción? Me interesa esta última pregunta porque, anticipo, mi postura va a ser que una traducción de *Amereida* que se plantee como decolonial no puede ser realmente fiel al texto original; pero, tal vez, de alguna manera pueda ser fiel al espíritu del texto. Tal vez una traducción decolonial de *Amereida* pueda serle fiel al espíritu del texto, a su infidelidad.

Voy a hacer un breve resumen del argumento en tres textos que plantean que América es una invención: el de Edmundo O’Gorman (1958) que entiendo ha sido una influencia directa de los autores de *Amereida*, el de Enrique Dussel (1992) y el de Walter Dignolo (2007) que se menciona en el texto de invitación recién citado. Quiero anticipar que en el texto de invitación parecería que se equipara el planteo de O’Gorman con el planteo de Dignolo y si esto es efectivamente así, estoy en desacuerdo con tal equiparación. Considero que son invitaciones distintas a inventar América, y a la vez distintas del planteo de Dussel, aunque el planteo de Dignolo y el de Dussel pueden pensarse que se localizan en el mismo lado filosófico del problema.

Algunos datos relevantes para entender el planteo de O’Gorman son el que es filósofo, mexicano, formado en la UNAM con especialidad en historia de la filosofía, que durante sus años como estudiante universitario su pensamiento se vio profundamente influenciado por los exiliados españoles del franquismo, particularmente José Gaos, y que su argumento más conocido y plasmado en *La invención de América; el universalismo de la cultura de Occidente* (1958), que examino a continuación, fue antecedido por *Fundamentos de la historia de América* (1942) y *La idea del descubrimiento de América; historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos* (1951). Estos datos importan porque el planteo de O’Gorman es un argumento en historia de la filosofía y de tipo analítico.

En *La invención de América*, O’Gorman plantea la posibilidad de interpretar, de modo

nuevo y satisfactorio, los acontecimientos que constituyen la historiografía americana. Esto es, dar respuesta a la afirmación tradicional de que América se hizo patente tras su ‘descubrimiento’. Pero, se pregunta O’Gorman, ¿puede realmente afirmarse que América fue descubierta sin incurrir en un absurdo? A partir de un amplio análisis de estos fundamentos, O’Gorman concluye que América es una invención, y sostiene además que la historia que debe ser pensada críticamente no es la de la llegada de los europeos a lo que hoy es nombrado como ‘América,’ sino, ante todo, la historia de cómo se construyó la idea de que América ‘fue descubierta’.

Según se explica en “Resumen: *El proceso de la invención de América* de Edmundo O’Gorman” (2016), O’Gorman organiza su argumento que América no fue descubierta sino inventada de la siguiente manera: en los primeros siete capítulos, su propósito se define como el entender “el sentido que el propio Colón le concedió” (11) a su expedición marítima. En los siguientes ocho capítulos, la postura rígida y dogmática de Colón ante los hechos que contradicen su convicción de haber llegado a Asia se contextualiza. Como resultado, según O’Gorman, Colón va modificando su narrativa, y al llegar a las costas de Venezuela profesa haber llegado al Paraíso Terrenal debido al hallazgo de agua dulce en el golfo y usa el término ‘nuevo mundo’ por primera vez para describir estas tierras. El objetivo de Colón, sin embargo, sigue siendo el de encontrar un paso al océano Índico. Entre los capítulos 16 y 23, O’Gorman contrasta las expediciones de Américo Vesputio con las de Colón, caracterizando las dos empresas como una “comedia de errores” (62) y afirma que según los criterios de cada uno de ellos las dos expediciones fueron fracasos. Fue Vesputio quien primero usó el concepto del ‘nuevo mundo’ en todo su rigor argumentativo, que luego abandona a favor de “*nuevas tierras que forman parte del mundo*” (81). Además, es Vesputio y no Colón, quien “concibe por primera vez el conjunto de las tierras halladas como una sola entidad geográfica separada y distinta de la Isla de la Tierra” (83). Finalmente, el nombramiento de las

tierras exploradas por Colón y Vesputio como ‘América’ tiene un carácter accidental y un tanto arbitrario en el sentido de que unos cartógrafos de la época pusieron ese nombre en el mapa que habían creado. De allí comenzó un largo proceso de inscribir esta nueva entidad de ‘América’ con un significado cultural, económico y político para los *europesos*. O’Gorman, concluye así su planteo de que América fue, ha sido, y es una invención, “el resultado de un complejo proceso ideológico” (86). Antes de pasar al planteo de Dussel, reitero que mi intención no es oponer estos argumentos ni decir cuál es el correcto, sino exhibir que invitan a distintas maneras de ‘inventar’ América.

El argumento sobre la invención de América de Dussel aparece así en su libro *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad* (1992). Dussel retoma la discusión y pregunta planteadas por O’Gorman sobre cómo y con qué fin se construyó la idea de que América fue descubierta. El problema central del libro es la comprensión del sentido oculto de la modernidad—la violencia, los sacrificios, la esclavitud, la opresión y la alienación, elementos que denotan la carga irracional del propio ideal de la modernidad. Dussel se esfuerza por analizar detenidamente las diferentes nociones que se han planteado respecto a la conquista de América, de modo que se comprenda el sentido profundamente eurocéntrico que ha permeado el análisis académico. Precisamente por ello, para Dussel es fundamental situar el debate de la modernidad en el siglo XV y no en el XVIII. El año 1492, más allá de ser el momento del ‘descubrimiento’, la ‘invención’, la ‘conquista’ o el ‘encuentro’, es para Dussel el instante constitutivo y momento originario de la modernidad. La experiencia no sólo de ‘descubrimiento’, sino especialmente de la ‘conquista’ será esencial en la constitución del ego moderno-cartesiano, como subjetividad que es centro y fin. De aquí que para Dussel la modernidad no sea un fenómeno endógeno y exclusivamente europeo, sino una relación dual donde Europa es centro porque no-Europa es periferia. Como consecuencia, a los habitantes del ‘nuevo continente’ se les asigna no sólo un

destino de imitación de y asimilación a lo europeo, también se les ‘desaparece’ como Otro en su otredad. El argumento principal de Dussel con respecto a que América no fue descubierta sino inventada es que el ‘indio’ no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido porque aparece primero como el ‘ser asiático’ que luego es re-conocido como ‘ser americano’. Pero, y este es el punto principal de Dussel, siempre es negado como Otro. Con América se inventa al ‘indio’ como un no-ser, mera materia capaz de trabajar, sin sentido, sin historia, sin humanidad, puro recipiente. Dussel concluye proponiendo que el encubrimiento del Otro vuelve la modernidad en un ‘mito’ en tanto que:

La dominación (guerra y violencia) que se ejerce sobre el otro es, en realidad, emancipación, utilidad, bien del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o moderniza. En esto consiste el Mito de la modernidad, en un victimizar al inocente (al otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndose el sujeto moderno plena de inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización (70).

Para terminar, el argumento de Mignolo respecto a la proposición “América no fue descubierta sino inventada” fue desarrollado en *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Mignolo también retoma la pregunta-desafío de O’Gorman sobre estudiar la historia de cómo se construyó la idea de que América ‘fue descubierta’. Su reflexión avanza sobre cómo nació la ‘idea’ de América Latina en contraposición a la ‘entidad’ denominada de esta manera. Es decir, busca separar el nombre del sub-continente de su imagen cartográfica.

Esto comienza con una discusión sobre las divisiones continentales consideradas en diversos momentos y que corresponden a constructos imperiales de los últimos 500 años, de acuerdo a la imaginación de la cristiandad. La primera parte del libro está dedicada a analizar una gran cantidad

de textos desde Bartolomé de Las Casas hasta Hegel, y desde Karl Marx hasta Arnold Toynbee, además de un conjunto de mapas de distintos momentos históricos sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial, siempre desde una perspectiva europea. En esta sección introductoria, Mignolo también presenta la perspectiva de la colonialidad/modernidad desde la cual criticará la idea de América Latina. Según explica Mignolo, el tándem colonialidad/modernidad revela las ausencias que se producen en los relatos de la modernidad, la herida colonial y ese sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos. Acá se puede ver la diferencia y la continuidad entre el argumento de Dussel que hace foco en un mito que esconde las violencias de la modernidad, y el argumento de Mignolo que hace centro en desenterrar lo ocultado. O, dicho de otra forma, mientras que para Dussel el blanco de argumentación es la modernidad misma, para Mignolo es aquello que no es modernidad, las distintas concepciones espaciales, bio- y geopolíticas que han quedado ocultas por la idea/narrativa de América Latina.

En su reseña del texto, Iván Carrasco explica que el primer capítulo desarrolla lo que Mignolo llama la expansión cristiana y la 'creación moderna/colonial del racismo' en América, para mostrar cómo los europeos habían anulado el ser originario de las personas y de la naturaleza para 'inventar' un ser nuevo-y-distinto. Al estudiar el continente americano en el horizonte colonial de la modernidad, Mignolo destaca tres nombres usados por pueblos originarios para mencionar sus territorios, lo que indica que ya habían sido 'inventados' de modo distinto y por distintas gentes antes de la dominación europea: el de 'Tawantinsuyu' para la región andina, el de 'Anáhuac' en el valle de México y el de 'Abya-Yala' a lo que ahora es Panamá y referente actual en comunidades de América del Sur (Carrasco 268-270). Acá se puede marcar las diferencias entre los argumentos de O'Gorman y Mignolo. Para el primero el problema termina en el proceso ideológico de invención;

para el segundo el hecho de que haya habido una invención no es tanto el problema, es más, argumenta, 'América Latina' no es la primera invención, sino que 'Tawantinsuyu', 'Anáhuac' y 'Abya-Yala' son invenciones también—como si la invención 'América Latina' se hubiese naturalizado como una no-inventción.

El capítulo siguiente está dedicado a América Latina y el primer reordenamiento del mundo moderno/colonial. Al concepto europeo de la razón del tiempo rectilíneo y la dominación consiguiente, Mignolo opone la noción andina aymara/quechwa de 'pachakuti', un cambio brusco y repentino en el orden establecido del mundo, en este caso provocado por la invasión europea. Como en el primer capítulo sobre el espacio, argumentativamente Mignolo se mueve siempre en una estrategia de doble faz—en el tándem colonialidad/modernidad—para mostrar el imaginario del colonizador y los otros imaginarios colonizados, o imaginarios 'otros' ahora enfocándose en el tiempo. Visto desde la temporalidad/narrativa de los pueblos originarios, el momento fundacional de América Latina es un pachakuti, una violencia que reorganiza su vida y su tejido social. Para los europeos y desde la temporalidad/narrativa europea, este momento marca el cumplimiento de su destino histórico que abre una brecha entre la historia de Europa y sus colonias, las que siempre estarán más atrás pues siguen una historia que no es la suya (Carrasco 268-270). A partir de estos principios, Mignolo estudia las ideas de América forjadas en distintos momentos históricos, mostrando los factores en juego en cada ocasión, estableciendo una evolución de la latinidad, desde el ethos barroco criollo colonial hasta el ethos latinoamericano criollo nacional, y llegando hasta el quinto lado del pentágono étnico-racial que son los latinos en EE.UU. y Europa (Carrasco 268-270).

Finalmente, en el último capítulo, según resume Carrasco, Mignolo refiere a un después del concepto/idea de América Latina, visibilizando la situación actual de la herida colonial y la transformación epistémica geopolítico-corporal. Resulta tal vez interesante para nuestra

conversación que Mignolo se plantea un ‘después de’ y no un ‘más allá de’ la idea de América Latina y de la colonialidad en general. Ese ‘después de’ Mignolo lo materializa en un extenso y detallado análisis de los distintos movimientos indígenas de liberación y descolonización en relación con las situaciones políticas de cada país durante los 90s y la primera década del 2000. Se trata, en breve, de un nuevo tipo de saber, y una idea-nombre del territorio que responde a las necesidades de los excluidos junto a proyectos y movimientos políticos radicales (Carrasco 268-270).

Con estos tres textos en mente, y los distintos argumentos y versiones de inventar América que cada uno ofrece, me propongo retomar la pregunta de qué América inventa *Amereida* y luego, el problema de cómo intervenir esta invención en la traducción.

Preguntas decoloniales a la traducción de *Amereida*

Como anticipé en la introducción, responder a la pregunta sobre qué América inventa *Amereida* primero requiere una experticia en el texto que yo no poseo. Lo que me propongo, en cambio, en esta sección es ofrecer una lectura (inexperta) que busca alguna puerta, alguna ventana, o tal vez una grieta por dónde hacer preguntas decoloniales. En esta exploración no pretendo llegar a ninguna conclusión porque hacerlo sería desmerecer el texto y el trabajo de crítica y traducción que se está llevando a cabo. De todas maneras, considero que no hay en *Amereida* un más allá de la colonialidad, porque la colonialidad en *Amereida* no se ve, como tampoco se visibiliza la diferencia colonial instalada por la colonialidad. Ofrezco a continuación tres ejemplos tomados del texto que evidencian esto, y que espero resulten útiles como punto de discusión y de crítica para el proceso de intervenir la traducción.

Primero, la retórica de ‘hallazgo-regalo’ vs. ‘descubrimiento’. En la versión de ‘inventar’ que interpreto en *Amereida* se distingue primero un sujeto colonizador y conquistador que ‘descubre’ al que se le opone un sujeto errante y dislocado que ‘inventa’. Este ‘inventar’ es presentado como un

‘hallar’, como la búsqueda de ese ser errante, dislocado y desterrado que se identifica como impropio en el continente. Para este ser errante nada es propio, todo resulta ‘hallazgo’ y ‘regalo’. El Eneas amereidiano rechaza la retórica del ‘descubrimiento’, pero es incapaz de ver y de identificarse con lo que sí hay, con quienes sí tienen algo, y sí tienen algo propio, y a quienes se les ha robado todo.

Quiero remarcar acá que yo no hago mío el nosotros que plantea Lara cuando dice que “*nuestra* narrativa es desterrada y que *somos* sujetos europeos dislocados y errantes que no construyen un conocimiento ni idea de sí basados en los que estaban antes de sus antepasados europeos y los que fueron esclavizados y forzados a venir desde África” (Lara). No me identifico con este ‘nosotros’ porque en mi narrativa sí están estos componentes. No porque yo tenga un lazo familiar, o sea descendiente de pueblos ‘originarios’ o pueblos ‘afro-’ descendientes, sino porque en mi narrativa (histórica) sí se visibiliza la violencia, ya que la colonialidad sí es parte constitutiva de mi modernidad. Desde esta posición, me pregunto: ¿cuán distinto es hablar de ‘descubrimiento’ y cuán distinto es hablar de ‘regalo’? Si un regalo es algo dado para que una haga lo que quiera con eso—un regalo tiene mucho de tabula rasa, de novedad en este sentido—¿cuán distinto resulta decir que América no fue ‘descubierta’ o ‘conquistada’ sino que es un ‘regalo’ para el Eneas amereidiano?

En un momento de preguntas y comentarios durante una presentación de una versión previa de este artículo, esta pregunta/problema sobre ‘regalo’ vs. ‘descubrimiento’ fue retomada por Carlos Covarrubias quien expresó:

Esta famosa América que estamos tratando, todavía no sabemos lo que realmente es. La mirada poética de *Amereida* es una mirada compuesta por el oficio y la poesía de manera que pueda hacer la travesía que permita *no* excavar el pasado o desenterrarlo, sino desvelar apenas aquello que vela lo desconocido que somos [...] Implica ese salir a recorrer aquello que no se conoce y recorrerlo de una manera total, con una tal y tremenda inocencia que

lleva por un lado la poesía como lenguaje, como lengua, con el pudor del oficio ante aquello que va a encontrar. *A eso lo llama 'regalo'*. La mejor manera de habérselas con *Amereida* es ponerse en la situación de un niño en la Pascua en el cual evidentemente el regalo está oculto, está envuelto, y hay que sacarle el papel. En el fondo *Amereida* es sacarle ese papel cuidadosamente al regalo [...] *Amereida* es pura pregunta y puro salir a encontrarse con aquello que no sabemos (Covarrubias en Veronelli, "Traducción(es) desde nuestra(s) América(s)").

Si bien entiendo la oposición regalo-descubrimiento, considero –y esto es lo que las nociones de 'inventar' de Dussel y Mignolo me permiten argumentar—que ambos son relatos dentro del mismo paradigma de la modernidad imperialista europea en el que se esconde/ignora la colonialidad. Hablar de 'regalo' o de 'hallazgo', en vez de 'descubrimiento', no cambia eso.

Segundo, en *Amereida* se adopta una temporalidad que es siempre moderna y que siempre niega la contemporaneidad de las poblaciones originales y de las poblaciones afro hoy. Se las pone siempre en un pasado lejano, y sus maneras de pensar, de vivir y de darle sentido a la realidad siempre están en un pasado que es previo a los ancestros europeos del Eneas amereidiano y que resulta una pre-historia.

Tercero, la idea de 'mapa invertido'. Es una idea interesante porque crítica cierta herencia colonial de orientarse espacialmente en el hemisferio sur 'copiando sin pensar' la misma manera de orientarse que se usa en el hemisferio norte, es decir mirando de la Estrella Polar y ubicando el este en la mano derecha del cuerpo y el oeste en la izquierda. Críticamente ubicados en el hemisferio sur y mirando la Cruz del Sur y no la Estrella Polar, los Eneas amereidianos, al contrario de lo que se percibe en el hemisferio norte, ubican el este a la izquierda y el oeste a la derecha invirtiendo el mapa. Pero ahí paran y detienen su crítica. No revelan la colonialidad porque el mapa invertido

no avanza en abrir la posibilidad de concluir no solamente en el absurdo (a la O’Gorman) sino los costos ideológicos, históricos, simbólicos de este absurdo (a la Dussel o Mignolo). No se revela aquello que la herencia colonial le ha hecho a la filosofía latinoamericana como plantea Dussel, y a la episteme latinoamericana como postula Mignolo, y más ampliamente al ser latinoamericano. El sujeto amereidiano siempre es errante, no se siente mestizo en ningún momento. En otras palabras, no hay un sentido explícito en *Ameréida* de lo que produce esa discrepancia entre el mapa imperial/dominante y el mapa invertido, ni de las consecuencias epistémicas y ontológicas que esa discrepancia ha producido en *nuestras* sociedades.

Como estos tres ejemplos se pueden rastrear otros.² Insisto, no obstante, en la necesidad de ver la colonialidad oculta del original en la traducción pues una “identidad más allá de la colonialidad” (Sanfuentes & Woods) no puede simplemente ignorarse. Esto no sería más diferente que el querer tapar el sol con un dedo.

Hacia una intervención decolonial de la traducción

Paso ahora a encarar el segundo bloque de preguntas desde el y al que quiero contribuir, empezando por: en un continente con varios nombres y en un continente en que se hablan varias lenguas, ¿cómo podemos traducir de una manera que refleje tal multiplicidad tanto lingüística como de ideas? El texto de invitación ya hace esta pregunta cuando plantea “¿Cómo se puede traducir, por ejemplo, el concepto y la carga cultural de la pampa y el gaucho [al inglés]?” (Sanfuentes & Woods).

2 En otro momento de preguntas y comentarios en la exposición mencionada más arriba, Manuel Sanfuentes hizo referencia a otra de estas instancias que, siguiendo mi propuesta, él hallaba en el texto. “El tema de la colonialidad e incluso el concepto de colonialismo no ha sido un tema abordado dentro como de la perspectiva de *Ameréida*. Sin embargo, hay una palabra que también habla del ‘encuentro’ que la relacioné con la ‘zona de contacto’ de Pratt, en el sentido de desde dónde se habla *Ameréida*, que en una cierta manera habla en esa zona de contacto. La nombramos como ‘traslape’ [...] *Ameréida* habla su propia zona de contacto que es todo su enéismo, es occidente, Europa y la modernidad siglo XV de Gutenberg y Colón [...] *Ameréida* habla desde esa modernidad, se podría decir habla del ágora, habla del encuentro de los mestizos, del territorio, del origen, del descubrimiento, entonces veo que está hablando en una ‘zona traslapada’. No estaba hablando de suyo, desde su propio contexto o desde su propio mundo, sino que habla desde el ‘traslape’ [...] *Ameréida* se monta en ese ‘traslape’ pero después dice que del todo por saber está la relación de lo que allí hay de ‘introducido’ y de lo que allí continúa ‘subterráneamente’. *Ameréida* habla desde lo que allí está ‘introducido’ pero al mismo tiempo reconoce que allí hay algo que continúa ‘subterráneamente’ que, aunque no toca tiende hacia ahí, y considero puede ser una abertura para pensar como espacio que puede traspasar los límites de la problemática colonial” (Sanfuentes).

Que en el momento de traducir se quiera y busque pensar en una multiplicidad no solamente lingüística sino lingüística-epistemológica-ontológica es un planteo de fuerte potencial decolonial. Es allí donde veo la posibilidad de traducción decolonial, la posibilidad de descolonizar *Amereida*. No creo que *Amereida* sea un texto decolonial pero sí creo que hay una posibilidad de descolonizar su traducción. Para alimentar esta posibilidad es que propuse la lectura de mi texto sobre la colonialidad del lenguaje (Veronelli, “Sobre la colonialidad del lenguaje”) y el texto de Joshua M. Price (2008) sobre diccionarios coloniales bilingües.

Mi propuesta y la de Price son filosóficamente distintas. De todas maneras, son dos textos que abordan la diversidad lingüística desde lo que Mary Louis Pratt teorizó como ‘zonas de contacto.’ Es decir, que abordan la tensión, el choque, no solamente entre lenguas, pero entre y dentro de cosmovisiones, y maneras de vivir y dar sentido al mundo expresadas en esas lenguas. Ambos textos aportan herramientas para pensar esta multiplicidad lingüística y de modos de vida en la zona de contacto, y ver a los colonializados desde la tensión entre dos lógicas. Una es la lógica de la modernidad/colonialidad. La otra no es en realidad *una* lógica sino una variedad de lógicas, tecnologías y estrategias que entienden la subjetividad e intersubjetividad de los colonializados como irreducible a prácticas eurocéntrica cognitivas, económicas, públicas, político-jurídicas, y religiosas.

A lo largo de mi investigación, he reflexionado sobre los aportes de la perspectiva decolonial latinoamericana respecto de la relación entre raza y lenguaje. Lo que mi análisis intenta contribuir es un giro epistémico para pensar y articular el problema de las consecuencias lingüísticas del proceso de racialización instalado por la Conquista de manera tal que se desbloquee el potencial para pensar, imaginar y afirmar alternativas, en particular alternativas que han existido en el ‘Sur Global’

durante mucho tiempo.³ Así, como en la propuesta de Mignolo, planteo la posibilidad de excavar el pasado para poder pensar el presente como múltiple, incorporando maneras de pensar *otras* y conocimientos *otros* para darle sentido a la realidad más allá del modelo de (no)vida moderno-capitalista.

Se puede decir que la crítica decolonial en mi trabajo consigue dos cosas. Por un lado, revela la lógica de la modernidad/colonialidad y la ve como monológica; es decir, como una lógica que clausura posibles conversaciones con otras maneras de conocer, saber, y vivir. Una de las maneras en que la modernidad/colonialidad clausura conversaciones posibles es precisamente a través de reducir a los posibles interlocutores a seres sin-lengua, incapaces de interlocución, transformándolos en lo que llamo “comunicadores simples” (46). Dicho de otra manera, podemos ver la modernidad/colonialidad como un paradigma, un armazón discursivo y material que constituye tanto la percepción del colonizador como la estructura de poder que hace posible que esa percepción funcione para entender y navegar la realidad. Definir a las poblaciones colonizadas como ‘menos-que seres-humanos’ constituye el contenido de este paradigma. Esto no quiere decir que dentro de la modernidad/colonialidad una entienda la construcción de estas gentes como seres racialmente inferiores. Más bien, la inferioridad racial está naturalizada—se nos presenta como si no hubiese sido resultado de la dominación colonial. De igual manera, desde dentro del paradigma, no se llega a la conclusión de que los seres colonizados son comunicativamente ‘primitivos’ o ‘infantiles’ o que sus lenguas son inferiores. Más bien, es el enorme aparato epistémico-ideológico de la modernidad lo que le permite a la imaginación colonial presuponer a las poblaciones colonizadas como seres menos-que-humanos expresiva y lingüísticamente.

Mi investigación demuestra como la idea eurocéntrica de lengua en tiempos de la conquista

3 Sur Global es un concepto utilizado en estudios postcolonial y decoloniales para referirse a una agrupación de países y regiones según sus características socioeconómicas y políticas y, lo que es más importante, según su ubicación en el extremo receptor de la historia y los diseños de civilización colonial-imperial anglo-europeos. Como tal, aquí uso este concepto principalmente en referencia a onto-epistemologías específicas más que a ubicaciones geográficas.

(siendo Elio A. de Nebrija su principal expositor) establece una conexión entre lengua, gramática, territorio, civilización, escritura alfabética y conocimiento, y naturaliza estas características y atributos con lo que una 'lengua' es. Cuando se analizan los medios de expresión de gentes entendidas como 'bestiales' desde este criterio, éstos no son, ni pueden ser 'lenguas'. Acá es dónde mi argumento y el de Price divergen. A Price le interesa investigar cómo todos los medios de expresividad, coloniales y colonizados, pueden ser lenguas; a mí lo que le interesa es que unas son consideradas lenguas, lenguas humanas en sentido pleno, y otras no. Pero los dos llegan a la misma conclusión.

Que las poblaciones de Abya Yala fueran percibidas como seres sin lengua es clave para entender los aspectos lingüísticos de la colonialidad. La lógica del criterio practica la racialización. Las lenguas de las poblaciones colonializadas no son entendidas como distintas pero puestas en relación a la diferencia colonial, la prescripción de superioridad e inferioridad que transforma diferencias en valores. Lo que está siendo prescripto en ese momento del proyecto colonial es una relación entre lengua y territorio, lengua y poder político y jurídico, lengua y escritura, lengua y religión. La lengua de los colonizadores *es* lengua, el castellano es una lengua, las modalidades de expresión de las poblaciones colonializadas son algo inferior.

Por el otro lado, al dar un giro paradigmático, la crítica decolonial de mi argumento apunta a los posibles interlocutores como gentes que son interlocutores en comunidades de sentido que escapan a la reducción colonial de quién es y puede ser un interlocutor racional. Es decir, a medida que investigamos y nos movemos entre las transformaciones que trajo el proceso de la colonialidad de la lengua, vemos que las gentes colonializadas se han, en efecto transformado, pero *no* se han transformado de maneras que solamente tengan sentido y puedan entenderse desde la monológica de la modernidad/colonialidad. De aquí que ante la pregunta de cómo podemos pensar más allá de

la colonialidad debamos empezar por revelar el lado colonial, mirando aquello que la modernidad arrojó fuera del espacio público, para luego enfatizar el cómo quiénes fueron arrojados fuera siguen hablando y comunicándose. Privar a las poblaciones colonializadas de sus medios de expresión y forzarles las lenguas coloniales en la boca fue parte del proceso que buscó negarlos como gente. Pero lo cierto es que para lograr tal cosa mucho más tendría que pasar. La gente tendría que perder la capacidad de continuar viviendo colectivamente y lenguajeando (en el sentido de Humberto Maturana). Mientras los colonializados continúen 'lenguajeando' en sus lenguas, mientras se sigan hablando lenguas originarias y se siga dando sentido al mundo en lenguas originarias, las poblaciones colonializadas continuarán poderosamente re-acordándose, re-representando y practicando maneras de vivir que exceden a la colonialidad. Aún si han internalizado algunas palabras del dominio de las lenguas coloniales, aún si han perdido conceptos de sus cosmologías, las poblaciones colonializadas han caminado fuera de la prisión epistémica en la que fueron puestos.

Por su parte, Price (2008) propone entender los diccionarios bilingües de castellano-lenguas originarias de la primera modernidad (siglos XV y XVII) como tecnologías para transformar lenguas y cosmovisiones de 'inconmensurables' en 'conmensurables' y 'comparables'. Los diccionarios bilingües son una clave de cómo los misioneros-lingüistas coloniales percibían la diferencia y luego construían una asimetría y desigualdad de esas diferencias entre españoles y poblaciones indígenas. Brevemente, Price sostiene que los diccionarios bilingües encarnan una contradicción que debe hacerse evidente. La contradicción, por lo tanto, es que a la vez que los misioneros-lingüistas reconocían la humanidad de las poblaciones indígenas como gente con alma y merecedoras de la gracia divina, también los veían como 'salvajes' e intrínsecamente inferiores. Lo mismo con sus lenguas, a la vez que las reconocían como sistemas semióticos ricos conceptualmente, las veían como deficientes.

Lo que sostiene la contradicción es para Price una fusión-confusión entre el objetivo descriptivo de los diccionarios bilingües y el objetivo prescriptivo de la administración colonial que producía esos diccionarios. Aunque los diccionarios bilingües coloniales parecían sostener una igualdad y encuentro democrático de lenguas, sus productores no concebían que todas las lenguas tuvieran igual valor o fueran iguales. A la vez, Price remarca que no es el caso que las poblaciones originarias sí concibieran a todas las lenguas como iguales. Esto lo evidencia con el trabajo del filósofo andino Mario Wilka y su reflexión sobre qué quiere decir 'lengua' en aymara y quien es considerado hablante o interlocutor en esta cosmología andina. Al presuponer una comunalidad donde *no* es posible verla, los diccionarios bilingües coloniales son, para Price, una tecnología 'epistemecida' que suprime e invisibiliza el concepto indígena de lengua y sus funciones. Tal supresión, dice Price, es condición de posibilidad del diccionario bilingüe colonial predicada en ver las lenguas como 'conmensurables.' La limitación para poder apreciar las cosmologías de las gentes originarias y como éstas conceptualizan sus propias lenguas, estaba apoyada y apuntalada en el objetivo último de lo que era la Conquista, es decir, en el objetivo de normalizar las gentes y realidades encontradas de acuerdo a un criterio eurocéntrico.

Aunque mi argumento y el de Price puedan parecer distintos, y por momentos hasta opuestos, ambas posiciones tratan de reflejar la incapacidad fundamental del imaginario colonial para sostener la percepción simultánea de semejanza y diferencia. En su lugar, o bien empujan a las poblaciones originarias y a sus lenguas a la diferencia absoluta, y por tanto al silencio; o a la semejanza absoluta y por tanto al colapso de su propia identidad única. En otras palabras, transforman las lenguas originarias haciéndolas 'transparentes', ya sea limitando o negando su existencia, o descartando su importancia como un obstáculo para la comunicación. En vistas al proyecto de traducción de *Amereida* y la posibilidad de intervenir decolonialmente esa traducción, ambos argumentos ofrecen posibilidades teórico-metodológicas de cómo ir más allá de la

colonialidad. En mi caso, analizando la colonialidad explícitamente; en el caso de Price, refiriéndose al imaginario colonial que transforma las lenguas originarias.

Conclusión

Finalmente, quiero remarcar que mi interés al analizar *Amereida* no es atacar el texto. Mi planteamiento no es que el texto tenga carencias, ni es un acusar que en *Amereida* no fueron tratados ciertos temas. No estoy marcando faltas o fallas en el texto, pero tratando de revelar su colonialidad pues esta revelación es el primer paso para descolonizar y avanzar “más allá” como plantea el texto de invitación y la posibilidad de su traducción (Sanfuentes & Woods). Es con ese objetivo que en este artículo presenté dos bloques de preguntas. El primero enfocado en qué ‘América’ inventa *Amereida* y cómo intervenir esa invención en la traducción. El segundo centrado en cómo traducir la multiplicidad lingüística y la multiplicidad de ideas presentes en *Amereida* de una manera decolonial que rechace la unificación monológica y afirme una multiplicidad epistémica y ontológica.

Obras citadas

- Carrasco, Iván. "Reseña: Walter D. Mignolo. 2007. La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial." *Estudios Filológicos*, no. 44, 2009: pp. 268-270.
- Colectivo Amereida. *Amereida* (4ta edición). Editorial Cooperativa Lambda, Colección Poesía, 1967/2006.
- Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial Docencia, 1992.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad y modernidad/racionalidad." *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, 1992: pp. 11-20.
- . "Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America." *Nepantla: Views from South*, vol.1, no. 3, 2000: pp. 533-580.
- . "Colonialidad del poder y clasificación social." En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2014, pp. 285–327.
- Lara, Fernando. "Amereida as an early decolonial effort." Escuela de Arquitectura y Diseño PUCV, 28/09/2021. Sesión sexta del seminario *Americas, translated place*.
- Maldonado-Torres, Nelson. "On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept". *Cultural Studies*, vols. 21.2, no.3, 2007: 240-270.
- Maturana, Humberto. *La democracia como obra de arte*. Cooperativa Editorial Magisterio, 1990.
- Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Editorial Gedisa, 2007.
- Mills, Charles W. *The racial contract*. Cornell University Press, 1997.
- Omi, Michael and Howard Winant. *Racial formation in the United States: From the 1960s to the 1990s* (2da. edición). Routledge, 1986/1994.

Price, Joshua M. "Hidden Asymmetries: Ethics and Politics of Bilingual Dictionaries in the Colonization of the Americas during the 16th and 17th Centuries." En Afef Benessaiah (Ed.). *Proceedings from the International, Multi-lingual Colloquium, 'Canada and the Americas: Multidisciplinary Perspectives on Transculturality*. Antares-York University Press, 2008: 131-142.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América; el universalismo de la cultura de Occidente*. Fondo de Cultura Económica, 1958.

"Resumen: El proceso de la invención de América de Edmundo O'Gorman." *Lecturas sobre la cultura latinoamericana*. readings.voices.wooster.edu/wp-content/uploads/sites/91/2016/02/OGorman.pdf. Acceso 25 de abril 2023.

Sanfuentes, Manuel y Maxwell Woods. "Hacia un resumen de Amereida y sus temas." *Americas traslated space*, wiki.ead.pucv.cl/Americas_translated_place. Acceso 12 de junio 2022.

Veronelli, Gabriela. "Traducción(es) desde nuestra(s) América(s) / Traducción(es) desde Abya Yala / Traducción(es) desde Amereida". Escuela de Arquitectura y Diseño PUCV, 12/11/2021. Sesión séptima del seminario *Americas, translated place*.

—. "Sobre la colonialidad del lenguaje." *Universitas Humanística*, vol. 81, 2016: pp. 33-58.