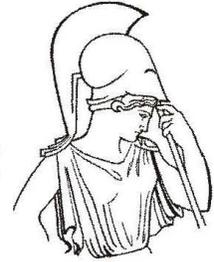




**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**ÉTICA, LITERATURA Y ALTERIDAD.
UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA A PARTIR DE LA
LITERATURA FRANCÓFONA.**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

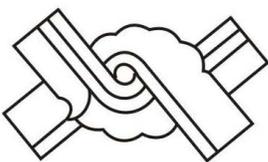
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA

GERMÁN RUEDA VÁSQUEZ

ASESORA DE TESIS: DRA. SILVANA RAVINOVICH

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO, D. F. 2010



Investigación realizada gracias al apoyo del Consejo Nacional
de Ciencia y Tecnología



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIAS

Dedico este trabajo a mi familia, Cele, Nati y Sebas, en quienes reside mi experiencia de la alteridad y el amor.

A mis padres, a mi hermana Maira y a Regis, a mi abuela Poli.

A mon cher frère Arturo.

A mis amigos y sus navegaciones, Marco y Mona, Gabriel, Ricardo y Elian, Jez, Pablo, Miguel, Laura, Vlado, Paco y Xo, Ruy.

AGRADECIMIENTOS

Quiero reconocer y agradecer, en primer término, el apoyo y la asesoría de la Dra. Silvana Rabinovich para la elaboración de este trabajo. Especialmente por el trabajo 'comunitario' en nuestro seminario de tesis.

Igualmente, agradezco a mis revisores la Dra. Laura López Morales y el Dr. Crescenciano Grave quienes contribuyeron con mi trabajo aportando sus lecturas, preguntas, sugerencias, dudas y pasiones comunes.

Agradezco también a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera y a la Dra. Rosa Elena Pérez de la Cruz por su lectura atenta de este trabajo de investigación.

Una mención especial para mis compañeros del Taller, los heterónomos, los actuales y los que alguna vez compartieron sus lecturas.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente a sus maestros, por el valor de la educación superior pública, laica, y con sentido crítico.

ÍNDICE

Introducción.....	1
1. La experiencia de la lengua. Ética, política y poética.....	7
1.1 Babel, la Lengua y las lenguas.....	7
1.2 Lengua y pensamiento: la crítica a la universalidad de la razón.....	19
1.3 Pensar en francés: la lengua nacional, la lengua filosófica.....	29
1.4 La experiencia de la lengua: política y heteronomía.....	39
1.5 Experiencia y monolingüismo, la dimensión ética.....	52
1.6 La lengua del otro: la experiencia poética de la hospitalidad.....	63
<i>Excursus 1</i> La experiencia heterónoma de la lengua.....	73
La ficción de una lengua total.....	73
Magreb, Babel.....	78
Francofonía, homogeneidad y diferencia.....	85
El confinamiento y la escritura.....	91
Heteronomía: la palabra del otro.....	98
Las cuatro lenguas, una identidad múltiple.....	102

2. La cuestión de la alteridad.....	108
2.1 Filosofía y extranjería. (la filosofía como Geofilosofía).....	108
2.2 La alteridad y las fronteras de ‘lo humano’	119
2.3 La alteridad, su dimensión griega.....	129
2.4 Colonialismo y Alteridad.....	138
2.5 Exotismo y Alteridad.....	149
2.6 Hacia un humanismo otro.....	161
<i>Excursus 2</i> La lengua de Calibán. Humanismo, rebeldía y alteridad.....	172
Rebeldía y monolingüismo.....	172
La lengua despojada.....	178
El surgimiento de Calibán.....	184
La lengua colonial.....	189
La lengua de Calibán.....	196
De la afasia a la rebeldía poética.....	203
3. Conclusiones.....	209
Bibliografía.....	222

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se compone de cuatro partes: dos capítulos y dos ensayos o “excursus”. El trabajo parte de dos hipótesis generales, que se desarrollan en los dos capítulos: La experiencia de la lengua y la cuestión de la alteridad. La primera hipótesis aborda la relación entre filosofía y lengua, desde la perspectiva de la tensión entre la multiplicidad lingüística y la pretensión de hallar una lengua única y universal como medio idóneo del pensamiento filosófico; pretensión que, en un punto extremo, llega a excluir o descalificar otros modos de pensar, u otras lenguas. La segunda aborda la cuestión de la alteridad, desde la perspectiva de una ética heterónoma, tratando de entender la contradicción entre la limitación territorial y lingüística del pensamiento, específicamente de la noción de *hombre* y su aplicación como concepto universal sobre los otros. La base teórica principal de estos dos capítulos se halla, respectivamente, en las nociones del ‘monolingüismo del otro’ de Derrida y del ‘humanismo del otro hombre’ de Levinas, aunque también se abordan planteamientos ineludibles de otros autores como la distinción entre autonomía y heteronomía de Kant, el carácter territorial y político de la filosofía según Deleuze y Guattari, o los análisis sobre las diferencias entre culturas y lenguas de acuerdo a Todorov y Benveniste. En ambos capítulos se trata de dar cuenta de la triple dimensión de cada problema, en su carácter ético, político y poético.

Cada una de estas hipótesis se confronta, a su vez, con un ensayo o *excursus*, en el cual se aborda de nuevo el problema planteado en el capítulo precedente pero desde la experiencia literaria y poética de un escritor francófono en una obra determinada. En el primer *excursus* se aborda y se discute la experiencia heterónoma de la lengua a partir de

la obra de la escritora argelina Assia Djebar, particularmente en su novela *L'amour la fantasia*; aunque también se alude a planteamientos importantes de otro autor magrebí, Abdelkébir Khatibi. Mientras que en el segundo *excursus*, se analiza sobre todo la relación entre el humanismo y la rebeldía en la obra dramática *Une Tempête* del poeta martiniqués Aimé Césaire, partiendo de la exposición de Albert Camus sobre el sentido filosófico de la rebeldía. La intención de ambos ensayos es, en general, tender un puente polémico y dialógico entre la filosofía y las llamadas literaturas francófonas.

Hay que precisar que este trabajo de investigación no pretende partir de una certeza, sino del cuestionamiento sobre lo que se puede entender por filosofía. En este sentido, la primera hipótesis de este trabajo consiste en entender que la relación entre (una) lengua y el pensamiento está en la base de todo planteamiento filosófico. No se trata, sin embargo, de concebir una teoría del lenguaje en general, sino de partir de que la filosofía se escribe en una lengua particular, y no en un código único o universal. Con frecuencia, esta vinculación no se ha considerado importante, en la medida en que el trabajo filosófico parece referirse a términos conceptuales, de índole general o universal, ante los cuales las palabras específicas de un idioma o de otro parecerían o bien meros accidentes empíricos, o bien términos en los que han de traducirse o expresarse los conceptos filosóficos. Contrariamente a esta suposición, en la primera parte de esta tesis se expone la noción de experiencia de la lengua, con el fin de entender justamente cómo se presenta la relación entre el trabajo filosófico en una lengua específica, y por ende, de qué manera las lindes de una lengua pueden determinar el alcance y la forma de una filosofía.

Así, en el primer capítulo, se parte de la idea de una Lengua única, anterior a las lenguas particulares actuales, perdida entre las ruinas de la torre de Babel. De acuerdo con este planteamiento, la armonía, unicidad y vinculación de ese idioma con el verbo divino se opone a la parcialidad, multiplicidad e incompletud de las lenguas humanas. Pareciera entonces que la labor común de la filosofía y la poesía ha de consistir en recrear ese lenguaje perfecto; puesto que se piensa que una lengua única sería ideal para expresar la

verdad, para alcanzar a decir la totalidad del mundo, o para elaborar un método inequívoco. No obstante, las pretensiones por hallar esta lengua única pueden adquirir un cariz político, puesto que si se parte de una lengua específica, humana, resulta imposible plantearla como un lenguaje perfecto o superior; así, la distinción entre una lengua y un dialecto parece obedecer a un criterio político que persigue imponer una cultura sobre otro a través de la expansión territorial de un Estado. Esta situación, como se verá, se halla en la idea cartesiana de una lengua universal, independiente de las condiciones territoriales o políticas que inciden en la consolidación de una lengua. De esta manera, se puede llegar al extremo del monolingüismo, es decir, a la política de la lengua que impone un solo idioma sobre las demás formas de habla o expresión. Tal como lo expone Derrida, éste es el caso del francés al imponerse, primero, como lengua nacional, luego como lengua del saber o de la civilización, y finalmente como lengua colonial. La dimensión política de esta imposición, según el filósofo francés, conduce a la imposibilidad de la disensión, o inclusive a la afasia.

Esta dimensión política de la lengua, y específicamente del monolingüismo, se relaciona asimismo con la noción de la Literatura francófona, pues pareciera que el trabajo literario y poético de los escritores llamados ‘francófonos’ –es decir, los no franceses- supone que ellos establecen una relación armónica entre su idioma materno y la lengua y la cultura del antiguo colonizador. No es así: el hecho de hallarse entre dos lenguas se caracteriza, más bien, como una relación compleja con la lengua del otro. Al igual que el propio Derrida, un ‘francófono’ nacido en Argelia, la experiencia de la lengua de los escritores magrebíes es ambigua y contradictoria, y en término éticos lleva a un cuestionamiento sobre la autonomía y la heteronomía. Hay que precisar esta relación. Para alcanzar su emancipación, su independencia intelectual o artística, el escritor francófono ha de servirse de la lengua del otro, la lengua del amo, pero no asumir la norma que esa lengua vehicula. En el caso de la obra de Assia Djebar, se analiza esta contradicción; para ella, el francés es una lengua ajena pero que le permite, empero, emanciparse del enclaustramiento de su limitada condición femenina en un país de tradición islámica. Pero

además, en una dimensión heterónoma, la escritura en la lengua otra permite dar la voz – en lengua francesa- a aquellos otros que la misma imposición monolingüe había negado o condenado al silencio. En esta experiencia radica entonces la dimensión ética y poética del trabajo literario o filosófico, en tanto transforma el carácter autoritario de una lengua impuesta en la expresión de una afirmación de la diferencia.

En el segundo capítulo se estudia la noción de alteridad, específicamente referida a los que aparecen como ‘otros’ frente a ciertas nociones del *hombre* o de la *naturaleza humana*. En este sentido, se expone y se discute la dimensión territorial y política que, según Deleuze y Guattari, adquieren ciertas nociones que se plantean como universales. La aplicación de estas nociones más allá de las fronteras del espacio propio puede entenderse como una forma de etnocentrismo, pero sobre todo, como una forma de negación o desconocimiento de los *otros*. De esta proyección se derivan las diversas concepciones que distinguen lo humano de lo no humano, tales como la distinción del hombre y el *bárbaro*, el civilizado y el salvaje, el adulto autónomo y el infante dependiente. En este sentido, según el pensamiento de Levinas, la alteridad de los otros aparece simplemente como la diferencia que el *nosotros* europeo u occidental, en la consolidación de una mismidad enriquecida, ha de enfrentar, dominar y asimilar. El problema no es simplemente la designación discriminadora del otro como inferior, sino que esta jerarquización justifica los procesos de colonización, la esclavitud, o aún el exterminio de los calificados como no humanos.

Por ello, de acuerdo con Levinas, hay que entender la alteridad en su dimensión primordialmente ética. La alteridad no remite, por tanto, a una relación formal entre dos términos conceptuales, más bien corresponde a una relación precedente al lenguaje, a la expresión, a cualquier conceptualización previa. La irrupción del otro, como lo señala el filósofo, en tanto rostro es al mismo tiempo un cuestionamiento del lugar del sí mismo, y el reconocimiento de una diferencia incomprensible, inasimilable. Sin embargo, en este

‘cara a cara’ se halla la posibilidad de la violencia, de la discriminación, de la reducción a una idea general o a una esencia, del aniquilamiento de ese otro. La heteronomía, que no ha de entenderse en términos kantianos como la asunción de una norma extraña o de una guía externa, nos remite a esa posibilidad de aniquilación del otro, del privado de palabra o infans. Se trata por tanto de un problema ético, que en esta investigación se estudia desde la situación del filósofo o el escritor para quien la lengua de escritura es ajena o impropia y por tanto su pensamiento o su escritura se producen ante las determinaciones vehiculadas por la lengua del amo.

En el último ensayo, finalmente, se aborda precisamente la situación del otro, ya sea el esclavo o el colonizado, que se halla condenado a hablar una lengua ajena para poder obedecer y entender las normas del amo. Esta es la situación de la que parte la obra de Césaire. La pregunta aquí planteada consiste en saber si es posible, en una lengua ajena que impone una ley incuestionable, dar cauce a una rebeldía que no conduzca necesariamente –como lo plantea Camus- a la aniquilación del otro, al nihilismo. Frente a ello, la rebeldía del esclavo parte del grito en el que se expresa el rechazo a una condición inaceptable; no obstante, será necesario ir más allá del grito, articular una lengua nueva, en la que sea posible no sólo expresar el disenso sino cuestionar los valores y el autoritarismo del monolingüismo del amo. Por ello, como lo reconocen tanto Césaire como Fanon, en consonancia con el pensamiento de Levinas, se requiere no sólo renovar la lengua colonial en sus aspectos formales o sintácticos sino replantear los valores y las nociones que definen al hombre, a fin de elaborar un humanismo otro.

En general, en esta investigación se trata de repensar, de replantear el sentido de la filosofía a partir de la experiencia de la lengua, de la multiplicidad de las lenguas que impiden pensar en una forma de pensamiento pretendidamente superior o universal; y de la lengua otro, del amo, transformada ética y poéticamente. En este sentido habría que asumir el carácter múltiple, finito e inacabado que toda filosofía, al hacerse en una lengua específica, necesariamente posee. De igual forma, se trata de replantear a la filosofía,

desde la perspectiva de una ética heterónoma y de una escritura literaria, no como un discurso de carácter universal o dominante, sino como una vía que permita dar voz a los silenciados, a los que no se considera humanos, a los excluidos del saber y de la palabra.

Debe precisarse, finalmente, que esta tesis partió de un proyecto más amplio que se afinó y se concretó a lo largo de tres años. Adentrarse desde la filosofía en el vasto universo de las literaturas francófonas ha requerido una delimitación clara; por ello, de los autores leídos sólo se han conservado dos: Assia Djebar y Aimé Césaire. Se ha dejado fuera del trabajo, al menos, un ensayo sobre la obra de Abdelkébir Khatibi. No obstante, la investigación realizada se presenta también como una propuesta teórica de análisis y discusión con otras obras, tanto literarias como ensayísticas, de los diversos autores francófonos; pero que podría ampliarse igualmente hacia otras manifestaciones hispánicas, anglófonas o en lenguas indígenas. En este sentido, mediante el diálogo con estas propuestas poéticas y literarias, esta tesis intenta fortalecer el debate filosófico en México, llamar la atención sobre el pensamiento y la palabra de los marginados, en un país donde las poblaciones que hablan algunas de las más de sesenta lenguas 'no oficiales' se hallan silenciadas, con frecuencia, por el monolingüismo del otro.

Nota: Algunas de las citas, sobre todo de los textos literarios estudiados, aparecen en versión bilingüe. Cuando no se mencione el traductor, las versiones al castellano han sido realizadas por el autor de esta investigación.

CAPÍTULO 1

LA EXPERIENCIA DE LA LENGUA. (ÉTICA, POLÍTICA, POÉTICA)

1.1 Babel, la Lengua y las lenguas.

Antes de la edificación y el derrumbe de la torre o el zigurat de Babel, en un tiempo que no podría fecharse, se dice que todos los hombres “eran de un mismo lenguaje e idénticas palabras”.¹ Había entre ellos una sola lengua común. De ahí, de esa cohesión primaria, se originó el comienzo de su obra: la construcción de una torre cuya cúspide alcanzara el cielo. Al parecer, a esos hombres nada les parecía imposible. Pero el espléndido edificio, inacabado, se derrumbó. La caída se debió, en gran medida, a la confusión provocada por una multiplicación de lenguas, por una pérdida del lenguaje común que impidió el entendimiento mutuo. El castigo divino a la desmesurada obra emprendida consistió en la división de la Lengua común en lenguas diversas, parciales, incompletas. La historia de Babel supone al menos dos cosas: la existencia (no sabemos si real o mítica) de una Lengua común y única, así como la posterior caída de esta unidad homogénea en la dispersión lingüística de un mundo abigarrado, de múltiples voces y letras, confuso. Al perder la Lengua común, desapareció también la armonía, el ser humano cayó en la confusión de la multiplicidad.

¹ *Génesis*, 11, 1-9. Se ha consultado: *BIBLIA DE JERUSALÉN*, Edición española revisada. Editorial Desclée de Brouwer, Editorial Porrúa, Bilbao-México, 1998.

El pecado originado por el proyecto de Nemrod, el artífice de la torre, consistió en arrojar al hombre a la pluralidad, a la innumerable diversidad de las lenguas que impiden el retorno a la unidad perdida. Así lo expone el propio Dante, en su interpretación del relato de Babel en el tratado "*Sobre la lengua vulgar*", donde afirma que luego del castigo hubo tantas lenguas como labores humanas: "cada lengua quedó circunscrita a los que cuidaban una misma faena. (...) El género humano quedó dividido en tantos idiomas cuantas eran las diferentes variedades de trabajo en la misma obra."² Es por ello que, en consonancia con la dimensión de la falta, en el noveno y último círculo del Infierno, según relata el poeta florentino en la *Divina Comedia*, Dante y Virgilio se hallan con el propio Nemrod, condenado a hablar una lengua tan diversificada que nadie puede entender, una lengua tan individual que lo aísla de los demás y lo hace proferir palabras sin sentido, que al parecer ni siquiera él mismo puede comprender.

-"*Raphet maî amech zabi aalmi*", comenzó a gritar aquella boca feroz, en la cual no encajaban palabras más dulces. Entonces mi guía le dijo: -¡Alma obtusa! ¡Ocúpate de tu trompa y desahógate en ella cuando la ira u otra pasión te agiten! (...) Después dirigiéndose a mí, añadió: -Él mismo se acusa. Éste es Nemrod, por cuyo mal pensamiento no se usa en el mundo un solo lenguaje. Dejémoslo estar, y no hablemos en vano, que para él es todo idioma, como el suyo para los demás, que no es inteligible para nadie.³

La lengua de Nemrod podría concebirse como el resultado último de la confusión babilónica, del castigo divino: un idioma individual, privado, confuso e incomprensible para su locutor y para los demás. Éste sería el extremo contrario de la unicidad de la lengua divina.

Pero si se atiende no sólo a la historia de Nemrod el constructor de la torre, se verá que en realidad Babel se trata de una segunda caída,⁴ de un segundo destierro: el

² D. ALIGHERI, "*Sobre la lengua vulgar*", libro I, VII, en *Obras completas*, (versión castellana de Nicolás González Ruiz sobre la interpretación de Giovanni Bertini) Madrid, BAC, 1994, pp. 751-752

³ D. ALIGHERI, *Comedia, Infierno*, canto XXXI, vv. 67-81 No se sabe con certeza a qué se refieren las palabras proferidas por Nemrod, pero los estudiosos de la obra de Dante sugieren que se trata de una mezcla abigarrada de voces de diferentes lenguas (griego, hebreo, arameo, etc.), lo cual reafirmaría nuestra hipótesis de una lengua derivada de la pluralidad y la confusión babilónica.

⁴ Si bien habría que precisar que entre el relato de la creación de Adán y el de la caída de la torre de Babel, se halla la historia de Noé y el Arca, la cual, sin embargo, no es muy relevante para el tema de la lengua que aquí se trata.

primero fue la expulsión de Adán, el primer hombre, del jardín edénico. La creación bien puede entenderse como un acto lingüístico: Dios crea al mundo porque lo profiere. La lengua divina crea *ex nihilo*. La lengua de Adán, originada del propio aliento divino, no posee esta capacidad creadora pero nombra a las cosas y a los seres, y permitía al mismo tiempo la comunicación del hombre con Dios.⁵ Así, al salir expulsado del Edén, el hombre perdió también el verbo originario que nombraba el mundo; se rompió con ello el vínculo lingüístico entre lo humano y lo divino. Esa fue la primera caída, el primer desarraigo.

No obstante, habrá que volver al inicio. La lengua originaria es concebida como un don divino, que precede al hombre, pues surge del aliento que dio vida al barro inerte. Adán, el primer hombre, poseía una lengua nominativa pero no creadora. El verbo divino creaba, la palabra humana nombraba: la diferencia entre ambos habrá de subsistir en las lenguas posteriores, pues la nominación jamás podrá equipararse con la palabra creadora. Dice al respecto Walter Benjamin en su ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*:

La creación ha acontecido en el verbo, y la esencia lingüística de Dios es el verbo. Toda lengua humana es sólo el reflejo del verbo en el nombre. El nombre se acerca tan poco al verbo como el conocimiento a la creación. La infinitud de toda lengua humana es siempre de orden limitado y analítico, en comparación con la infinidad absoluta, ilimitada y creadora del verbo divino.⁶

Así, se pasó de la creación de la lengua de Dios, a la nominación de la lengua adánica, para llegar al fin a las lenguas múltiples, posteriores a la caída, que sólo poseen la capacidad comunicativa entre los mismos hombres. Las lenguas humanas, parciales y convencionales, han perdido su capacidad nominativa y por ello se centran en las posibilidades de comunicación; por ello, según Benjamin, comunicar es el objetivo mayor de las lenguas humanas, desvinculadas del verbo adánico, de la nominación originaria. Recuperar esta dimensión nominativa, que Benjamin llama también profética, debería ser la labor de la poesía y de la propia filosofía. En todo caso, el relato de la expulsión del Edén, así como el de la caída de la torre de Babel, permitirían

⁵ Génesis, 1, 27

⁶ W. BENJAMIN, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, en (Traducción de H. A. Murena) en *Ensayos Escogidos*. Ediciones Coyoacán 1999, p. 151

explicar porqué nuestras lenguas son diversas, limitadas y parciales en comparación con “la infinidad absoluta del verbo divino.” Dice al respecto George Steiner:

La lengua del Edén era como un cristal traslúcido; lo atravesaba una luz de comprensión absoluta. Babel fue como una segunda caída, en algunos aspectos tan desoladora como la original. Primero Adán fue arrojado del Paraíso; y luego los hombres, como si fuesen perros de aullido ronco y plañidero, se vieron acosados y expulsados de la gran familia humana. Y así también fueron despojados de la certidumbre de poder aprehender y comunicar la realidad.⁷

La interrogante que subsiste en estos relatos consiste en tratar de entender porqué el ser humano, a pesar de sus similitudes, a pesar de constituir –de acuerdo a los propios relatos bíblicos- una sola especie, no emplea una lengua común. Una manera de responder a esta pregunta se halla en la idea de un verbo (o *logos*) original y primitivo, una especie de lengua única, primordial, o “*Ur-Sprache*” que, como afirma el propio Steiner, “corre disimulada bajo nuestras discordias actuales y que tal vez se encuentra en estado latente bajo el áspero tumulto de las lenguas rivales que siguió al derrumbe del zigurat...”⁸ Así, las lenguas actuales, históricas y parciales, comparten una limitación común pues ninguna es capaz de acceder o articular la verdad divina, o de hallar en su palabra el sentido, la clave del mundo y de la existencia del hombre. La limitación de las múltiples lenguas corresponde así a la parcialidad, a la precariedad del saber humano derivado de la unidad quebrantada luego de la expulsión del jardín edénico o de la caída de la torre de Babel.

Como no son más que pedacería extraviada y errática, todas las lenguas comparten una miopía común: ninguna es capaz de articular la suma verdad divina o dar a sus hablantes la clave del sentido de la existencia.⁹

⁷ G. STEINER, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. (traducción de Adolfo Castañón y Aurelio Major) FCE, México, 2001, p. 80.

⁸ STEINER, *Después de Babel*, 82. Al respecto, vale la pena comentar que esta idea de una *Ur-sprache* o lengua originaria ha suscitado diversas reflexiones, y especialmente fue retomada en el argumento de la novela *City of Glass* de Paul Auster, donde se narra una extraña búsqueda por recuperar el verbo originario. Hay que señalar, respecto a esta misma idea, que según lo expone Steiner, el término *Ur* en la noción de una *Ur-sprache* remite a un “habla primordial” anterior a todas las lenguas, que “los lingüistas positivistas y los historiadores de la cultura rechazaron como una quimera.” Cf. G. STEINER; *Gramáticas de la creación*, (Traducción de A. Alonso y C. Galán Rodríguez) Ediciones Siruela, Madrid, p, 23

⁹ STEINER, *Después de Babel*, 83

Recapitulando, a partir de la idea de la caída se podrían distinguir, por tanto, cuatro niveles lingüísticos, en los que desde la lengua originaria de Dios se llegaría hasta la multiplicidad de las lenguas humanas:

- 1) En primer lugar se hallaría la palabra divina a un tiempo nominativa y creadora, se trata del verbo que crea al mundo al proferirlo.
- 2) En segundo término, aparece la lengua de Adán, originada directamente de la palabra creadora de Dios, pero sólo con el poder de nombrar.
- 3) En el siguiente nivel inferior, se hallaría la lengua de Babel, única y común a todos los hombres, lo cual permitió el proyecto finalmente fallido de la Torre.
- 4) En seguida y a consecuencia del castigo divino, surge la diversidad de lenguas naturales y sólo “humanas”: parciales y centradas ya no en la nominación o el vínculo con lo divino sino en la comunicación entre los hombres.

La idea que regiría esta estratificación sería la degradación progresiva a partir de la palabra divina, para, después de dejar atrás la lengua del primer hombre, llegar a la abigarrada multiplicidad lingüística, resultado del castigo, cuyo extremo sería la incomprensible lengua privada del soliloquio de Nemrod en el infierno. Esta degradación supone además que la diversidad es claramente inferior a la unidad perdida, por lo que la multiplicidad de lenguas constituye sobre todo una confusión, es decir, un impedimento para acceder la palabra verdadera. De la Lengua en la que se nombra y se crea la totalidad del mundo, se llegaría por una degradación progresiva, a la parcialidad y la incompletud de los idiomas diversos, con el riesgo de caer en el extremo de una lengua privada, de aislamiento. La expulsión del Edén se entiende, por ello, como una caída en la multiplicidad y la confusión de las lenguas humanas.

A partir de esta idea de escisión, durante el siglo XIX, la literatura, o más propiamente la poesía, deja de sentirse en “la casa de la lengua”, como lo señala el propio Steiner,

es decir que los poetas dejan de pensar que en una lengua particular sea posible decirlo todo.¹⁰ Shakespeare, Rabelais o Dante, a pesar de su innovación y de sus propias cosmografías semánticas o verbales, siguen ubicados dentro de los límites del lenguaje, de su propia lengua. Quizá sea Víctor Hugo el último en creer que el conjunto trascendente del habla común podía satisfacer sus necesidades expresivas como poeta; prueba de ello sería, sin duda, el proyecto de crear un Poema que pudiera decirlo todo, expresarlo todo. El Poema. En el prefacio a esta obra, *La Légende des Siècles (La Leyenda de los Siglos)*, Hugo expresa de manera precisa la intención y la posible dimensión de su proyecto:

L'auteur a esquissé dans la solitude une sorte de poème d'une certaine étendue où se réverbère le problème unique, l'Être, sous sa triple face : l'Humanité, le Mal, l'Infini ; le progressif, le relatif, l'absolu ; en ce qu'on pourrait appeler trois chants, *La Légende des Siècles, la Fin de Satan, Dieu.*¹¹

(En la soledad, el autor ha esbozado una especie de poema, de una cierta extensión, en el cual reverbera el problema único: el Ser, bajo su triple faz: la Humanidad, el Mal, el Infinito; lo progresivo, lo relativo, lo absoluto; en lo que pudieran llamarse tres cantos: *La Leyenda de los Siglos, el Fin de Satán, Dios.*)

En el Poema, según el escritor francés, sería posible captar la totalidad de los seres y de las cosas, en sus diferentes espacios y a través de las vicisitudes del tiempo. La Obra se conformaría, en su totalidad, en primer lugar por la epopeya humana del saber y la historia, por el relato de la caída y el pecado en segundo término, y por el canto de la redención en Dios, en última instancia. La idea que tiene Hugo es la de crear una obra total, cuyo objeto de estudio es el Ser. Se trataría por tanto de escribir un poema de 'una cierta extensión' que habrá de dar cuenta, de manera exhaustiva, de lo real, del Ser mismo, dividido en sus tres aspectos fundamentales: el humano, el demoníaco y el divino. Por eso, para Hugo, el poeta recupera el carácter profético de la palabra, la cual retoma o intenta retomar –como lo planteaba Benjamin- la dimensión del verbo adánico: nombra de nuevo al hombre y al universo.

¹⁰ STEINER, *Después de Babel*, 187-189.

¹¹ Victor HUGO, *Préface à La Légende des Siècles*, Gallimard, París, 2002. (traducción de G.R.V.) El subtítulo del libro, *Petites Epopées (Pequeñas Epopeyas)* al parecer, le fue sugerido a Hugo por su editor, Hetzel quien quería contrastar de esta forma la grandilocuencia implicada en el título y en el proyecto mismo de la obra. Este aparente detalle, sin embargo, sugerirá a Hugo la idea de que cada epopeya individual o de un pueblo conforma en realidad una parte en el encadenamiento total de la Epopeya de la humanidad entera.

En este sentido, es necesario decir que más que un afán enciclopédico por acumular conocimientos para llegar a una idea total del destino humano, el poeta parte y se nutre de una Visión, - pues el poeta no es un erudito ilustrado sino un Vidente, y es por ello que este ‘poema de una cierta extensión’ se ha construido en realidad a partir de una revelación, de una Visión que acontece a través de un sueño.¹² El primer poema de *La Légende* se llama justamente ‘*la Vision*’ y en él se trata de describir el origen y la forma de la obra entera. Todo comienza a partir de un sueño en el que se revela al poeta la historia de la humanidad, desde el albor primigenio hasta el momento actual. El transcurrir de los siglos, uno tras otro, conforma en realidad un itinerario nocturno que se desvanece en la luz del alba. La humanidad, según la Visión del poeta, se ha encaminado a tientas por esta noche, ascendiendo en penumbra y guiada por el hilo del Progreso, hasta su re-uniión en Dios.

J’eus un rêve, le mur des siècles m’apparut.

(...)

Cette vision sombre, abrégé noir du monde,
allait s’évanouir dans une aube profonde,
Et commencée en nuit finissait en lueur.¹³

(Tuve un sueño, el muro de los siglos apareció ante mí.

[...]

Esta visión sombría, breviarío negro del mundo,
iba a desvanecerse en un alba profunda,
que comenzaba en noche y terminaba en fulgor)

Los tres volúmenes que conformarían en su totalidad el proyecto hugoliano serían publicados, pero a pesar de tratar de abordar exhaustivamente la multiplicidad de su objeto –es decir, el Ser en su multiplicidad y en su totalidad- resultaría imposible decir hasta qué punto consideró Víctor Hugo haber culminado el Poema. Esta cuestión es sin

¹² Las referencias a la experiencia onírica como inspiración y origen de la poesía son, sobre todo en el caso de los románticos, innumerables. Albert Béguin, en su obra central, *El alma romántica y el sueño*, se ocupa de este tema. Al respecto, bastaría recordar el poema *Kubla Khan* de Samuel Taylor Coleridge, texto que según su propio autor le fue literalmente dictado durante un sueño, en el cual “he has the most vivid confidence, that he could not have composed less than from two to three hundred lines; if that indeed can be called composition in which all the images rose up before him as things, with a parallel production of the correspondent expressions, without any sensation or consciousness of effort.” Cf. *The Oxford Anthology of English Literature, volume II*, Oxford University Press, pp. 254-257.

¹³ Victor HUGO, ‘*La Vision d’où est sortie ce livre*’ (*La Visión de donde surgió este libro*) Poema I, v. 1, 143-5 en *La Légende des Siècles*. Edición citada.

duda irresoluble, pero no es atrevido afirmar que, al considerar su planteamiento mismo, la realización efectiva del Poema resulta, en cualquier caso, imposible. ¿Esta especie de fracaso proviene de la limitación del hombre o del poeta, o más bien, de la naturaleza misma de la palabra humana o de la lengua? Tal vez de ambas; pero lo que es necesario reconocer es que el intento acaso titánico de Hugo por escribir el Poema debe comprenderse dentro de un horizonte más amplio: el afán por llegar a decir el Universo, por llevar lo real a la palabra, por expresarlo todo en el verbo, por llegar al verbo total que es el mundo o la analogía del mundo.

Es por ello que este afán por decirlo todo hallará fuertes resonancias en otros poetas franceses del siglo XIX, y particularmente en Rimbaud y en Mallarmé.¹⁴ Para el primero, la experiencia poética habrá de replantear radicalmente el sentido de la palabra y de la existencia. Al tratar de recrear el mundo en la palabra, Mallarmé se enfrentará, por su parte, a la imposibilidad de decirlo todo, de intentar recrear en la palabra humana el Libro del universo. Pero en ambos casos, contrariamente a la confianza de Hugo en el lenguaje, se trata de “hallar una lengua” (“trouver une langue”) en la que se diga y se haga ver, que sea a la vez un nombrar, un proferir, y un contemplar el universo, si tal empresa es posible.

Es así como surge entonces el sueño, la utopía de un lenguaje universal o de una lengua perfecta en la que se habría de retomar la capacidad de nominación del verbo adánico, y al mismo tiempo, recuperar la unidad con la naturaleza o con lo divino, perdida tras la expulsión del Edén o el derrumbe del zigurat. Ya lo mencionaba Benjamin, al decir que el lenguaje tendría que recuperar su carácter profético¹⁵: pero no en el sentido de predecir el futuro, sino su capacidad de volver a nombrar, y

¹⁴ Mallarmé se planteará en *Un coup de dés n'abolira jamais le hasard* (*Un golpe de dados no abolirá nunca el azar*), según lo expone Octavio Paz, la idea de recrear al universo “en la inmanencia del himno, un lenguaje absoluto: un poema que sea el Libro de los libros.” O. PAZ., *El Arco y la Lira*, FCE, pp. 270-76. Cf. S. MALLARMÉ, ‘*Un coup de dés n'abolira jamais le hasard*’, en *Œuvres complètes*, Gallimard La Pléiade. 455-477.

¹⁵ W. BENJAMIN, *loc. cit.* Pero hay que aclarar que el carácter profético de la lengua se entendería según Benjamin, y también en Levinas, no como una capacidad de predecir o adivinar el futuro, sino como escucha del otro, es decir, como la donación de la voz propia al otro. Cf. E. LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (Traducción: A. Pintor Ramos) Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003, pp.227-230.

recuperar con ello la armonía perdida. En el mismo sentido, podría leerse la búsqueda de la palabra poética según Rimbaud en cuanto el poeta francés trata de cambiar la realidad limitada del hombre y su lenguaje parcial a fin de recuperar o recrear la unidad perdida. Afirma a propósito Rimbaud:

Du reste, toute parole étant idée, le temps d'un langage universel viendra ! ... Cette langue sera de l'âme pour l'âme, résumant tout, parfums, sons, couleurs...

(Por lo demás, al ser toda palabra idea, llegará el tiempo de un lenguaje universal. Esta lengua será del alma para el alma, resumiendo todo, perfumes, sonidos, colores.)¹⁶

La empresa del poeta, al menos como proyecto, refleja esta necesidad de recuperar un verbo único, una lengua en la que cada palabra, cada sensación, será un eco en la analogía universal, un acorde de la música de las esferas celestes y de las voces ctónicas o terrestres: un lenguaje en el cual, como afirma el célebre poema de Baudelaire, "todo rima y se corresponde."¹⁷ De diversas formas, se ha imaginado la posibilidad de recuperar o de recrear la Lengua universal perdida, suponiendo con ello que habrá de restablecerse asimismo la unidad del mundo y del hombre así como la relación originaria con la naturaleza o con lo divino. Para la poesía moderna, al menos a partir del romanticismo alemán, esta conciencia de la escisión entre la palabra humana y la realidad que ella trata inútilmente de nombrar, es un problema fundamental. La tarea primordial de la poesía, tal como se la plantean Baudelaire, Rimbaud o Mallarmé, es volver a decir el mundo, recrearlo en la palabra, hallar un nuevo sentido a la realidad a través del verbo. El poeta trata de recuperar en su propia lengua el verbo adánico o de hallar (o recrear) una nueva lengua. Pero este afán se topa entonces con la imposibilidad propia de cada idioma, con su insuperable parcialidad.

Escribe Stéphane Mallarmé en *Crise de vers*:

Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême: penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotements mais tacite encore l'immortelle parole, la diversité,

¹⁶ A. RIMBAUD, Carta a Paul Demeny, 15 de mayo de 1871, una de las llamadas "Cartas del vidente" (Lettres du voyant). En RIMBAUD, Arthur. *Oeuvres Complètes*, (bajo la dirección de A. Adam) Gallimard Bibliothèque de la Pléiade, París, 1972, pp. 249-255 (Traducción de G.R.V.) A este problema he dedicado mis tesis de licenciatura: "La muerte de Dios en la poesía romántica" y de maestría: "Rimbaud. De la palabra al silencio: una lectura filosófica de la experiencia poética."

¹⁷ C. BAUDELAIRE, « Correspondances » en *Les fleurs du mal*. Gallimard, París, 1972.

sur terre des idiomes empêche personne de préférer les mots qui, sinon, se trouveraient par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité.

(Las lenguas imperfectas puesto que diversas, hace falta la suprema: pensar es escribir sin accesorios ni murmullos sino tácita aún la inmortal palabra, la diversidad de los idiomas impide a cualquiera proferir las palabras que, de otra forma, hallarían mediante un toque único, materialmente la verdad.)¹⁸

La imperfección de las lenguas, afirma el poeta francés, obedece principalmente a su carácter múltiple, ya que todas son parciales porque falta la Lengua suprema, el verbo original, adánico. Si hubiese una lengua total o única, pensar no sería entender o captar una parcela del mundo; sino que sería entonces proferir tácitamente la palabra inmortal. Sin embargo, según el poeta, la diversidad de los idiomas humanos impide una palabra pura e imposibilita por ello el acceso, de manera in-mediata (“sans accessoires”, “par une frappe unique” dice Mallarmé) a la verdad.

A esta afirmación de Mallarmé hacen eco las palabras del poeta austriaco Hugo von Hoffmannsthal en la célebre “carta a Lord Chandos” en donde afirma que:

...la lengua es una taquigrafía miope. El lenguaje, tal y como lo conocemos, no proporciona ningún acceso a esta auténtica pulsación del ser.¹⁹

Según Hoffmannsthal, la lengua constituye de suyo una traducción imperfecta, y aun menos, tan sólo un intento de traducir la realidad en palabras. Este intento es infructuoso pues las palabras son ‘miopes’, sólo pueden ver parcialmente, adivinar contornos, o escuchar ecos lejanos y distorsionados. Desde esta perspectiva, ¿Cómo podría crearse un poema total, tal y como lo planteaba Hugo, en una lengua parcial e imperfecta? La interrogante no se hallaría solamente en el ámbito de una reflexión estética sobre el alcance y el límite de la palabra poética. La imposibilidad de decir la verdad del mundo y, por ende, de dotar de un sentido indubitable a la existencia humana a través de la palabra no es exclusivamente un problema de la poesía, o de la poesía moderna francesa, sino que tiene una clara dimensión filosófica. Se trata de entender el problema que conlleva pensar filosóficamente en una lengua humana,

¹⁸ S. MALLARMÉ, “Crise de vers” en *Poésies. Anecdotes ou Poèmes. Pages diverses*. (Edición de D. Leuwers) Librairie Générale Française, París, 1977. p. 200. (Traducción de G.R.V.)

¹⁹ H. v. HOFFMANSTHAL, “Carta a lord Chandos” (traducción de J. García Terrés) en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, núm. 70, octubre de 1976.

parcial, determinada; es decir en un lenguaje que, en virtud de la pluralidad de lenguajes, no puede ser más que un instrumento parcial y limitado de conocimiento. Como lo dice clara y desgarradoramente Eugene Ionesco, quizá no todo escapa a nuestro(s) lenguaje(s), solamente la verdad:

Una civilización de palabras es una civilización perpleja. Las palabras crean confusión. Las palabras no son la palabra. El hecho es que las palabras no dicen nada, si lo puedo expresar de ese modo... No hay palabras para la experiencia más profunda. Cuanto más trato de explicarme a mí mismo, menos me comprendo. Por supuesto, no todo es indecible en palabras, solamente la verdad viva.²⁰

Es desde esta contradicción que se intenta aquí plantear la idea de una experiencia de la lengua. Para la filosofía, y lo mismo para la literatura, será igualmente importante la conciencia del límite al tratar de hallar una verdad definitiva, un sentido indubitable para la existencia humana. Pero las lenguas diversas no pueden ya nombrar al mundo en su totalidad ni vincularse directamente con el verbo divino: a partir del derrumbe de Babel, todos los idiomas adquieren un rostro humano, múltiple, limitado. Así, al referirse aquí a una experiencia de la lengua, el problema en el que se quiere ahondar no corresponde a la búsqueda o creación de una lengua originaria o universal que intente decir o captar al fin la verdad en su totalidad, sino más bien, a cómo puede cuestionarse justamente esta idea de unidad o universalidad elaborada en un solo lenguaje. Puesto que si entre esta multiplicidad de idiomas en el mundo no existe uno solo que pueda caracterizarse como el verbo adánico, entonces difícilmente podría establecerse una jerarquía que permitiese distinguir cuál de ellos se halla más cerca de la verdad o de la totalidad del mundo.²¹

En cualquier caso, lo que revela cada lengua es la subsistencia de un límite y de un 'resto' indecible o inefable, que no podría ser alcanzado ni siquiera por medio de la suma de todos los idiomas. La aseveración de Ionesco podría, en realidad, reforzar esta

²⁰ E. IONESCO, *Diario*. Citado por STEINER, *Después de Babel*, p. 197

²¹ En este punto coinciden, desde diversas perspectivas, varios de los autores estudiados: entre los idiomas actuales, la idea de una lengua universal sólo puede elaborarse en función de criterios políticos o culturales, y no porque una lengua particular pueda concebirse como superior a las demás. Cf. BENVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general*. CALVET, Louis-Jean. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. CRÉPON, Marc. *Langues sans demeure*. O. DUCROT, T TODOROV. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. DELEUZE, Gilles. *Kafka, por una literatura menor*. DERRIDA J. *Le Monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*.

idea: no hay ninguna lengua, superior a las demás, en la cual la verdad pudiera ser captada y expresada de forma total o indubitable. Más bien, lo que los hombres comparten en la multiplicidad lingüística es la perplejidad, la pervivencia del límite y del inacabamiento o incompletud del saber. A propósito afirma Derrida:

La torre de Babel no representa sólo la multiplicidad irreductible de las lenguas, exhibe un inacabamiento, la imposibilidad de completar, de totalizar, de saturar, de terminar algo que pertenecería al orden de la edificación, de la construcción arquitectural, del sistema y de la arquitectónica. Lo que la multiplicidad de idiomas viene a limitar no es sólo una traducción 'verdadera', una inter-expresión transparente y adecuada, es asimismo un orden estructural, una coherencia del *constructum*.²²

A partir del relato de Babel surgen diversas interrogantes eminentemente filosóficas pero que igualmente conciernen a la poesía y a la literatura. Según lo afirma Derrida, la dificultad de la multiplicidad de lenguas radica no sólo en la imposibilidad de la traducción o de la comunicación, sino principalmente en la incapacidad para construir un pensamiento total, terminado, que alcance la cúspide de su objeto, la verdad total. En virtud de la multiplicidad babélica y de su ineludible carácter de inacabamiento, habrá que preguntarse entonces: ¿Puede sostenerse la idea de una lengua que pueda conducir, mejor que otras, a un conocimiento verdadero? ¿En qué forma lo particular – una lengua determinada, como el griego, francés, el alemán, etc.- podría o no englobar y expresar lo universal? ¿Puede pensarse en un lenguaje filosófico, en un método racional de índole universal, independientemente de un criterio político o de índole colonial? ¿Se halla el pensamiento de todo individuo –se trate de un escritor o un filósofo- determinado por los límites que su propia lengua le impone? ¿Cómo podrían el filósofo o el escritor pensar de otra forma a partir del espacio de una lengua considerada ajena o extranjera?

En resumen, a través de estas interrogantes, se pretende dar cuenta, desde un análisis filosófico, de una experiencia de la lengua, caracterizada, en primer lugar, por la noción de la pluralidad lingüística entendida como una 'caída' en la diversidad y en la incompletud. Esta experiencia se delimita por la forma y la posibilidad de un pensamiento filosófico y poético en lengua francesa, uno de los lenguajes posteriores a Babel.

²² J. DERRIDA, "Des tours de Babel", en *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Gallimard, 1987, pp. 203-204.

A fin de exponer esta experiencia de manera más precisa, se abordará, en primer término, la crítica que realizan Hamann y Humboldt a la idea de una razón universal independiente del lenguaje o de la lengua en la que se piensa. En seguida, se planteará la relación entre lengua y pensamiento, específicamente en el caso del francés. Esta relación reviste, al menos, tres dimensiones: una dimensión política (en la que no es excluye el carácter territorial, de filiación o colonial de una lengua vinculada a un Estado o Imperio), una dimensión ética (en la que se aborda el problema del bilingüismo y las implicaciones del hablar y escribir en la lengua del otro), y una dimensión estética o poética (vinculada a las nociones de heteronomía y hospitalidad y en la posibilidad de un pensamiento otro, distinto de los criterios coloniales o autoritarios de la lengua). En lo que sigue, se tratará de abordar estos tres aspectos especificando, con ello, qué habrá de entenderse por experiencia de la lengua.

1.2 Lengua y pensamiento: la crítica a la universalidad de la razón.

Existe la idea de que hablar y pensar son dos actividades distintas, y por ende, que al hablar se trata de llevar a la lengua “lo que queremos decir”, como si el pensamiento fuera anterior o independiente de la lengua en que se expresa, como si pensar consistiera en ‘traducir’ las ideas en los términos específicos de un lenguaje concreto. Por ello, a pesar de la diversidad de lenguas, se ha llegado a afirmar, en filosofía, la subsistencia de una sola razón, común a todos los hombres, que sería independiente de las diferencias particulares (entre ellas, los diversos idiomas), y por ende universal.

La razón, dicen los filósofos seculares, es una y la misma en todos los hombres: pero no es así; si no, no hubieran existido tantas filosofías en conflicto, todas exigiendo ser justificadas por la misma facultad, la razón. (...) La razón o el conflicto de los racionalismos condujo a la Torre de Babel que fue abandonada a sus ruinas.²³

²³ I. BERLIN, *El mago del norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. (Traducción, introducción y notas de Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz) Tecnos, Madrid, 1997, p. 121

Ya Heráclito afirmaba que el *logos* es uno a pesar de sus diversas formas o manifestaciones, o aun a pesar de que los hombres no puedan captarlo en su unidad y en su continuidad, y se hallen ante una diversidad de palabras a menudo inconexas. Se lee, al respecto, en un fragmento del filósofo de Éfeso:

Aun siendo este *logos* eterno, los hombres no llegan a comprenderlo, antes y después de escucharlo la primera vez. Pues aunque todo sucede según el *logos*, aquellos parecen sin experiencia, aun cuando experimentan palabras y obras como las que yo expongo, analizando cada cosa según su naturaleza y mostrando cómo es. A los demás hombres, en cambio, les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, como olvidan cuanto hacen dormidos.²⁴

Así, desde la época de los llamados filósofos presocráticos, se podría hallar la idea de una sola razón o *logos*, subsistente pese a los cambios, a las distintas percepciones y a las variaciones; en este sentido, no habría que escuchar al filósofo –dice el propio Heráclito– en su dimensión individual o personal sino al *logos* que por medio de él, de su palabra, se manifiesta: “Sabio es que quienes oyen, no a mí, sino a la razón, coincidan en que todo es uno.”²⁵ Se trataría por tanto de saber escuchar al *logos* uno y común que pervive en las palabras del filósofo, o a pesar de ellas. La creencia en la subsistencia de este *logos* único podría entenderse quizá como un reflejo de la idea de la lengua universal perdida. Esta noción de una razón universal, acaso también podría pensarse como una nostalgia por la unidad y la universalidad perdidas, del lenguaje perdido en las ruinas de Babel que habría que recuperar. Pues ya desde la filosofía griega, se puede entrever la tensión entre “la aspiración de universalidad, la búsqueda de un apoyo crítico independiente de las condiciones geográficas o temporales, y las particularidades relativistas de una lengua determinada.”²⁶

Frente a esta idea, el filósofo alemán J. G. Hamman²⁷ es uno de los principales autores en criticar la pretensión de universalidad de la razón al afirmar que el pensamiento

²⁴ HERÁCLITO, Fragmento B1. Edición Diels-Kranz. (Versión al español de José Gaos, edición crítica de Enrique Hülsz) Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1989.

²⁵ HERÁCLITO, Fragmento B 50. Versión citada.

²⁶ G. STEINER, *Después de Babel*, 252

²⁷ J.G. Hamman, (Königsberg, 1730- Münster 1788) Contemporáneo y coterráneo de Kant, fue llamado “El mago del norte”, combatió al sistema kantiano y a toda idea de sistematicidad aplicada al lenguaje concreto. Como no se ha tenido acceso directo a la obra de Hamann, se han consultado las obras aquí citadas de Isaiah Berlin, Cristina Lafont y Albert Béguin que además de los comentarios críticos presentan numerosas citas directas de las obras del filósofo en alemán.

consiste, básicamente, en el uso de signos lingüísticos -signos que se hallan en un idioma particular o forman parte de él-, y por tanto, no podría concebirse una razón independiente del lenguaje, o más precisamente, de la lengua en la que se ejerce la propia actividad filosófica.

En un momento en que la preocupación filosófica de Kant trata de establecer los límites y alcances de la razón, Hamann cuestiona al pensamiento crítico kantiano, lo hace retroceder a las fronteras del lenguaje, o más precisamente de la lengua misma.²⁸ “El lenguaje es el primer y último criterio de la razón” afirma Hamann, “Donde no hay palabra, no hay razón ni tampoco mundo...” y agrega: “toda la cháchara sobre la razón es simple viento; el lenguaje es su órgano y criterio”²⁹ En general, esta crítica no sólo se dirigiría al planteamiento de Kant sino a todo pensamiento que tratara de establecer criterios universales, más allá del ámbito del lenguaje determinado en el cual se expresa. Por ello, Hamann rechaza igualmente la noción de ideas abstractas o innatas que se consideraran independientes de la expresión lingüística.

Ahora bien, al afirmar que el lenguaje es el límite y el criterio último del pensamiento, de la razón, parece entenderse entonces que aquello que sería común y universal, el mismo para todos los hombres, sería justamente el lenguaje. Lo cual, llevaría a pensar en una especie de lenguaje único o subyacente a la multiplicidad lingüística. Pero en este punto, es necesario precisar que Hamann no piensa en un lenguaje universal sino en la situación concreta de una lengua; puesto que la sociedad y la cultura de un pueblo –según el filósofo- están basadas en sus formas concretas, es decir en sus lenguas y en sus dialectos. Este planteamiento implica que el pensamiento filosófico no se puede desvincular del carácter limitado, cambiante, e históricamente determinado de todo lenguaje humano. Pero es justo en estas formas concretas, a fin de evitar una visión dogmática de la razón, que hay que entender el lenguaje y no en la idea abstracta de un lenguaje universal. Dice al respecto Hamann:

²⁸ Cabe subrayar que el término en alemán empleado por Hamann, “*Sprache*” refiere en español tanto al “lenguaje” en general, como a una “lengua” específica. No obstante, en su argumentación, el pensador alemán insiste en la idea de que la filosofía se hace en **una** lengua o **un** lenguaje que no podría ser considerado universal.

²⁹ J. G. HAMANN, *Briefwechsel*, vol, V 95-98, citado por BERLIN, p. 158.

No hay ninguna razón universal como tampoco un lenguaje universal: un 'lenguaje natural' es tan absurdo como un 'religión natural', la 'ley natural' y todas las demás ficciones de los metafísicos.³⁰

El enfoque de Hamann en un lenguaje concreto surge de un contexto específico: su propia formación plurilingüe. Se sabe que además de su lengua natal, el alemán, sabía francés –que era entonces lengua oficial de la corte prusiana- y leyó a varios de los autores de la Ilustración francesa en su lengua original. Pero también sabía inglés, latín y griego, italiano, portugués, latvio (letón), hebreo y un poco de árabe. Debe resaltarse esta formación plurilingüe porque sin duda alguna influyó en el rechazo a la idea de un lenguaje o una razón universales e independientes de esta multiplicidad lingüística. Pero además, Hamann pensaba que no era tan sencillo pasar de una lengua otra, y que muchas de las ideas de un filósofo o de las obras de un poeta dependían de su contexto lingüístico, de su lengua de origen. Por ello, su conocimiento de varias lenguas, le permitió criticar, según Isaiah Berlin, “la traducción que pierde lo que distingue a un tipo de experiencia interior de otro y creía que un hombre sólo puede crear de verdad en su propia lengua.”³¹

Las críticas de Hamann, como se ha señalado, se dirigían sobre todo al planteamiento kantiano de una “razón pura” independiente de toda determinación lingüística concreta. Para Kant, como lo menciona desde el mismo Prólogo a al *Crítica de la razón pura*, se trata de hallar los principios *a priori*³² de la razón, es decir independientes “de todo material o apoyo de la experiencia.”³³ De acuerdo con este planteamiento, el carácter *a priori* de la razón sería independiente de cualquier determinación lingüística, pues ésta última sería más bien relativa a la experiencia –y por ello, en cierta forma, *a posteriori*. Pero si se asume, con Hamann, que todo pensamiento se halla ligado, o mejor dicho, es o se construye ineludiblemente en el lenguaje, entonces

³⁰ J. G. HAMANN, *Briefwechsel*, vol, V 40, citado por BERLIN, p.171

³¹ I. BERLIN, 172

³² Cabe recordar que la noción kantiana del *a priori*, como elemento independiente de la experiencia pero que no precede cronológicamente a la propia experiencia, no supone un contenido preciso de conocimiento sino la condición en la que ha de producirse el conocimiento. Cf. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, (Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas) Taurus, Madrid, 2002.

³³ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Prólogo a la primera edición, XIV A.

“la pretensión de hallar un punto de partida ausente de toda presuposición, que se esconde tras la calificación de la razón como pura, es una mera ilusión.”³⁴ Así, aquello que para Kant constituirían las condiciones *a priori* del conocimiento sería, desde la perspectiva de Hamann, indisoluble de las determinaciones concretas de la lengua específica en que el propio pensamiento se elabora. No se podría retroceder, por tanto, hasta un punto supuestamente anterior o precedente al lenguaje (pre o meta-lingüística), pues el pensar no es independiente de la lengua.

De igual forma, Hamann se opone a la noción cartesiana de las ideas innatas que podrían ser concebidas o pensadas en estado puro “desconectadas de las palabras pero que podían traducirse indiferentemente a cualquiera de éstas.”³⁵ En este sentido, el lenguaje concreto –la lengua- sería ineludiblemente anterior a las llamadas ideas innatas, así como a los principios *a priori* y a las deducciones lógicas. En este sentido, la posible diferencia entre ideas puras o innatas provendría solamente de una confusión de términos lingüísticos. Pues como lo plantea Hamann:

No sólo descansa la capacidad de pensar, en cuanto tal, en el lenguaje (...) sino que el lenguaje constituye el centro de los malentendidos de la razón consigo misma.³⁶

Es en virtud de estos malentendidos que Kant, quien creía hablar de las categorías y los conceptos que conforman el entendimiento, en realidad se refería –de acuerdo con el argumento de Hamann- a ciertas características de lenguaje, o de forma más precisa a ciertas formas de la lengua en que se piensa y se escribe.³⁷ Toda confusión o aclaración sobre los alcances de la razón se halla en este punto: no se puede suponer que subsistan leyes o principios inalterables del pensamiento que sean independientes de cualquier expresión lingüística y que puedan revestirse de un lenguaje específico, de la misma forma en que un guante que se ajustaría firme y adecuadamente a la mano. De

³⁴ C. LAFONT, *La razón como lenguaje, Una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana*. Visor, Madrid, 1993, p. 26

³⁵ BERLIN, 152

³⁶ HAMANN, citado por LAFONT, 27

³⁷ Es a partir de este punto que podría leerse el ensayo de Emile Benveniste acerca del carácter lingüístico de las categorías aristotélicas. Cf. BENVENISTE, Emile. “Categorías del pensamiento y categorías de la lengua” en *Problemas de lingüística general I* (Traducción de Juan Almela) Siglo XXI, México, 1971 pp. 63-74.

acuerdo al pensador alemán, esta separación entre pensamiento y lengua(s) en la que el primero se supone anterior o independiente de las segundas, es la falacia principal que sostiene la noción de una razón universal.

Según Hamann, es el lenguaje, pero en sus formas particulares y diversas lo que podría determinar el surgimiento de las ideas y aclarar por tanto las posibles confusiones entre las mismas. En este caso específico, habría que hacer una revisión de las estructuras y los límites de la lengua alemana (el idioma en el que piensan y escriben tanto Kant como Hamann) antes de postular cualquier noción *a priori* o universal. El problema que entraña esta comprensión del lenguaje –en su carácter concreto y al mismo tiempo en su diversidad- es el de “compatibilizar cualquier intento de filosofía sistemática con el carácter condicionado lingüística e históricamente del pensar humano.”³⁸

Sin embargo, la concepción de Hamann no se limita a señalar el carácter contradictorio de la relación entre un lenguaje concreto y una pretendida razón universal. Detrás de esta crítica se halla, de nuevo, la idea de la unidad perdida entre la palabra y el objeto, unidad propia del lenguaje primario que el hombre ha perdido luego de su expulsión del Edén, o de la confusión derivada de Babel. Esta idea tiene claramente, para Hamann, un carácter teológico, pues supone la noción de una lengua originaria o adánica en cuya “gramática, referida a las palabras del Espíritu Santo, (...) la conexión entre palabras y significado es orgánica, insoluble, única.”³⁹ La lengua adánica, a diferencia de los múltiples lenguajes naturales o idiomas, suponía una comunicación y una participación in-mediata con la energía divina: la caída, ya sea el destierro del primer hombre o el derrumbe de Babel, implica, para el pensador alemán, una pérdida del lenguaje originario y una sustitución del verbo “por las frías construcciones de la razón” que sólo pueden tener, en virtud de su diversidad y finitud, una comprensión parcial, mediata, del mundo.

³⁸ C. LAFONT, 29

³⁹ I. BERLIN, 154-155

Ahora bien, la lengua adánica, para Hamann, era la Poesía, pero no entendida ésta como una cierta manifestación literaria (la poesía) sino como aquel lenguaje originario, in-mediató en el que coinciden la percepción, la nominación y el objeto. En el lenguaje de la Poesía, no había separación ni parcialidad de la expresión: era signo y palabra a un tiempo de la unidad actualmente perdida. Afirma Hamann:

(...) todo lo que el hombre, en el principio de los tiempos, oyó con sus oídos, vio con sus ojos, contempló o tocó con sus manos, todo esto era la palabra viva. Pues Dios era la Palabra. Con la palabra en sus labios y en su corazón, el origen del lenguaje era tan natural, tan cercano y tan fácil como un juego de niños.⁴⁰

El interés principal de la obra de Hamann, tal como se deduce de su texto *Aesthetica in Nuce*, se plantea la necesidad de recuperar a través de la palabra la unidad perdida. Esa es la labor que ha de cumplir, o al menos intentar, la poesía en medio de la confusión babélica y de las falacias de una pretendida razón universal. De ahí la importancia del pensador alemán para el posterior movimiento romántico, y aún para la poesía francesa del siglo XIX, como bien lo ha mostrado Albert Béguin.⁴¹ En su idea de la Poesía el planteamiento de Hamann coincide, en lo esencial, con la empresa de Rimbaud o Mallarmé: nostalgia del verbo perdido, necesidad de recuperar o de recrear una palabra nueva que restablezca la unidad escindida, que armonice al hombre con el mundo y con lo divino. Esto sería, como se ha visto, recuperar el lenguaje de antes de las lenguas.

Pero lo que aquí se debe resaltar es que Hamann, al igual que Humboldt, enfatiza la conexión indisoluble entre lengua(s) y pensamiento, y por ello, señala la paradoja que implica plantear una razón universal desde un idioma particular. Otra forma de abordar el problema podría plantearse a partir de la afirmación del teólogo alemán Schleiermacher respecto a los confines del pensamiento que cada lengua determina. Si cada lengua entraña una visión particular del mundo, la dificultad de la traducción, observa el teólogo alemán, no es de carácter léxico o terminológico sino que implica el

⁴⁰ HAMANN, *Sämtliche Werke*, III, 32-21 citado por BERLIN, 160.

⁴¹ A. BÉGUIN, *El alma romántica y el sueño*. (Traducción M. Monteforte) FCE, México, 1954, pp. 81-88

cambio de perspectiva, de pensamiento, al intentar pasar de un idioma a otro.⁴²

Afirma Schleiermacher:

[...] todos estamos en poder de la lengua que hablamos; nosotros y todo nuestro pensamiento somos producto de ella. No podemos pensar con total precisión nada que esté fuera de sus fronteras; la configuración de nuestros conceptos, el modo y los límites de la posibilidad de combinarlos nos están previamente trazados por la lengua en que hemos nacido y hemos sido educados; nuestro entendimiento y nuestra fantasía están ligados por ella. Más, por otra parte, todo el que piensa libremente y cuyo espíritu actúa por propio impulso contribuye también a moldear la lengua. [...] más aún, se puede decir que sólo en la medida en que uno actúa así sobre la lengua merece ser escuchado más allá de su singular e inmediato dominio.⁴³

Si a partir de Hamann se ha visto la contradicción que implica plantear una filosofía de carácter universal en un idioma específico, en esta cita de Schleiermacher se encuentra ya esbozado el conflicto que aquí se quiere abordar. Por un lado, según el teólogo alemán, el pensamiento se hallaría constreñido a la lengua en que éste se elabora y se expresa. Nada podría pensarse o decirse más allá de las fronteras del propio idioma: tanto nuestro entendimiento como nuestra imaginación se hallan determinados por la (nuestra) lengua. Tal parece entonces que no es posible pensar –y lo mismo imaginar, soñar, divagar, acaso sentir- más allá de los límites lingüísticos en los que cada individuo ha sido formado: la afirmación de Schleiermacher coincide, en gran medida, con el planteamiento de Hamann.

Esta afirmación, además, se corrobora igualmente en la reflexión de Humboldt acerca de la conexión entre lenguaje y pensamiento. Respecto a esta relación cabe destacar tres ideas importantes en las que se podría resumir el planteamiento de Humboldt:

⁴² En “La tarea del traductor”, Walter Benjamin desarrolla una aguda reflexión sobre la dimensión filosófica que entraña la labor de traducir, la cual no se reduce según el pensador judeo-alemán, “a la ecuación inflexible de dos idiomas muertos”. Si bien esta investigación toca tangencialmente el asunto de la traducción, resulta necesario no ahondar en el tema a fin de concentrarse en la relación entre lengua y pensamiento. Cf. W. BENJAMIN, “La tarea del traductor” en *Ensayos Escogidos*. Ediciones Coyoacán 1999.

⁴³ F. SCHLEIERMACHER, *Sobre los diferentes modos de traducir*, [traducción de Valentín García Yebra. Edición Bilingüe] Gredos, Madrid, 2000. p.35. Si bien la disquisición del teólogo alemán se centra en los problemas lingüísticos e interpretativos que conlleva el trabajo del traductor, puede leerse también su trabajo como una reflexión sobre las barreras del lenguaje y la imposibilidad de pasar, de trasladarse de una lengua a otra, sobre todo cuando se trata de la poesía y la literatura. Baste recordar la afirmación de Ortega y Gasset respecto a este libro: en él, nos dice el filósofo español, se ha dicho lo esencial sobre el asunto de la traducción.

El pensar no es meramente dependiente del lenguaje en general, sino también de cada lenguaje particularmente determinado. (...)

En cada lenguaje radica una perspectiva peculiar del mundo. (...)

Cada lengua impone al espíritu de aquellos que la hablan ciertas barreras, en la medida en que determina una dirección excluye otras.⁴⁴

De acuerdo con estas afirmaciones, puede deducirse que los límites del mundo, de aquello que se piensa o se percibe como mundo (lo que se llama una cosmovisión, o en alemán una *Weltanschauung*), dependen directamente de las formas y las fronteras de cada lenguaje, de cada lengua particular. Ahora bien, cabe interrogarse ¿estas fronteras serían de índole formal o sintáctica, o bien, concernirían más bien a ciertos valores o ideas dominantes que determinan o autorizan lo que puede decirse? Habría que precisar este punto, pues en el primer caso se estarían abordando diferencias concernientes a la estructura o gramática de cada lengua; mientras que en el segundo caso, se referiría a diferencias de orden político -acerca de una política de la lengua que podría determinar una cierta 'ontología' o una forma de captar y comprender el mundo. Dicho en otros términos, se trataría de pensar si los límites de la lengua estarían fijados por una cierta política de lenguaje o a partir de una cierta idea del mundo que posibilitan lo que puede decirse. Sin embargo, quizá ambas dimensiones se hallen estrechamente imbricadas y lo que puede decirse implica igualmente lo que puede percibirse o pensarse.⁴⁵

Afirma al respecto Humboldt:

Jede Sprache ist ein Versuch.

Cada lenguaje es un ensayo, una puesta a prueba.⁴⁶

⁴⁴ W. Von HUMBOLDT, *Schriften zur Sprachphilosophie*, citado por C. LAFONT, pp. 39-42

⁴⁵ ¿No se trataría aquí –en Humboldt- del problema planteado después por Wittgenstein en el *Tractatus* acerca de los límites del lenguaje y del mundo? El problema de lo que puede o debe decirse, ha de entenderse aquí, empero, no en términos lógicos o referenciales, sino sobre todo en términos de una política de la lengua; dimensión que habrá de abordarse en el ensayo que complementa este capítulo.

⁴⁶ Tomo la cita de G. STEINER, *Después de Babel*, p.102.

Según la afirmación de Humboldt, cada lengua implica una forma de pensamiento, de entender al mundo y expresarlo, pero ha de comprenderse igualmente como un intento, un ensayo (*Versuch*, en alemán), uno entre varios, de comprensión. Así, lo que puede afirmarse, siguiendo los razonamientos del pensador alemán es que la diversidad de lenguajes implica también una diversidad de posibilidades ontológicas, es decir una multiplicidad de visiones del mundo; entre las cuales, resultaría en extremo difícil determinar si hay una mejor o superior a las demás. Así, de acuerdo al planteamiento de Humboldt, podría decirse: *jede Weltanschauung ist auch ein Versuch*. (Cada visión del mundo es un ensayo, una puesta a prueba) En cada lengua, sería lícito hallar una 'ontología' propia, una forma de entender al mundo. El propio vocablo *Versuch* en alemán implica esta parcialidad: se trata de un ensayo, una prueba, un intento de comprensión en absoluto definitivo pues, como afirma Steiner al comentar la afirmación de Humboldt: "La lengua más noble nunca es más que *ein Versuch* y permanece ontológicamente incompleta."⁴⁷

Por otra parte, en la cita de Schleiermacher se afirma también que a pesar de los lindes lingüísticos que lo cercan, existe la posibilidad de que "el espíritu libre" actúe por su propio impulso y modifique o recree la lengua en que se expresa. Es decir que, a pesar de hallarse en el espacio particular de una lengua, el individuo podría cuestionar o aun modificar los límites de ese lenguaje: podría decir de otra forma. O como lo afirmaba Mallarmé, pensando en la necesidad de modificar la lengua para hacerla en verdad decir, habría que tomar las palabras ordinarias, el habla de todos los días, a fin de dotarla de un nuevo sentido:

Donner un sens plus pur aux mots de la tribu.

(Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu)⁴⁸

⁴⁷ G. STEINER, *Después de Babel*, p.103

⁴⁸ S. MALLARMÉ, « Tombeau d'Edgar Poe. » en *Poésies*. (Traducción de G.R.V.)

Es en esta disyuntiva individual, en esta posibilidad, que podría entenderse por qué la experiencia de la lengua sería poética y filosófica. En efecto, correspondería tanto al filósofo como al poeta pensar acerca de los límites y las posibilidades del pensamiento expresado en una lengua específica, e igualmente, tratar de replantear el sentido de las palabras, tratar de decir y de pensar de otra forma. Es también desde esta reflexión que se requiere partir y profundizar en la relación entre el pensamiento y la lengua, entre la escritura (literaria, poética o filosófica) y la lengua. En el caso de esta investigación se trata de enfocarse en la lengua francesa, y principalmente en autores para los cuales la lengua no aparece como una relación natural, propia o 'materna'. Pero justamente habrá que cuestionarse primero, desde la experiencia de Descartes qué significa plantear una filosofía que entraña una cierta pretensión de objetividad, en francés, -es decir en una lengua considerada propia, nacional, particular.

1.3 Pensar y escribir en francés: la lengua nacional, la lengua filosófica.

Como lo afirma Derrida, la multiplicidad de las lenguas plantea, en filosofía, la imposibilidad de elaborar un constructo completo, un sistema filosófico total o universal que se sostuviera sin tomar en cuenta su propia limitación, y por ende su parcialidad, sobre todo frente a las demás lenguas babélicas.⁴⁹ El problema que enseguida habrá que plantear consiste en preguntarse si es posible, desde la filosofía, la idea de un pensamiento universal, de una razón o un método universales, expresados dentro de los límites de una lengua particular. Para ello, se aborda el caso específico del filósofo francés René Descartes, cuya peculiaridad, según la lectura de Derrida⁵⁰, se halla en el hecho de haber escrito una de sus principales obras, *El Discurso del método (Le Discours de la méthode)*, en una lengua vulgar, el francés, que no constituía entonces una lengua propia de la ciencia o de la filosofía –como lo era el

⁴⁹ Cf. J. DERRIDA, "Des tours de Babel", en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987

⁵⁰ J. DERRIDA, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, (traducción del Grupo Decontra) Ediciones Paidós, I.C.E. UAB. Barcelona, 1995.

latín. En la misma obra en cuestión, justifica así Descartes la elección de su idioma, la lengua de su país:

Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens : et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m'assure, si partiaux pour le latin qu'ils refusent d'entendre mes raisons pource que je les explique en langue vulgaire.

(Y si escribo en francés, que es la lengua de mi país, y no en latín, que es la de mis preceptores, es porque espero que aquellos que no utilizan más que su razón natural pura juzguen mejor mis opiniones que aquellos que sólo confían en los libros antiguos; y para los que unen el buen sentido al estudio, los cuales deseo como mis jueces, estoy seguro de que no se inclinarán tanto por el latín como para rechazar oír mis razones y a que las expreso en lengua vulgar.)⁵¹

Con frecuencia se resalta, como uno de los puntos fundamentales de la filosofía moderna, el planteamiento de Descartes basado en la duda metódica, es decir, la búsqueda de una certeza indubitable ha de comenzar con la suspensión de los prejuicios, de los argumentos de autoridad, de las ideas aceptadas sin examen crítico. El filósofo francés apela, para ello, al buen sentido (“le bon sens”), es decir a la razón o capacidad de pensamiento racional presente en todos los hombres. Esta razón, tal parece, no debiera remitir a una lengua específica –el latín o el griego, por ejemplo-, sino que puede hallarse en cualquier lengua natural, como es el caso del francés, “la lengua de mi país” dice el filósofo. Pero, en la elección de su propia lengua por parte de Descartes, hay, empero, un punto favorable: la lengua francesa permitiría pensar más allá “de los libros antiguos” (“les livres anciens”), sobre todo de aquellos que se centran en la escolástica y el ergotismo, escritos en latín o en griego.

Así, para pensar de forma más clara, el francés resultaría, acaso como cualquier otro idioma natural, un medio óptimo; puesto que evitaría, al menos, caer en menor medida en prejuicios o en aprendizajes previos vehiculados en latín o griego, por la escolástica. Por ello afirma Descartes:

⁵¹ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*. (Introducción y notas de Denis Moreau) Librairie Générale Française, París, 2000. VIème. Partie. p. 171. Para la traducción castellana se ha utilizado la versión de Eugenio Frutos: R. DESCARTES, *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma* (Introducción de Miguel Ángel Granada, traducción y notas de E. Frutos) Editorial Planeta, Barcelona, 1994.

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens, ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies et ne considérons pas les mêmes choses.

(El buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo, pues cada uno piensa estar tan bien provisto de ella que incluso aquellos que son los más difíciles de contentar en cualquier otra cosa no tienen en esto costumbre de desear más del que tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen; más bien esto testimonia que la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se nombra buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres; y así, que la diversidad de nuestras opiniones no viene de que unos sean más razonables que otros, sino solamente de que conducimos nuestros pensamientos por diversas vías y no consideramos las mismas cosas.)⁵²

La intención de Descartes consiste en mostrar cuál sería la forma correcta de usar esta facultad, esta razón común a todos los hombres, a fin de “buscar la verdad en las ciencias”, -tal como se lee en el título mismo de la obra. Hay que recordar que el texto en cuestión precedía los propios tratados científicos cartesianos *La Dióptrica*, *los Meteoros*, y *la Geometría*, los cuales constituirían ejemplos o ensayos del Método propuesto. La intención de Descartes era la de constituir en su obra, “el proyecto de una ciencia universal que pudiera elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección” según se lee en una carta que dirige le filósofo a su amigo Mersenne.⁵³ Así, el *Discurso del método*, podría entenderse justamente como el proyecto, en un sentido arquitectural, para concebir una ciencia universal. Como se ha visto, el hecho de elaborar este método en una lengua vulgar no le restaría alcance alguno, pues la razón se halla igualmente presente en todos los hombres, más allá de sus diferencias lingüísticas.

Ahora bien, sin pretender profundizar aquí en una historia del pensamiento francés (filosófico o literario), puede afirmarse que la relación lengua-pensamiento ha sido una

⁵² R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, lère. Partie.

⁵³ R. DESCARTES, “Lettre a Mersenne, de mars de 1636” citado por D. Moreau en *Discours de la méthode*. (Introducción y notas de Denis Moreau) Librairie Générale Française, París, 2000, pp. 28-29.

temática persistente desde el surgimiento y consolidación del francés como lengua nacional, primero, y más tarde como idioma de cultura y civilización.⁵⁴ Es bajo esta perspectiva que hay que entender la elección que hace Descartes de su lengua natal para escribir el *Discurso del método*, en un momento en que el latín y el griego son considerados los lenguajes propios de la filosofía y de la ciencia. La primera paradoja de esta elección se halla, como lo plantea lectura que hace Derrida respecto a la elección lingüística de Descartes, en que una lengua natural como el francés es “la cosa menos compartida del mundo: la razón natural de la que habla Descartes es en principio universal, ahistórica, pre o metalingüística.”⁵⁵ No se puede plantear sin contradicción un discurso sobre una razón universal en una lengua natural; a menos de que se piense que la razón es independiente de su expresión lingüística, -punto en el que, como se ha visto, se basa la crítica de Hamann a la idea de una racionalidad pre o metalingüística.

Por otra parte, piensa Derrida al leer el *Discurso del método*, difícilmente podrían soslayarse las condiciones históricas, jurídicas, pedagógicas y políticas del idioma francés cuando se le plantea, tal como lo hace Descartes, como la lengua filosófica del método y de la razón. No se podría disociar, por tanto, este planteamiento del proceso de consolidación de Francia como estado nacional, proceso en el cual la lengua juega un papel determinante. El *Discurso...* se publica en 1634, hecho que no puede disociarse de una serie de acontecimientos del siglo anterior que modifican el estatus político y cultural de la lengua francesa. He aquí una breve síntesis de ellos:

-) La aparición en 1549 de la obra *Défense et Illustration de la langue Française*, de Joachim Du Bellay, libro en el cual se afirma la capacidad de la lengua francesa para

⁵⁴ Cabe recordar que desde su constitución como lengua nacional en la época de Descartes, la lengua francesa va adquirir sobre todo durante el siglo XVIII la dimensión de una lengua universal de la razón que, como lo planteará Antoine de Rivarol en su libro *De l'universalité de la langue française*, -escrito en 1784-, se opone al caos de Babel, es decir al desorden de los dialectos regionales y los idiomas naturales del mundo. El francés se concibe entonces como la lengua universal de la claridad del pensamiento. Cf. RIVAROL, Antoine De. *De l'universalité de la langue française*, Club français du livre. París, 1964.

⁵⁵ J. DERRIDA, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, p. 31

poder crear una literatura nacional y una filosofía propia, tan importante como la de la antigüedad clásica grecolatina.⁵⁶

-) La creación entre 1529 y 1534 del Collège de France, institución académica que garantiza una enseñanza en francés, lo cual incide directamente en la consideración de la lengua para ser utilizada en las ciencias.

-) La lucha protestante, en Francia, contra el poder de la Iglesia católica y su lengua, el latín. Como es sabido, una de las principales tareas de la Reforma luterana fue la traducción de la Biblia en lengua vulgar; de igual forma, el protestantismo francés va a fomentar el uso de la lengua vernácula en el culto religioso.

-) La promulgación del decreto real de Villers-Cotterêts que ordenaba la exclusividad del francés en los juicios y los procedimientos jurídicos oficiales, en 1539; lo cual impedía la defensa de las otras lenguas del país, como el bretón, el alsaciano, el vasco, etc.

Se trata de un período de cien años aproximadamente en el que se configura una “Política de la lengua” que incide en diversos ámbitos de la vida intelectual, cultural, política y religiosa de Francia. La multiplicidad de idiomas que entonces caracteriza al país galo, es percibida como una desventaja para el fortalecimiento del reino, por lo que el *‘francien’*, la lengua de París, va a consolidarse políticamente como lengua nacional, por encima de las otras lenguas calificadas de dialectos. Desde esta perspectiva, la elección cartesiana del francés como lengua filosófica no tendría demasiada originalidad puesto que podría entenderse como el inicio de una filosofía nacional, o propiamente francesa, paralela a la consolidación de las instituciones académicas y jurídicas de la época. Dice al respecto Derrida:

De Luis XII a Enrique III se hace muy visible la complicidad entre el rey y numerosos escritores, narradores, gramáticos, médicos, filósofos, para favorecer la expansión del

⁵⁶ DU BELLAY Joachim, *La défense et illustration de la langue française*, Paris, Nelson, 1936 [complété par l'édition Louis Humbert chez Garnier]

idioma francés. (...) Se les invitaba, por ejemplo, a estos escritores a escribir filosofía en francés.⁵⁷

La expansión y consolidación de la lengua francesa como lengua nacional es el criterio primordial que se fomenta, desde la autoridad monárquica, para extender el territorio: la lengua constituye un buen método para confirmar el poder de la corona sobre los súbditos nacionales e incluso, años más tarde, sobre los extranjeros o colonizados.⁵⁸ Se trata pues de la imposición de una lengua de Estado cuya finalidad es la conquista y dominación del territorio, tratando de eliminar para ello la diversidad de ‘hablas’ regionales o ‘dialectos’ que sólo contribuyen, por su diversidad, a crear una confusión lingüística, y por ello, debilitan la unidad del reino.⁵⁹ Así, esta imposición no sólo fortalece la autoridad del rey sobre sus súbditos, sino que además establece al francés (o al *francien*, el dialecto propio de París y de su periferia, la región *Ile de France*) como lengua del orden, la unidad y la claridad frente a la confusión babélica de los dialectos provinciales. Por ello, afirma Derrida:

Se trata siempre de que una lengua nacional convertida en un momento dado en lengua de Estado (...) se oponga a los idiomas nacionales sometidos a la misma autoridad estatal y que constituyen fuerzas de dispersión, fuerzas centrífugas, riesgos de disociación y hasta de subversión.⁶⁰

Y en este sentido, podría pensarse que la obra de Descartes al escribirse en francés, en realidad contribuye a este fortalecimiento político y territorial de la autoridad monárquica y de la lengua de esa autoridad.

Descartes sigue no obstante la tendencia estático-monárquica; se diría que va en el sentido del poder y que fortalece la instalación del derecho francés.⁶¹

Ahora bien el francés del siglo XVII, frente a las lenguas del saber, latín y griego, puede parecer también un dialecto regional, propio del vulgo, equívoco y no apto para la

⁵⁷ DERRIDA, *El lenguaje...* 39-40 (El subrayado es mío)

⁵⁸ Al respecto, podría pensarse igualmente en la dimensión colonial de la lengua española preconizada desde el inicio mismo de la conquista de América (finales del siglo XV) por Antonio de Nebrija, quien en el prefacio a su *Gramática*, dedicada a la reina Isabel, afirmaba que “siempre la lengua fue compañera del imperio”. Cf. A. NEBRIJA. *Gramática de la Lengua Castellana*, Estudio y edición de A. Quilis, Editora Nacional, Madrid 1984.

⁵⁹ Cf. L- J. CALVET, *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. (Traducción de Luciano Padilla López) FCE, Buenos Aires, 2005. pp. 27- 33

⁶⁰ DERRIDA, *El lenguaje...* 35

⁶¹ DERRIDA, *El lenguaje...* 50-51

filosofía o la literatura. No obstante, a los ojos de Descartes es justamente la asunción dogmática de los argumentos de autoridad, de ciertos autores latinos y griegos, lo que impide erigir una razón natural (“la raison naturelle toute pure”) ajena a los prejuicios. Por ello, la empresa cartesiana trata de establecer un método que siga, en una lengua natural, el orden de las razones y no el de las enseñanzas impuestas. La paradoja de esta argumentación se hallaría en la dimensión política asociada a la autoridad monárquica que reviste esa lengua natural. En este sentido, es relevante comparar la intención de Descartes con el planteamiento del propio Du Bellay, quien en el capítulo X de la primera parte de su *Defensa e ilustración de la Lengua Francesa* afirma la conveniencia de escribir filosofía en francés, con la misma fertilidad y alcance que el pensamiento antiguo de Grecia o de Roma:

Et si on veut dire que la philosophie est un faix d'autres épaules que de celles de notre langue, j'ai dit au commencement de cette œuvre, et le dis encore, que toutes langues sont d'une même valeur, et des mortels à une même fin d'un même jugement formées. Par quoi ainsi comme sans muer de coutumes ou de nation, le Français et l'Allemand, non seulement le Grec ou Romain, se peut donner à philosopher : aussi je crois qu'à chacun sa langue puisse compétement communiquer toute doctrine. Donc si la philosophie semée par Aristote et Platon au fertile champ attique était replantée en notre plaine française, ce ne serait la jeter entre les ronces et épines, où elle devînt stérile : mais ce serait la faire de lointaine, prochaine, et d'étrangère, citadine de notre république.

(Y si se quiere decir que la filosofía es una carga de otros hombros y no de nuestra lengua, dije al principio de esta obra, y lo digo ahora, que todas las lenguas tienen un mismo valor, y mortales con un mismo fin y formadas de un mismo juicio. Por lo que sin mudar de costumbres o de nación, el francés y el alemán, y no solamente el griego o el romano, pueden dedicarse a filosofar: creo también que a cada uno su lengua pueda comunicar competentemente cualquier doctrina. Por tanto, si la filosofía sembrada por Aristóteles y Platón en el fértil campo ático, fuese plantada de nuevo en nuestra planicie francesa, no sería arrojarla entre las zarzas y las espinas, donde se volvería estéril: sino que sería volverla de lejana, próxima, y de extranjera, ciudadana de nuestra república.)⁶²

Según Du Bellay, las lenguas vulgares, particularmente el francés, no tendrían ninguna desventaja respecto al latín o al griego en la elaboración de un pensamiento filosófico; así, más que traducir los textos clásicos, sería necesario poder construir una filosofía en francés. Tal pretensión concuerda efectivamente con la elección de Descartes. Pero,

⁶² DU BELLAY Joachim, *La défense et illustration de la langue française*, edición citada. CHAPITRE X : « Que la langue française n'est incapable de la philosophie, et pourquoi les anciens étaient plus savants que les hommes de notre âge. » [traducción de G. R. V.]

siguiendo el planteamiento cartesiano, surge aquí de nuevo la paradoja: cómo hallar o construir una lengua del método filosófico, clara e inequívoca, cuando se parte del ámbito político de un idioma que trata de consolidarse, en virtud de un criterio territorial o político, sobre otras formas lingüísticas, -formas igualmente naturales en las que el 'buen sentido' podría hallarse también. En otras palabras, lo que subsiste en la elección cartesiana es la paradoja entre una razón o método universales y una lengua particular.

Ahora bien, frente a esta multiplicidad lingüística, en la época de Descartes había surgido igualmente la idea de una Gramática universal elaborada en 1660 por Antoine Arnauld y Claude Lancelot, la llamada "*Grammaire générale et raisonnée*" (*Gramática general y razonada*) de Port Royal, la cual trataba de establecer los principios generales y comunes a "todas las lenguas", para con ello, reconstruir una única gramática subyacente con el fin de captar la forma del pensamiento y el razonamiento humano, -aunque podría cuestionarse su alcance, pues esta Gramática se basaba sobre todo en el latín y el francés, y se refería en realidad sólo a algunas lenguas europeas.⁶³ De igual forma, se elabora la llamada Lógica de Port Royal, llamada "*Logique ou l'art de penser*" (*Lógica o el arte de pensar*) en el que se enfatiza igualmente la necesidad de establecer una conexión formal entre la estructura de la lengua y la elaboración correcta de los razonamientos. No obstante, tanto en la *Grammaire* como en la *Logique*, se señala la superioridad de la lengua francesa "al ser la más cercana al orden lógico" y por ende, "la más noble".⁶⁴

Empero, a diferencia de Port Royal y su defensa del francés como lengua de la lógica y el razonamiento, el planteamiento cartesiano conducía, más bien, a la idea de una lengua universal, a la necesidad de establecer – como lo menciona Derrida- una gramática de cálculos que determinaría "un sistema de conceptos, de juicios, de

⁶³ Si bien no es tema de esta investigación, cabe resaltar que es a partir de esta idea de la *Grammaire* de Port Royal y del propio planteamiento cartesiano que Noam Chomsky va a desarrollar su noción de una gramática generativa, en cierta medida universal, basada en ciertas 'estructuras formales profundas' subyacentes a las diversas lenguas. Cf. N. CHOMSKY, *Cartesian Linguistics, a chapter in the history of rationalist thought*. New York: Harper & Row, 1966.

⁶⁴ L-J CALVET, *Lingüística y colonialismo*, p. 37

esquemas trópicos y segmentos argumentativos.”⁶⁵ Un lenguaje matemático preciso pero de una dimensión concreta, aplicable en los diferentes casos de la expresión lingüística. Una aritmética, una *mathesis universalis* que habría de guiar por el buen camino a la razón humana, a fin de evitar o reducir su imprecisión y su equívocidad. De nuevo la idea de una lengua universal aparece asociada al relato de Babel: la lengua del método habrá de construirse como un movimiento ascensional, arquitectónico, de carácter y precisión matemáticos. Sin embargo, habrá que preguntarse si tal proyecto puede realizarse efectivamente. El propio Descartes menciona, en una carta dirigida a Mersenne, sus dudas acerca de la viabilidad de tal empresa:

Ahora bien, sostengo que esta lengua es posible, y que puede hallarse la ciencia de la que depende, por medio de la cual los campesinos podrían juzgar mejor de la verdad que los filósofos. Pero no esperéis verla jamás en uso; esto presupone grandes cambios en el orden de las cosas, y sería preciso que el mundo, todo él, no fuese sino un paraíso terrenal, lo que no puede proponerse más que en el país de las novelas.⁶⁶

Evidentemente, un sistema matemático así planteado resultaría incompatible con una lengua natural, es por ello que Descartes habrá de concebir la idea de una lengua universal de carácter aritmético, aunque su realización efectiva parezca, tal como lo señala el filósofo francés, imposible. Se trata de una divagación sólo apropiada para la ficción o la fantasía, para el mundo de las novelas. Como lo señala Derrida, la intención (o acaso la necesidad) de una lengua tal sería contradictoria con la afirmación simultánea de su imposibilidad, de su relegamiento al mundo de la ficción o “de las novelas.” Tal contradicción se agudiza si se piensa que la pretensión de este proyecto cartesiano intentaría reducir o hacer desaparecer las ambigüedades, oscuridades y equívocos que toda lengua natural entraña.

⁶⁵ DERRIDA, *El lenguaje...*33

⁶⁶ DESCARTES, Carta a Mersenne, 20 de noviembre de 1629, citado por DERRIDA, *El lenguaje...* p.67 Si bien Derrida no lo menciona, la carta de Descartes se trata en realidad de una respuesta al padre Mersenne a propósito de la idea planteada por un tal Des Vallées respecto a la posibilidad de crear una lengua universal. La gran dificultad que ve el filósofo francés en tal proyecto concierne a la diferencia de gramáticas, por lo que si se puede plantear una gramática universal (tal es la intención de la *mathesis*), sólo será necesario entonces elaborar un Diccionario que permite el pasaje de un vocablo a otro sin dificultades respecto a la estructura del lenguaje.

Pese a esta paradoja, Descartes llega incluso a imaginar la idea de un diccionario universal como base léxica de esa lengua; en él se reunirían las “palabras primitivas”, es decir ciertos vocablos fundamentales cuyos significados serían traducidos en varias lenguas, a fin de evitar cualquier confusión, proponiendo en cada caso una sola traducción directa. De esta forma, el problema de la traducción, específicamente del cambio de cosmovisión que implicaría el cambio de una lengua a otra según los planteamientos de Hamann y Humboldt, no representaría un mayor obstáculo en el hipotético diccionario cartesiano. Este diccionario permitiría que la lengua del método filosófico pudiera ejercerse efectivamente y superar las diferencias de vocabulario que se podrían hallar al pasar de un idioma natural a otro. Comenta Derrida:

Este método, inteligencia artificial, máquina de traducir, a la vez lenguaje y escritura, se podría enseñar en poco tiempo. Su mecanismo esencial, su novedad, su universalidad, así como su facilidad económica es el principio del orden, el “medio del orden”. Una determinación más del *odos*, del camino y del pasaje. (...) Es un orden universal y simple garantizado aquí también por la analogía con las matemáticas, singularmente con la aritmética.⁶⁷

En síntesis, en este proyecto se trataría por tanto de reunir la idea de una gramática universal de carácter matemático con un preciso diccionario multilingüe de términos básicos y transparentes en la traducción a distintas lenguas. En otras palabras, se trataría, según la lectura de Derrida, de elaborar una máquina de alta precisión, que contuviera los vocablos fundamentales (aunque cabría preguntarse: ¿qué sería un vocablo fundamental?) y su paso inequívoco a cualquier otra lengua, que podría resolver al fin la inexactitud y parcialidad de cada lenguaje concreto en el que la filosofía difícilmente puede expresarse con certeza indubitable.

En cierta forma, la idea cartesiana de una gramática matemática y un diccionario universal se asemeja a la intención de hallar, de recuperar, o mejor dicho de reconstruir -para retomar la metáfora arquitectónica de la torre-, la lengua originaria,

⁶⁷ DERRIDA, *El lenguaje...* 79-80 Para retomar el asunto del “país de las novelas”, este diccionario universal ¿no tendría cierta similitud -caso perversa- con el ‘Diccionario de la neolengua’ en la novela de George Orwell, 1984, el cual debía ser reescrito constantemente según los cambios de una ideología dominante para la que las palabras deben tener siempre un sentido unívoco? Cf. George ORWELL, 1984,

única y total, perdida entre los restos de Babel.⁶⁸ Ahora bien, como no es posible recuperarla, es menester plantear entonces una lengua artificial, aunque ésta sólo resulte propia para “el país de las novelas” puesto que se trata de una hipótesis digna de una ficción. Pero entonces, cabría preguntarse ¿el proyecto de una lengua universal de la filosofía sería tan imposible como la torre de Nemrod? Al respecto comenta Derrida:

La lengua paradisiaca y la lengua del método tendrían en común la transparencia universal. No habría ya ni siquiera que desear el método. (...) La imaginación filosófica tiene más afinidad con la racionalidad pura, sueña con una lengua pura: la verdadera filosofía.⁶⁹

El razonamiento cartesiano conduciría entonces a esta paradoja: la lengua filosófica, lo mismo que la lengua del paraíso, resultaría sólo una hipótesis irrealizable, un ideal inalcanzable, solo accesible, alguna vez al hombre en el edén; luego entonces, persiste la interrogante: ¿cómo hacer filosofía en una lengua nacional, regional, histórica, parcial, en gran medida equívoca? Más que a la búsqueda de un lenguaje formal, esta interrogante conduce al análisis de lo que significa pensar y escribir en una lengua determinada, tomando en cuenta la dimensión política, territorial, limitada que caracteriza esta experiencia.

1.4 La experiencia de la lengua: política y heteronomía.

En filosofía, la noción de experiencia tiene múltiples significados. En general, puede entenderse como la participación de un individuo en situaciones o percepciones repetibles, lo cual, hace referencia a la confirmación empírica de una afirmación; como cuando se sostiene que una aseveración puede comprobarse o cotejarse a través de la repetición más o menos regular de un acontecimiento. En este sentido, se puede considerar también a la experiencia como la fuente primaria del conocimiento, pues

⁶⁸ J. DERRIDA, “Des tours de Babel”, en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Editions Galilée, 1987.

⁶⁹ DERRIDA, *El lenguaje...* 82-83

sólo se puede hablar de aquello que tiene un correlato empírico. Por otra parte, existe también la idea de la experiencia como un conocimiento que un individuo adquiere luego de un proceso, de una aventura, de un periplo; como cuando se hace referencia a los conocimientos que un hombre ha adquirido al regresar de un viaje.⁷⁰ A partir de estas ideas generales, habría que preguntarse entonces qué se entiende por experiencia de la lengua.

A fin de delimitar la noción de experiencia de la lengua hay que precisar ciertos elementos que la conforman, algunos de los cuales ya se han expuesto, y que señalan una triple dimensión:

- 1) En primer lugar, es menester entender la experiencia de la lengua en su carácter múltiple y limitado; de acuerdo con el cual no se puede suponer indiscriminadamente la superioridad de una experiencia sobre otra. Asimismo, en virtud de esta multiplicidad lingüística, hay que señalar la contradicción que entraña el planteamiento de un pensamiento total o universal en una lengua particular. Como lo señala Humboldt, hay una visión del mundo ligada a cada idioma. Lo que se rescata aquí es la dimensión de intento, de experimento (*Versuch*) que se halla también en una noción general de experiencia.

- 2) En segundo lugar, se hallaría la dimensión política y territorial. Como se ha visto en el caso de Descartes, no se podría concebir un pensamiento de alcance universal sin tomar en cuenta que la lengua en la cual se expresa se halla asimismo determinada por criterios políticos o coloniales. De esta forma, puede afirmarse que la experiencia de la lengua se inscribe dentro de ciertas coordenadas geopolíticas que caracterizan su alcance y su límite. En el caso específico del francés ha de tomarse en cuenta su cariz universal como lengua del método o de la filosofía, al igual que su inscripción dentro de un proyecto imperial o colonial.

⁷⁰ Esta asociación entre el conocimiento adquirido mediante un viaje y la idea de experiencia (que puede leerse en el vocablo alemán *Erfahrung* –asociado con el verbo *Fahren*), específicamente referida a la figura del viajero que retorna al suelo materno, habrá de discutirse respecto a la figura de Ulises como ‘héroe del retorno’ y a la idea del conocimiento o de experiencia como enriquecimiento de una mismidad puesta a prueba en su encuentro con los otros. Vid. Capítulo 2.

3) En tercer lugar, habría que abordar la dimensión ética y poética. Se trata de plantear, específicamente, cuál sería la experiencia del filósofo (o del escritor) en la lengua que habla, escribe y habita. En este sentido, se trata de una experiencia a la vez filosófica y literaria en cuanto toca por igual al pensamiento y a la palabra, a los límites de la expresión y a la posibilidad o imposibilidad de trastocarlos, y que no puede ser reducida a una mera idea general. La noción que entonces se vuelve necesario replantear es justamente la de experiencia en general, y abordar entonces frente a una generalidad dominante la noción de heteronomía como una forma distinta de la experiencia de la lengua. ¿Qué significa esto? Como lo mencionaba Schleiermacher, a pesar de los lindes que una lengua impone, es posible que “el espíritu libre” (el poeta o el filósofo) pueda moldear la lengua, decir o decirse en ella de otra forma.⁷¹ Esto significaría que, por un lado, resultaría imposible pensar y escribir más allá de los límites de la lengua: en ella se hallaría el espacio del pensamiento, circunscrito por ciertas reglas lingüísticas o estructurales. Pero, por otro lado, cabría la posibilidad de trastocar estos límites, es decir, de pensar de forma diferente aún pese a los lindes mencionados.

Este planteamiento parece paradójico; sin embargo, a fin de comprenderlo, habrá que profundizar en los elementos que lo conforman.

En primer lugar, habrá que cuestionar entonces lo que se entiende por experiencia en general. La noción planteada aquí no remite a una generalidad de casos similares y continuos que han de fungir como criterio de verdad o de objetividad de una determinada afirmación, -como es el caso de la noción de experiencia como fuente primordial del conocimiento de acuerdo a la filosofía empirista.⁷² Se trata más bien de la experiencia individual, o mejor dicho, de ciertas experiencias en su carácter individual concernientes al pensamiento y la escritura en una lengua específica llevada

⁷¹ SCHLEIERMACHER, *Sobre los diferentes modos de traducir*, edición citada

⁷² Habría que remitirse a la noción de experiencia, principalmente en John Locke y David Hume, para quienes la noción remite a los conocimientos que se derivan directamente de las percepciones y no de las ideas ‘abstractas’. Resultaría imposible ahondar aquí en este tema, sólo se pretende señalar en qué sentido la noción de una experiencia de la lengua se distingue del concepto de la misma para la filosofía empirista.

a cabo lo mismo por un filósofo que por un escritor o poeta. Ambos se hallan, de entrada, ante las palabras y las estructuras sintácticas o gramaticales de una lengua específica. Pero, si bien este horizonte delimita las formas de lo decible o de lo expresable, no determina necesariamente la expresión de un solo pensamiento general, cotejable o verificable en varios casos. La limitación estructural de una lengua no tendría por qué determinar o validar una sola forma de pensamiento frente a otras posibles. Así, el primer elemento de la noción de experiencia en su dimensión heterónoma se halla en la necesaria relación del pensamiento con la lengua, pero igualmente en la posibilidad de que este pensamiento, esta escritura, no quede circunscrito a una sola forma válida.

Para tratar de entender esta dimensión, habrá que abordar el cuestionamiento de Derrida respecto a este problema. Afirma al respecto el filósofo:

La experiencia de la lengua debería ser una experiencia común a la poesía y a la filosofía. [...] En general, aunque el filósofo haga un llamado a la experiencia, para interrogarla o para hacer de ella un problema, tradicionalmente no tematiza la experiencia de la lengua. Que la filosofía se escriba, y se escriba en un idioma, ha sido durante mucho tiempo negado de alguna forma por el filósofo, ya sea porque pretende negar su idioma en vista de una especie de lengua universal y transparente, ya sea que considere la lengua natural en la cual escribe como un accidente empírico y no como una experiencia ligada a la experiencia del pensamiento.⁷³

Aquí se encuentra un segundo elemento para entender qué significa justamente la experiencia de la lengua; se trata de la necesidad de ser consciente de la lengua en que se escribe y se piensa. Hacer filosofía en una lengua no es un accidente empírico que supondría que el pensamiento se elabora en un lenguaje general, que se hallaría por encima de las lenguas y que puede traducirse o expresarse en los términos concretos de un idioma u otro. Tanto la filosofía como la literatura tienen o comparten un horizonte común: la lengua, o dicho de forma más precisa, una lengua. Ambas, como se ha expuesto, se hallan atravesadas por la lengua en la que se expresan, no pueden escapar fácilmente de ella. Sin embargo, pareciera que en la filosofía se suele tener menor conciencia que en la poesía de este anclaje. Quizá la razón de ello sea justamente la pretensión de universalidad que caracteriza con frecuencia al discurso

⁷³ J. DERRIDA, *Points de suspension. Entretien*. Galilée, París, 1992, p. 387-388. [traducción de G. R. V.]

filosófico. Pareciera entonces que el filósofo, según Derrida, debiera hacerse consciente, primeramente, de la contradicción que entrañaría tal pretensión de universalidad ante la limitación propia de cada lengua específica.

Es justamente en este punto donde se ubicaría la crítica de Hamann al planteamiento de una razón pre o metalingüística en referencia a la noción de una 'razón pura' según la filosofía de Kant; pero, habría que extender esta objeción a cualquier pretensión de universalidad que tratara deslindarse de las formas y los límites de una lengua determinada.

En segundo lugar, hay que señalar que una lengua remite a una cierta territorialidad; es decir a un espacio configurado no sólo por elementos lingüísticos (gramaticales o sintácticos) sino políticos, religiosos y coloniales. La consolidación del francés como lengua nacional es, como se ha visto, una condición ineludible respecto al proyecto filosófico de Descartes. Estos elementos han de ser tomados en cuenta al momento de pensar la relación entre lengua y pensamiento o escritura. Pues debe subrayarse que la filosofía, al igual que la poesía o la literatura, se escriben en un idioma particular, determinado en buena medida por condiciones históricas y culturales, experimentado por individuos concretos, "de carne y de sangre"⁷⁴; lo cual, difícilmente podría ser entendido como un simple accidente empírico que habría que superar en aras de una supuesta universalidad, o al menos de una generalidad de casos que permitieran hablar de una objetividad o un consenso. No se trata por tanto de remitir la noción de experiencia a la idea de una generalidad consensuada u objetiva; al contrario, se trataría de entender la experiencia individual y heterónoma del escritor o del filósofo al pensar o escribir en una lengua determinada.

Habría que entender entonces, en tercer lugar, de qué manera la experiencia de la lengua posee una dimensión a la vez ética y poética. Como se ha señalado, cada lenguaje es a un tiempo un ensayo y un límite, *ein Versuch* según la afirmación de

⁷⁴ Expresión tomada del poeta Edmond Jabès: JABÈS, Edmond. (1989) *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*. París, Gallimard, p.24.

Humboldt. Hallarse en una lengua significa también encontrarse en un universo determinado, es decir, en una cierta visión del mundo (retomando el término en alemán: una *Weltanschauung*) que delimita ciertas fronteras y, al mismo tiempo, excluye también otras formas de comprensión. Es por ello que el idioma propio o materno no es sólo aquel en el que se aprenden las primeras palabras sino que también es el lenguaje en el que se aprende la norma, se asimila la ley, se entiende cuáles son las limitaciones del espacio en que se habita. Así, puede afirmarse que desde que el niño aprende su lengua comienza también el aprendizaje del territorio en el que se encuentra, las referencias y las coordenadas que indican la dimensión y los límites del mundo y la imposibilidad o el riesgo de transgredirlos. Dice al respecto Marc Crépon:

La langue maternelle est, comme son nom l'indique aussi, la langue dans laquelle chacun fait l'apprentissage de l'autorité –le plus souvent de l'autorité parentale. Elle est la langue dans laquelle la loi se fait connaître et exige d'être respectée. Langue qui commande qu'on obéisse, langue qui menace, langue qui punit.⁷⁵

La lengua materna es, como también lo indica su nombre, la lengua en la cual cada uno aprende la autoridad, -con mayor frecuencia la autoridad parental. Es la lengua en la cual la ley se da a conocer y exige ser respetada. Lengua que ordena obedecer, lengua que amenaza, lengua que castiga.

En filosofía no suele con frecuencia problematizarse la cuestión de la lengua materna o propia del filósofo, como tampoco el hecho de que un pensador escriba en una lengua considerada im-propia o extranjera.⁷⁶ No podría, en este sentido, soslayarse el hecho aparentemente “natural” de que Platón o Aristóteles escriban en griego, Descartes en francés, o Heidegger en alemán. Se trata, en cada caso, de su lengua materna o propia, aquella en la que han tenido, primeramente, una experiencia de las palabras y del mundo. Pero tampoco podrían eludirse los contextos –o habrá que decir los territorios- de cada uno de estos pensadores, de cada una de estas lenguas: la Atenas de los siglos V y IV a. C., la Francia multilingüe de los siglos XVI y XVII, o la Alemania de entreguerras, por decir lo menos. En resumen, la dimensión política que determina el

⁷⁵ CREPON, *Langues sans demeure*, 23.

⁷⁶ Sin embargo es esta relación entre lengua y filosofía el problema que aborda Crépon en diversos autores para mostrar cómo resulta ineludible pensar en las implicaciones políticas que se derivan de hacer filosofía en una lengua específica. Cf. M. CREPON, *Le malin génie des langues. Nietzsche, Rosenzweig, Heidegger*. Librairie philosophique Jacques Vrin, París, 2000.

dominio de una lengua, su territorialidad, lo mismo que el hecho de hallarse en ‘su’ lengua materna son aspectos ineludibles al pensar en la experiencia de un pensador o de un filósofo.

En este sentido, resultaría quizá aún más complejo, o menos “natural”, pensar en un filósofo rumano (Emile Cioran) o en un poeta irlandés (Samuel Beckett) que escriben en francés –que no es su lengua materna; o en un pensador martiniqués (Frantz Fanon) que escribe sobre la guerra de Argelia en el idioma del colonizador. La lengua francesa, en cada caso, no podría ser la misma, ni tener exactamente los mismos significados. En cada uno de estos autores, desde Platón hasta Fanon o Cioran podría hablarse de una experiencia de la lengua, sin duda inseparable de su pensamiento o de su escritura. Frente a la ‘naturalidad’ que puede caracterizar a la lengua materna o nacional, empero, ciertos escritores tendrán que ubicarse frente a un lenguaje impropio, la lengua de los amos o los colonizadores, la lengua de la cultura y la civilización, una lengua extranjera a la que se accede siempre desde fuera. Este conflicto lo plantea el propio Fanon al referirse al aprendizaje de la lengua francesa por parte del negro antillano.

Hablar es ser capaz de emplear una cierta sintaxis, poseer la morfología de tal o cual lengua, pero es sobre todo asumir una cultura, soportar el peso de una civilización. (...) Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo será tanto más cuanto que haya hecho suyo el instrumento cultural que es el lenguaje.⁷⁷

Para el negro colonizado, según Fanon, la lengua francesa no es un dominio natural ni originario, no es el espacio acogedor o normativo del idioma materno, sino la lengua de los otros, de los colonizadores, que es necesario hablar correctamente a fin de ser acaso reconocido o escuchado. La lengua otra, a pesar de su lejanía, constituye para el antillano a un tiempo el lenguaje de la autoridad y de la civilización, de la dominación y el conocimiento. Sólo a partir de esta percepción es que podría entenderse cuál sería la experiencia de la lengua de un pensador antillano, o de manera más amplia, de un escritor considerado francófono en el Caribe, en el Magreb o en África negra. Baste señalar que la lengua de expresión o de escritura no se experimenta como un lenguaje

⁷⁷ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*. Seuil, París, 1952, p.14-16.

propio u originario; lo cual conduce a la heteronomía como necesidad de pensar y escribir en la lengua del otro sin por ello asumir los valores dominantes de una cultura. Así, se crea en el escritor francófono, puesto que no es francés, una conciencia ambigua respecto a su lengua de expresión: pues por un lado ella posibilita la expresión, la escritura; pero por otro lado, en su dimensión colonial, se percibe la imposición de una norma exterior a la identidad propia. Comenta al respecto el estudioso Robert Jouanny:

Para los escritores que, por libre elección o por necesidad se expresan en la lengua del otro... se trata en efecto de una lengua venida de otra parte, implantada por la colonización, impuesta del exterior. (...) El prestigio cultural del otro –del francés- los imperativos políticos o económicos, la naturaleza misma de la implantación colonial han hecho que el modelo francés se haya impuesto de forma determinante, a tal punto que se percibe alienante en el instante mismo en que emergió la conciencia de la identidad real del locutor o del escritor.⁷⁸

Habría que ubicar, a manera de comparación, esta experiencia, respecto a la perspectiva de Heidegger acerca de la relación entre pensamiento y lengua.⁷⁹ Según el filósofo alemán, la lengua alemana puede considerarse el lenguaje idóneo desde el que se ha de pensar lo que él mismo llama una auténtica “ontología originaria”, es decir que él mismo supone que habría una lengua propia o más apropiada que otras para hacer filosofía. Ello se debe, según el pensador, a la cercana relación del idioma alemán con la lengua griega antigua. Si la filosofía comenzó a elaborarse en griego, en el momento actual (o al menos en el momento en que escribe Heidegger) el pensamiento filosófico debería realizarse en alemán puesto que tal sería el medio óptimo para entender el mundo contemporáneo. Así, la tarea del pensamiento

⁷⁸ JOUANNY, Robert. « Écrire dans la langue de l'autre » en *L'identité culturelle dans les littératures de langue française*. (Coordinación de. Arpad Vigh) Presses de l'Université de Pécs, ACCT, Pécs, (Hungria) 1989. 291-293 : « Pour les écrivains qui “par libre choix ou par nécessité” s'expriment dans la langue de l'autre... Il s'agit, en effet d'une langue venue d'ailleurs, implantée par la colonisation, imposée de l'extérieur. (...) Le prestige culturel de l'autre –le français- les impératifs politiques ou économiques, la nature même de l'implantation coloniale ont fait que le modèle français s'est imposé de façon déterminante, au point d'être perçu aliénant de l'instant même où a émergé la conscience de l'identité réelle du locuteur ou de l'écrivain. »

⁷⁹ No se pretende aquí realizar una exposición de la filosofía de Heidegger, o descalificarla, sino tan sólo señalar el punto a partir del cual podría estudiarse la relación entre lengua y pensamiento para el filósofo alemán. Este punto bien podría constituir un ejemplo de lo que aquí se plantea como experiencia de la lengua. Al respecto, y para profundizar en la valoración que hace Heidegger de la lengua alemana, podría consultarse: M. CREPON, *Le malin génie des langues. Nietzsche, Rosenzweig, Heidegger*. Librairie philosophique Jacques Vrin, París, 2000. *Terreur et Poésie*. Éditions Galilée, París. 2004.

filosófico, la elaboración de una nueva “ontología” del presente, tendría que hacerse en alemán; lo cual despierta la sospecha de un planteamiento ‘universal’ elaborado en una lengua regional que se reclama, empero, como la auténtica lengua filosófica. En la entrevista que el propio Heidegger concedió a *Der Spiegel*, se puede leer lo siguiente:

S: You assign in particular a special task to the Germans?

H: I have in mind especially the inner relationship of the German language with the language of the Greeks and with their thought. This has been confirmed for me today again by the French. When they begin to think, they speak German, being sure that they could not make it with their own language.

S: Are you trying to tell us that that is why you have had such a strong influence on the Romance countries, in particular the French?

H: Because they see that they can no longer get by in the contemporary world with all their great rationality when it comes right down to understanding the world in the origin of its being.⁸⁰

Sin duda, antes de intentar cualquier comprensión de la “ontología” heideggeriana habría que tomar en cuenta que dicho pensamiento se elabora en alemán, y que este hecho es importante pues supone además una relación privilegiada con el griego antiguo como lengua de la filosofía. El idioma alemán, desde esta perspectiva, se hallaría más cerca que las demás lenguas de aquello que los griegos llamaron *arché, logos, to on*, -términos fundamentales para pensar en una “ontología”, aun desde el propio mundo contemporáneo. La preeminencia del alemán en esta tarea se puede comprobar incluso en el caso de los filósofos franceses: cuando ellos tratan de pensar, dice Heidegger, lo tienen que hacer en alemán, pues saben que no es posible hacerlo adecuadamente en su propio idioma. Siguiendo este razonamiento, sería necesario, por tanto, que los hablantes de otras lenguas aprendieran alemán a fin de poder pensar filosóficamente –independientemente de lo que esto signifique.

Pero al parecer, el pensador alemán desvincula, en su filosofía, su experiencia de la lengua de una ineludible dimensión política o geopolítica, como si se tratase de una lengua ‘pura’, independiente de las condiciones históricas y territoriales de la Alemania

⁸⁰ HEIDEGGER, M. "'Only a God can Save Us: ' Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger (1966)," en *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. Richard Wolin. Cambridge, London: MIT Press, 1993, p. 113. (El subrayado es mío.)

bajo el dominio del nacionalsocialismo. Como lo señala Marc Crépon, el pensamiento heideggeriano, tanto en la elaboración de una ontología como en su lectura de la poesía (particularmente de la obra de Hölderlin) no puede dissociarse “de una interpretación del ‘Occidente’ y de una meditación sobre su futuro, de un pensamiento sobre Alemania, su misión y su destino y la manera en como la poesía participa en esta misión y en este destino.”⁸¹ Destino y misión que no sólo corresponden a la poesía, sino también a la filosofía, y que tienen un claro cariz político vehiculado a través de la lengua alemana. Por tanto, no se puede pretender, en un pensamiento filosófico, evitar su contexto político, su dimensión territorial, su carácter nacional. Como lo comentan Deleuze y Guattari:

Efectivamente, no sólo el filósofo tiene una nación, en tanto que hombre, sino que la filosofía se reterritorializa en el Estado nacional y en el espíritu del pueblo (las más de las veces en el Estado y en el pueblo del filósofo, pero no siempre).

(...) Así pues, la historia de la filosofía está marcada por unos caracteres nacionales, o mejor dicho, nacionalitarios, que son como “opiniones” filosóficas.⁸²

Sin pretender entrar en una polémica mayor con la filosofía de Heidegger, estas afirmaciones muestran cuál sería para el pensador alemán su propia experiencia de la lengua; y habrá que decir que, en contraste con las ideas de Humboldt y Hamann, la visión del mundo que correspondería a la lengua alemana –desde el punto de vista heideggeriano- sería en cierta medida superior a otras, puesto que no se trataría solamente de un ensayo (*ein Versuch*). En resumen se puede decir que, según la perspectiva de Heidegger, una lengua histórica y regional –el alemán- se consideraría superior a las demás en virtud de su cercanía o de su filiación con la lengua griega – otra lengua histórica y regional- para pensar el que, según el filósofo alemán, es el problema principal de la filosofía (de la filosofía en general, no de la alemana, griega o europea): la relación entre el Ser y el ente. Pues al parecer, esta relación sólo se podría decir y pensar en alemán (o en griego), lo cual responde ya a un criterio territorial y político, tal como lo afirman Deleuze y Guattari:

⁸¹ CREPON, M. *Terreur et Poésie*, p. 18

⁸² DELEUZE GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, p. 105.

(Heidegger) Considera al griego como el autóctono antes que como el ciudadano libre (y toda la reflexión de Heidegger sobre el Ser y el ente se aproxima a la Tierra y al territorio, como evidencian los temas construir, morar): lo propio del griego es habitar el Ser y tener de él la palabra. Desterritorializado, el griego se reterritorializa en su propia lengua y en su tesoro lingüístico, el verbo ser. De este modo, pues, Oriente no está antes que la filosofía, sino al lado, porque piensa pero no piensa al ser. (...) Heidegger no se plantea ir más lejos que los griegos; basta con retomar su movimiento en una repetición que vuelve a empezar, iniciadora.⁸³

La 'ontología' se refiere o se construye a partir del vocablo *ser*, pero este término no es claramente universal sino que corresponde a una lengua específica. Así, habría que poner en duda la pretensión universal de una ontología cuya dimensión territorial y lingüística la ubica claramente en un espacio y unas lenguas bien delimitados, ya sea el griego antiguo o el alemán del siglo XX, y en un ámbito político próximo al nacionalsocialismo.⁸⁴ Como lo mencionan Deleuze y Guattari, la territorialidad de la lengua -esto es: no sólo su delimitación específica a un lugar y a ciertos hablantes, sino la forma de apropiarse el mundo mediante las palabras- funciona como un criterio importante para determinar una forma de pensamiento, una filosofía, que sin embargo suele asumirse como mejor o superior a otras formas que no serían propiamente filosóficas. Igualmente, cierta sintaxis que considera al término 'ser' como verbo y sustantivo primordial de la filosofía serviría como forma de exclusión o jerarquización respecto a las otras lenguas que no poseen esta preeminencia del vocablo en cuestión -como es el caso de varias lenguas africanas.⁸⁵

Por ello es por lo que, según Deleuze y Guattari, se puede llegar a afirmar que los pueblos de 'Oriente' (es decir, los no griegos, o no alemanes o no europeos) "piensan pero no piensan al ser"⁸⁶, es decir que *stricto sensu*, no podrían hacer 'filosofía' -o al

⁸³ DELEUZE GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 95-96.

⁸⁴ Respecto a este punto, puede ahondarse en el propio libro de Heidegger, *Introducción a la metafísica*, y en el estudio de Marc CRÉPON, *Le malin génie des langues. Nietzsche, Rosenzweig, Heidegger*. Librairie philosophique Jacques Vrin, París, 2000. Principalmente el capítulo X, « la géopolitique de Heidegger ». Además del estudio Crépon sobre la noción de lengua y poesía en Heidegger de acuerdo a las lecturas que realiza el filósofo alemán de la poesía de Hölderlin: *Terreur et poésie*, edición citada.

⁸⁵ Como lo señala Benveniste en su ensayo "Categorías de pensamiento, categorías de lengua" donde compara la función del verbo *ser* en el griego antiguo, especialmente en las Categorías de Aristóteles con la multiplicidad de formas en que ese mismo vocablo podría decirse en la lengua ewe, -una de las múltiples lenguas africanas-. (Cf. BENVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general. I y II* (Traducción de Juan Almela) Siglo XXI, México, 1971.)

⁸⁶ DELEUZE GUATTARI, 96.

menos 'ontología'- en sus lenguas, pues éstas no serían del todo aptas para esta actividad. La pregunta que surge entonces es: ¿Correría así la filosofía el riesgo de devenir una forma de etnocentrismo, es decir, un pensamiento que se impone sobre otras formas de pensamiento que se consideraría inferiores? Si en cada lengua se posibilita la articulación de una cierta visión del mundo, diferente e irreducible a otra visión, entonces ¿cómo podría entenderse la imposición de una forma sobre otra? Comenta a propósito Derrida:

¿Hay una "metafísica" fuera de la organización indoeuropea de la función "ser"? Esta pregunta no es en modo alguno etnocéntrica. No es considerar que las otras lenguas puedan estar privadas de la excelente vocación a la filosofía y a la metafísica, sino al contrario, evitar proyectar fuera de occidente las formas muy determinadas de una "historia" y una "cultura".⁸⁷

De esta manera, sólo a través de un criterio político acerca de la superioridad de una cultura sobre otra podría justificarse la imposición de una civilización, de una lengua sobre otras, tal como lo señala Calvet en el caso del colonialismo: las lenguas de los otros "no existen sino como pruebas de superioridad de las nuestras; no viven más que negativamente, fósiles de un estadio de nuestra propia evolución respecto del cual ya damos vuelta a la página."⁸⁸

Así, la cuestión que habría que plantear es que tanto el filósofo como el escritor parten (o deberían partir) de una experiencia de la lengua, experiencia que no sólo sería conciencia del anclaje del pensamiento en un idioma particular, sino que además, en ella se haría manifiesta una cierta individualidad otra-irreducible al carácter de un mero 'accidente empírico'-, y una cierta memoria personal. En la experiencia heterónoma -tal como sucede en varios de los escritores llamados francófonos- se halla el cuerpo que escribe, los trazos de una vida atravesada por el deseo y el límite de las palabras, las

⁸⁷ DERRIDA, "El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística" en *Márgenes de la filosofía*. (traducción de Carmen González Marín) Tecnos, Madrid, 1989. p. 238. Este ensayo de Derrida constituye una respuesta al texto de Benveniste "Categorías de pensamiento, categorías de lengua" en el cual, el lingüista francés critica la noción aristotélica de las categorías ya que se trata de categorías propias de la lengua griega proyectadas como formas primarias del pensamiento filosófico. La crítica de Derrida se refiere a la distinción que hace Benveniste entre lengua y pensamiento, ya que para Aristóteles y para los griegos en general esta distinción referida a la noción de *logos*, carecería de sentido. El punto que resalta el filósofo francés es si la filosofía debe depender de una cierta lógica, de unas ciertas categorías o si es posible pensar más allá de esas limitaciones, de otra manera.

⁸⁸ CALVET, *Lingüística y colonialismo*, 42

circunstancias en las que se piensa, se ama o se dice el dolor en una lengua que, muchas veces no es considerada como propia. Pero esta individualidad heterónoma, a su vez, implica asimismo una colectividad en cuanto esta experiencia de la lengua responde también a la forma en como un grupo colonizado, exiliado, es obligado a hablar en otra lengua, en la lengua del amo, o del civilizado. La vivencia más personal o más privada no aparece por tanto como un accidente empírico sino que, como lo argumentan Deleuze y Guattari, “se conecta inmediatamente con lo político”⁸⁹ en cuanto cuestiona el sentido mismo de esa lengua colonial, la preeminencia de ese pensamiento llevado más allá de las fronteras de lo propio a fin de ser impuesto, puesto que se considera superior, sobre los otros. Al respecto se pregunta Levinas:

¿Existe una significancia de la Significación que no equivaldría a la transmutación de lo Otro en lo Mismo? ¿Puede haber algo tan extraño como la experiencia de lo absolutamente exterior, tan contradictorio en los términos de una experiencia heterónoma? [...]

La experiencia heterónoma que buscamos sería una actitud que no puede convertirse en categoría y en la cual el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida.⁹⁰

La pregunta aquí plantea remite a la posibilidad de plantear un pensamiento que no sea una asimilación de la alteridad a la mismidad; un pensamiento que no reduzca lo distinto a lo propio sino que sea capaz de ser afectado, transformado, por la irrupción de ese otro. Por ello, ha de pensarse la relación con la alteridad en términos de no retorno. Así, en la escritura del poeta o del filósofo que habita en esa lengua otra se manifiesta algo más que su experiencia personal, pues se da voz en la escritura a esos otros que no tienen una voz propia, a los que han sido obligados a callar y a obedecer en la lengua del amo. Y es por ello que cabe afirmar que la experiencia de la lengua tiene una dimensión a la vez ética y poética, en tanto que no se puede desvincular lo individual, la escritura personal o la creación poética, de la presencia a menudo invisible de esos otros, los excluidos, los que no pueden hablar ni rebelarse. Crear en la lengua del otro, se trate de una creación artística o de una crítica filosófica, ha de

⁸⁹ DELEUZE, GUATTARI *Kafka, por una literatura menor*. (Versión de Jorge Aguilar Mora) Editorial Era, México, 1978, 29-31

⁹⁰ LEVINAS, E. *La huella del otro*, (traducción: E. Cohen, S. Rabinovich, M. Montero) Taurus, México, 2001, 53

entenderse como un acto poético y ético –heterónimo: de resistencia y donación de la voz propia.

Tal vez aquel estricto profesor (Heidegger) estuviera más loco de lo que parecía. Se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica... Artaud decía: escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero qué significa “para”? No es “dirigido a...”, ni siquiera “en lugar de...” Es “ante”. Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez “para que” el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía.⁹¹

1.5 Experiencia y monolingüismo, la dimensión ética.

La relación entre filosofía y lengua – tal como hasta aquí se ha expuesto- ha de tomar en cuenta la multiplicidad lingüística así como la dimensión territorial y política de un idioma determinado como elementos de una situación ineludible, que inciden directamente en la forma de hacer filosofía. No se puede considerar, por tanto, que el lenguaje en el que se hace filosofía sea universal o simplemente traducible a cualquier otro idioma. No puede suponerse tampoco que existe una lengua privilegiada de la filosofía, se trate del alemán, del griego o del francés. Resultaría imposible, o al menos contradictorio, plantear una sola lengua en el terreno de la filosofía, como resultaría imposible pensar en una sola lengua de la literatura.⁹² ¿Por qué no pensar que el surgimiento y el ejercicio de la filosofía dependen también de condiciones territoriales, lingüísticas, históricas o culturales en general? ¿Por qué pensar en una sola forma predominante de hacer filosofía?

⁹¹ DELEUZE, GUATTARI, *¿Qué es la Filosofía ?*, 111

⁹² Dice al respecto Deleuze: “¿Cabe hablar de una “filosofía” china, hindú, judía, islámica? Sí, en la medida que pensar se hace sobre un plano de inmanencia en el que pueden morar tanto figuras como conceptos. Este plano de inmanencia, sin embargo, no es exactamente filosófico sino pre-filosófico.” (DELEUZE, *¿Qué es la Filosofía ?*, 94)

A partir de la multiplicidad lingüística, se ha reconocido la pervivencia de varias formas de pensamiento, por lo que la idea de un monolingüismo, de una lengua única, se entendería como la asunción de un solo idioma propio de la filosofía. Así, más que en términos meramente lingüísticos (existen muchas lenguas, no sólo una) hay que abordar la cuestión del monolingüismo como una cuestión ética y política pues supone que, en filosofía, en general se piensa en términos de una sola lengua o de un solo lenguaje; lo cual excluye las otras lenguas, las otras posibilidades de decir o de pensar. La filosofía se podría calificar en este sentido de monolingüe no sólo por su pretensión de emplear una lengua única sino porque corre el riesgo del etnocentrismo, es decir de transformarse en un “diálogo” autorreferencial, en un monolingüismo excluyente que obligaría a los otros a hablar o aprender la lengua del pensamiento a fin de ‘entrar’ en el pensamiento.

Para entender la situación del monolingüismo, la interrogante que se ha de plantear entonces es: ¿Por qué el hecho –o al menos la posibilidad- de hablar, escribir y pensar en más de una lengua ha de entenderse como un problema filosófico? La cuestión del bi-lingüismo⁹³, o de la diglosia –es decir de la coexistencia de dos o más lenguas en un solo individuo, o en un mismo pensamiento- concierne directamente a una experiencia filosófica y heterónoma de la lengua; pues no se trata simplemente de un problema de índole didáctica o lingüística, no se trata solamente de saber por qué un determinado autor *es capaz* de escribir en una lengua o en otra. Tampoco es una cuestión de traducción en términos técnicos, -acerca de cómo hacer pasar las ideas, -comprendidas como entes pre o meta lingüísticos- de un código a otro; como si la labor del poeta o del filósofo pudiera reducirse no a la de un traductor sino a la de un “intérprete profesional”, como si la relación entre dos lenguas fuera transparente y bastara con convertir los términos inertes de una en los de otra para hacerlos comprensibles.⁹⁴

⁹³ Se utiliza el término *bi-linguismo* para hacer referencia a la situación del escritor o del filósofo que se halla en(tre) dos lenguas, y para distinguirlo del término *bilingüismo* que aludiría a una capacidad que adquiere o tiene un individuo al hablar dos lenguas.

⁹⁴ Dice al respecto W. Benjamin : “(...) así como el tono y la significación de las grandes obras literarias se modifican por completo con el paso de los siglos, también evoluciona la lengua materna del traductor. (...) La traducción está tan lejos de ser la ecuación inflexible entre dos idiomas muertos que, cualquiera que sea la forma adoptada, ha de experimentarse de manera especial, la maduración de la palabra extranjera, siguiendo los dolores del alumbramiento en la lengua propia.” En “*La tarea del traductor*” (Traducción de H. A. Murena) en *Ensayos Escogidos*. Ediciones Coyoacán 1999, p.125.

La experiencia del bi-lingüismo, o de la diglosia, ha de entenderse, como ya lo mencionaba Fanon, a partir de la situación del que debe aprender la lengua del otro, y por ende asumir ciertos valores o ideas vehiculados por ese otro idioma impuesto. Pero surgen entonces las preguntas ¿qué significa para el pensamiento la coexistencia de dos lenguas? ¿Acaso ambas, entendidas como dos distintas visiones del mundo, pueden convivir armónicamente? ¿Cada una conserva una parcela de la experiencia del filósofo o del poeta? ¿No hay una lengua – y por ende una visión del mundo- que se impone sobre la otra? ¿No habría, en este sentido, un monolingüismo que niega la existencia o desvirtúa la capacidad de los otros lenguajes y pensamientos? Para abordar este problema, habrá que considerar el análisis que hace Derrida en su libro *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine. (El monolingüismo del otro o la prótesis de origen)*⁹⁵ en el cual se pueden leer los aspectos centrales de lo que aquí se concibe como la experiencia de la lengua.

En primer lugar, desde el título mismo de esta obra, se hace referencia a una situación paradójica, contradictoria: hay alguien más, el otro, que sólo habla una lengua, pero que de alguna forma se halla frente a un interlocutor que acaso no comparta ese mismo idioma. La interrogante que se plantea es si se puede ser monolingüe, es decir, comprender y comprenderse en una sola lengua sin tomar en cuenta la existencia de otros idiomas, de otros locutores, de otros hombres. Pensar en un monolingüismo radical remitiría a la idea de una sola lengua, situación que contradiría la diversidad lingüística, negaría la existencia de otros hablantes, de otras formas de expresión y de pensamiento. Siguiendo esta idea, en el punto extremo de un lenguaje único, se hallaría Nemrod en el infierno, hablando una lengua individual o privada, única e incomprensible. Y en otro extremo de esta misma unicidad, se puede considerar también el riesgo de que la filosofía por su concentración en una lengua única, en su afán de decir el ser desde un idioma propio, en su lenguaje cada vez más críptico o especializado se vuelva también una forma de solipsismo, un monólogo o una egología

⁹⁵ DERRIDA, Jacques. *Le Monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Éditions Galilée, París. 1996. Existe una versión en castellano: *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, (traducción de Horacio Pons) Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1997.

–como lo menciona Levinas⁹⁶, una especie de sordera que sólo se oye a sí misma y que excluye las lenguas, las voces, los pensamientos de los otros.

En consecuencia, a lo que refiere Derrida con este término de monolingüismo del otro es a la situación de aquel que está obligado a hablar, escribir o pensar en una sola lengua ya que ésta le ha sido impuesta, en un contexto colonial, por encima de otras hablas locales, de otras formas de comprensión, lo cual crea una situación paradójica. Pues el filósofo, o el escritor, tienen que hablar y pensar en una lengua ajena como única posibilidad de expresión:

« Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne. » (...) « Je suis monolingue. » Mon monolingüisme demeure et je l'appelle ma demeure, et je le ressens comme tel, j'y reste et je l'habite. Il m'habite. (...) C'est moi. Ce monolingüisme c'est moi. (...) Or, jamais cette langue, la seule que je sois ainsi voué à parler, tant que parler me sera possible, à la vie à la mort, cette seule langue vois-tu, jamais ce ne sera la mienne.

(“No tengo más que una lengua, no es la mía.” (...) “Soy monolingüe.” Mi monolingüismo mora en mí y lo llamo mi morada; lo siento como tal, permanezco en él y lo habito. Me habita. (...) Soy yo. Ese monolingüismo para mí, soy yo. (...) Ahora bien, nunca esta lengua, la única que estoy condenado a hablar, en la vida, en la muerte, esta única lengua, ves, nunca será la mía.)⁹⁷

A diferencia del alemán de Heidegger, o del francés de Descartes, la lengua de Derrida no es tan natural ni tan ‘propia’. Se trata sobre todo de una lengua impuesta, por encima de los idiomas o ‘dialectos’ nativos; una lengua que sin embargo es la única en la que el filósofo puede decirse, expresarse, aunque ésta permanezca ajena; por ello se hace referencia a un monolingüismo del otro. Pero, al mismo tiempo, se trata de una lengua que puede concebirse, experimentarse, como morada (*demeure*), en la que puede habitarse a pesar de considerarse ajena. Se trata de un espacio en el que se halla refugio, en el que se puede encontrar incluso una identidad (Dice Derrida: “Il m'habite. C'est moi.”), pero que simultáneamente permanece como un territorio ajeno, in-propio. ¿Cómo pensar, decirse o hallar una identidad propia en un lenguaje ajeno? El problema de Derrida, no obstante, no es exclusivamente individual, no se trata de un caso aislado, sino que en él se refleja la situación de todos aquellos que, en

⁹⁶ Cf. LEVINAS, *La huella del otro*, (edición citada) 48-50

⁹⁷ DERRIDA, *Le Monolingüisme*, p. 14 (se presenta también la traducción de H. Pons, citada en la versión en castellano)

virtud de que sus lenguas no se escuchan, se hallan en una situación de afasia, excluidos de la palabra y del pensamiento, y obligados a entender la lengua del otro.

Como lo exponen Deleuze y Guattari:

¿Cuántos viven hoy en una lengua que no es la suya? ¿Cuánta gente ya no sabe siquiera su lengua o todavía no la conoce y conoce mal la lengua mayor que está obligada a usar? problema de los inmigrantes y sobre todo de sus hijos. Problema de las minorías. Problema de una literatura menor, pero también para todos nosotros: ¿Cómo arrancar de nuestra propia lengua una literatura menor, capaz de minar el lenguaje y de hacerlo huir por una línea revolucionaria sobria? ¿Cómo volvernos el nómada y el inmigrante y el gitano de nuestra propia lengua?⁹⁸

Habría que decir, por tanto, que la lengua ‘propia’ (la langue propre) no refiere aquí solamente a un criterio nacional que determina el idioma de un país o aún a una colonia, remite también a dos aspectos más; por un lado, lo propio remite a quien detenta la propiedad de una lengua, a quien es el autóctono o el originario de (en) ella; pero por otra parte, lo propio remite además a cómo debe hablarse correctamente, cuál es la forma correcta de hablar en esa lengua.⁹⁹ Inclusive puede afirmarse que esa forma correcta de hablar –el acento, la dicción, la entonación adecuada, remite a la dimensión territorial o topología que determina la configuración de un espacio privilegiado de la lengua –el centro- frente a los márgenes coloniales donde la misma lengua se habla de otra forma, impropriamente. Por ello afirma Derrida:

Depuis l’irremplaçable emplacement de ce Là-bas mythique, il fallait tenter, en vain, bien sur, de mesurer la distance infini ou la proximité incommensurable du foyer invisible mais rayonnant dont nous arrivaient les paradigmes de distinction de la correction, de l’élégance, de la langue littéraire ou oratoire.

(Desde el emplazamiento de ese Allá Lejos mítico, había que intentar medir la distancia infinita o la proximidad inconmensurable del hogar invisible pero radiante del que nos llegaban los paradigmas de la distinción, la corrección, la elegancia, la lengua literaria u oratoria.)¹⁰⁰

⁹⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI. *Kafka, por una literatura menor*. p.33

⁹⁹ Elaboro esta precisión ya que el término ‘propre’ en francés reviste al menos dos significados: 1) el de propiedad o dominio, y 2) el de limpieza o corrección. Tomando en cuenta estos dos sentidos, podría pensarse en la lengua propia en su dimensión territorial, y en su dimensión de corrección lingüística, lo cual implicaría una cierta ‘limpieza’ de la lengua. Cf. Paul ROBERT, *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française. (texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey) Le Robert, París, 2007.

¹⁰⁰ DERRIDA, *Le Monolinguisme* 73

Así, al rechazar el posesivo, al no reconocer la lengua como propia se puede entender entonces que: 1) el francés es la lengua colonial, la lengua de los otros, que por razones políticas –particularmente, en el caso de Derrida, la ocupación francesa de Argelia- es necesario hablar como si fuera “propia”, y 2) hay una imposibilidad de poseer la lengua, de tenerla en propiedad, aunque se habite en ella, aunque se le reconozca como morada (“je l’appelle ma demeure”). Lo que se pone en juego aquí es, por un lado, el carácter político de la lengua de expresión filosófica o literaria, y su relación con una cierta noción de la identidad; y por otro, la idea misma de una lengua propia o materna, la cual, como decía Hamann debiera ser la única apropiada para la creación literaria: “un hombre sólo puede crear de verdad en su propia lengua.”¹⁰¹ Pero sobre todo, habría que resaltar el conflicto ético que entraña la posibilidad misma de morar –escribir, pensar, sentir, en una palabra: asumir una identidad, decirse en una lengua ajena.¹⁰²

El monolingüismo del otro se refiere pues a un problema donde se entrecruza lo político, lo filosófico y lo literario. Hay que intentar comprender el asunto sin evitar cada una de estas dimensiones. En un sentido político, o aun administrativo, la lengua podría considerarse como una de las características centrales para definir la ciudadanía o la identidad de un individuo. No obstante, la idea de una identidad única puede también suponer la asunción de una lengua nacional única, de un monolingüismo que pretendería anular las diferencias lingüísticas, culturales, étnicas o religiosas. Incluso puede llegar a afirmarse que la identidad individual o personal (lo que Derrida denomina como el *ipse*) se define, o debe definirse, en función de ciertas características, de ciertas pertenencias, entre las cuales se halla la lengua. Precisamente en función de este monolingüismo, Derrida cuestiona la noción misma de identidad:

¹⁰¹ I. BERLIN, *loc. Cit.* 172

¹⁰² Cabe aclarar, sin embargo, que la propia lengua materna puede entenderse también como una lengua extranjera, o ajena, en el momento en el que se le hace decir de otra manera, no plegarse a las ideas generales de una cultura o una historia oficiales. El escritor, en este sentido, recrea la lengua pues se asume en ella como otro, como extranjero; y desde ese ‘exilio’ hace surgir una expresión diferente. Esto es lo que sostienen, respecto al alemán de Kafka como lengua de escritura, tanto Deleuze y Guattari como Crépon. Cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI. *Kafka, por una literatura menor*. Edición citada. M. CRÉPON, *Langues sans demeure*. Éditions Galilée, París. 2005.

Qu'est-ce que l'identité, ce concept dont la transparente identité à elle-même est toujours dogmatiquement présumée par tant de débats sur le monoculturalisme, ou sur le multiculturalisme, sur la nationalité, la citoyenneté, l'appartenance en générale? Et avant l'identité du sujet, qu'est-ce que l'ipsité?

(¿Qué es la identidad, ese concepto cuya transparente identidad consigo misma siempre se presupone dogmáticamente en tantos debates sobre el monoculturalismo o el multiculturalismo, sobre la nacionalidad, la ciudadanía, la pertenencia en general? Y antes de la identidad del sujeto, ¿qué es la ipsidad?)¹⁰³

Así, la búsqueda de una identidad que podría remitirse al “Conócete a ti mismo” socrático, se halla circunscrita por el contexto colonial y hegemónico de la lengua del otro, por la propia idea de identidad que ese contexto posibilita o impide. Como se ve, una noción filosófica –la identidad o ipsidad- se ve determinada por una situación política y lingüística. No se podría, por tanto, pensar en ella sin tomar en cuenta estas circunstancias. El caso de la situación de Argelia nos permite comenzar a entender mejor este problema tal como lo plantea Derrida. La ocupación francesa de este país comienza en 1830 y se consolida principalmente en el siglo XX cuando se le considera no una colonia más sino una provincia de Francia, una parte integrante de su territorio. Empero, hay que mencionar que la presencia árabe data del siglo VII d. C., y la presencia berebere es aún mas antigua.¹⁰⁴ La colonización francesa, a pesar de esta diversidad cultural y lingüística, impone el francés como única lengua oficial, y hacia 1942 (durante el régimen del mariscal Pétain) se declara extranjeras a las demás lenguas habladas en el país. He aquí el origen y la dimensión del monolingüismo. Por ello dice al respecto Derrida:

Ne sommes-nous pas convenus de parler ici de la langue dite maternelle, et de la naissance quant au sol, de la naissance quant au sang et, ce qui veut dire tout autre chose, de la naissance quant à la langue? Et des rapports entre la naissance, la langue, la culture, la nationalité et la citoyenneté ?

(¿No hemos convenido hablar aquí de la lengua llamada materna, y del nacimiento en cuanto al suelo, el nacimiento en cuanto a la sangre y –lo que quiere decir algo

¹⁰³ J. DERRIDA, *Le Monolingüisme*, 32.

¹⁰⁴ A fin de entender la situación de Argelia durante el periodo de dominación francesa, se han consultado los siguientes textos: « *Algérie. Données historiques et conséquences linguistiques.* » Texto en línea creado por la Université Laval de Québec. FERRO, Marc. *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances XIIIe -XXe siècle.* Éditions du Seuil, París, 1994 y SELLIER, Jean. *Atlas de los pueblos de África.* (Traducción de Albert Roca) Paidós, Barcelona, 2005.

muy distinto- el nacimiento en cuanto a la lengua? ¿Y de las relaciones entre el nacimiento, la lengua, la cultura, la nacionalidad y la ciudadanía?)¹⁰⁵

La discusión sobre la lengua, específicamente sobre la lengua propia o materna, se inscribiría entonces dentro de la construcción eminentemente política, por parte de Francia, de una identidad nacional.¹⁰⁶ Pero esta identidad, como gran parte de las ciudadanía o nacionalidades, resulta problemática y a menudo arbitraria, -sobre todo en el caso de Argelia, durante la primera mitad del siglo XX. Derrida, judío, francófono, nacido en la ciudad argelina de El Biar en 1930, plantea estas preguntas a partir de su propia experiencia; con lo cual señala en primer término la dificultad para asumir o ser asimilado por un *constructo* político llamado “identidad franco-magrebí”. Pertenecer o tener esta identidad supondría, como lo expone el propio Derrida: 1) una filiación territorial –haber nacido en el suelo argelino durante la ocupación francesa-, 2) una filiación sanguínea –ser hijo de franco-argelinos, es decir descendiente de los colonos franceses- y 3) una filiación lingüística –hablar francés como lengua materna.

Ahora bien, en esta definición no se explicita lo excluyente: se trata de haber nacido en suelo argelino pero como hijo de franceses, o según lo afirmaba Aristóteles¹⁰⁷, como hijo de ciudadanos; es decir no se incluye aquí a todos los ‘indígenas’, árabes, judíos y bereberes. Y, además, hablar francés como lengua materna o nacional en un país donde las ‘otras’ lenguas, particularmente el árabe y los idiomas bereberes, son calificados como extranjeros o simplemente como dialectos. Frente a esta diversidad, se trata de imponer la hegemonía de una identidad franco-magrebí como única válida. La noción de esta identidad supondría así cierto crisol armónico, pacífico, una hegemonía que difícilmente podría dar cuenta de la violencia y el desgarramiento de

¹⁰⁵ DERRIDA, *Le Monolinguisme*, 31.

¹⁰⁶ La idea de una identidad política y cultural definitiva e inamovible, además de reducir al individuo a un modelo preestablecido, funciona a menudo como un criterio de exclusión y, en su extremo, como una justificación de la violencia hacia los otros. Este problema lo analiza el escritor libanés Amin Maalouf al criticar los prejuicios y modelos subyacentes a ciertas ideas como ‘árabe’, ‘francófono’, ‘oriental’ y ‘occidental’. Cf. MAALOUF, Amin. *Les identités meurtrières*, Grasset et Fasquelle, París, 1998.

¹⁰⁷ ARISTÓTELES, *Política*, Libro III. 1275a, (Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés) Editorial Gredos Madrid, 1988.

un territorio ocupado, y por ello, la negación de los otros, los indígenas no-franceses, o los *pieds-noirs*.¹⁰⁸ Como lo afirma Derrida:

À supposer encore, ce qui est loin d'être sûr, qu'il y ait quelque unité historique de *la France et du Maghreb*, le « et » n'aura jamais été donné, seulement promis ou allégé. Voilà de quoi nous devrions parler au fond, de quoi nous ne manquons pas de parler même quand nous le faisons par omission. Le silence de ce trait d'union ne pacifie ou n'apaise rien, aucun tourment, aucune torture. Il ne fera jamais taire leur mémoire. Il pourrait même aggraver la terreur, les lésions et les blessures. Un trait d'union ne suffit jamais à couvrir les protestations, les cris de colère ou de souffrance, le bruit des armes, des avions et des bombes.

(En caso de suponer, además –cosa que dista de ser segura- que hay alguna unidad histórica entre la Francia y el Maghreb, el “y” jamás habrá sido dado, sino únicamente prometido o alegado. Ahí tenemos aquello de lo que, en el fondo, tendríamos que hablar, aquello de lo que no dejamos de hablar, aun cuando lo hagamos por omisión. El silencio de ese guión no pacifica ni apacigua nada, ningún tormento, ninguna tortura. Nunca hará callar su memoria. Incluso podría llegar a agravar el terror, las lesiones, las heridas. Un guión nunca basta para ahogar las protestas, los gritos de ira o de sufrimiento, el ruido de las armas, los aviones, las bombas.)¹⁰⁹

La idea de una identidad franco-magrebí no puede borrar la memoria de la conquista y de la violencia ejercida sobre los otros, los que se resisten a la asimilación, a la sujeción, al olvido. En este caso, puede verse, por tanto, la dimensión política que reviste no sólo la identidad sino la noción de lengua nacional o materna. El caso de Derrida vuelve a ser al respecto emblemático. ¿Cuál sería su lengua materna? ¿El francés impuesto por los colonos en la educación y en la vida pública de Argelia? ¿El hebreo como lengua sagrada¹¹⁰, pero marcado por la prohibición del culto por parte del régimen francés de Vichy? ¿El árabe de la mayoría ‘indígena’, y que se habla en el espacio público, -la plaza, la calle, pero que no es reconocido oficialmente? La elección no podría ser personal si en verdad es necesario asumir la identidad franco-magrebí.

¹⁰⁸ El término “*pied noir*” (literalmente “pie negro”) hace referencia a los franceses nacidos en Argelia durante el período colonial, muchos de los cuales no conocían la Metrópoli sino hasta el momento de la independencia (1962) en que fueron expulsados y obligados a volver a Francia, “su patria”. Esta violencia y este ‘retorno’ crean situaciones desgarradoras, tal como lo muestra el filme de Tony Gatlif “*Exils*” (2004).

¹⁰⁹ DERRIDA, *Le Monolinguisme*, 27

¹¹⁰ Sobre la cuestión de la lengua hebrea para Derrida, tema en el cual no se pretende profundizar aquí, se puede consultar el texto: J. DERRIDA, “*Les yeux de la langue*” en *Magazine Littéraire*, no.430, abril de 2004, en el cual discute acerca de la dimensión sagrada del hebreo respecto a las ideas de Rosenzweig y Scholem.

Una experiencia de la lengua no podría reducirse a un asunto de definiciones nacionales o políticas. Hay que detenerse, sin embargo, en este matiz entre lo nacional y lo materno ya que, al parecer, lo primero haría referencia a una situación propiamente política mientras que lo segundo remitiría más bien a una condición familiar o de herencia. Sin embargo, las discusiones de los lingüistas no llegan a definir de manera unívoca lo que significa lengua materna: para algunos autores, se trata literalmente de la lengua que transmite la madre al hijo, para otros de la primera lengua en la que se expresa el niño aunque no sea necesariamente la de sus padres, o bien de la lengua del país en el que un niño crece y se forma como ciudadano.¹¹¹ Derrida se refiere a la situación de la Argelia ocupada, donde el francés señalaba una pertenencia y una filiación al país (Es decir a Francia), y las demás lenguas, aun siendo maternas, se consideraban extranjeras. Se trata, por tanto de una situación de exclusión:

Mais je ne doute pas que l'exclusion -par exemple hors de l'école assurée aux jeunes Français- puisse avoir un rapport à ce trouble de l'identité dont je te parlais il y a un instant. Je ne doute pas non plus que de telles exclusions viennent laisser leur marque sur cette appartenance ou non-appartenance *de* la langue, sur cette affiliation *à* la langue, sur cette assignation *à* ce qu'on appelle tranquillement une langue.

(Pero no dudo de que la exclusión –por ejemplo de la escuela garantizada a los jóvenes franceses- puede tener una relación con ese trastorno de la identidad del que te hablaba hace un instante. No dudo tampoco de que esas exclusiones terminan por dejar su marca en esta pertenencia o no pertenencia *de* la lengua, en esta afiliación *a* la lengua, en esta asignación a lo que se llama con toda tranquilidad una lengua.)¹¹²

La formación del ciudadano, desde el ámbito escolar, se define en gran medida a partir de la asunción de la lengua francesa y de la exclusión de las otras lenguas. Habría que preguntarse entonces, si la definición de lengua materna o lengua primera no obedece también a un criterio político respecto a la noción de identidad nacional. Tal criterio podría inclusive funcionar para determinar la inclusión o la exclusión de un individuo.

¹¹¹ Este es un problema que exponen y discuten Azouz Begag y Abdellatif Chaouite en “Las marcas de la cultura magrebí” Cf. LÓPEZ MORALES, Laura. (*Compilación, notas y traducciones*) *Literatura Francófona Tomo III. África*, pp. 42-49. Al respecto vale la pena resaltar las manifestaciones de violencia desatada por parte de jóvenes de origen africano y magrebí en los suburbios de París en 2005. Durante una de estas manifestaciones, un joven franco magrebí afirmaba: “Detrás de las llamas no hay nada, sólo llamas. No tenemos palabras para expresar lo que sentimos. (...) sólo sabemos hablar con el fuego.” Cf. PÉREZ GAY, José María. “Francia, la aparición del subsuelo” en *La Supremacía de los Abismos*. La Jornada Ediciones. México, 2006, 235.

¹¹² DERRIDA, *Le Monolinguisme*, 35

Más allá de la discusión de índole lingüístico acerca de cuál es la lengua materna y cuál la lengua segunda o extranjera, lo que no podría negarse, por tanto, al menos en el caso del francés, sería el establecimiento de una cierta política de la lengua relativa a la noción de una identidad, y por ende, a la práctica de una exclusión. ¿Hallarse fuera de la lengua, no hablar francés –y aun no saber hablarlo correctamente- implicaría una cierta forma de exclusión de la nacionalidad, de la ciudadanía, o aun de la identidad? La lengua impuesta a los nativos –árabes, bereberes o judíos- como ‘propia’ remite en realidad a la lengua de los otros, los colonos, los metropolitanos, los ciudadanos franceses. Dice al respecto Derrida:

...je n’ai qu’une langue et ce n’est pas la mienne, ma langue ‘propre’ m’est une langue inassimilable. Ma langue, la seule que je m’entende parler et m’entendre à parler, c’est la langue de l’autre.

(...no tengo más que una lengua y no es la mía, mi lengua propia es una lengua inasimilable para mí. Mi lengua, la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua del otro.)¹¹³

La lengua del otro es una lengua inasible e inasimilable: permanece ajena, no puede constituirse como un espacio propio; y sin embargo, es desde esa condición de extranjería que el filósofo o el escritor se cuestionan acerca de la posibilidad de morar en ella: para interrogar(se), para preguntar(se), para entender incluso el carácter hostil y excluyente del monolingüismo. Por ello, este monolingüismo no debe entenderse sólo como una incapacidad para hablar otra lengua, sino sobre todo, como la imposición de una forma correcta, dominante, de pensar y de hablar que se impone sobre los demás. De ahí que entrañe una cuestión ética: la posibilidad de habitar, de poder decir, y decir de otra forma. Lo que es necesario recalcar es que el decir de otra forma no sólo tiene una dimensión formal –la transformación de la sintaxis, del uso de las reglas de la lengua - sino también política, que implica una desterritorialización de la lengua, es decir una transformación del sentido de las palabras, llevar la lengua del colono hacia un espacio extranjero, hacia el desierto, tal como lo plantea Deleuze respecto al alemán de Praga que, como el francés de Argelia, es una lengua del otro, de la autoridad y del amo.

¹¹³ DERRIDA, *Le Monolingüisme*, 47

Se hará fluir al alemán por una línea de fuga; se le llenará con ayuno; se le arrancará al alemán de Praga todos los puntos de subdesarrollo que quiere esconder, se le hará gritar con un grito sobrio y riguroso... Se le extraerá el ladrido del perro, la tos del mono y el zumbido del escarabajo. Se hará una sintaxis del grito, que se unirá a la sintaxis rígida de este alemán desecado. Se le empujará hasta una desterritorialización que ya no podrá ser compensada por la cultura o por el mito, que será una desterritorialización absoluta, a pesar de ser lenta, entallada, coagulada. Llevar lenta, progresivamente, la lengua al desierto. Servirse de la sintaxis para gritar, darle al grito una sintaxis.¹¹⁴

1.6 La lengua del otro (la experiencia poética de la hospitalidad.)

Les mots changent-ils quand ils changent de bouche?

(¿Cambian acaso las palabras cuando cambian de boca?)¹¹⁵

La labor de transformar la lengua del otro, del amo o del colono, es a un tiempo una tarea ética y poética. Desterritorializar la lengua dominante, como lo plantean Deleuze y Guattari no significa simplemente utilizarla en un espacio geográfico externo, en un área donde pierda su estatus hegemónico, sino transformar su sentido habitual o aun hegemónico, sacarla de su delimitación común para hacerla decir de otra forma. Por ello, en esta desterritorialización hay que considerar primeramente un trabajo poético, una transformación de las palabras, de su uso y su sentido. Pero al mismo tiempo, en una dimensión eminentemente ética, se trata también de escribir desde la marginalidad que el sentido hegemónico de la lengua colonial impone, es decir desde el lugar de todos aquellos que son excluidos política o lingüísticamente de la lengua y el pensamiento dominantes. Así, la cuestión que hay que plantear entonces concierne a la posibilidad de habitar, de morar, una lengua considerada como extranjera, y de hacerla decir de otra forma. Es desde esta perspectiva que hay que entender la pregunta de Jabès.¹¹⁶

¹¹⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI. *Kafka, por una literatura menor*. Edición citada, 43

¹¹⁵ E. JABÈS, *Le livre de l'hospitalité / El libro de la hospitalidad*. (Traducción de Françoise Roy. Edición Bilingüe) Editorial Aldus, México, 2002.

¹¹⁶ Edmond Jabès, (1912-1991) nació en Egipto, en el seno de una familia judía, recibió su formación escolar en francés. Vivió exilado en Francia desde 1957. Su obra, principalmente poesía, está escrita en

En este caso, no se trata de abordar una distinción de alguna teoría lingüística acerca de la lengua adquirida 'naturalmente' (materna o primera) y la lengua aprendida (o lengua segunda). Lo que hay que cuestionar aquí es si, como se ha visto, una cierta condición política y territorial (ser ciudadano, natural de, tener la nacionalidad...) otorgaría el derecho de propiedad de la lengua, como territorio exclusivo, como casa o lugar de residencia (en francés: la *demeure* –la morada- o *el chez soi* –la casa, el lugar de uno). Y asimismo, interrogar si sólo desde ese espacio 'propio', desde esa naturalidad de la lengua materna o nacional, es posible el pensamiento filosófico o la creación literaria y poética –tal como lo sugerían Hamann y Heidegger.

Se trata por tanto de cuestionar la territorialidad de la lengua, y de la misma literatura (y aun de la poesía o la filosofía) que se escribe en esa lengua, considerada a menudo como un bien propio, nacional, al cual se accede como si se entrara en una ciudadela fortificada. Pero para el extranjero que se halla condenado a la afasia –pues su lengua no es válida, no se escucha- es en ese espacio ajeno donde ha de ser posible hablar y pensar, escribir, decir el dolor o la esperanza, e incluso morir. Ese es el punto de partida del propio Derrida al escribir en francés, punto que sin duda coincide con el de muchos de los escritores y filósofos que (se) piensan y se expresan en una "lengua extranjera":

Or, jamais cette langue, la seule que je sois ainsi voué à parler, tant que parler me sera possible, à la vie à la mort, cette seule langue vois-tu, jamais ce ne sera la mienne. Jamais elle ne le fut en vérité. (...)

Car c'est au bord du français, uniquement, ni en lui ni hors de lui, sur la ligne introuvable de sa côte que, depuis toujours, à demeure, je me demande si on peut aimer jouir, prier, crever de douleur ou crever tout court dans une autre langue ou sans rien dire à personne, sans parler même.

(Ahora bien, nunca esta lengua, la única que estoy condenado así a hablar, en tanto que me sea posible hablar, en la vida, en la muerte, esta única lengua, ves, nunca será la mía. Nunca lo fue en verdad. (...)

Puesto que es en el *borde* del francés, únicamente, ni en él ni fuera de él, sobre la línea inhallable de su ribera, donde, desde siempre, permanentemente, me

francés aunque remite a un diálogo constante con el judaísmo. Una reflexión importante en la obra poética de Jabès se remite a la figura del extranjero, pero no sólo en un sentido político o territorial, sino en la condición del hombre como nómada.

pregunto si se puede amar, gozar, orar, reventar de dolor o reventar a secas en otra lengua o sin decir nada de ello a nadie, sin siquiera hablar)¹¹⁷

Es desde esta perspectiva individual, como se ha mencionado, donde se hallaría la posibilidad de cuestionar y transformar los límites de la lengua dominante y, por ende, del pensamiento que en ella se expresa. Siguiendo a Derrida, habría que decir que lo que aquí estaría en juego es la noción misma de experiencia (*expérience, Erfahrung...* que justamente porque se dice en varias lengua no puede entenderse llanamente bajo una sola definición general) a la que el filósofo con frecuencia alude o interroga. Habría que reiterar entonces que la experiencia de la lengua no podría entenderse en términos de una universalidad 'objetiva' o consensuada que permitiría determinar la validez de una afirmación, de un argumento, -esto es, en el sentido en que se entiende el término desde la filosofía empirista. Si se asume la limitación y la dimensión política de la lengua en la que se piensa y se escribe, no podría plantearse la cuestión de esta forma. Por ello, la experiencia de la lengua tendría que ver con el cuestionamiento de ciertas ideas que se asumen generalmente y con la afirmación de una diferencia, como un disenso. Habría que pensar por tanto, en la escritura como lugar de interrogación, de indagación, de búsqueda, de cuestionamiento. La escritura y el pensamiento como experiencia de una lengua que me habita o de la que soy huésped. Dice Derrida:

[...] una vez que se ha tomado conciencia de que la filosofía habita una lengua o está habitada por una lengua, el partido de alguna forma más lúcido y más libre que se puede tomar es no evitar el problema, escribir en esta lengua, llevar *tan lejos como sea posible* la experiencia filosófica y la experiencia poética de la lengua.¹¹⁸

"Llevar *tan lejos como sea posible*" esta experiencia poética y filosófica, tal vez sería entonces pensar en sus condiciones o circunstancias, en qué significa y porqué hablar y escribir en una lengua específica; pero también en qué nociones se ponen en juego o se cuestionan al habitar o ser habitado por ella. En este sentido, hay que reconocer que estas interrogantes interpelan por igual al poeta y al filósofo para quienes la lengua de expresión no resulta del todo 'natural': propia o 'materna'. Así, habrá que poner en duda también la idea misma de una lengua materna o primera, como espacio

¹¹⁷ DERRIDA, *Le Monolinguisme*, 14

¹¹⁸ DERRIDA, *Points de suspension*. Edición citada, p. 389. La cursiva es de Derrida.

o posesión privilegiada de aquellos que nacieron en un espacio determinado (nación, patria o metrópoli) y que pretenderían comprender la lengua como parte de un territorio propio (el *oikos* griego, la *demeure* o el *chez soi* francés).¹¹⁹ Dice al respecto Marc Crépon:

La lengua es a la vez el soporte y el objeto de una ley, o sino es que esta misma ley que me ha sido impuesta en la casa, en la escuela y cuyo conocimiento o ignorancia, respeto o desprecio, condicionan la hospitalidad de la morada, tanto como la vida, e incluso a veces la sobrevivencia que en ella son posibles.¹²⁰

La lengua primera, según Crépon, implica una cierta legalidad, un cierto conocimiento de lo propio, de la normatividad y el límite de lo propio que puede condicionar en buena medida el acceso del otro (el extranjero) a ese espacio, el reconocimiento o aun la sobrevivencia en esa lengua im-propia. De esta forma, la experiencia de la lengua implicaría también un cuestionamiento de la lengua como territorio propio. Esta noción de propiedad expresada en la idea de una lengua nacional o materna, sin duda, reviste un carácter político: se trata de determinar, a través de ella, la distinción entre lo 'nacional' y lo ajeno, entre lo familiar y lo bárbaro, entre la unidad y hegemonía de un idioma oficial y la dispersión babélica y confusa de los dialectos.¹²¹ La lengua puede funcionar, junto a otros criterios políticos o jurídicos, como una forma de exclusión o de discriminación; pero igualmente, y esto es lo que debe subrayarse, como un espacio de hospitalidad, de acogimiento (*accueil*) del otro. En esta disyuntiva entre la hospitalidad de una morada o la exclusividad y exclusión de un territorio, se anuncia un problema no sólo político sino primordialmente ético que cuestiona, tal como lo señala Derrida, el lugar del yo (del *ipse*) ante la irrupción del otro.

La hospitalidad es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy, ipse, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi "estar en casa", más que en la medida en que la irrupción del otro ha

¹¹⁹ Se tratará el asunto de la territorialidad, respecto a la filosofía y a la lengua, en el siguiente capítulo.

¹²⁰ M. CRÉPON, *Langues sans demeure*, Éditions Galilée, (Col. la Philosophie en effet) París. 2005, p. 23

¹²¹ Como lo señala Calvet: la distinción entre lengua y dialectos obedece a un criterio colonial que determina una división entre lo humano y lo salvaje o bárbaro, lo civilizado y lo incivilizado, la palabra y el parloteo primitivo; criterio que justifica la dominación. Cf. CALVET, L-J. *Lingüística y colonialismo*, pp. 65-71

precedido a mi propia ipseidad. (...) se trata de una relación de tensión; esta hospitalidad es cualquier cosa menos fácil y serena.¹²²

De esta forma, la hospitalidad plantea la interrogante acerca de la identidad propia pero siempre en relación con la irrupción previa del otro, irrupción que cuestiona – como lo señala Levinas- mi propia presencia en el mundo. Así, la hospitalidad en tanto problema ético y poético conduce pues a la pregunta: ¿es posible, desde una condición de extranjería, entrar al espacio de la lengua ajena para que el otro pueda decir en ella una búsqueda, una pregunta, para escuchar o ser escuchado, para escapar a los límites de una política excluyente, y a los prejuicios que pesan sobre el extranjero, para pensar de otro modo (*autrement*)? Al respecto, y tal como lo analiza Benveniste, en la palabra *hospes* se halla tanto la hospitalidad como la hostilidad, es decir tanto la posibilidad de la apertura, de la acogida (*l'accueil*), como la de la exclusión.¹²³ La cuestión de la hospitalidad es, por ello, clave para entender la experiencia de la lengua en su dimensión ética y poética.

La dimensión simultáneamente hostil y hospitalaria de la lengua es una de las características principales de la escritura de quienes han tenido que transformar la negación y el autoritarismo del idioma dominante en un espacio de apertura y de creación. Esta transformación –o como la llama Deleuze, desterritorialización- puede leerse en la obra de Kafka, escrita en una lengua ajena que representa la autoridad; pero también en la poesía de Paul Celan, cuando escribe en la lengua de los otros, el alemán, la misma que fue utilizada por los nazis durante el genocidio.¹²⁴ De igual forma puede abordarse el problema, en el caso específico de la lengua francesa, a través de un texto del poeta francófono Edmond Jabès, en el cual se presenta un diálogo entre dos personajes (puede suponerse que uno de ellos es nativo y el otro extranjero)

¹²² DERRIDA, J. "Sobre la hospitalidad" en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. (Traducción de C. Peretti y P. Vidarte), Editorial Trotta, Madrid, 2001, p. 51

¹²³ Cf. E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, t.1, p. 87 y ss.

¹²⁴ Al respecto se pueden consultar: CELAN, P. "El Meridiano", "Discurso de Bremen", "Carta a H. Bender", en *Obras Completas*, (traducción de José Luis Reina Palazón) Editorial Trotta, Madrid, 1999. DERRIDA, "La lengua no pertenece" Entrevista con Évelyne Grossman publicada en *Europe* (consagrado a Paul Celan) año 79, n° 861-862/enero-febrero 2001.

acerca de la hospitalidad de la lengua.¹²⁵ En la primera parte del texto, se lee justo esta asociación entre la lengua y el territorio nacional, la pertenencia a un país o a una cultura, base para un criterio de exclusión:

-Que viens-tu faire dans mon pays?
-De tous les pays, le tien m'est le plus cher.
-Ton attachement à ma patrie ne justifie pas ta permanente présence parmi nous.
-Que me reproches-tu ?
-Étranger, tu seras toujours, pour moi un étranger.
Ta place est chez toi et non ici.
-Ton pays est celui de ma langue.
-Derrière la langue il y a un peuple, une nation. Quelle est ta nationalité ?

(-¿Qué vienes a hacer en mi país?
-De todos los países, el tuyo es ante mis ojos el máspreciado.
-Tu apego y tu afecto hacia mi patria no justifican tu permanente presencia entre nosotros.
-¿Qué me reprochas?
-Extranjero, siempre serás para mí un extranjero.
Tu lugar está en tu casa, no aquí.
-Tu país es el de mi lengua.
-Atrás de la lengua, hay un pueblo, una nación. ¿Cuál es tu nacionalidad?)¹²⁶

En este diálogo se pone de manifiesto la necesidad que tiene el interlocutor nativo de establecer claramente la pertenencia lingüística y nacional del extranjero. Pues aunque éste último sea capaz de hablar la lengua francesa, ello no le permitiría reivindicar una pertenencia al país o al territorio asociado con esa lengua. Aquí, se esboza ya el conflicto ético y político de la hospitalidad: desde la perspectiva del nativo, el otro puede hablar *mi* lengua pero eso no justifica su “persistente permanencia” en *mi* territorio, en *mi* casa (*chez moi*) a menos de que ese extraño se asimile a los valores de la cultura propia, se vuelva alguien como *yo*, o responda a los criterios de una identidad establecida de antemano.¹²⁷ En ese tenor prosigue el diálogo cuando se

¹²⁵ Al plantear la cuestión de la hospitalidad de la lengua francesa, en el caso de Jabès, en realidad podría hacerse referencia a todos los escritores francófonos para quienes resulta paradójico y problemático escribir en la lengua del otro. Cf. JOUANNY, Robert. « Écrire dans la langue de l'autre » en *L'identité culturelle dans les littératures de langue française*. Edición citada.

¹²⁶ E. JABÈS, *Le livre de l'hospitalité / El libro de la hospitalidad*. pp. 76-77

¹²⁷ Como bien lo muestra Marcel Detienne, la idea de una identidad francesa definida en cuanto al origen sanguíneo, al territorio o a la lengua –idea por cierto de origen griego- ha servido de justificación al discurso excluyente y racista de la ultraderecha francesa. Lo que denuncia Detienne es la posible justificación de la exclusión y del racismo que se halla en la reivindicación de un origen único, de una

señala la distinción entre el aprendizaje (la adquisición) y la heredad de la lengua propia:

-Tu as, très habilement, œuvré afin de t'approprier ma langue.
-Ne la partageons-nous pas ?
-Nullement. Tu l'as apprise. C'est tout. Moi, je suis né avec.
-Doux leurre. J'ai chaque fois, le sentiment que ma langue nait avec moi.
-L'exercice, la pratique d'une langue ne nous donnent pas aucun droit sur elle. Ils nous incitent à la parler, à l'écrire le plus correctement possible.
-Ils nous donnent le droit de l'aimer. Et n'est-ce pas a elle que j'ai recours, pour mieux me connaître, me comprendre ; pour interroger, enfin, mon devenir ?

(-Tú, muy hábilmente, has obrado a fin de apropiarte mi idioma.
-¿Acaso no lo compartimos?
-De ninguna manera. Tú lo aprendiste. Es todo. Yo nací con él.
-Dulce engaño. Tengo, cada vez, el sentimiento de que mi idioma nace conmigo.
-El ejercer, el practicar un idioma, no nos confiere ningún derecho sobre él. Nos incitan a hablarlo, a escribirlo de la manera más correcta posible.
-Nos dan el derecho de amarlo. ¿No es a él, acaso, a quien recurro para conocerme mejor, entenderme, para sondear en fin, mi devenir?)¹²⁸

El nativo –en una percepción no hospitalaria sino *hostil*- percibe al extranjero como una especie de invasor, que ocupa subrepticamente un territorio ajeno –la lengua y la cultura- a fin de apropiárselo. El espacio de la lengua corresponde aquí a una heredad: se nace en la lengua, como hijo de una filiación lingüística que otorgaría un derecho propio, una raigambre. El aprendizaje, incluso surgido del deseo o el amor, de una lengua no otorga, desde esta perspectiva, ningún derecho sobre ella. Sin embargo, la percepción del extranjero no se entiende en términos de propiedad, sino de un espacio compartido, puesto que no pertenece a nadie, que puede ser por ello igualmente in-propio tanto para el nativo como para el extraño. Es en este punto donde puede reiterarse el carácter ético de esta experiencia. Así, lo que habría que entender, primero, es el carácter extranjero que cada uno tiene respecto a “su propia” lengua:

raigambre aparentemente ‘pura’. Cf. DETIENNE, Marcel. *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*. (Traducción de Sandra Garzonio). FCE, Buenos Aires, 2005, pp.113-141

¹²⁸ E. JABÈS, *Le livre de l'hospitalité*, pp. 78-79. En la traducción no se aprecia el matiz de la expresión “Doux leurre”, que significa, en efecto “Dulce engaño”, pero que fonéticamente podría entenderse también como “Douleur” (Dolor)

No se trata de la lengua “propia” sino que la lengua siempre tiene un origen en los otros, nacemos rodeados de la palabra ajena y por eso, la palabra siempre es respuesta. Pero no es la lengua ajena a nosotros sino que somos nosotros extranjeros en nuestra propia lengua.¹²⁹

Es, no obstante, en este espacio in-propio donde es posible –para el escritor francófono- plantearse la búsqueda personal, la interrogación sobre el sí mismo, sobre su historia propia, su pertenencia, y la memoria de sus ancestros. La lengua francesa no constituye, por tanto, un territorio ajeno que se invade; pero tampoco se trata solamente de una lengua impuesta por el colonizador que obliga al otro a pensar de una cierta manera, a plegarse a los valores dominantes de una cultura. Se trata por tanto de una experiencia heterónoma de la lengua, es decir de la apertura de un espacio, desde el que es posible decir de otra forma (*autrement*); lo cual implica romper, ir más allá de la hostilidad y abrir con ello la acogida, la escucha del otro.

-La langue est hospitalière. Elle ne tient pas compte de nos origines. Ne pouvant être que ce que nous arrivons à en tirer, elle n'est autre que ce que nous attendons de nous.

(-La lengua es hospitalaria. No toma en cuenta nuestros orígenes. Ya que sólo puede ser lo que logramos sacar de ella, no es otra cosa que lo que esperamos de nosotros.)¹³⁰

Esta experiencia heterónoma de la lengua, que insiste en su particularidad, en su diferencia, y no en un carácter general o hegemónico, es no obstante una situación común a diferentes individuos, implica también una colectividad, -tal como lo menciona Deleuze. Pero con ello no sólo se hace referencia a una comunidad de literatos o de filósofos, sino que en ella se apela a quien se ve obligado, por circunstancias diversas, a hablar una lengua que no es la suya. El inmigrante, el extranjero, o el excluido.¹³¹ Se trata de una figura que irrumpe en la uniformidad de un discurso, de una idea común o universal, de una visión del mundo (*Weltanschauung*) dominante, y la cuestiona. Aquel que puede hablar de otra forma a pesar de la negación, del prejuicio o la exclusión que sobre él, y sobre los otros, pesa. Se trata de

¹²⁹ S. RABINOVICH, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, UACM, México, 2005. p. 130

¹³⁰ E. JABÈS, *Le livre de l'hospitalité*, pp. 80-81.

¹³¹ Aquí, sin duda, habría que recordar la reflexión de Derrida acerca del filósofo como extranjero en J. DERRIDA, A. DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, París, 1997. Se retomará este punto de la filosofía y extranjería en el capítulo siguiente.

aquel que tiene un suelo, desde el cual pensar, cuestionar y sentir, pero no un territorio propio o exclusivo. Dice Jabès:

El verdadero escritor tiene sin duda un país natal, pero no tiene patria: por el exilio y por el cuestionamiento ha hecho de la lengua su tierra adoptiva.¹³²

Por ello, a partir de esta experiencia heterónoma de la lengua, habría que replantear la filosofía quizá no como la búsqueda de una verdad indubitable, o una razón universal (pre o meta-lingüística, como lo afirma Derrida.), sino como un ejercicio de escucha del otro, como un situarse en la precariedad de un espacio ajeno, -la lengua que nunca es mía, la tierra que no me pertenece, mi lugar que no es propio; y desde ahí transformar la lengua hegemónica, resistir a la negación de la diferencia. En la multiplicidad de lenguas y de visiones del mundo, -donde cada una, como lo afirmaba Humboldt, es un ensayo (*ein Versuch*)- no se trata de intentar reconstruir la torre que reúna finalmente al hombre con el cielo, con la palabra divina, o con la verdad suprema. Se trata de pensar, más bien, en la imposibilidad de una verdad única, correspondiente a una cultura o a una lengua específica; se trata de combatir la hegemonía de una idea universal, o el planteamiento de cualquier totalitarismo o exclusión que se instaura mediante un monolingüismo excluyente. Quizá el punto extremo del monolingüismo sea, en efecto, el soliloquio incomprensible pero incuestionable del tirano, un balbuceo abigarrado similar al de Nemrod en el infierno.

Como bien lo señaló Descartes, si pudiese replantearse una lengua única y universal, ésta correspondería solamente al “país de las novelas”, sería un lenguaje imposible; pero como también lo imaginó el escritor inglés George Orwell, en el país novelado de la anti-utopía de *1984*, la lengua única permitiría un pensamiento único, sin dar lugar al cuestionamiento ni a la disensión.¹³³ Es este pensamiento, que se plantea como único

¹³² E. JABÈS, *Del Desierto al Libro. Entrevistas con Marcel Cohen*. (Presentación de Carlos Padrón, traducción de A. Carrazón Atienza y C. Sánchez) Editorial Trotta, Madrid, 2000.

¹³³ G. ORWELL, *1984*, (traducción R. Vázquez Zamora) Ediciones Destino, Barcelona, 1983 p.293: “La intención de la Neolengua no era solamente proveer un medio de expresión a la cosmovisión y hábitos mentales propios de los devotos del Ingsoc, sino también imposibilitar otras formas de pensamiento. Lo que se pretendía era que una vez la Neolengua fuera aceptada de una vez por todas y la vieja lengua olvidada, cualquier pensamiento herético, es decir un pensamiento divergente de los principios del

o hegemónico, lo que Derrida también critica en la noción de monolingüismo; si bien, el filósofo francés no se refiere a una lengua universal imaginaria sino al francés como lengua impuesta por el colonizador. Por eso, contrariamente a una noción tradicional de experiencia en filosofía, es necesario afirmar una experiencia filosófica y poética de la lengua en términos de excepción, de heteronomía y de resistencia; pues a través de ella, se da voz a los otros, a los silenciados, a los que no tienen voz, y parecen no pensar ni existir, pero que están allí. Como dicen Deleuze y Guattari:

El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a la vergüenza, al presente.¹³⁴

Ingsoc, fuera literalmente impensable o por lo menos en tanto que el pensamiento depende de las palabras.”

¹³⁴ DELEUZE, GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?* 111

Excursus 1

La experiencia heterónoma de la lengua.

1. La ficción de una lengua total.

Quizá en cualquier lugar del mundo pueda percibirse la ruina de Babel: no hay, en parte alguna, un lenguaje único, sino una multiplicidad de lenguas, de idiomas diversos. Pero lo preocupante de ello no sería la ruina en sí, la desaparición de la Lengua única, sino la comprensión de esta ausencia como una caída, como un pecado del que se han derivado los diversos idiomas humanos. En virtud de esta caída, entendida bajo la forma de una dispersión, pareciera ser necesario recrear, recuperar el lenguaje único: tal empresa fue planteada ya por varios poetas en el siglo XIX, al pensar en la poesía como un nuevo lenguaje adánico en el que se recuperara el vínculo entre las palabras y el universo que nombran. Sin embargo, -según lo afirma Derrida- en un mundo diverso, en el que difícilmente se podría afirmar la superioridad de una cultura sobre las demás, sostener la hegemonía o el dominio de una sola lengua obedecería, más que nada, a un criterio político y no a un intento poético de recuperar el lenguaje único, anterior al derrumbe del zigurat babilónico. Todas las lenguas, pese a su importancia o presencia regional o mundial, poseerían, en virtud del propio relato de Babel, el mismo grado de incompletud, de parcialidad, y no habría por ello, alguna superior o más cercana a la verdad.¹

La cuestión de la diversidad lingüística debería entenderse así -también- en términos políticos. La multiplicidad de lenguas no es exclusiva de una región determinada, sino que

¹ DERRIDA, "Des tours de Babel", en *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Editions Galilée, 1987.

se presenta o persiste a pesar de la negación política o nacional que pregona, al interior de un Estado, la supremacía de una lengua única u 'oficial' por encima de los diversos idiomas.² La distinción entre (la) lengua y (los) dialectos, entendida en términos jerárquicos, supone asimismo, en cierta forma, la idea de la caída como elemento negativo puesto que la diversidad dispersa, es una fuerza de separación y disgregación, en tanto que la univocidad del monolingüismo reúne, conjunta, fortalece- ello entendido en un sentido político, estatal.³ Tal sería la justificación para implementar la hegemonía de una lengua sobre las otras, como lo muestra Derrida a propósito de la consolidación del francés como lengua nacional, del derecho y del saber. O incluso, en términos geopolíticos, la dominación de una lengua internacional, o de comunicación, que se impone sobre las hablas regionales; como es el caso, aún ahora, del inglés. Dice al respecto el filósofo francés Marc Crépon:

La hegemonía sin límites de una lengua internacional de la comunicación, el inglés americano, su irrupción en todos los dominios de la vida, su pretensión de validez, aquí y en cualquier parte, como la única lengua indispensable por conocer. (...) funciona como la interiorización de una prohibición respecto a las otras lenguas.⁴

La nueva lengua 'universal' (o internacional) no buscaría, a la manera del lenguaje único, recuperar el vínculo directo entre la nominación humana y los objetos nombrados, o aún restablecer de alguna manera la relación del habla del hombre con el verbo divino, sino favorecer un sistema efectivo de comunicación mundial, en el que las otras lenguas quedarían relegadas. Lo que afirma Crépon del inglés puede aplicarse, empero, a otras lenguas propias de los imperios coloniales que de diversas formas se han impuesto, por

² Al respecto afirman Ducrot y Todorov que "la lengua oficial es simplemente un habla regional extendida autoritariamente al conjunto de una nación." DUCROT, O. TODOROV, T. "Lengua nacional", *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo XXI, México, p. 76

³ DERRIDA, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, 35: "Se trata siempre de que una lengua nacional convertida en un momento dado en lengua de Estado (...) se oponga a los idiomas nacionales sometidos a la misma autoridad estatal y que constituyen fuerzas de dispersión, fuerzas centrífugas, riesgos de disociación y hasta de subversión."

⁴ M. CRÉPON, *Langues sans demeure*. 35. « L'hégémonie sans limites d'une langue internationale de la communication, l'anglo-américain, de son irruption dans tous les domaines de la vie, de sa prétention à valoir, ici et partout, comme la seule langue qui soit indispensable à connaître. (...) fonctionne comme l'intériorisation d'un interdit porté sur les autres langues. »

razones políticas, sobre otros idiomas o formas lingüísticas. El caso del francés, como lengua impuesta por el colonizador europeo en África y otras regiones del mundo, responde igualmente a la necesidad de establecer una lengua única que homogeneizara la diversidad de culturas e idiomas del territorio dominado.⁵ Pero el francés, a diferencia del inglés, se presenta, en principio, como la lengua de la civilización cuya adopción permitiría a las otras culturas superar los prejuicios o las falsas creencias, y acceder a la verdad y al saber. El ideal ilustrado consiste en propiciar que todo hombre salga de su estado de servidumbre e ignorancia a fin de alcanzar una autonomía de pensamiento, una emancipación que le permita pensar por sí mismo sin tener que depender de los juicios de otros.⁶ Este ideal planteado desde el siglo XVIII por Condorcet, coincide con el proyecto de una lengua universal que favorecería el intercambio comercial y cultural, y con ello el acceso de todos los hombres al saber. Dice a propósito Todorov:

La difusión progresiva de las Luces inducirá a los pueblos a acercarse: los prejuicios son muchos, mas la verdad sólo una. (...) Intensificarán los intercambios de todo tipo: los comerciales, pero sobre todo los espirituales, ya sea adoptando la lengua de los pueblos más esclarecidos (el inglés y el francés), o bien creando, sobre bases puramente lógicas, una lengua universal. (...) Su ideal (de Condorcet) es ver a los hombres “formar un solo todo, y tender a un fin único.”⁷

En un sentido filosófico propio de la Ilustración, quizá sería preferible contar con una lengua única, que garantizara cierto consenso y que evitara la inexactitud o la polisemia derivada de la multiplicidad de los diversos idiomas del mundo. En este punto coinciden el proyecto cartesiano de la lengua del método y la perspectiva universalista de la Ilustración que trataría, como lo señala Condorcet, de establecer una lengua de la civilización y la razón que pudiera ser adoptada por hombres y culturas diferentes. Esta preocupación

⁵ Como lo muestra Calvet respecto a la dimensión colonial de la lengua francesa. Cf. CALVET, Louis-Jean. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. (Traducción de Luciano Padilla López) FCE, Buenos Aires, 2005.

⁶ I. KANT, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” en *En defensa de la Ilustración*. (traducción de J. Alcoriza y A. Lastra. Introducción de José Luis Villacañas) Alba Editorial, Barcelona, 2006, p.63

⁷ T. TODOROV, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. (Traducción de Martí Mur) Siglo XXI, México, 1991, p.45-46. En realidad, Todorov comenta aquí el texto de Condorcet “Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain.” La intención de Condorcet respecto al francés coincide con el planteamiento de Rivarol al pensar en una lengua universal. Cf. RIVAROL, Antoine De. *De l’universalité de la langue française*, Club français du livre. París, 1964.

surge, como se ha visto, cuando Descartes decide escribir el *Discurso del método* en una lengua natural, el francés –su lengua-, ya que la razón es una facultad que se halla presente en todos los hombres a pesar de sus diferencias culturales o lingüísticas. Sin embargo, contrariamente a esta idea, las limitaciones de cada idioma harían por su parte necesaria la elaboración de una lengua única, de una gramática universal, que pudiera adecuarse, mediante la traducción directa de ciertas palabras esenciales, a cualquier idioma. Se trataría, por tanto, de elaborar esta gramática universal y de unirla con un Diccionario igualmente universal y multilingüe. Pero, como bien lo señaló el propio Descartes, la lengua única y universal, si acaso pudiera concebirse, correspondería solamente al “país de las novelas”.⁸

Pero, al remitirse a su aspecto colonial, la dimensión civilizadora o emancipadora de la lengua serviría más bien como justificación para la implantación de un lenguaje hegemónico, de una lengua única y superior sobre los idiomas de los otros. La idea de una lengua universal, propia del ámbito de la ficción como lo afirma Descartes, puede sin embargo referirse también a la idea de un lenguaje, más que hegemónico, totalitario. Esta noción coincide con el planteamiento de la neolengua en la novela *1984* de George Orwell.⁹ En su obra, Orwell presenta la ficción de un régimen totalitario, basado en una ideología política llamada Ingsoc, abreviatura de ‘Socialismo inglés’ (English socialism). La lengua ‘universal’, la llamada neolengua, se presenta como el medio idóneo para ejercer el control sobre el pensamiento de los individuos. El Gran Hermano, un ojo observador que todo lo vigila, es la efigie del Estado totalitario que ejerce una vigilancia permanente, un control absoluto.¹⁰ El establecimiento de un régimen totalitario, basado en un control total de la población, no se sostiene por medio de una represión policiaca sino por la

⁸ R. DESCARTES, Carta a Mersenne, 20 de noviembre de 1629, citado por DERRIDA, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, p.67

⁹ G. ORWELL, George. *1984* (traducción R. Vázquez Zamora) Ediciones Destino, Barcelona, 1983.

¹⁰ A semejanza del Panóptico de Bentham, que es un modelo arquitectónico formado por una torre de vigilancia al centro de un edificio periférico de celdas, mediante el cual se puede observar y vigilar a cada uno de los ocupantes. Cf. M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 1988, pp.199 y ss.

vigilancia de las ideas que puedan pensarse y por ello es tan importante la neolengua como ámbito en el que se delimita lo que se puede pensar, lo que se puede decir.

El personaje principal de la novela, Winston Smith, es en este sentido un disidente cuyo acto primario de rebeldía consiste en escribir un diario donde expresa sus opiniones, reflexiones, que no siempre concuerdan con la ideología oficial y dominante del Ingsoc. Este acto de escritura, en tanto pone en duda la dominación total del régimen, su lenguaje unívoco, es el motivo de la persecución y desdicha final del personaje. Así el crimen contra el Estado, llamado 'crimental', consiste en manifestar opiniones divergentes al régimen, en pensar de manera diferente, a contracorriente. Para perseguir y castigar este crimen, el gobierno cuenta con la policía del pensamiento: "...las patrullas eran lo de menos, lo que importaba era la policía del pensamiento"¹¹ dice al principio de la novela el propio Winston, al sentirse asediado por escribir su diario. El planteamiento de Orwell nos conduce a la pregunta, igualmente explicitada por Derrida respecto al francés como lengua colonial, acerca de la posibilidad de la disensión, es decir, del cuestionamiento de la univocidad de un sistema lingüístico e ideológico que se pretende absoluto.¹²

En efecto, en un mundo dominado por una sola ideología política –tal como se plantea en la novela en cuestión- se vuelve necesario establecer una lengua única sostenida por un diccionario universal cuyas entradas serían continuamente reelaboradas y revisadas a fin de conservar, para cada palabra, un sentido unívoco. Para el novelista inglés, esta lengua – la neolengua- permitiría un pensamiento único, sin dar lugar al cuestionamiento ni a la disensión.

La intención de la neolengua no era solamente proveer un medio de expresión a la cosmovisión y hábitos mentales propios de los devotos del Ingsoc, sino también imposibilitar otras formas de pensamiento. Lo que se pretendía era que una vez que la neolengua fuera aceptada de una vez por todas y la vieja lengua olvidada, cualquier pensamiento herético, es decir un pensamiento divergente de los principios del Ingsoc, fuera literalmente impensable o por lo menos en tanto que el pensamiento depende de las palabras.

¹¹ G. ORWELL, 1984, p. 10

¹² DERRIDA, *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Éditions Galilée, París. 1996, 132-133.

(...)

La finalidad de la neolengua no era aumentar, sino disminuir el área del pensamiento, objetivo que podía conseguirse reduciendo el número de palabras al mínimo indispensable.¹³

Aunque aparezca bajo el nombre de ‘Socialismo inglés’ (English socialism), no se sabe con certeza, y quizá no importe saberlo, a qué tipo de gobierno específico podría remitir el totalitarismo que recrea el escritor inglés, pero sin duda, uno de los puntos que resalta en el relato es la represión contra las opiniones divergentes, contra un pensamiento diferente. En el plano ya no de la ficción, muchos son los escritores que pueden dar cuenta de esta represión, y serían acaso tan innumerables como los mismos regímenes totalitarios de los que se tenga noticia. Lo que hay que recalcar, a partir de la novela de Orwell, no es tanto la forma específica del régimen totalitario (si se trata de un tipo de comunismo o de dictadura militar), sino el hecho de que ese sistema se sostenga gracias a una muy elaborada ‘Política de la lengua’. La pregunta que habría que plantear sería si es posible, frente a esta política, disentir, pensar(se) de otra manera, y asimismo, escapar a las determinaciones que pesan sobre el individuo. Esta es la pregunta con la que se emprende la lectura de la obra de Assia Djébar, *L’amour la fantasia*.¹⁴

2. **Magreb, Babel.** (La pluralidad lingüística y cultural, el francés como lengua dominante-colonial)

Sur la terre des hommes aujourd’hui, certains doivent céder à l’homo-hégémonie des langues dominantes, ils doivent apprendre la langue des maîtres, du capital et des machines, ils doivent perdre leur idiome pour survivre ou pour vivre mieux. Économie tragique, conseil impossible. Je ne sais pas si le salut de l’autre suppose le salut de l’idiome.¹⁵

(En la tierra de los hombres hoy, algunos deben ceder a la homo-hegemonía de las lenguas dominantes, deben aprender la lengua de los amos, el capital y las máquinas, deben

¹³ G. ORWELL, 1984, 294

¹⁴ DJEBAR, A. *L’Amour, la fantasia*, París, Éditions Albin Michel. París, 1995.

¹⁵ DERRIDA, *Le monolingüisme de l’autre*, 56

perder su idioma para sobrevivir o para vivir mejor. Economía trágica, consejo imposible. No sé si la salvación del otro supone la salvación del idioma.)

Al pensar en una política de la lengua, no se trata solamente de referirla a un Estado totalitario. Cuando Derrida habla del “monolingüismo del otro” se refiere también a una cierta política de la lengua, ejercida por un estado no necesariamente totalitario: Francia como potencia colonizadora en África, y particularmente en Argelia. No se trata de comparar aquí el sistema imaginado por Orwell con el régimen político colonial francés sino de señalar que en ambos casos se presenta una forma de entender la lengua en su carácter único y hegemónico, lo cual conllevaría una política que permitiría hablar y pensar de cierta forma y no de otra, -hablar y pensar en una lengua más que en otra. Es así que se establece lo que Derrida llama ‘la doble prohibición’, (le double- interdit): es decir la prohibición de las lenguas otras, vernáculos (en el caso de Argelia, el árabe y los idiomas bereberes) en favor de la lengua oficial, el francés, que sin embargo no puede ser asumida, por el habitante colonizado como una lengua propia.¹⁶ Es este el dilema del que parten, en su escritura, la mayor parte de los llamados escritores francófonos magrebíes, entre ellos, Djebbar y Derrida.

La langue française n’est pas la langue française : elle est plus ou moins toutes les langues internes et externes qui la défont.¹⁷

(La lengua francesa no es la lengua francesa: es más o menos todas las lenguas internas y externas que la deshacen)

Aunque sea posible, por razones de dominio cultural o político, imponer una lengua como la única válida u oficial, resultaría imposible asumir esa misma lengua como un código ‘puro’, es decir que no ha sufrido influencias de las otras lenguas –sean éstas próximas como los dialectos regionales o las lenguas de los países vecinos, o bien lenguajes de referencia como el latín, el griego, etc. Según la afirmación de Khatibi, la lengua francesa no es (sólo) ella misma, pues padece precisamente este entrecruzamiento de otras lenguas que la forman y la deshacen, interna o externamente. Como se ha visto, el propio

¹⁶ DERRIDA, *Le Monolingüisme de l’autre*, 57-66.

¹⁷ KHATIBI, « Écrire les langues françaises » en *La Quinzaine littéraire*, 16 mars 1985. Citado por : Lise GAUVIN, *L’écrivain francophone à la croisée des langues*. Entretiens. Karthala, París, 1997.

Descartes al intentar plantear una lengua ‘pura’, filosófica, apta para elaborar un método científico preciso, se hallaba él mismo inmerso en un ámbito que dominaba una cierta política de la lengua que trataba de privilegiar al idioma francés, la lengua de París y de la corte, sobre otras formas lingüísticas consideradas como dialectos. La institución del francés como lengua oficial de Francia, primero, y como lengua de la civilización en el proceso de la colonización de África, después, obedece sobre todo a un criterio de consolidación política, oculto bajo la imagen de un “humanismo” universal:

Toute culture s’institue par l’imposition unilatérale de quelque « politique » de la langue. La maîtrise, on le sait, commence par le pouvoir d’imposer et de légitimer des appellations. On sait ce qu’il en fut du français en France même, dans la France révolutionnaire autant ou plus que dans la France monarchique. Cette mise à demeure souveraine, peut-être ouverte, légale, armée ou bien rusée, dissimulée sous les alibis de l’ « humanisme » universel, parfois de l’hospitalité la plus généreuse. Elle suit ou précède toujours la culture comme son ombre.¹⁸

(Toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna “política” de la lengua. La dominación, como es sabido, comienza por el poder de nombrar, de imponer y legitimar los apelativos. Se sabe qué ocurrió con el francés en la misma Francia, en la Francia revolucionaria tanto o más que en la Francia monárquica. Esta intimación soberana puede ser abierta, legal, armada o bien solapada, disimulada tras las coartadas del “humanismo” universal, y a veces de la hospitalidad más generosa. Siempre sigue o precede a la cultura como su sombra.)

De esta forma, al desarrollarse el colonialismo francés en Argelia, durante el siglo XIX, se estableció una política lingüística que negaba sistemáticamente las otras lenguas al considerarlas inferiores a la lengua civilizadora, el francés.¹⁹ Desde la llegada de Napoleón a Egipto, a principios del siglo XIX, se observa el supuesto carácter ilustrado y civilizador con el que se intenta explicar la conquista francesa, pues no se trata solamente de someter a la población del país ocupado sino que junto con el ejército colonial llegan también matemáticos, ingenieros, naturalistas y astrónomos –e igualmente misioneros.²⁰ En virtud de esta justificación ‘humanística’ de la colonización, no se trataba sólo de

¹⁸ DERRIDA, *Le Monolinguisme*, 68

¹⁹ « Aux temps de la colonisation, dans l’enseignement, certes, la langue arabe est reconnue, mais comme une langue étrangère, et cette limitation, handicap grave pour les élèves, est cruellement ressentie ; elle constitue un de plus graves griefs pour les Arabes instruits, en Algérie surtout. » FERRO, Marc. *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances XIIIe –XXe siècle*. Éditions du Seuil, Paris, 1994, p. 184

²⁰ FERRO, Marc. *Histoire des colonisations*. p. 108

apropiarse sino de civilizar, de formar a una cultura que se consideraba inferior frente al saber y a la razón europea. La convicción que justifica la conquista, señala el historiador Marc Ferro, se basa en la idea de que la misión europea consiste en civilizar a los otros: puesto que, en el fondo, “los otros son considerados como los representantes de una cultura inferior”; mientras que los europeos “encarnan la ciencia y la técnica, el saber que permite a las sociedades sometidas realizar el progreso, civilizarse.”²¹ Así, la justificación de la conquista radica en la asimilación de los otros a la cultura francesa, europea, asimilación que no sería posible sin una Política de la lengua. En un manual francés de historia, publicado en 1917, se dice de la colonización del norte de África: “Para hacer del África del norte una tierra francesa por la lengua y la civilización, había dos medios: implantar el francés y acercar los indígenas a nosotros.”²²

El norte de África se divide tradicionalmente en dos regiones. La parte oriental, llamada Machrek, que en lengua árabe significa el levante; y la parte occidental, llamada Magreb, que significa el poniente. El Magreb comprende el actual territorio de Marruecos, Mauritania, Argelia y Túnez; y fue este territorio sometido a la colonización francesa durante el siglo XIX y principios del siglo XX; ya que la parte oriental, el Machrek, se hallaba principalmente bajo el dominio colonial inglés o italiano. La región se halla delimitada hacia el norte, por el Mediterráneo, y hacia el sur, por el desierto del Sahara, por ello se considera que el Magreb es una ‘isla’ entre dos mares.²³ De igual forma, el nombre de Argelia, en árabe significa ‘las islas’ (Al Djazair). Una característica importante del Magreb es la presencia constante, a nivel de la lengua y de la cultura, de los grupos nómadas o bereberes cuya presencia data, al menos, del segundo milenio a. C. Estos grupos, principalmente pastores, se mantuvieron en la región a pesar de las múltiples

²¹ FERRO, Marc. *Histoire des colonisations*. p. 43

²² A. MALET, P. GRILLET, *Cours complet d'histoire. XIXe. Siècle*. Librairie Hachette, París, 1917, p. 836 : « Pour faire de l'Afrique du Nord une terre française par la langue et la civilisation, il y avait deux moyens : planter le Français, rapprocher de nous les indigènes. » Este texto es, en realidad, el manual de historia destinado a principios del siglo XX a la enseñanza pre-universitaria, el liceo. El documento resulta útil para tener una visión ‘oficial’ de la historia de la colonización francesa de África.

²³ SELLIER, Jean. *Atlas de los pueblos de África*. (Traducción de Albert Roca) Paidós, Barcelona, 2005. 68-79

conquistas emprendidas; debe resaltarse la pervivencia berebere²⁴ desde la época del antiguo imperio egipcio hasta la actualidad. Esta pervivencia atraviesa todas las guerras y dominaciones, desde los fenicios (fundadores de Cartago) y los romanos, hasta la conquista árabe y la posterior colonización francesa. No obstante, la principal influencia cultural religiosa y lingüística del Magreb es la conquista árabe: la instauración de la cultura musulmana que se consolida durante más de mil años.

(...) la llegada de los árabes modificó la perspectiva. Mientras que la romanización apenas había tocado las regiones septentrionales, los imperios musulmanes percibirían el Magreb como un todo, tanto más por el hecho de que el desierto les era familiar. De hecho lo integraron en una vasta red centrada en el próximo Oriente, de tal manera que el comercio sahariano se desarrolló tanto siguiendo el oeste-este, del Atlántico al mar Rojo, como norte-sur, del África septentrional al África negra.²⁵

La justificación civilizadora de la colonización europea se relativiza si se toma en cuenta que la conquista árabe fue una primera 'civilización' del Magreb puesto que la organización territorial, la lengua árabe y la religión islámica se establecieron desde el siglo VII d. C. hasta mediados del siglo XIX cuando sobreviene la conquista francesa. Pero también podría pensarse en la civilización de los grupos bereberes, anterior a los árabes y a los franceses. No se podría afirmar, por tanto, la preeminencia absoluta de una sola cultura o de una sola lengua en la región del Magreb. Tampoco podría señalarse claramente un origen único, un grupo o un idioma originario: como en el paisaje de las ruinas de Babel, se presenta una multiplicidad lingüística, cultural, religiosa, en la que difícilmente se podría pensar en una unidad homogénea.

Es, sin embargo, en este espacio diverso y heterogéneo que la lengua francesa pretende imponerse, a partir de la colonización, como la única lengua oficial, e incluso en el caso

²⁴ Significación de la palabra 'bereber'. Habrá que recordar que el apelativo bereber se aplicó, indistintamente, para designar a diversos grupos nómadas del norte de África. La apelación se deriva del término 'bárbaro' que, como se sabe, no refiere solamente al extranjero sino también a aquel que habla un idioma inferior, un balbuceo de carácter primitivo. Este tema se desarrolla en el capítulo 2 de esta investigación. Cf. WEINRICH Harald. « Petite xénologie des langues étrangères. » In: *Communications*, 43, 1986. Le croisement des cultures. pp. 187-203. En línea : doi : 10.3406/comm.1986.1647 url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_05888018_1986_num_43_1_1647

²⁵ SELLIER, Jean. *Atlas de los pueblos de África*. 70-71

específico de Argelia, como la lengua materna de los habitantes –franceses, europeos, bereberes o árabes- del territorio colonizado.²⁶ Es en virtud de esta ‘Política de la lengua’ estrechamente ligado a la colonización del Magreb que Derrida plantea la noción de un “monolingüismo del otro” entendido como la imposición de una lengua que representa la homogeneidad, la unidad frente a la diversidad –entendida como confusión babélica- de los otros idiomas:

C’est en faisant fond sur ce fond qu’opère le monolinguisme, imposé par l’autre, ici par une souveraineté d’essence toujours coloniale et qui tend, répresiblement et irrépressiblement, à réduire les langues à l’Un, c’est-à-dire à l’hégémonie de l’homogène.²⁷

(El monolingüismo impuesto por el otro opera fundándose en ese fondo, aquí por una soberanía de esencia siempre colonial y que tiende, reprimible e irreprimiblemente a reducir las lenguas al Uno, es decir a la hegemonía de lo homogéneo.)

De esta forma Derrida distingue, en la experiencia de la lengua francesa que caracteriza a los colonizados, dos tendencias principales. Por un lado, la tendencia hegemónica del colonizador para asimilar al otro –al indígena o al bárbaro,- para volverlo similar y, por ello mismo, dócil. Esta es la tendencia que se hallaría, soterrada, bajo la idea del “humanismo” universal, y más precisamente, de la misión civilizadora de Francia y de Europa. Es por ello que Derrida cita –como epígrafe de su ensayo- a Glissant cuando el escritor martiniqués menciona que la idea del humanismo se halla ligada a un ejercicio de la lengua como “domesticación” del otro.²⁸ La segunda tendencia, por su parte, se caracterizaría como una experiencia heterónoma en tanto considera que “la lengua del otro” nunca es un territorio propio, una propiedad exclusiva (del colono o del civilizado) a cuya ley es necesario ajustarse, sino que es posible acceder a ese espacio alterno para decir en ella de otra manera (autrement). La heteronomía de la lengua se hallaría en la experiencia del

²⁶ A diferencia de Marruecos y Túnez, que se hallaban bajo una colonización menos abierta llamada ‘protectorado’, el territorio de Argelia fue anexado directamente a Francia, como una provincia más, y por ello, se declaró extranjeras a todas las lenguas de la región, a excepción del francés. Cf. « Algérie Données historiques et conséquences linguistiques » en línea.

<http://www.tlfq.ulaval.ca/AXL/AFRIQUE/algerie-2Histoire.htm>

²⁷ DERRIDA, *Le Monolinguisme*, 69

²⁸ Cf. E. GLISSANT. *Le discours antillais*, 334. : La revendication de ce langage approprié passe donc par une révision critique de la langue française. (...) Cette révision pourrait participer de ce qu’on appellerait un anti-humanisme, dans la mesure où le domesticage par la langue française s’exerce à travers une mécanique de « l’humanisme. »

escritor francófono en tanto su escritura cuestiona la idea misma de la lengua como propiedad, pero también la noción de un pensamiento único vehiculado a través de ese lenguaje dominante.

En la imposición del francés en el Magreb subsiste, de alguna forma, la idea de una lengua única, que como se ha visto respecto a la 'neolengua' de Orwell, puede conducir a la posibilidad extrema de un pensamiento único, que impide la disidencia, el pensamiento otro.²⁹ En el caso del francés hay que decir que se trata de la lengua del colono, es decir la lengua del amo (la langue du maître), un código que constituye la referencia para el esclavo o para el subordinado, un idioma para entender y obedecer; pero también, en tanto lengua de formación escolar, es el modelo del escribir y hablar correctamente, es la lengua del maestro (la langue du maître).³⁰ Y sin embargo es en ella, o más precisamente en el "borde del francés, únicamente," dice Derrida, "sobre la línea inhallable de su ribera, donde, desde siempre, permanentemente, me pregunto si se puede amar, gozar, orar, reventar de dolor o reventar a secas en otra lengua o sin decir nada de ello a nadie, sin siquiera hablar."³¹ La cuestión que se plantea entonces es si es posible escribir, hablar, pensar en una lengua ajena, im-propia e impuesta por un sistema colonial a fin de homogeneizar y controlar el territorio dominado: ésta es la pregunta desde donde ha de leerse la obra de la escritora argelina Assia Djebar, quien como Derrida, se plantea como una experiencia heterónoma de la lengua.

²⁹ Término elaborado por Khatibi en su ensayo *Maghreb pluriel, pensée-autre*, el cual alude a la posibilidad de que los magrebíes puedan elaborar un pensamiento propio más allá de las determinaciones impuestas por la cultura occidental a través de la colonización. Cf. A. KHATIBI; *Maghreb pluriel, pensée-autre*. París, Denoël, 1983

³⁰ DERRIDA, *Le Monolinguisme*, 73 (La palabra "maître" en francés significa, por un lado "maestro" en un sentido sobre todo escolar, de formación (maître d'école); pero también significa "amo" en una clara referencia a la colonización y la esclavitud. La palabra 'maîtrise', derivada de 'maître', significa 'maestría' pero también 'dominio'. Me parece que de acuerdo a la acepción de Derrida, "la langue du maître", se puede pensar en términos de formación, de educación –se trata de civilizar al otro, al in-fans o al bárbaro– pero también en términos de dominio o de dominación.)

³¹ DERRIDA, *Le Monolinguisme*, 14

3. Francofonía, homogeneidad y diferencia.

La obra literaria de Assia Djébar podría ubicarse bajo una denominación general acerca de la Francofonía o, más precisamente, de la literatura francófona. ¿En qué sentido se puede hacer tal afirmación? ¿Qué características permiten denominarla como una escritora francófona? Para responder a estas preguntas podría explicitarse que se trata de una escritora magrebí, nacida en Argelia en 1936 (es decir, durante la ocupación francesa), originaria de un grupo bereber -la tribu Berkani del Dahra- y que escribe su obra en francés –un idioma que, a pesar de ser argelina, no es su lengua materna. Por tanto, habría que precisar que, como lo plantea Derrida, la relación de la escritora con la lengua francesa es compleja, ambigua. A pesar de ser, primeramente, la lengua del amo, del monolingüismo del amo –según Derrida- el francés es además su lengua escolar, el idioma de su formación, en el que aprende a leer y escribir, y por tanto en el que puede convertirse en escritora.³² La pregunta que subsiste, sin embargo, es la de saber si la experiencia de la lengua de Assia Djébar puede englobarse dentro de un concepto hegemónico que incluya a todos o la mayoría de los escritores llamados francófonos. Lo que hay que cuestionar por tanto es la dimensión colonial o eurocéntrica que se halla en el término literatura francófona, específicamente en su carácter hegemónico.

Al hablar de francofonía, o de literatura francófona, comúnmente se hace referencia a todos los individuos que, sin importar su cultura o país de origen, utilizan para expresarse la lengua francesa. Así, podría incluirse en esta noción a los escritores de las antiguas colonias francesas, así como a los escritores emigrados a Francia, o a aquellos que, desde su país, han decidido escribir en francés. Podría entonces comprenderse aquí, bajo una nota común, a escritores y filósofos tan diversos como Cioran e Ionesco, Semprún y Khatibi, a Beckett y Glissant, a Todorov y Derrida, o bien a Wilde y Rilke. La lista parecería interminable. Esta generalización, sin embargo, no parece tener en cuenta la singularidad

³² Se pueden consultar los datos biográficos y de las obras de Assia Djébar en: <http://www.assiadjebar.net/> Donde se encuentra además una amplia bibliografía sobre la autora.

de cada expresión o de cada autor que, por causas diversas, escribe en lengua francesa. Como si el hecho de acceder a la lengua francesa permitiera anular las diferencias particulares, culturales e individuales, para acceder a un universo común, a una experiencia generalizada bajo la noción misma de francofonía.

En primer lugar habría que precisar en qué sentido la noción de Francofonía en general y el de literatura francófona en particular, se inscriben dentro de un pensamiento eurocéntrico, colonial, que consideraría que hay una cierta homogeneidad en los distintos territorios en los que le francés se habla.³³ El término, de hecho, surge en la segunda mitad del siglo XIX, en un momento de fortalecimiento y consolidación de la expansión colonial francesa, elaborado por un geógrafo –Onésime Reclus- con el fin de definir el espectro de influencia de Francia y de su cultura en el mundo. Por ello, no podría objetarse el carácter geopolítico que, al menos en su origen, entraña esta noción: con el nombre de *Francophonie* se pretende designar y unificar el amplio espacio colonial francés, presente en los cinco continentes; además de considerar a países ya independientes que mantenían un uso administrativo o corriente de la lengua francesa (Québec, la región wallona de Bélgica, Suiza).³⁴

Pero no sólo se trata de una dimensión geográfica o geo-lingüística, sino que además la lengua se halla fuertemente ligada a los valores universales que justifican la colonización francesa. De esta forma, habría que enfatizar la relación estrecha entre la lengua y el pensamiento; especialmente, la noción de civilización o más específicamente de “misión civilizadora” (*mission civilisatrice*) que sirve para justificar la expansión colonial de Francia. Mediante la lengua, los pueblos salvajes o incivilizados podrían acceder al conocimiento, a la ciencia.³⁵ Igualmente, y derivado de esta topología, el francés posibilita la transmisión de ciertos valores, considerados propios de una civilización, a través de la lengua. Las formas de pensamiento europeas, francesas, se considerarían entonces superiores a las

³³ QUAGHEBEUR, Marc. *Francophonie, ton nom s'écrit avec un s.*

³⁴ Cf. PROVENZANO, François. « *Les concepts, définitions et repérage du champ de la francophonie* » *Séminaire La voie de la francophonie, Sèvres, 23–25 novembre 2005*

³⁵ Cf. TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*

de los conquistados. El planteamiento de Descartes y, en cierta medida, el proyecto de la Ilustración, podrían servir de modelos de esta transmisión.³⁶ En el mismo sentido, la noción de una literatura francófona responde a esta configuración colonial que supone la superioridad y el centralismo de las letras francesas respecto a las producciones artísticas, teóricas y literarias de los países “marginales”.

Il convient certes de tenir compte des rôles du Panthéon littéraire français dans la construction d’une conscience nationale ; de la centralisation éditoriale parisienne dans la perpétuation des choix esthétiques qui en découlent ; de la fonction de la langue et la littérature française dans l’image que la France se fait d’elle-même et du pouvoir, comme dans la vision d’elle-même qu’elle entend diffuser dans le monde.³⁷

De la misma forma en que el proyecto filosófico de Descartes no puede disociarse de la política de la lengua que impera en su época, tampoco podría separarse la creación literaria de Assia Djebar de la dimensión colonial y topológica que se vehicula en la noción de literatura francófona. En esta noción topológica se supondría la asimilación o el dominio de las culturas conquistadas, la superioridad de la Metròpoli, la comprensión del mundo y de los otros en función de una visión eurocéntrica. Existe, de hecho una configuración imperial que ubica a Francia en el centro de la comunidad francófona, y los demás países como zonas más o menos periféricas. El problema de esta configuración es, sobre todo, que los valores universales asociados a la lengua parecen hallarse en el territorio mismo de la Metròpoli. De esta forma el acceso al conocimiento, a la verdad, supone la asimilación del colonizado a la lengua y la cultura dominantes.³⁸

Pero habría que pensar también por qué en el término francofonía subsiste un aprecio de la voz, del *foné*, que prevalece sobre la escritura; se hace con ello referencia a los individuos capaces de hablar, de comunicar en francés, y no tanto en aquellos que pueden escribir en esta lengua. Así, este matiz que puede parecer de poca importancia reviste no obstante un valor fundamental, pues el francés en la escritura remite al uso de la lengua

³⁶ JOUANNY, Robert. « Écrire dans la langue de l’autre » en *L’identité culturelle dans les littératures de langue française*. (Coord. Arpad Vigh) Presses de l’Université de Pécs, ACCT, Pécs, (Hungría) 1989.

³⁷ QUAGHEBEUR, *Francophonie, ton nom s’écrit avec un s*.

³⁸ P. DUMONT, *Francophonie, francophonies*.

no sólo o no primordialmente como vía de comunicación sino como forma de expresión y de búsqueda. Lo cual remite a su vez a una poética y a una ética, a una obra artística o creativa surgida a su vez de una transformación de una lengua de sujeción, la lengua del amo, en una segunda lengua materna, en la que es posible sostener una voz propia y concebirse, de nuevo, de otra manera, tal como la obra de Djébar lo plantea. Podría entonces pensarse en una “francografía” múltiple y transformadora de la lengua misma. Pero tanto en el caso del habla, como en el de la escritura habría que romper el paradigma topológico que supone que el francés se habla y se escribe, primordialmente en Francia, que le pertenece como un bien nacional o exclusivo a cierto grupo de hablantes –los franceses- y que, por tanto, lo que la francofonía refleja no es más que el grado de similitud, de asimilación o de cercanía con el centro geográfico y cultural del universo francófono.

De igual forma, es necesario considerar que cada expresión implica también un replanteamiento teórico y filosófico respecto a ciertas generalizaciones sobre la palabra del otro. La literatura francófona se encarna en la singularidad de una experiencia, en el espacio existencial y lingüístico que cada poeta o escritor habita. Y es justo desde este espacio que ha de pensarse la relación con el otro, la alteridad, como el conflicto primordialmente ético y cultural que implica. Pues, desde este horizonte, toda poética supone y es al mismo tiempo una ética: la palabra cuestiona y reclama a quien la escribe o la escucha. Así, la experiencia literaria francófona, desde cada singularidad, pone en cuestión el discurso dominante, rechaza el prejuicio, reclama la escucha de una alteridad soslayada, afirmando con ello la diferencia.

Los escritores magrebíes de expresión francesa parten siempre de la experiencia de hallarse en más de una lengua, y la elección del francés como lengua de escritura implica ciertamente un cuestionamiento de la frontera de su propia cultura, e incluso de su propia identidad.³⁹ De esta forma, hablar y escribir en dos lenguas implicaría entonces, en un

³⁹ LÓPEZ MORALES, L. *Literatura Francófona.III. África*. FCE, México, 1996. 21-22

sentido filosófico, una interrogación acerca de la hegemonía lingüística y del pensamiento único que se sostendría –como lo señala Derrida- en virtud de un monolingüismo impuesto. Esta imposición se muestra, en primer término en la comprensión de la lengua como norma o ley.

Le monolingüisme de l'autre, ce serait d'abord cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi. Et la Loi comme langue. Son expérience serait apparemment autonome, puisque je dois la parler, cette loi, et me l'approprier pour l'entendre comme si je me la donnais moi-même ; mais elle demeure nécessairement, ainsi le veut au fond l'essence de toute loi, hétéronome.⁴⁰

(El monolingüismo del otro sería, en primer lugar, esta soberanía, esta ley venida de otra parte, sin duda, pero también y primeramente, la lengua misma de la Ley. Y la Ley como lengua. Su experiencia sería aparentemente autónoma, puesto que debo hablarla, esta ley, y apropiármela para entenderla como si yo me la diera a mí mismo; pero permanece necesariamente, tal como lo quiere en el fondo la esencia de toda ley, heterónoma.)

La noción de monolingüismo implica, por tanto, la instauración de una norma, de una ley; pero al mismo tiempo, dice Derrida, obliga al colonizado a asumir esta ley “venida de otra parte” como propia, “como si yo mismo me la impusiera” tal como señalaría el ideal de la autonomía kantiana.⁴¹ Se trata de hablar esta lengua como si fuera la propia, pero sobre todo, de hablarla de la misma forma como el colono la impone, asumiendo la autoridad del otro, se trate del ‘amo’ o del ‘maestro’ (le maître). Así, dicha autonomía se revela en realidad como heteronomía, de nuevo en el sentido kantiano del término, es decir como “un impulso extraño que impone una ley a un sujeto acorde a la receptividad del mismo.”⁴² Así, en un primer sentido, (kantiano), habrá que entender la heteronomía asociada con el monolingüismo como la asunción, en la lengua, de una norma extraña, venida de la Metrópoli (una lejanía mítica, dice Derrida) y que constituye asimismo el paradigma a un tiempo filosófico y literario, de la corrección y la distinción.

⁴⁰ DERRIDA, *Le Monolingüisme*, 69

⁴¹ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 52

⁴² I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 54. Habría que distinguir, empero, esta heteronomía ‘negativa’ kantiana, (la ‘mera heteronomía’ según el propio Kant) de la experiencia heterónoma de la lengua que supone, como se ha precisado, no la asunción de una norma extraña sino el cuestionamiento de la homogeneidad y la univocidad que entraña la imposición de la lengua del colono.

(...) pour tous le français était une langue supposé maternelle mais dont la source, les normes, les règles, la loi était située ailleurs. (...) c'est-à-dire dans la Métropole. Dans la Ville-Capitale-Mère-Patrie. (...)

Un pays de rêve, donc, à une distance inobjectivable. En tant que modèle du bien parler et du bien écrire, il représentait la langue du maître.

(...)

Depuis l'irremplaçable emplacement de ce Là-bas mythique, il fallait tenter, en vain, bien sûr, de mesurer la distance infinie ou la proximité incommensurable du foyer invisible mais rayonnant dont nous arrivaient les paradigmes de distinction de la correction, de l'élégance, de la langue littéraire ou oratoire.⁴³

Para todos, el francés era una lengua supuestamente materna, pero cuyo origen, normas, reglas y ley se situaban en otra parte. (...) es decir en la Metrópolis. En la Ciudad-Capital-Madre-Patria. (...) Un país de ensueño, por tanto, a una distancia inobjetivable. En tanto que modelo del bien hablar y del bien escribir, representaba la lengua del amo.

(...)

Desde el irremplazable emplazamiento de ese Allá mítico, había que intentar en vano, claro, medir la distancia infinita o la proximidad inconmensurable del hogar invisible pero fulgurante desde el cual nos llegaban los paradigmas de la distinción y la corrección, de la elegancia, de la lengua literaria u oratoria.)

El francés representa así la norma y la distancia. De manera paradójica, el lugar propio (el lugar de la autonomía, o de la voluntad soberana, en términos kantianos) se halla así fuera del territorio colonizado y de la lengua familiar o materna. El espacio adquiere entonces una configuración en la cual el centro del pensamiento, (de la civilización, de la palabra) y el origen de la norma se hallan, como lo menciona Derrida, en la Metrópoli (Ciudad-Capital-Madre-Patria); mientras que los magrebíes –árabes, bereberes, judíos, franceses pieds noirs: los otros- se hallan claramente en una periferia distante e inferior.

En este sentido, más que pensar en un pensamiento homogéneo que asimila los valores de la Metrópoli colonial, habría que entender que las literaturas francófonas se presentan, en su diversidad, frente a cualquier pretensión de una razón totalizadora o universal que buscaría reducir la diferencia a ciertos valores o conceptos asumidos como válidos. El discurso colonial, la palabra del vencedor, asume igualmente este impulso: pues supone una comprensión privilegiada desde la metrópoli, desde la racionalidad europea, ante la cual la mirada del otro termina por desvanecerse. Frente a esta negación y este olvido,

⁴³ DERRIDA, *Le Monolinguisme*, 72-73

sólo puede pensarse filosóficamente en una poética de la alteridad que cuestiona desde la experiencia propia a esta razón dominante y reductora, reivindicando al mismo tiempo una visión distinta, que interroga y replantea el sentido mismo del pensamiento y la palabra. Ésta es la perspectiva desde la cual se puede leer la obra de Assia Djébar.

4. El confinamiento y la escritura

La necesidad de la escritura y de la lectura nace, en la obra *L'Amour, la fantasia* de Assia Djébar, de un confinamiento que amenaza con callar, de forma definitiva, cualquier intento de pensamiento, de disensión.⁴⁴ Como lo afirma la propia escritora magrebí, en el mundo musulmán del norte de África, se ha decidido que las mujeres no leen, ni escriben, sino que bordan, se hacen tatuajes, tejen alfombras. De esta forma, permanecen enclaustradas, a la espera a menudo interminable de un desconocido que un día se convertirá en su esposo; ellas han velado su cuerpo y silenciado su palabra, habitan en una intimidad prisionera. ¿Qué sucede entonces cuando una mujer decide, contraviniendo la imagen femenina tradicional, escribir? Escribir, dice Djébar, es exponerse mediante la palabra a los otros; por ello, en una sociedad que condena el desvelamiento femenino, cuando la mujer escribe, se parece a las bailarinas exóticas, se le ve como alguien que baila, ligera, superficial. Oculta bajo los velos de la tradición y de la casa, tal parece que la única posibilidad de salida es convertirse en una mujer 'pública'.

No obstante, para la escritora magrebí, a través de la literatura –ya sea en la lectura o en la escritura- se hace posible una apertura distinta, en la que se trata de trasgredir la imagen impuesta, arriesgarse a exponerse al afuera pero, al mismo tiempo, en la

⁴⁴ La novela *L'Amour la fantasia* forma parte de un conjunto de novelas que conforman lo que la propia autora llama el "Quator Algérien" que incluye cuatro novelas: además de *L'Amour la fantasia* (1985), *Ombre sultane* (Albin Michel, 1987) *Vaste est la prison* (Albin Michel, 1995), y una cuarta obra aún no publicada. El tema común a las tres obras remite a una reflexión sobre la condición de la mujer en Argelia, sobre todo acerca de los conflictos y dificultades para salir de los moldes y las prohibiciones religiosas y culturales de su entorno.

búsqueda de una intimidad propia. La necesidad de la escritura surge, por tanto, del requerimiento de un espacio íntimo, por medio de unas palabras que vayan más allá de los muros de la casa, de la familia, de la imagen de una feminidad pasiva y condenada a la sumisión y al silencio.

La novela relata, de manera paralela y alternada, dos historias. La primera es una historia de Argelia, desde la conquista que comienza con la llegada del ejército colonial francés a mediados del siglo XIX, hasta el momento anterior a la guerra de independencia. Esta historia, empero, lleva los trazos de ciertas memorias personales y no se pretende una reconstrucción 'objetiva'. La segunda historia es la de una mujer argelina, desde su condición de encierro en la casa familiar durante la infancia y la adolescencia, hasta su emancipación. Este segundo relato remite, aunque no se trata exactamente de un texto autobiográfico, a la propia experiencia personal de Assia Djebar. La novela se conforma entonces por dos historias, que tienen como punto común el deseo de liberación –un deseo eminentemente femenino en cuanto busca el reconocimiento y la aceptación ante sí mismo y ante el otro.

En el caso de la historia de la mujer, el primer acto en contra del confinamiento lo constituye su entrada a la escuela, -acto propiciado por su padre, él mismo profesor- que la acompaña a ese nuevo espacio, normalmente prohibido para las niñas. Así se presenta la protagonista:

Fillette arabe allant à l'école pour la première fois, un matin d'automne main dans la main du père. Celui-ci, un fez sur la tête, la silhouette haute et droite dans son costume européen, porte un cartable, il est instituteur à l'école française. Fillette arabe dans un village du Sahel algérien.⁴⁵

Niña árabe que va por primera vez a la escuela, una mañana de otoño, de la mano de su padre. Él con el fez en la cabeza, la silueta alta y recta, en su traje europeo, lleva un

⁴⁵ DJEBAR, *L'amour la fantasia*, 10

portafolio, es profesor de la escuela francesa. Niña árabe en un pueblo del Sahel argelino.⁴⁶

¿Hasta qué punto se puede uno reconocer en esta niña argelina que, en contra de las convenciones sociales y religiosas de su pueblo, se dirige a la escuela de la mano de su padre? ¿A qué precio deberá pagar su primer paso al exterior, a la emancipación, este primer movimiento que la separa del papel que tradicionalmente le corresponde como mujer? El acto de llevar a la hija núbil a la escuela no tendría nada de extraordinario, pero se trata en realidad de un peligro puesto que desde los ojos de la tradición islámica, la niña debe permanecer confinada, no ha de exponerse a los otros, ni arriesgarse impudicamente ante la irrupción de un amante futuro, indeseable o inesperado. Pero lo más grave es que ella aprenderá a leer, entenderá las palabras que le vienen desde afuera, y peor aún, sabrá también escribir y podrá responder a la carta de algún desconocido. Como lo escribe Djébar: “toda virgen educada aprenderá a escribir, escribirá sin duda ‘la carta’ (...) Llegará el momento para ella en que el amor que se escribe será más peligroso que el amor secuestrado.”⁴⁷

Por ello es que, desde esta perspectiva de enclaustramiento, se vuelve necesario el velo, el encubrimiento; el cual no es sólo un ocultamiento físico sino la imposibilidad de mostrarse, de expresarse. El velo preserva al otro como un *in fans*, le impide el acceso a la palabra, le condena a no tener una voz propia. Por ello, dice Djébar, “hay que hacer invisible a la hija núbil, quitarle toda posibilidad de hablar, de mirar el exterior”, y así “Transformadla en ser más ciego que el ciego, matad en ella todo recuerdo del exterior.”⁴⁸

Es de esta forma como en la novela, Assia Djébar plantea la importancia que reviste, para la chica adolescente, la carta de amor, puesto que más allá de un enamoramiento pasajero o doloroso, se trata sobre todo de la primera escritura propia del deseo, del poder hacer visibles y audibles sus preguntas, sus búsquedas, sus temores en la escritura.

⁴⁶ Todas las traducciones han sido realizadas por el autor de este trabajo. Es importante, pues forma parte de la propuesta de lectura, conservar el texto en su versión original.

⁴⁷ DJEBAR, *L'amour la fantasia*, 11

⁴⁸ DJEBAR, *L'amour la fantasia*, 11 : « Voilez le corps de la fille nubile. Rendez-la invisible. Transformez-la en être plus aveugle que l'aveugle, tuez en elle tout souvenir du dehors. »

Se trata de una misiva dirigida a ella misma, antes que a un amante real o imaginado. Por ello también, la escritura, la carta de amor, se presenta como la experiencia primordial del afuera: en la hoja en blanco no hay muros ni confinamientos, ni velos, ni muchachas tejiendo, sino un espacio indeterminado, desde el cual la chica adolescente puede comenzar a decirse, a pensarse y encontrar una voz propia, a dejar de ser invisible.

Hablar, escribir, y por ende, pensar en francés supone una relación compleja, e incluso contradictoria, entre el que escribe y la lengua misma. Esta relación no puede entenderse siguiendo una distinción tradicional entre lengua materna y lengua extranjera. La cuestión es mucho más compleja en cuanto la imposición de la lengua como norma afecta la distinción entre la lengua materna y la lengua pública. En general, podría pensarse que la lengua materna corresponde a una heredad familiar, y por ende, al espacio íntimo o privado de la casa, de la morada propia (en francés el “chez soi”): a ella se asocian, como corresponde a la figura de la madre, los sentimientos de seguridad y protección.⁴⁹ La lengua pública u oficial irrumpe desde la exterioridad de la norma que debería asumirse como ley propia y autónoma, pero que al mismo deja al otro, al colonizado, en el espacio externo o periférico. La lengua francesa reviste entonces, para el escritor francófono, un carácter ambiguo pues, por un lado representa la lengua del amo (la langue du maître); pero al mismo tiempo, lo que rompe el cordón umbilical, lo que le permite pensarse más allá de las determinaciones familiares o sociales de su entorno.⁵⁰

El bi-lingüismo (entendido no como la capacidad de hablar dos lenguas, sino como la experiencia que supone más de una lengua), de esta manera, se presenta en una situación desigual, incluso jerárquica en la que una de las lenguas se asume –o se presume– como superior o, más radicalmente, única y hegemónica. En esta situación, el problema que se plantea entonces para el escritor francófono es cómo construirse un espacio propio en la lengua del otro, cómo ir más allá de esa “mera heteronomía” kantiana, a fin de decirse y

⁴⁹ CREPON, *Langues sans demeure*, 21-22

⁵⁰ En esta condición ambigua de la lengua francesa coincidirían varios escritores magrebíes, además de Assia Djebar, como Kateb Yacine y Abdelkébir Khatibi, tan sólo para mencionar dos casos emblemáticos. (LOPÉZ MORALES, t. III, p.195)

pensarse asumiendo la propia diferencia. Según Derrida, se hallaría aquí una paradoja, puesto que para que el escritor construya en la lengua otra un espacio propio, para que pudiera decirse en ella, sería necesario que, de antemano, fuera capaz de decir *yo*. Así, para elaborar una autobiografía, o una novela de formación, sería necesario que quien la escribe fuera capaz de afirmar previamente su *yo*.

Quelle que soit l'histoire d'un retour à soi ou *chez soi*, dans la « case » du *chez soi* (chez soi c'est la *casa*), quoi qu'il en soit d'une odyssée ou d'un *Bildungsroman*, de quelque façon que s'affabule une constitution du *soi*, de l'*autos*, de l'*ipse*, on se figure toujours que celui ou celle qui écrit doit savoir déjà dire *je*.

(...)

Il faut déjà savoir dans quelle langue *je* se dit, *je me* dis. (...) De tous les points de vue, qui ne sont pas seulement grammaticaux, logiques, philosophiques on sait bien que le *je* de l'anamnèse dite autobiographique, le *je me* du je me rappelle se produit et se profère différemment selon les langues. Il ne les précède jamais, il n'est donc pas indépendant de la langue en générale.⁵¹

(Cualquiera que se la historia de un retorno a sí o al hogar, en la “casilla” del hogar (chez soi-el hogar- es la casa), no importa que se trate de una odisea o de un Bildungsroman, de cualquier forma en que se imagine una constitución del sí, del autos, del ipse, se supone siempre que aquel o aquella que escribe debe saber ya decir *yo*.

(...)

Hay que saber de antemano en que lengua *yo* se dice, *yo me* digo. (...) Desde todos los puntos de vista, no sólo gramaticales, lógicos, filosóficos, se sabe que el *yo* de la anamnesis llamada autobiográfica, el *yo me* del *yo me* acuerdo se produce y se profiere de manera diferente según las lenguas. Nunca las precede, pues no es independiente de la lengua en general.)

La cuestión que aquí se discute concierne a la forma en como ha de entenderse ese *yo* que sería capaz de decirse en la otra lengua; un *yo* susceptible de construirse en el relato de la autobiografía, en la recreación de su memoria. Un *yo* que no es independiente de la lengua pero que no puede pensarse sólo en términos conceptuales o abstractos (de acuerdo a una cierta tradición filosófica acerca del concepto de la ‘conciencia de sí’ o la ‘subjetividad’), ni tampoco en términos lógicos o gramaticales (la primera persona que se utiliza en una proposición o un determinado relato). Se trata de un *yo* que justamente, en cuanto puede hablar y decirse en la lengua del otro, pone en cuestión la noción misma de una subjetividad construida sobre la base de la cultura europea, de una topología que

⁵¹ DERRIDA, *Le Monolinguisme*, 53-54

envía a la periferia del mundo, o excluye al fin a los otros, que no les permite hablar a menos que se hayan asimilado a la cultura y a la lengua del colono.⁵²

En el caso de Djébar, el francés reviste una valoración ambigua pues constituye, en efecto, la lengua del amo pero es también la lengua de la instrucción pública y por tanto de la escritura; mientras que la lengua materna, el árabe, remite más bien a la tradición familiar y religiosa, a la casa –y por tanto al silencio, al enclaustramiento. En este sentido, se requiere entender que la lengua familiar, la lengua materna, no es sólo aquella en la que nos fueron susurradas nuestras primeras palabras –es decir la lengua de la seguridad y la protección, es también –como lo afirman Derrida⁵³ y Crépon- el lenguaje en el que se realiza el aprendizaje de la autoridad:

(La lengua materna) es la lengua en la cual la ley se da a conocer y exige ser respetada. Lengua que le ordena a uno que obedezca, lengua que amenaza, lengua que castiga.⁵⁴

En el caso de la narración de Djébar, es posible asociar la lengua árabe al espacio cerrado de la norma, de una ley incuestionable que impide o condena la escritura femenina como exposición pública. El francés, por su parte, constituye una vía distinta, una posibilidad de escribir la carta de amor, de expresar en ella el deseo. Dice Djébar: “Las palabras convencionales, en lengua francesa, de la estudiante se llenaron de pronto de un deseo imprevisto, hiperbólico, simplemente porque mi padre quiso destruirlas.”⁵⁵ En consecuencia, el aprendizaje de la lengua francesa, la lengua del afuera, del otro, constituye de entrada un cuestionamiento de la norma que el monolingüismo de la tradición islámica impone. Se trata de un espacio distinto, exterior, alterno. La lengua francesa, por tanto, en la cual se escribe la carta de amor, no es solamente la lengua

⁵² Dice al respecto Frantz Fanon : “Todo pueblo colonizado –es decir, cualquier pueblo en cuyo seno se ha gestado un complejo de inferioridad debido al entierro de la cultura local- se sitúa frente al lenguaje de la nación civilizadora, o sea de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado tanto más a su selva en cuanto haya hecho suyos los valores de la metrópoli. Será tanto más blanco en cuanto haya rechazado su negrura, su selva.” F. FANON, *Peau noire, masques blancs*. Seuil, París, 1952. 18

⁵³ DERRIDA, *Le Monolingüisme de l'autre*, 53-54

⁵⁴ CREPON, *Langues sans demeure*, 23. « La langue maternelle est la langue dans laquelle la loi se fait connaître et exige d'être respectée. Langue qui commande qu'on obéisse, langue qui menace, langue qui punit. »

⁵⁵ DJEBAR, *L'amour la fantasia*, 12

impuesta por los colonos europeos a los indígenas árabes o bereberes en Argelia, es también el lenguaje que permite cuestionar la norma y la ley, la tradición familiar, y el lugar que esta tradición adjudica, en este caso, a la mujer. Pero de igual manera, la elección de la lengua del colono no supone simplemente la aceptación de los valores de la cultura colonial, sino que permite también la adopción de una visión crítica ante la dominación francesa.

En efecto, la tradición impedía (...) tratar de ciertos temas tabú en la lengua del Profeta, de suerte que la opción por el francés abría la puerta para decir lo que la lengua árabe soslayaba. Aparte de ese efecto liberador, al hacer uso de la lengua del "otro", el escritor magrebí podía de paso desahogar su sed de justicia, denunciar los abusos y reivindicar sus derechos justamente ante ese "otro" y en su propia lengua.⁵⁶

Así, en el caso de la carta de amor, escrita en francés -la lengua del otro-, se presenta este primer movimiento hacia la exterioridad, de emancipación, que surge del cuestionamiento de lo que la lengua materna, la lengua del Profeta permite (y simultáneamente impide) decir. Además, la escritura desde la exterioridad del francés, posibilita también la búsqueda de una intimidad propia, de una voz femenina que se haga escuchar más allá de los convencionalismos de lo que la mujer "árabe" o musulmana debe ser. Pero entonces, surge aquí, para la escritora, una paradoja puesto que la escritura de la intimidad se realiza en una lengua que, al mismo tiempo, la expone ante los demás:

Écrire devant l'amour. Éclairer le corps, pour aider à lever l'interdit, pour dévoiler... Dévoiler et simultanément tenir secret ce qui doit le rester, tant que n'intervient pas la fulgurance de la révélation.⁵⁷

Escribir delante del amor. Iluminar el cuerpo, para ayudar a levantar lo prohibido, para develar... Develar y simultáneamente mantener secreto lo que debe permanecer así, en tanto que no intervenga la fulguración de la revelación.

⁵⁶ LOPEZ, *Literatura Francófona.III.*, 21

⁵⁷ DJEBAR, *L'amour la fantasia*, 91

5. Heteronomía: la palabra del otro.

En la paradoja de la escritura que plantea Djébar se halla una tensión entre la búsqueda de una autonomía propia –de una identidad- y el carácter ajeno o heterónimo de la lengua del otro que se impone como norma externa. En términos de Kant, la autonomía supone la capacidad de pensar y actuar por sí mismo, sin remitirse a la guía o autoridad de otro. La heteronomía, en cambio, supondría la asunción de una norma externa y por tanto la incapacidad de actuar por sí mismo, es decir que se caracterizaría como “un impulso extraño que impone una ley a un sujeto acorde a la receptividad del mismo.”⁵⁸ ¿Cómo podría entonces plantearse una emancipación por medio de la escritura si ésta se realiza en la lengua del colono, es decir de aquel que se impone como guía y autoridad –política y lingüística- frente a los colonizados?

Habría que distinguir, empero, esta heteronomía ‘negativa’ kantiana, (la ‘mera heteronomía’ según el propio Kant) de la experiencia heterónoma de la lengua que supone, como se ha precisado, no la asunción de una norma extraña sino el cuestionamiento de la homogeneidad y la univocidad que entraña la imposición de la lengua del colono. La experiencia de Djébar demanda así una transformación, un trastorno del principio de autoridad que supone una lengua o un código que se impone como norma o ley. No se trata, por tanto, de asumir el francés solamente como el idioma o más precisamente el monolingüismo de la norma impuesta desde afuera, desde la Metrópoli, lo cual implicaría una imposibilidad de hablar y pensar de manera autónoma; en el trabajo a un tiempo político y poético de la escritura de Djébar, se trata de decir (y decirse) en esa lengua pero de otro modo, sin remitirse a los valores de la autoridad colonial.

Pero este trabajo poético conlleva igualmente una dimensión ética, pues no se trata solamente de hallar una forma de decirse a sí mismo, de hallar una identidad propia a

⁵⁸ KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 54

través de la lengua, sino que implica también la posibilidad de dar la palabra al otro, al que no habla. La cuestión de la escritura en la lengua del otro rebasa, entonces, el plano de la búsqueda personal y la intimidad individual. No se trata solamente de alcanzar la autonomía propia, en la lengua del afuera. Es necesario también reconocer, siguiendo a Levinas, que la lengua no es propiedad, no pertenece a nadie de forma exclusiva, sino que constituye una heredad común, im-propia⁵⁹ La heteronomía no remite ya a la asunción de una norma ajena sino a la posibilidad de que los otros hablen o escriban en la lengua 'propia', o 'ajena'.

Es en este sentido que se puede hablar de heteronomía, pues más allá de las pertenencias nacionales la lengua es siempre del otro, de los otros. Es por ello que, en la voz propia, ha de ser posible decir aquello que no pueden expresar los que han sido silenciados, olvidados, o confinados. Hay que entender la heteronomía, no como aceptación de una norma externa, sino como la posibilidad de hacer escuchar en la voz propia la palabra de los otros. En la novela de Djébar se presenta claramente esta dimensión heterónoma de la escritura. En un principio, la lengua otra ha servido a la adolescente árabe para hallar un espacio íntimo y propio, por eso sus misivas –como se ha visto- no se dirigen a nadie sino a ella misma. No obstante, en un momento ulterior, ella se pregunta por el destinatario de sus cartas, y se da cuenta de que en ellas habla más que un yo ensimismado pues en realidad ha dado voz en su escritura a las mujeres que no han podido escapar al confinamiento, y se han quedado invisibles, sin lengua.

Soudain ces feuilles se mettent à exhiler un pouvoir étrange. Une intercession s'opère : je me dis que cette touffe de râles suspendus s'adresse, pourquoi pas, a toutes les femmes que nulle parole n'a atteintes. Celles qui, de générations avant moi, m'ont légué les lieux de leur réclusion, elles qui n'ont jamais rien reçu : aucune voix tendue ainsi en courbe de désir, aucun message que traverserait quelque supplication. Elles ne se libéraient que par la psalmodie de leur chant obsidional.⁶⁰

De pronto, estas hojas comienzan a exhalar un poder extraño. Una intercesión se opera: me digo este puño de estertores suspendidos se dirige, porqué no, a todas las mujeres a las que ninguna palabra ha alcanzado. Aquellas que, de generación en generación, me han

⁵⁹ LEVINAS: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, edición citada, 100.

⁶⁰ DJEBAR, *L'amour la fantasia*, 88

legado los lugares de su reclusión, ellas que nunca han recibido voz alguna, tendida en curva de deseo, ningún mensaje que una suplicación atravesara. Ellas no se liberaban más que por la salmodia de su canto obsidional.

La escritura heterónoma sirve entonces para hacer visible y audible el encierro femenino, silenciado durante generaciones, y sólo expresado a través del canto. La historia del confinamiento y de la posible liberación a través de la escritura y la palabra no concierne así a un solo individuo, a una sola mujer, sino que es una experiencia plural, polifónica, que implica a las mujeres magrebíes pero igualmente a todas aquellas que, desde su historia familiar, social, o personal han buscado un espacio, una voz. Es en este tránsito donde confluyen entonces las dos historias; el acceso a la palabra escrita, a la lengua del otro, funciona en realidad como un modo de poder dar la voz a las historias silenciadas durante el dominio colonial francés en Argelia.

Es por ello que esta transmisión de la voz propia a los otros, esta heteronomía de la escritura, se realiza además en la narración que hace Djébar de ciertos pasajes “olvidados” de la guerra entre Francia y Argelia, durante el siglo XIX. Particularmente en un episodio sucedido en 1845, en el cual algunas tribus rebeldes berberes, guiadas por su jefe Bou Maza, se refugian en grutas laberínticas, donde permanecen ocultos mujeres, niños, hombres y manadas de ganado. El ejército francés sitia el lugar y puesto que los rebeldes se niegan a salir o a rendirse, los comandantes deciden tapar los huecos de la gruta e incendiar por completo el lugar, con todas las personas y animales dentro. El único reporte oficial de este acto –redactado por un tal Pélissier, miembro del ejército colonial– se considera, en París, una descripción demasiado realista de los sufrimientos de la población árabe. No existen más documentos, tan sólo los testimonios olvidados de algunos de los sobrevivientes. La pregunta de Djébar es cómo narrar esta historia, como dar voz a los gritos silenciados durante más de un siglo.

Les corps exposés au soleil ; les voici devenu mots. Les mots voyagent. (...)Un siècle de silence les a simplement congelés.⁶¹

⁶¹ DJEBAR, *L'amour la fantasia*, 110

(...) je m'exerce à une spéléologie bien particulière, puisque je m'agrippe aux arêtes des mots français –rapports, narration, témoignages du passé. (...) La mémoire exhumée de ce double ossuaire (...) ⁶²

Pélissier (...) me tend son rapport et je reçois ce palimpseste pour y inscrire à mon tour la passion calcinée des ancêtres. ⁶³

Los cuerpos expuestos al sol se han vuelto palabras. Las palabras viajan. (...) Un siglo de silencio, simplemente, los ha congelado.

(...) me ejercito en una espeleología muy particular, puesto que me aferro a las aristas de las palabras francesas –reportes, narración, testimonios del pasado. (...) La memoria exhumada de ese doble osario.

Pélissier me tiende su reporte y yo recibo ese palimpsesto para inscribir en él, a mi vez, la pasión calcinada de los ancestros.

Aparece aquí, por tanto, la dimensión crítica que supone la elección del francés en la narración: en ella se cuestiona la 'historia oficial', la visión unívoca desde la que puede leerse la presencia colonial francesa en el Magreb, particularmente en Argelia. Así, la novela de Djebbar trata de narrar de otra forma la historia, de restituir en alguna medida la memoria de los oprimidos, de decir aquello que no ha sido dicho en la lengua del otro. En este sentido, se halla sin duda una resonancia de la tesis VI de Benjamin respecto al papel de la historia: no se trata de saber cómo ha sido verdaderamente el pasado sino de "apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro." ⁶⁴ Pero asimismo, se trata de restituir a la narración su papel profético, el que da la palabra a los otros, tal como lo piensa Levinas: para Djebbar es necesario salvar del olvido y el silencio, recuperar las voces de los sin voz, de los olvidados. Puesto que la palabra, según la escritora magrebí, ilumina el rostro del otro, no para fijar su imagen en la representación fotográfica que remitiría al dato o a la anécdota, sino para hacernos escucharlo gravemente.

⁶² DJEBBAR, *L'amour la fantasia*, 113

⁶³ DJEBBAR, *L'amour la fantasia*, 115

⁶⁴ BENJAMIN, *Tesis sobre la historia, Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Edición, traducción e introducción de B. Echeverría. México, Itaca-UACM. 2008, 40

Le mot est torche : le brandir devant le mur de la séparation ou du retrait... Décrire le visage de l'autre, pour maintenir son image ; persister à croire en sa présence, en son miracle. Refuser la photographie, ou toute autre trace visuelle. Le mot seule, une fois écrit, nous arme d'une attention grave.⁶⁵

La palabra es antorcha: blandirla delante del muro de la separación o del retiro... Describir el rostro del otro, para mantener su imagen, persistir en creer en su presencia, en su milagro. Rechazar la fotografía, o todo otro trazo visual. La palabra sola, una vez escrita, nos dota de una atención grave.

6. Las cuatro lenguas: una identidad múltiple.

Hablar, leer y escribir en más de una lengua no puede pensarse simplemente como una cuestión de aprendizaje o adquisición. Es un asunto que no sólo concierne a la lingüística, a la didáctica o la estadística; pues no se trata simplemente de un asunto medible o cuantificable. Se trata de una cuestión que posee claramente una dimensión filosófica, si se atiende a la experiencia de la escritura de Assia Djebar, y de muchos otros que han escrito y pensado en una lengua –el francés- considerada ‘extranjera,’ como es el caso de Derrida y Levinas. El riesgo de asumir una sola lengua, es decir un monolingüismo insuperable, radica en la posibilidad de la exclusión de cualquier pensamiento divergente, ajeno a la normatividad de la lengua única. Este es uno de los problemas que discute Derrida, quien como Djebar, parte de una experiencia, al menos, bilingüe en un territorio –Argelia bajo el dominio francés- en el que se afirma a la lengua francesa como única lengua oficial⁶⁶

El bi-lingüismo, y con mayor razón el plurilingüismo, más que remitir a la capacidad de hablar y entender más de una lengua, se entendería aquí como habitar en dos orillas, en dos mundos distintos, vivir en dos culturas diferentes, lo cual supone el cuestionamiento de un pensamiento único, o incluso totalitario. En la narración de la historia que Djebar

⁶⁵ DJEBAR, *L'amour la fantasia*, 92

⁶⁶ DERRIDA, *Le Monolingüisme*, 29-36.

plantea se observa claramente esta dimensión crítica, o –en términos de Derrida, deconstructiva- que desmonta la validez de la historia colonial narrada desde el punto de vista exclusivo de los colonizadores franceses, es decir de los vencedores. En este sentido, la experiencia heterónoma, en la otra lengua, podría permitir mirar y mirarse desde un punto de vista otro, distinto, lo cual permite reconstruir una memoria o una identidad igualmente diversificada, sin adherirse necesariamente a un solo criterio válido. El trabajo de construcción de una identidad propia, femenina o masculina, supone entonces esta deconstrucción de un lenguaje única, y de una forma única para decirse y concebirse.

Es por ello que la heteronomía de la escritura, en el caso de la obra de Djébar, trata de una experiencia que replantea la forma en la que se concibe el propio individuo, al relativizar los elementos políticos o culturales que suponen la asunción de una ‘identidad’ única o una sola ciudadanía. En el caso particular de Argelia, habría que poner en duda la existencia de una identidad franco-magrebí, que supondría la asunción más o menos armoniosa de dos términos que difícilmente podrían reunirse. Por ello, lo que hay que poner en duda es la subsistencia misma, a partir de estos términos político-administrativos, de la noción misma de identidad. En el contexto de Argelia, un país colonizado por Francia durante más de un siglo, la pregunta de Derrida acerca de la identidad cuestiona no sólo el constructo político-administrativo ‘franco-magrebí’, sino la noción misma de que un individuo ha de corresponder solamente a una identidad, y que no puede por tanto ser o devenir otro, concebirse en una identidad múltiple.

Qu’est-ce que l’identité, ce concept dont la transparente identité à elle-même est toujours dogmatiquement présumée par tant de débats sur le monoculturalisme, ou sur le multiculturalisme, sur la nationalité, la citoyenneté, l’appartenance en générale? Et avant l’identité du sujet, qu’est-ce que l’ipséité?⁶⁷

¿Qué es la identidad, ese concepto cuya transparente identidad consigo misma siempre se presupone dogmáticamente en tantos debates sobre el monoculturalismo o el multiculturalismo, sobre la nacionalidad, la ciudadanía, la pertenencia en general? Y antes de la identidad del sujeto, ¿qué es la ipseidad?

⁶⁷ DERRIDA, *Le Monolinguisme*, 32

Al igual que Derrida, la escritora magrebí va más lejos del conflicto político y lo que se cuestiona es la pertinencia de la idea misma de una identidad dada o construida –acaso inamovible- a partir de ciertos elementos culturales, filiales o religiosos. Antes que asumir estos criterios, la experiencia de Djébar se plantea en virtud del hallazgo, en ella misma, de cuatro lenguas que la habitan, o en las que ella habita. Y es a partir de este multilingüismo interno, que atraviesa tanto su escritura como su cuerpo, que es posible preguntarse o incluso dudar de una identidad unívoca o inamovible. ¿Cómo podría entonces pensarse en la identidad una mujer que se experimenta habitada por cuatro lenguas? Dice Djébar:

Pour les fillettes et les jeunes filles de mon époque –peu avant que la terre natale secoue le joug colonial- tandis que l’homme continue à avoir droit à quatre épouses légitimes, nous disposons de quatre langues pour exprimer notre désir, avant d’ahner : le français pour l’écriture secrète, l’arabe pour nos soupirs vers Dieu étouffés, le libyco-berbère quand nous imaginons retrouver les plus anciennes de nos idoles mères. La quatrième langue, pour toutes, jeunes ou vieilles, cloîtrées ou à demi émancipées, demeure celle du corps que le regard des voisins, des cousins prétend rendre sourde et aveugle, puisqu’ils ne peuvent plus tout à fait l’incarcérer ; le corps qui, dans les transes, les danses ou les vociférations, par accès d’espoir ou désespoir, s’insurge, cherche en analphabète la destination, sur quel rivage, de son message d’amour.⁶⁸

Para las muchachas y jóvenes de mi época –poco antes de que tierra natal sacudiera el yugo colonial- mientras que el hombre sigue teniendo derecho a cuatro esposas legítimas, nosotras disponemos de cuatro lenguas para expresar nuestro deseo antes del grito: el francés para la escritura secreta, el árabe para nuestros suspiros ahogados hacia Dios, el líbico-bereber cuando imaginamos reencontrar a las más antiguas de nuestras madres. La cuarta lengua, para todas, jóvenes o ancianas, enclaustradas o semi-emancipadas, es la del cuerpo que la mirada de los vecinos, de los primos intenta volver sorda y ciega, pues no pueden claramente encarcelarla; el cuerpo que, en los transes y en las danzas o las vociferaciones, por acceso de esperanza o desesperanza, se rebela, busca analfabeta el destino, en qué ribera, de su mensaje de amor.

De esta forma, la escritora magrebí cuestiona, en primer término la “natural” poligamia del varón magrebí frente a la supuesta pasividad de la mujer. Ella posee cuatro lenguas en las que expresa su deseo, un deseo que no se limita a la ley del tálamo masculino, a la norma del lenguaje oficial o al enclaustramiento de la lengua materna. El francés, la lengua del otro, es el idioma de la escritura secreta, que no es solamente la de la carta de

⁶⁸ DJEBAR, *L’amour la fantasia*, 254-255

amor sino, como se ha visto, la escritura de la historia de los otros, la historia secreta que saca al otro del olvido. El árabe, por su parte, es la lengua religiosa, la que se dirige a Dios en suspiros ahogados, no sólo la lengua materna o paterna en la que se realiza el aprendizaje de la prohibición y de la ley. La tercera lengua, el líbico berebere, es la que remite a la tierra nutricia, a las abuelas ancestrales, a la madre tierra como origen vital. Pero la cuarta lengua, que acaso precede o alimenta las otras tres, es la lengua del cuerpo, del deseo.

Es en esta lengua corporal en la que se presiente, según Djébar, la posibilidad de la emancipación femenina, de la liberación de la norma moral o religiosa, del silencio y el enclaustramiento. La escritura y la lectura responden igualmente a este deseo. Leer, escribir, es también descubrirse, saberse un cuerpo, desear, asumir libremente el vértigo de ser, más allá de las limitaciones culturales o religiosas. Por ello es que la lengua extranjera, y aun más la escritura extranjera, -en lengua francesa- le permite a la mujer escritora abrirse a una experiencia polifónica en la que es posible también restituir o rescatar, en la palabra propia, las voces silenciadas:

(...) mon corps s'est trouvé en mouvement dès la pratique de l'écriture étrangère. (...) Comme si soudain la langue française avait des yeux, et qu'elle me les ait donnés pour voir dans la liberté, comme si la langue française aveuglait les mâles voyeurs de mon clan et qu'à ce prix, je puisse circuler, dégingoler toutes les rues, annexer le dehors pour mes compagnes cloitrées, pour mes aïeules mortes bien avant le tombeau. Comme si... Dérision, chaque langue, je le sais, entasse dans le noir ses cimetières, ses poubelles, ses caniveaux ; or, devant celle de l'ancien conquérant, me voici à éclairer ses chrysanthèmes !⁶⁹

(...) mi cuerpo se puso en movimiento a partir de la práctica de la escritura extranjera. (...) Como si de pronto la lengua francesa me hubiese dado ojos, y que me los diera para ver en la libertad, como si la lengua francesa cegara a los machos mirones de mi clan y que a ese precio pudiera yo circular, rodar por todas las calles, unir el afuera a mis compañeras enclaustradas, por mis abuelas muertas mucho antes de la tumba. Como si... irrisión, cada lengua, lo sé, apila en la oscuridad sus cementerios, sus cubos de basura, sus desagües; así pues, delante de la lengua del antiguo conquistador, heme aquí, para iluminar sus crisantemos.

⁶⁹ DJEBAR, *L'amour la fantasia*, 256

Lejos de constituir un defecto o una discapacidad (derivada acaso a la confusión babélica), este plurilingüismo es, en términos filosóficos y literarios, una posibilidad para un pensamiento distinto y crítico. Por una parte, la lengua otra sería la otra voz, aquella que permite cuestionar y relativizar todo intento de hegemonizar el pensamiento y la palabra; rechazando con ello toda forma de totalitarismo, de pretendida verdad única. La experiencia heterónoma de la lengua se opone así a la lógica colonial, a la jerarquía de la lengua del amo (la langue du maître) que Derrida llama 'el monolingüismo del otro'; e igualmente es un rechazo a la topología que supone que el otro se halla en la periferia respecto al centro europeo del saber y la verdad. Por otra parte, esta experiencia de escritura se opone también a la norma de la tradición, de la lengua materna, que impone a menudo una autoridad incuestionable. Así, puesto que se trata de una heteronomía que no se puede domesticar, la lengua es el espacio en el que, para la escritora magrebí, es posible y necesario buscarse, hacerse nacer de nuevo, recrearse en y por la palabra.

Hay que entender esta heteronomía como una voz que se desdobra y permite decir más; se trata de una energía de escucha, de una atención redoblada. Aprender a escuchar: en la lengua habla el otro, se es el otro; pero no el colono o el colonizador, sino que en la escucha el escritor es capaz de construirse una intimidad propia y diferente, alterna, un yo que niega la asimilación y la afasia. Es por ello que, a través de la escritura, la lengua misma –la lengua francesa- se vuelve otra: dice lo que no se le había permitido decir, y en ese sentido se concibe de otra manera,⁷⁰ (elle s'enfante autrement). En el trabajo literario

⁷⁰ No sólo en el sentido de concebir en cuanto elaboración de un concepto, sino también en el de engendrar, en el de concebirse de nuevo, tal como lo expone Abdlekébir Khatibi en su obra *Amour Bilingue*: "s'enfanter dans la langue étrangère, y grandir comme un de ses enfants naturels" (concebirse en la lengua extranjera, crecer en ella como uno de sus hijos naturales) Según el autor marroquí la lengua ha de pensarse igualmente, en virtud de esta salida, de este exilio, como tierra hospitalaria, abierta, que no pertenece a nadie, tal como lo plantea Jabès: una lengua hospitalaria. Nadie tiene el derecho exclusivo sobre su "propio" lenguaje. Para Khatibi, la lengua no pertenece a nadie, por lo que no se puede tener un derecho de propiedad sobre ella: es el espacio de la búsqueda y la errancia del escritor, y en cierta forma, del hombre mismo. La extranjería de la lengua hace patente la extranjería del hombre, su carácter nómada. Una lengua materna es, más que una heredad o un espacio propio, una madre adoptiva, una tierra de asilo. Es por ello que Khatibi, se asume en la lengua desde una condición de extranjería: "Étranger, il faut que je m'attache à tout ce qui l'est sur cette terre, et sous elle. La langue n'appartient à personne, elle appartient à personne et sur personne je ne sais rien. N'avais-je pas grandi, dans ma langue maternelle, comme un enfant adoptif ? D'adoption en adoption je croyais naître de la langue même. » (Extranjero, me es necesario asirme a todo lo

de Djébar (así como en el de otros escritores francófonos) se hace surgir una lengua nueva, pero no bajo la idea orwelliana de la neolengua totalitaria y unívoca, sino al contrario, se trata de la heteronomía como conciencia de la extranjería, de la pluralidad, y como escucha. Es por ello que en la escritura se escuchan también las voces, múltiples y silenciadas de los otros.

En conclusión, puede afirmarse que es aquí donde se halla la dimensión filosófica y poética de la experiencia heterónoma de la lengua; en lugar de buscar inventar un nuevo lenguaje o recuperar el idioma único, perdido en las ruinas de Babel, como lo podría plantear un poeta romántico, la obra de Djébar, se propone buscar cómo decir de otra forma, como tener una visión distinta, dentro de las propias limitaciones del lenguaje, o más específicamente de la lengua del colonizador. En esa disensión se halla también, como se ha señalado aquí, la posibilidad de recrearse en esa lengua otra y hospitalaria, rechazando las imágenes que una perspectiva colonial o autoritaria intenta imponer sobre los dominados, al circunscribir a un monolingüismo unívoco su identidad, su palabra, su memoria.

Hors du puits des siècles d’hier, comment affronter les sons du passé ?... Quel amour se cherche, quel avenir s’esquisse malgré l’appel des morts, et mon corps tintinnabule du long éboulement des générations-aïeules.⁷¹

Fuera del pozo de los siglos de ayer, ¿cómo enfrentar los sonidos del pasado? Qué amor se busca, qué futuro se esboza a pesar de la llamada de los muertos, y mi cuerpo tintinea con el largo derrumbe de las generaciones-abuelas.

que es extranjero sobre esta tierra, y debajo de ella. La lengua no pertenece a nadie, pertenece a nadie y sobre nadie yo no sé nada. ¿Acaso no he crecido en mi lengua materna como un hijo adoptivo? De adopción en adopción, yo creía nacer de la lengua misma. KHATIBI, A. *Amour bilingue*, Fata Morgana, 1983. In *Œuvres I. Romans et récits*. Editions de la Différence. París, 2008, 208

⁷¹ DJEBAR, *L’amour la fantasia*, 69

CAPÍTULO 2

La cuestión de la alteridad

2.1 Filosofía y extranjería. (La filosofía como Geofilosofía)

En el capítulo anterior, se ha analizado la contradicción que implica plantear una filosofía con un sentido universal pero en una lengua específica, tomando en cuenta la limitación y las implicaciones políticas que esta lengua –en este caso el francés– plantea. De igual forma que no hay una lengua única que garantice un pensamiento unívoco, tampoco podría plantearse sin contradicción una filosofía universal que trascendiera las fronteras territoriales, lingüísticas y culturales en las que ella surge. En consecuencia, la cuestión que en este capítulo se aborda es la de discutir si una filosofía europea u occidental, considerando su dimensión territorial, puede aplicar sobre otras culturas ciertas ideas o valores que desde su propia perspectiva se suponen universales. Especialmente, habrá que revisar si la noción de ‘hombre’ o de ‘ser humano’ puede extenderse sobre los otros, es decir sobre aquellos que, frente a la razón europea, pueden aparecer distintos o inclusive inferiores. Es desde esta perspectiva que se aborda la cuestión de la alteridad.

Difícilmente podría emprenderse un trabajo filosófico dando por hecho o asumiendo de forma previa o a aun irrefutable lo que se entiende por filosofía. En este sentido, habrá que resaltar, primeramente, que para un filósofo, la filosofía no puede ser algo dado, un dato primario o incuestionable, sino que es necesario emprender siempre la interrogación acerca de lo que ella significa, repensarla y replantearla. “Un filósofo – afirma Derrida- es alguien para quien la filosofía no es algo dado, alguien que por

esencia debe preguntarse por la esencia y la destinación de la filosofía. Y reinventarla.”¹ Este replanteamiento se aborda aquí, principalmente, respecto a la dimensión espacial o territorial de la filosofía. Esta cuestión aparece desde la discusión acerca de su origen, si se asume que, en efecto, este principio acontece en la Grecia antigua. Al respecto, cabe recordar la sentencia de Diógenes Laercio acerca del origen exclusivamente griego de la filosofía:

Dicen algunos que la filosofía, excepto el nombre, tuvo su origen entre los bárbaros. (...) Los que esto dicen atribuyen ignorantemente a los bárbaros las ilustres acciones de los griegos de quienes tomó principio no sólo la Filosofía, sino también el género humano. (...)

De los griegos, pues, tomó principio la filosofía puesto que hasta en el nombre excluye todo origen bárbaro.²

El autor griego comienza por distinguir a los griegos de los bárbaros, distinción que permite afirmar el espacio del surgimiento de la filosofía. De esta forma, la aseveración de Diógenes Laercio puede tomarse como el punto de partida para entender el problema que implica, por un lado, la dimensión universal que plantea el trabajo filosófico y, por otro, su origen y delimitación a una cultura y a un territorio determinado. Esta tensión entre un planteamiento general o universal y el carácter específico del espacio en el que se realiza, constituye, para esta investigación, el punto nodal para interrogarse, pensar y en su caso replantear la noción misma de filosofía.

En primer lugar, hay que discutir la cuestión del origen, que se halla ligado al del espacio –es decir al territorio- y a la lengua. De acuerdo con Diógenes Laercio habría que deslindar toda posibilidad de que la filosofía, en su origen y en su confirmación primaria, se haya iniciado entre los bárbaros, extranjeros o no griegos. Esta idea subsiste en Platón y, sobre todo, en Aristóteles; lo cual indica que en Grecia se halla no sólo el origen, sino el espacio específico y aun la lengua propia de la filosofía. Como

¹ DERRIDA, J. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, 16-17. Derrida discute en este ensayo, a partir del texto de Kant “*Idea una historia universal con propósito cosmopolita*”, la asociación que suele hacerse entre el cosmopolitismo y una forma especialmente europea de hacer filosofía. Un auténtico cosmopolitismo no tendría que obedecer a los cánones o normas europeos de la filosofía, sino que habría que pensar en distintos modos, igualmente válidos, de filosofar, independientemente de la región o el país donde se realice. Cf. KANT, I. “*Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*” en *En defensa de la Ilustración*, (traducción de J. Alcoriza y A. Lastra, introducción de José Luis Villacañas) Alba Editorial, Barcelona, 2006, 73-92

² DIOG. LAERT. *Vidas de los filósofos más ilustres*, (traducción de J. Ortiz Sanz y J. M. Riaño) I, 1-4

siglos más tarde lo afirmará Heidegger respecto al alemán, la aseveración del doxógrafo griego sugiere que sólo puede hacerse propiamente filosofía en un cierto espacio territorial y lingüístico, es decir en Grecia, y en lengua griega.³

La idea de una cierta 'pureza' griega en el origen mismo de la filosofía es, no obstante, muy discutible. Como lo muestra la investigación del estudioso Martin Bernal, *Black Athena*, aunque se sepa que la civilización griega hunde sus raíces en varias culturas del sur y del este (respecto a la Hélade), semíticas y egipcias, durante el siglo XIX fue calificada como 'aria', al tiempo que sus raíces semíticas o africanas (extranjeras) eran metódicamente purgadas y ocultadas.⁴ No es pertinente detenerse aquí en la investigación de Bernal, sin embargo, lo que es necesario resaltar de ella –como bien lo señala Edward Said- es que la idea de una cultura originaria, 'pura', en la base de todas las posteriores civilizaciones europeas, sirvió sobre todo en el siglo XIX, como un "emblema de la autoridad europea" sobre las otras culturas o grupos cuyos orígenes no podían reconocerse en la civilización griega.⁵

Así, la cuestión por discutir se hallaría en entender cómo un tipo de saber –se trate de la filosofía o inclusive de alguna ciencia- geográficamente delimitado, expresado en una lengua específica, supuestamente 'depurado' de sus orígenes no europeos, pueda constituirse como una forma de conocimiento universal y que, por ende, sirva para justificar la superioridad de un tipo de pensamiento (calificado de válido, científico u objetivo) sobre otro (calificado de primitivo, o atrasado, en cualquier caso inválido). Se trata, pues, de discutir si la filosofía griega o europea, particularmente cuando se plantea en una dimensión universal, puede entenderse o no como una forma de etnocentrismo, como un saber o una actividad etnocéntrica que asume sus propios criterios y valores en tanto formas universales. Pero, ¿Qué se entiende aquí por etnocentrismo? Responde a ello Todorov:

³ F. HARTOG, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. (Traducción de Horacio Pons) FCE, Buenos Aires, 1999, 20.

⁴ Cf. M. BERNAL, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1. Rutgers University Press, New Brunswick, 1987, pp. 280-336.

⁵ E. SAID, *Cultura e imperialismo*. (Traducción de Nora Catelli) Editorial Anagrama. Barcelona, 1996, 52

(...) ¿existen valores universales y, en consecuencia, la posibilidad de llevar los juicios más allá de las fronteras, o bien, todos los valores son relativos (de un lugar, de un momento de la historia, incluso de la identidad de los individuos)? Y, en el caso de que se admitiera una escala de valores universales, ¿cuál sería su extensión, qué abarca, qué excluye? (...) (El etnocentrismo) consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco.⁶

Desde una posición etnocéntrica, puede pensarse que los valores propios, míos o de mi comunidad, no sólo son válidos en un espacio determinado, y conciernen a ciertos individuos, sino que son aplicables y válidos para otros individuos o comunidades. Así, puede decirse que el etnocentrismo asume, en virtud de un supuesto carácter universal, la superioridad de los valores de la cultura propia sobre los de las otras culturas; lo cual serviría para justificar –indebidamente, según Todorov– la implantación de un tipo de saber sobre otro, de una civilización sobre otra, de un grupo sobre otro, sin excluir en cada uno de estos casos, la posibilidad de la violencia. Por ello es que el problema del etnocentrismo no sólo puede entenderse a nivel de la relación de las culturas, sino como un problema ético en tanto implica esta posibilidad de negar la especificidad del otro al aplicarle ciertas ideas o criterios ‘universales’.

La discusión acerca del posible carácter etnocéntrico o aun eurocéntrico de la filosofía ha ocupado a diversos autores. Al respecto se pueden mencionar algunos ejemplos. No solamente a propósito de los filósofos griegos; baste recordar que Nietzsche denuncia el *pathos* del hombre que lo hace suponerse él mismo como centro del universo; y de manera similar, aunque en un plano más restringido, los diversos nacionalismos que ubican lo propio por encima de lo extranjero.⁷ En otro sentido, el lingüista francés

⁶ TODOROV, T. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. 21 Esta obra constituye, básicamente, un análisis de la reflexión francesa respecto a los otros, que parte de Montaigne y llega hasta Levi-Strauss. En *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1987, se refiere precisamente a la alteridad en el proceso de la conquista de nuestro continente. El estudio y la reflexión de Tzvetan Todorov sobre la alteridad y el eurocentrismo puede ahondarse en dos obras más del autor franco-búlgaro: *El miedo a los bárbaros*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008 y *El espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

⁷ Cf. NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. (Traducción Luis M. Valdés y Teresa Orduña) Editorial Tecnos, Madrid, 1990. Marc Crépon realiza al respecto un análisis del pensamiento de Nietzsche acerca de la lengua en el que muestra cómo el filósofo alemán pasa de una reflexión acerca de la lengua alemana y el espíritu propiamente alemán (en el ensayo *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*) a una posición fuertemente crítica que relativiza el intento, desde cualquier lengua, de suponer un lugar propio y privilegiado (en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*) Cf. CREPON, M. *Le malin génie des langues. Nietzsche, Rosenzweig, Heidegger*. Librairie philosophique Jacques Vrin, París, 2000.

Emile Benveniste critica la pretensión universalista de la filosofía aristotélica, basada en la noción a un tiempo verbal y sustantiva del verbo 'ser', -función propia de la lengua griega pero no necesariamente equivalente en otras lenguas.⁸

En general, puede entonces entenderse que existan, para el pensamiento filosófico, diferentes configuraciones espaciales, de forma similar a las diversas cosmovisiones derivadas de paradigmas astronómicos distintos, como el ptolemaico y el copernicano. La dificultad se hallaría entonces en suponer que una visión o cosmovisión puede asumirse como superior o mejor que otra. Una filosofía no sólo surge en un territorio específico, sino que además se constituye como una topología, elabora una especie de mapa del espacio, en el que ubica un centro y una periferia, una cercanía y una lejanía, y un lugar privilegiado del saber y la verdad. -puntos que, empero, no podrían ser considerados absolutos o únicos. Como lo afirma Nietzsche, no sólo el humano sino también la mosca, en su vuelo, se piensa en el centro del universo. Estos cuestionamientos hacen necesario, por tanto, repensar la noción de filosofía, tomando en cuenta su carácter territorial o geográfico, tal como lo plantean Deleuze y Guattari. Para los pensadores franceses, hay que repensar la filosofía en función de dos aspectos principales:

- 1) En primer lugar, se halla una tarea común que puede resumir en general el sentido del trabajo filosófico: se trata de la creación o articulación de conceptos. "Si hay tiempo y lugar para crear conceptos, la operación correspondiente siempre se llamará filosofía, o no se diferenciará de ella si se le diera otro nombre."⁹
- 2) En segundo término, es necesario referir la filosofía a su dimensión territorial, y a sus límites espaciales. Puesto que "Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra."¹⁰

Ahora bien, estos dos aspectos podrían parecer contradictorios puesto que, si la principal tarea filosófica consiste en la elaboración de conceptos, ¿cómo podrían éstos

⁸ BENVENISTE, E. "Categorías de pensamiento y categorías de lengua" en *Problemas de lingüística general. I*

⁹ DELEUZE, Gilles GUATTARI Félix. *¿Qué es la filosofía?* (traducción de Thomas Kauf) Anagrama, Barcelona, 1993. 15

¹⁰ DELEUZE, G. GUATTARI F. 86

plantearse en un sentido universal o general, por encima de los propios límites territoriales del pensamiento? ¿Significa esto que todo concepto será -como lo sugiere el planteamiento de Todorov- relativo a un lugar, a un grupo o inclusive a un individuo? ¿La dimensión espacial y territorial de los conceptos conduciría entonces a la filosofía de un universalismo desmesurado a un relativismo radical? Habrá que comprender de forma más precisa cómo se relacionan estas dos nociones.

Primeramente, habría que entender qué significa un concepto. En general, por *concepto* se puede hacer referencia a un procedimiento que permite la descripción o comprensión de ciertos objetos cognoscibles; es decir una forma –que puede ser un simple signo o un elemento semántico- que posibilita la comprensión de varios objetos bajo una nota común. En este sentido, puede decirse que las palabras *casa*, *hombre*, *sujeto*, son conceptos que remiten a ciertas entidades cognoscibles. La filosofía, según Deleuze, consiste en la articulación de conceptos, sin embargo, tratando de puntualizar esta noción general, afirma el pensador francés que:

Crear nuevos conceptos que posean una necesidad ha sido siempre la tarea de la filosofía. (...) Un concepto está lleno de fuerza crítica, política y de libertad.¹¹

Para Deleuze y Guattari, los conceptos no remiten pues a ideas universales o ‘esencias’, ya establecidas o que puedan aplicarse sin mayor dificultad a una generalidad de individuos. Más bien, cada concepto responde primariamente a la necesidad de comprender algo para lo que no se tiene una idea precisa o previa; no obedece, por tanto, a las definiciones establecidas ni a los lugares comunes; se trata más bien de un esfuerzo por entender un acontecimiento en su singularidad, en su carácter específico. Se trata por ello de un esfuerzo de carácter crítico y liberador respecto a esas ideas generales preconcebidas, mediante las cuales se pretendería englobar la pluralidad de los individuos. Y por esta razón el concepto no remite a las “esencias” sino a los acontecimientos singulares, in-definidos y cambiantes.¹²

A decir verdad, las ciencias, las artes, las filosofías son igualmente creadoras, aunque corresponda únicamente a la filosofía la creación de conceptos en sentido estricto. Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay

¹¹ DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, Editions du Minuit, París, 1990, 48-49

¹² DELEUZE *Pourparlers*, 40

firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean.¹³

Así pues, el concepto no remite a una entidad ya dada (palabra, término o signo) o a alguna 'esencia' que puede abarcar diversos objetos; se trata más bien de una forma de vérselas con algo (un acontecimiento) aún indefinido que es necesario comprender, -una forma que se requiere crear, articular, darle un suelo. La filosofía, como se había mencionado, no podría sino comenzar por un cuestionamiento de su propio quehacer, y en este sentido el filósofo no ha de partir de definiciones establecidas, sino que debe apelar a diversos elementos a fin de elaborar un concepto que le permita enfrentarse con la pluralidad caótica e indefinida que se le presenta. Dice al respecto Deleuze que: "No hay un concepto simple (...) el concepto es una cuestión de articulación, de repartición, de intersección. Forma un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario."¹⁴

De esta forma, la filosofía, en tanto elaboración de conceptos, no puede entenderse solamente como mera reflexión o contemplación; si fuese meramente contemplativa, entonces en lugar de referirse a la construcción de conceptos remitiría a la simple observación de ideas o esencias universales en un firmamento inmóvil, de forma similar al astrónomo ptolemaico que observase un cielo inmutable. Pero, precisa Deleuze, "(...) la contemplación, la reflexión, la comunicación, no son disciplinas, sino máquinas para constituir Universales en todas las disciplinas."¹⁵ Y en este punto se encuentra el riesgo de que la actividad filosófica, en lugar de dedicarse a la articulación de conceptos, se transforme en una contemplación y en una asunción de ciertas "esencias universales"- y se vuelva entonces, efectivamente, un tipo de etnocentrismo universal.

No obstante, se requiere entonces preguntar ¿Por qué es tan importante, en filosofía, la creación de conceptos y no quedarse en la simple contemplación de esencias? La respuesta a esta interrogante se halla no sólo en la capacidad de comprensión que el concepto puede aportar al filósofo, sino -y acaso aún más- en el carácter crítico de

¹³ DELEUZE, G. GUATTARI F. 11

¹⁴ DELEUZE, G. GUATTARI F. 21

¹⁵ DELEUZE, G. GUATTARI F. 12

esta labor. Pero este carácter, piense Deleuze, parece haber sido olvidado en aras de entender el concepto ligado a una cierta capacidad de convencimiento, sobre todo en el mundo contemporáneo. Existe, en efecto, la posibilidad de que el concepto no corresponda a los 'universales' sino, en una sociedad capitalista tecnificada y universal, se entienda en relación con una estrategia de venta y promoción. Actualmente, se cree que la elaboración de conceptos corresponde no a los filósofos sino más bien a los comunicólogos o a los publicistas al presentar comercialmente un producto; se trata de un asunto de publicidad, de éxito financiero, o aun de informática. La dimensión crítica ha sido sustituida, así, por la promoción comercial, lo cual ha afectado directamente a la filosofía. Dicen a propósito Deleuze y Guattari.

El simulacro, la simulación de un paquete de tallarines, se ha convertido en el concepto verdadero, y el presentador-expositor del producto, mercancía u obra de arte, se ha convertido en el filósofo, en el personaje conceptual o en el artista. (...) Pero cuanto más se enfrenta la filosofía a unos rivales insolentes y bobos, cuanto más se encuentra con ellos en su propio seno, más animosa se siente para cumplir la tarea, crear conceptos, que son aerolitos más que mercancías.¹⁶

En un sentido filosófico, más que una idea general un concepto debe ser un aerolito, que irrumpe en un espacio aparentemente sosegado, que cuestiona un orden que parece único o incuestionable. En la elaboración de un concepto, es necesario recuperar entonces la capacidad crítica y de resistencia frente a un sistema global que supone la aplicación indiscriminada de ciertas nociones a todos los objetos o a todos los individuos, sin importar sus especificidades o diferencias. En una era globalizada y tecnificada persiste el peligro de los "universales", o de las "esencias" que negarían la capacidad de disenso del individuo. La filosofía no corresponde a un etnocentrismo sino a esta capacidad crítica, de resistencia y disensión, y por ello cabe preguntarse: ¿No será más bien la tan manida globalización o mundialización una forma de etnocentrismo desbordado? El concepto (y por ende la filosofía) ha de constituirse en una forma de resistencia; no se trata de asumir las ideas generales o dominantes, sino de disentir –como se veía respecto a las obras literaria de Khatibi o de Djébar-, es decir de oponerse a la univocidad dominante y pensar de otra manera. Como bien lo

¹⁶ DELEUZE, G. GUATTARI F. 16-17

menciona Deleuze, en esta época actual tan tecnificada no hace falta más comunicación, sino sobre todo, una resistencia al presente.¹⁷

En segundo término, se requiere abordar la cuestión de la dimensión territorial. En general, la noción de territorio puede entenderse de diversas maneras, puede tratarse de: 1) la extensión terrestre en la cual vive un grupo humano o una colectividad política o nacional. 2) la extensión sobre la cual se ejerce una autoridad o se extiende una jurisdicción. 3) una zona o región determinada con precisión. 4) una zona que un animal se reserva y a la cual impide el paso a sus congéneres. Ya sea en un sentido político, jurídico o a incluso privado o animal, la territorialidad tiene que ver con la delimitación de un espacio que se considera propio (propio para una actividad, o propiedad de alguien), más allá del cual se ubica lo ajeno, lo extraño o, inclusive lo hostil. Pero, ¿cómo podría entenderse esta noción de creación de conceptos en relación con la dimensión territorial de la filosofía?

En el caso de la filosofía, piensan Deleuze y Guattari, habría que preguntarse, en primer lugar, si su territorialidad concierne exclusivamente a las fronteras políticas o lingüísticas de la Hélade, o bien si se relaciona con las lindes que marcan la expansión de una lengua, de un pensamiento o de un tipo de cultura:

(...) La tierra no es un elemento cualquiera entre los demás, aúna todos los elementos en un mismo vínculo, pero utiliza uno u otro para desterritorializar el territorio. (...) Nos preguntamos en qué sentido Grecia es el territorio del filósofo o la tierra de la filosofía.¹⁸

No se puede desvincular el ejercicio del pensamiento del espacio en el cual éste se efectúa. Este espacio ha de entenderse como territorio, demarcado por unos límites específicos (políticos, lingüísticos o geográficos), estructurado según un mapa, una topología que supone un centro y una periferia, una inmanencia y un afuera. El origen griego de la filosofía está así vinculado a una cierta dimensión territorial e imperial del pensamiento de los griegos respecto a los bárbaros.¹⁹ No obstante el ejercicio mismo

¹⁷ DELEUZE, G. GUATTARI F. 110

¹⁸ DELEUZE, GUATTARI, 87

¹⁹ Como lo muestra también Hartog. Cf. F. HARTOG. *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. (Traducción de Horacio Pons) FCE, Buenos Aires, 1999, 20-22

de la filosofía se origina en el territorio griego, pero gracias a la irrupción y la influencia de elementos extranjeros; no se trata de un surgimiento exclusivamente griego sino que en él hay presencias de otros, orientales o africanos, ajenos a la polis o a las lenguas griegas. Así, según Deleuze y Guattari, Grecia es el territorio, el espacio de inmanencia al que llegan ciertos extranjeros, o exiliados, los filósofos, para desarrollar una actividad, la filosofía, que desde entonces se considera griega (como lo defiende, entre otros, Diógenes Laercio) aunque haya nacido del encuentro entre una tierra de acogida y unos extranjeros.²⁰

Y sin embargo la filosofía fue algo griego, aunque traída por gentes que venían de fuera. Para que la filosofía naciera fue necesario un *encuentro* entre el medio griego y el plano de inmanencia del pensamiento.²¹

Desde esta perspectiva, se puede decir que para que surja una filosofía se requiere de la conjunción de ciertos elementos. Por un lado, un plano de inmanencia, es decir un contexto espacial y pre-filosófico que permita, como en Grecia, el ejercicio del pensamiento. Por otro lado, unos individuos dispuestos a pensar y discutir, no en virtud de una 'razón de Estado' sino como un ejercicio crítico, de articulación de conceptos. Esta conjunción de elementos no es exclusiva de Grecia, ni surgió allí de manera necesaria sino contingente; lo cual equivale a decir que si ha surgido una "razón de la filosofía" –un *logos* filosófico propiamente griego y no 'oriental' o 'bárbaro'- en la antigua Hélade, este surgimiento es el resultado de una conjunción, de un encuentro más bien contingente.

Si la filosofía surge en Grecia, es más en función de una contingencia que de una necesidad, más de un ambiente o de un medio que de un origen, más de un devenir que de una historia, de una geografía más que de una historiografía, de una gracia más que de una naturaleza.²²

El origen griego de la filosofía es contingente, pudo haber surgido primeramente en otro lugar en el que se hubiesen conjuntado los elementos que posibilitaron dicho surgimiento. Bastaría con la conjunción de estos elementos –el encuentro entre un

²⁰ Sin excluir la posibilidad de que el filósofo, frente a la lengua dominante del Estado o de la polis griega, se considerado como un extranjero, tal como lo plantea Derrida al abordar la figura de Sócrates como extranjero a la ley que lo condena y a la lengua en la que se le juzga. Cf. DERRIDA, J. DUFOURMANTELLE, A. *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000, 27-29

²¹ DELEUZE, G. GUATTARI F. 94

²² DELEUZE, G. GUATTARI F. 98

medio propicio y la actividad de articulación y discusión de conceptos- para la conformación de un pensamiento filosófico. Así, de acuerdo con este planteamiento, más que de la Filosofía única como un saber que hunde sus raíces en Grecia y es la herencia privilegiada o exclusiva de las civilizaciones europeas, sería más adecuado hablar entonces de una pluralidad de filosofías, o de posibilidades distintas de hacer filosofía. Pluralidad en la cual, resultaría difícil afirmar con certeza la superioridad de un planteamiento sobre otro. Por ello, puede afirmarse que en la medida en que el pensamiento filosófico se elabora sobre un plano de inmanencia pre-filosófico en el que se pueden articular conceptos, cabría hablar entonces también de una filosofía china, hindú, judía, o islámica.²³

La cuestión discutible es que, según Deleuze y Guattari, a diferencia de otras culturas, solamente “Occidente extiende y propaga sus centros de inmanencia”, es decir, plantea su pensamiento con un carácter universal, o más allá de sus fronteras, por encima de las demás culturas o de las otras formas de pensamiento. Sus límites no corresponden necesariamente, como en los imperios antiguos, a una frontera geográfica o física; sino que se trata de “unas lindes interiores e inmanentes que se desplazan sin cesar agrandando el sistema, y que se reconstituyen desplazándose.” Es decir que el carácter imperial del pensamiento occidental no sólo se corrobora en la expansión del territorio por medios militares o coloniales, sino que es también a través de la implantación global de un paradigma dominante, mercantil, económico o político. Se trata en nuestro tiempo, tal como lo exponen Deleuze y Guattari, de un “mercado mundial que se extiende hasta los confines de la tierra, antes de pasar a la galaxia: hasta los cielos se vuelven horizontales.”²⁴

Entonces, en este contexto, se vuelve necesario replantear el sentido del pensamiento filosófico, lo cual significa que no hay que ubicarlo del lado del paradigma dominante que se expande por la tierra a costa de las diferentes culturas, ni tampoco entenderlo como la contemplación inocua de ciertas ‘esencias’ o ideas universales. Frente a estas nociones, habría que entender la filosofía, de acuerdo con su dimensión territorial, en

²³ DELEUZE, G. GUATTARI F. 94

²⁴ DELEUZE, G. GUATTARI F. 98

un sentido plural y diverso; es decir que habría múltiples formas de hacer filosofía sin que ninguna de ellas se pretenda superior o mejor que otra. Si bien se reconoce que la filosofía consiste en el esfuerzo y en la elaboración de conceptos, hay que entender esta tarea como un movimiento crítico, de resistencia ante la universalización o la mundialización de ciertos modelos de vida, de ciertas ideas generales, de ciertas formas de entender el mundo que tratan de imponerse unívocamente.

En consecuencia, más que recuperar o reafirmar su origen griego, su raigambre europea u occidental, su correspondencia a una lengua propia u originaria (el griego, el alemán, el francés o el inglés), habría que revalidar la capacidad de hacer filosofía de otra forma, -desterritorializar su origen, descentrar su espacio, hablar desde la otra orilla, opuesta a un orden unívoco o incuestionable. Por ello, más que condescender a la dominación o al pensamiento único, ha de entenderse la filosofía como actividad crítica respecto a los valores o ideas planteados como universales, como resistencia al presente –tal como lo plantea Deleuze; pues se trata siempre de la otra voz, de la otra vía. Afirma al respecto Derrida:

Non seulement il y a d'autres voies pour la philosophie, mais la philosophie, s'il y en a, c'est l'autre voie.²⁵

(No solamente hay otras vías para la filosofía, sino que la filosofía, si la hay, es la otra vía.)

2.2 La alteridad y las fronteras de 'lo humano'.

Generalmente puede afirmarse que el conocimiento científico, en sus diversas modalidades, ha surgido o se ha originado en Europa o, más recientemente, en América del Norte. Lo mismo parece suceder con la filosofía, cuyo origen mismo se considera exclusivamente griego y, por tanto, europeo. Parece que no son comunes los

²⁵ DERRIDA, J. *Le droit à la philosophie...* 33 Quisiera recalcar aquí el juego de palabras que se crea en francés entre los vocablos *voie* (vía, ruta) y *voix* (voz). Así, se sugiere que la filosofía no es sólo la otra vía, sino también la otra voz.

casos de ideas o conceptos ‘universales’ que se hayan originado fuera del territorio cultural y geográfico de Occidente. Es así como, gracias a esta expansión territorial, a esta propagación de los centros de inmanencia –como la llama Deleuze–, ciertas nociones propias o derivadas en la cultura occidental se han universalizado. Especialmente, una determinada idea de *hombre* o de *ser humano*, la cual se ha expandido por todo el mundo como si se tratase del modelo general, o aun de “la esencia de lo humano” que subsiste pese a los cambios de cultura, de lengua o de territorio. Dice a propósito Deleuze:

De este modo, pueden los europeos considerarse no como un tipo psicosocial más entre los demás, sino como el Hombre por antonomasia, tal y como hicieron ya los griegos, pero con una fuerza expansiva y una voluntad misionera mucho mayores que los griegos. (...) de tal modo que es la humanidad en su conjunto la que acaba por asemejarse a sí misma en este Occidente, como hiciera antaño Grecia.²⁶

Esta preeminencia de la noción occidental, se da a partir de la distinción entre hombre y no-hombre, entre lo humano y lo inhumano, que toma visos y formas distintos. Por un lado, se cuentan los rasgos y características que definen al ‘hombre en general’; y por otro, se excluye de esta definición a quienes no corresponden con esas características. Esta distinción, no obstante, obedece asimismo a un criterio territorial. Hay, en primer lugar, una precisión acerca del lugar propio, más allá de cuya frontera se extiende el espacio ajeno, desconocido u hostil. Es en esta división que surge el término griego *oikos*, que remite a lo propio, al hogar o a la comunidad propiamente griega; y que nos remite a otros términos modernos como el francés *chez* derivado a su vez del español *casa*.²⁷ Esta delimitación territorial lleva a una separación, como bien lo señala Todorov, entre el *nosotros* y los *otros*; es decir entre los próximos, los familiares o semejantes, por un lado, y los extranjeros o bárbaros cuyas costumbres, conocimientos o lenguas se califican de ajenos, desconocidos o inferiores. ¿Cómo entender, desde esta perspectiva, la cuestión de la alteridad? En este contexto, la idea de la alteridad se muestra puramente relativa al lugar desde el cual se afirma el *nosotros*. Dice a propósito Todorov:

Nadie es intrínsecamente otro; no lo es más que porque no es yo; al decir de él que es otro, en realidad nada he dicho aún; y, lo que es peor, nada sé yo sobre él ni nada

²⁶ DELEUZE, G. GUATTARI F. *¿Qué es la filosofía?* 99

²⁷ Cf. CRÉPON, M. *Langues sans demeure*. Éditions Galilée, París. 2005.

quiero saber, puesto que toda caracterización categórica me impediría mantenerlo dentro de esta rúbrica puramente relativa, la alteridad.²⁸

Afirmar la alteridad de *los otros* no significa, por tanto, nada; es simplemente corroborar la situación distinta y relativamente diferente de esos otros respecto a la posición del *nosotros*. Cada uno puede ser el *uno* o el *otro*, según la posición en la que se sitúe. De acuerdo al contexto en que se establezca la distinción, el *otro* puede ser el nativo frente al extranjero, o bien el colono frente al nativo o colonizado, o aún el hombre libre frente al esclavo. Así, cuando se habla del *otro*, se vuelve necesario precisar su posición de alteridad, pero con ello aún no se ha dicho nada. Lo que debe subrayarse es el carácter marginal o exterior de esa posición distinta; es decir que el *otro* lo es ya no sólo espacialmente sino frente a una idea general o pretendidamente universal que quisiera ver, desde la situación del *nosotros*, en los hombres ejemplos de ciertas 'esencias', casos o muestras de ciertas concepciones objetivadas en uno o varios individuos. El riesgo de esta categorización radica en la negación implícita o explícita de la especificidad o la diferencia de una cultura o de un individuo.

Es así como desde una posición relativa, a saber: el occidente europeo, se ha querido comprender la totalidad y englobar la diversidad de los hombres y los pueblos mediante ciertas nociones universales, particularmente la del 'hombre en general'²⁹. Se trata así, en muchos casos, de definir 'la naturaleza de lo humano' desde una posición asaz limitada pero que se supone privilegiada o aun imparcial, como si se intentara describir objetivamente al mundo en su multiplicidad y en su totalidad, sin mirar nada más que la propia casa, que el propio espacio familiar y conocido. Reconocer al otro, o al menos empezar a reconocerlo, supondría al menos no aplicar sobre él, indiscriminadamente, los valores de la cultura propia. La alteridad, en este sentido, no ha de comprenderse sólo en términos de fronteras geográficas o espaciales, sino que remite, como se mencionaba en el capítulo anterior, a la heteronomía, es decir al reconocimiento de la diferencia inasimilable del otro, aunque se trate de el ser más cercano, del más próximo.³⁰

²⁸ TODOROV, *Nosotros y los otros*, 305

²⁹ TODOROV, *Nosotros y los otros*, 22-23

³⁰ Que remite al otro como prójimo (en el sentido de próximo, cercano) pero al mismo tiempo como rostro, -es decir inasimilable. Cf. LEVINAS, E. *La huella del otro*. Edición citada.

La alteridad no es pues un asunto de cercanía o de lejanía, ya que es posible desplazarse espacialmente, cambiar de un lugar a otro, y sin embargo, considerar que a pesar de la distancia, las concepciones y los valores propios se mantienen o inclusive se corroboran. En este sentido, puede afirmarse que no se viaja más que para comprobar el conocimiento *a priori* que ya se tenía sobre esos individuos lejanos y diferentes. Sucede entonces que al encontrarse con esos *otros*, sorprendentemente, el viajero encuentra que se parecen o corresponden a las imágenes que de ellos se tenían antes de conocerlos. Ya Rousseau, en su época, denunciaba esta desmesura pues pareciera que, a pesar de las múltiples expediciones europeas por todas partes del planeta, la filosofía no viajara (“il semble que la Philosophie ne voyage point”³¹); al leer un libro de viajes, afirma el pensador ginebrino, se hallan descripciones de costumbres de países lejanos que no parecen más que reproducir todo lo que los supuestos ‘aventureros’ ya sabían o imaginaban antes de salir de su casa. El viaje no es más que un desplazamiento físico pero no implica nunca un replanteamiento o al menos una duda sobre la validez de los valores propios: sólo ha servido para corroborar las certezas, fortalecer los prejuicios o los lugares comunes. Y, en el mismo tenor, afirma Rousseau:

Desde hace trescientos o cuatrocientos años los habitantes de Europa inundan las demás partes del mundo y sin cesar publican nuevos relatos de viaje, pero estoy persuadido de que nosotros no tenemos conocimiento de otros hombres, sólo de los europeos; (...) y aún entre los hombres letrados, cada uno, bajo el pomposo nombre de estudio del hombre, no hace más que estudiar a los hombres de su país.³²

El problema es que esta desmesura, esta relatividad elevada a parámetro y norma universal, se ha entendido muchas veces bajo la forma de un cierto ‘humanismo’ que justifica la imposición de la cultura europea sobre los otras civilizaciones, especialmente en los procesos de colonización. La diferencia del otro se ve así reducida a la imposición de una mismidad eurocéntrica, a una cierta idea que se impone y se ‘demuestra’ en esos otros. Es en virtud de la presunta superioridad del saber occidental, -como lo afirma Edward Said- que se ha configurado un “centralidad

³¹ ROUSSEAU, J.J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Première partie, note 1, GF- Flammarion, París, 1992, 192

³² ROUSSEAU, *Discours*, 193

geográfica europea reforzada por un discurso cultural que relega y confina lo no europeo a un rasgo secundario racial, cultural y ontológico.”³³ Se establece así una topología, una geografía del saber y la palabra, en la cual el lugar privilegiado lo ocuparía sin duda el hombre occidental. El mundo se comprende, desde esta perspectiva, en función de ciertos centros neurálgicos (capitales, metrópolis) y los lugares exteriores (colonias o ex colonias, periferias y márgenes). Lo paradójico de esta configuración, como también lo señala el escritor palestino, es que ese espacio marginal o periférico es esencial para establecer una primacía de lo occidental o europeo.

En resumen, puede decirse que ciertas ideas del *hombre* o de la *naturaleza humana*, entendidas dentro de esta perspectiva de universalización de lo relativo o de lo propio, han servido para justificar la superioridad del *nosotros* europeo u occidental frente a los *otros*, los no europeos, marginales o extranjeros. Se puede decir entonces que se ha elaborado toda una heterología, en la cual el ‘hombre’ europeo además del poder taxonómico que le permite clasificar a los otros aparece como el modelo mediante el cual se puede medir o distinguir la ‘humanidad’ de los otros. La lista de estas distinciones entre *nosotros* -los hombres- y los *otros* sería sin duda interminable, pero es posible resaltar algunos ejemplos paradigmáticos a través de los cuales, es posible estudiar la dimensión universal que adquiere una noción particular.

1) La distinción griega entre hombres y bárbaros o no-humanos.

En primer lugar, esta distinción entre lo humano y lo in-humano surge desde el relato homérico del retorno de Ulises, y se consolida en el pensamiento político aristotélico específicamente respecto a la definición de ciudadano. En la *Odisea*, se puede leer la separación que hacen los griegos entre el mundo de lo humano y el de lo no-humano. En el primero, se hallan los griegos; en el segundo, los dioses, los monstruos y el

³³ SAID, *Cultura e Imperialismo*, 112

inframundo.³⁴ Para Ulises, el navegante perdido en el ámbito de lo in-humano, la aventura consiste en volver a casa, en recuperar el sentido de lo familiar, de lo propio. A través de su viaje, entendido como una apoteosis del retorno, el viajero llega a distinguir claramente los dos espacios –el propio y el ajeno- así como los seres que los habitan, y por tanto ha de reconocerse plenamente en el mundo humano, asociado a su patria –Ítaca- , a su mujer, y a su asunción como mortal frente a los dioses.

En el caso de Aristóteles, la distinción se establecería, más bien, entre los hombres griegos y los extranjeros. Para el estagirita, al menos a partir de la famosa clasificación que él mismo establece en la *Política*, podría llamarse propiamente hombres a los ciudadanos, es decir a aquellos que fuesen: -) griegos y no metecos o bárbaros, -) varones y no mujeres, -) adultos y no menores, -) libres y no esclavos, y que además participasen en alguna de las funciones del gobierno de la polis.³⁵

De esta manera, puede observarse cómo la noción de hombre se construye en razón de una exclusión de lo considerado no-humano, y a partir de un criterio relativo, política y territorialmente, a Grecia. Podría decirse, por tanto que lo propiamente humano correspondería a lo griego; mientras que lo no-humano se hallaría en lo no-griego, es decir en lo impropio o no familiar. El griego se hallaría en el espacio del *oikos*, y el extranjero o bárbaro en el afuera del *meta oikos*, es el meteco, “el que cambia de casa” tal como se designaba a los extranjeros que vivían en Grecia, pero sin derecho a la ciudadanía.³⁶

³⁴ Se han consultado las siguientes versiones del relato homérico: HOMERO, *Odyssée*, (Prefacio de Paul Claudel, versión francesa y notas de Victor Bérard) Gallimard, París, 1955. *Odisea*, (Versión de Carlos García Gual) Alianza Editorial, Madrid, 2004. VERNANT, Jean-Pierre. “Ulises o la aventura humana” en *El Universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*. (Traducción de Daniel Zadunaisky) FCE, México, 1999.

³⁵ ARISTOTELES, *Política*, libro III, 1274b-1276b.

³⁶ (de *meta*: más allá) y *oikos*: casa, domicilio); Cf. *Le Petit Robert*. M. CREPON, *Langues sans demeure* : « la notion de « Oikos » est associée a celle de « demeure » en tant que territoire propre, nation, casa, propriété et donc on peut penser a l'identification entre langue maternelle-nationalité-pensée. » (La noción de Oikos se vincula con la noción de « morada » en tanto que territorio propio, nación, casa, propiedad, y por tanto, puede pensarse en la identificación la lengua materna-nacionalidad-pensamiento.”

2) El civilizado, el colonizador y los otros.

La segunda figura importante es la de Robinson Crusoe. Se trata de un personaje a la vez literario y filosófico en tanto representa al hombre europeo –racional o civilizado- que se enfrenta con un mundo desconocido y salvaje que él mismo debe conocer (es decir descubrir, nombrar) y por ende dominar. Este personaje, aunque se derive de la novela escrita por Daniel Defoe³⁷ a partir de un célebre naufragio de la época, remite sobre todo a la figura del viajero, del conquistador, tan extendida durante los siglos XVI y XVII, -época de los grandes imperios europeos. De acuerdo con el relato de Defoe, la dicotomía se establece justamente entre el hombre europeo y los otros, es decir los conquistados, calificados como salvajes, bárbaros, antropófagos o simplemente atrasados (no suficientemente civilizados).

El viaje del marino europeo, como en el caso de la navegación de Ulises, le conduce por azar a un mundo desconocido; el naufragio lo arroja a una isla que no aparece en los mapas, fuera del alcance del mundo civilizado. Al llegar a esa *terra ignota*, el náufrago –poseedor de la palabra lo mismo que el conquistador- puede nombrarla y, por ende apropiársela. Pero la cuestión más importante es que en la relación entre ese hombre y los habitantes de la isla o el territorio descubierto, se establece la distinción entre lo humano y lo otro, es decir lo atrasado o lo primitivo.³⁸ El encuentro entre el civilizado Robinson y el salvaje bautizado como ‘Viernes’ mostraría así la diferencia cualitativa entre el blanco europeo, poseedor del saber científico y del lenguaje; y por otra parte, el nativo incivilizado, de costumbres naturales y creencias ‘oscuras’ (por ejemplo las religiones ‘naturalistas’, calificadas de hechicería), antropófago, poseedor no de una lengua sino de una voz cercana al balbuceo animal.

³⁷ Se ha consultado DAFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*, (Traducción de Carlos Pujol) Editorial Planeta, Barcelona, 1994.

³⁸ Como lo expone y lo documenta ampliamente Antonello Gerbi al mostrar las diversas teorías científicas que podían justificar la superioridad del europeo ante el americano. Cf. A. GERBI, *La Disputa Del Nuevo Mundo, Historia de una polémica. 1750-1900*. (traducción de A. Alatorre) Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Sin embargo, como lo han planteado varios pensadores y escritores al releer el relato de Defoe³⁹, puede pensarse también que la aparición de esos *otros* ante la civilización occidental, justamente en virtud de una diferencia in-asimilable, constituiría un punto de referencia distinto para cuestionar los valores que definen, desde la inmanencia europea, las fronteras de lo humano.

3) El mito del buen salvaje, el exotismo.

La tercera figura constituiría una especie de idea contraria a la del bárbaro antropófago, que se califica de naturaleza inferior o francamente maligna. Se trata de la imagen del otro como proyección de un ideal (o anti-ideal) europeo, conocido como “el buen salvaje.”⁴⁰ Con esta imagen, los europeos piensan en un hombre anterior a las culturas occidentales, y por ende, habitante de un mundo ‘mejor’, un primitivo feliz que aún no ha sido corrompido por los valores del mundo moderno. ¿De dónde surge esta idea? Muchos de los viajeros modernos o renacentistas, de los llamados descubridores, como Colón, proyectan un ideal propio en los diversos pueblos o culturas que encuentran en sus periplos. Este ideal se remonta a la noción griega de una “Edad de Oro”, según la cual hubo un estadio previo al de la humanidad actual (o al menos la edad de los hombres griegos), en el cual los humanos, surgidos del mismo origen que los dioses vivían felizmente, “con el alma sin penas”.⁴¹ Era un estado idílico previo a la edad de los hombres mortales. Así los viajeros parten en busca de esa humanidad perdida, de la misma forma en que buscarían el jardín del Edén, la Lengua

³⁹ Particularmente habría que referirse a Michel TOURNIER, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Gallimard, París, 1967. La principal diferencia entre el relato de Tournier y el de Defoe radica en que para el escritor francés es el náufrago europeo quien termina por renunciar a su cultura para defender la isla de la llegada de los “civilizados occidentales”.

⁴⁰ En inglés se dice “the lazy native man”, término en el que se subraya el carácter indolente de ese hombre in-civilizado. Dice al respecto Said que “la imagen del nativo indolente es la de alguien naturalmente depravado y de carácter débil, muy necesitado del señor europeo.” SAID, *Cultura e Imperialismo*, 265.

⁴¹ HESIODO, *los trabajos y los días*, v.112

primaria, la riqueza inagotable del Dorado, la felicidad que la historia y la civilización han hecho desaparecer.⁴²

No obstante, esta imagen exótica, aparentemente propia de un humanismo incluyente, no es una comprensión del otro, sino sobre todo la proyección de un ideal europeo que supone que en los países cálidos o tropicales se vive en una feliz indolencia, sin mayores preocupaciones que la satisfacción inmediata de las necesidades primarias. Es común hallarse esta imagen en múltiples relatos de viaje y en obras literarias que relatan el encuentro con esos hombres primitivos. En cualquier caso, esa otra cultura y esos otros hombres, sin ser realmente comprendidos, sirven para criticar o justificar la cultura propia; pues la mirada del viajero sigue concentrada en su propia realidad. Los otros, buenos o malos salvajes, bárbaros o naturales, no responden aquí más que a las imágenes idílicas de lo que el europeo no es. Esta proyección termina por ser un desconocimiento del otro, y en gran medida, justifica la dominación de los imperios europeos sobre los llamados pueblos tropicales.

4) El hombre 'mayor de edad' (frente al infante, *in-fans*)

La última imagen importante es la que se deriva del hombre Adulto o mayor de edad en oposición al menor de edad o infante (es decir el *in-fans*). Se considera entonces que los otros no son aún hombres pues se hallan privados de razón o de palabra, pero pueden llegar a serlo. En virtud de esta imagen, propia de la Ilustración europea del siglo XVIII, se considera necesario que el ser humano sea capaz de superar la ignorancia y los prejuicios que le impiden pensar por sí mismo, hacer uso de su capacidad racional en contra de las ideas comunes y el fanatismo. La mayor parte de los pensadores franceses de la Ilustración, en gran medida herederos del pensamiento de Descartes, parten de la idea de que la razón es una facultad común a todos los hombres, sin distinción de raza, nacionalidad o posición social; no obstante, también afirman que el uso de esta facultad se halla impedido a causa de los prejuicios que

⁴² TODOROV, *Nosotros y los otros*, 306-309.

sobre ella pesan. Así, frente a la oscuridad de la ignorancia y el fanatismo, se requiere asumir un pensamiento ilustrado (e iluminador), basado en la ciencia y el conocimiento, tolerante ante a las opiniones divergentes. En este sentido, se plantea un humanismo universal en cuanto la empresa liberadora de la Ilustración se dirige por igual a todos los hombres, independientemente de sus diferencias culturales o religiosas.⁴³

Esta noción es retomada por Kant, principalmente cuando el filósofo alemán se pregunta acerca del sentido de la Ilustración.⁴⁴ Para el pensador de Königsberg, debe entenderse la Ilustración justamente en términos de la salida del hombre de su estado infantil, de su minoría de edad, a fin de convertirse en un hombre adulto, es decir emancipado, autónomo. La mayoría de edad se caracteriza por la capacidad de pensar por sí mismo, de manera independiente, sin estar sojuzgado o determinado por las opiniones de otros, o aun por los temores o la ignorancia. Ante el menor de edad, incapaz de hablar y pensar por sí mismo, se halla el adulto emancipado. En este sentido, puede afirmarse que la mayoría de edad ilustrada es correlativa en el ámbito de la ética kantiana a la autonomía, es decir a la capacidad de autorregularse, de darse su propia ley como si se tratase de una norma universal; capacidad que posee cada individuo.⁴⁵

La dicotomía entre el *nosotros* y los *otros* se establecería así en términos de individuos adultos y autónomos, por un lado, e individuos dependientes e infantiles, por otro. Esta distinción serviría, nuevamente, para justificar –paradójicamente– la dominación de esos otros, a fin de volverlos adultos, seres humanos libres y emancipados. No obstante, frente al ideal kantiano de autonomía, habría que pensar en la heteronomía, pero de la forma en que la concibe Levinas, no como sujeción a la norma externa sino como aceptación de la diferencia inasimilable del otro, como incapacidad para

⁴³ Además de la lectura de los autores ilustrados, particularmente Voltaire, Diderot, y Montesquieu, me remito a las siguientes obras generales: CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*, (Traducción de Eugenio Imaz) FCE, México, 1972. BLOM, Philip. *Encyclopédie, el triunfo de la razón en tiempos irracionales*. Anagrama, Barcelona, 2006.

⁴⁴ KANT, I. “Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?” en *En defensa de la Ilustración*, (traducción de J. Alcoriza y A. Lastra, introducción de José Luis Villacañas) Alba Editorial, Barcelona, 2006.

⁴⁵ KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (traducción de M. García Morente) México, Porrúa, 1990, 52

englobar al otro en una idea o definición universales sin ejercer sobre él algún tipo de violencia. En este sentido, la heteronomía plantearía la posibilidad de pensar en un humanismo diferente, en un humanismo del otro hombre, tal como lo plantea el filósofo lituano.

2.3 La alteridad, su dimensión griega.

De acuerdo con el filósofo francófono de origen lituano Emmanuel Levinas, de las múltiples formas de viaje que pueden emprenderse o imaginarse, existen dos figuras primordiales: el retorno, como vuelta al hogar, a lo propio (al *oikos* griego); y el exilio o éxodo como salida sin regreso. Estas dos formas de viaje determinarían, en filosofía, dos formas distintas de aproximarse al problema de la alteridad.⁴⁶ En el caso del retorno, representado por la figura de Ulises, se entendería a la alteridad como aquello distinto que se opone a lo Mismo y que es necesario, desde la conciencia occidental, asimilar, es decir, comprender o conquistar. Se referiría por tanto a una alteridad que debe dejar de serlo a fin de integrarse a un horizonte de comprensión occidental, totalizadora. En términos de la filosofía como territorialidad, -tal como lo plantea Deleuze- lo otro quedaría así comprendido, dominado, desde la inmanencia de una comprensión unificadora; se trataría por tanto de una alteridad domesticada. A partir de la figura de Abraham, en cambio, se trataría de pensar la alteridad de forma inasimilable, sin posibilidad de asimilación o retorno a la mismidad de un pensamiento que se pretendería total y universal.

Habría que precisar, por tanto, cómo se entiende la cuestión de la alteridad a partir de la figura del retorno. El relato homérico acerca del sinuoso retorno del rey de Ítaca sugiere múltiples interpretaciones, pero bien puede leerse como un modelo occidental

⁴⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *La huella del otro*, (traducción: E. Cohen, S. Rabinovich, M. Montero) Taurus, México, 2001.

a propósito de la relación de las culturas dominantes de Europa con las culturas otras, extranjeras o 'bárbaras'. El viaje del pensamiento europeo, salvo en contadas excepciones, ha constituido generalmente un periplo del sí mismo hacia sí mismo, un fortalecimiento de la propia certeza, proceso en el cual, el otro –bárbaro o extranjero- ha debido ser colonizado, dominado, asimilado a la idea del propio viajero. Después de la *Odisea*, la mayoría de los relatos europeos de viaje nos cuentan o bien la aventura del retorno a la propia tierra, o bien la historia de la colonización y el dominio del territorio extranjero.

La hazaña de Ulises, a diferencia de la heroicidad de Aquiles quien muere en la batalla, se halla en su destino final, pues aquello que lo vuelve héroe está en la consecución del viaje de vuelta, en el retorno, -el *nostos* que se cumple luego de largas y diversas vicisitudes. Su tarea fundamental consiste, una vez la guerra de Troya terminada, en no perderse en la marea que lo arrastra a lo informe y a lo desconocido, a lo radicalmente otro, lo no griego -lo no humano, ese espacio en el que su nombre y su aventura se hundirían en un olvido definitivo.⁴⁷ Ulises es el héroe que, ante el peligro del hundimiento en el mar que todo lo borra de la memoria de los hombres, ha de completar el regreso (*nostos*) fincando en él su gloria. Comenta al respecto Hartog:

La muerte en el mar reduce a nada sus esfuerzos: fuera del espacio de los hombres, en el mundo sin gloria de las aguas, la muerte es desaparición anónima. [...] Empero, para terminar, Ulises ganará todo, retorno y gloria: saqueador de Troya, vuelve a Ítaca donde mata "por la fuerza" a los pretendientes. Puesto que, aunque odiado por Poseidón, la suya no debía ser una muerte lastimosa en una noche de tempestad.⁴⁸

La navegación por el sinuoso y caprichoso mar desencadenado en su contra arroja al héroe más allá de lo conocido, fuera de los bordes de lo griego, es decir de lo humano. Se trata pues, literalmente, de un espacio in-humano, poblado por monstruos, por seres salvajes o por dioses, fuera de las normas y la familiaridad de la patria. Se trata de un universo otro, hostil o peligrosamente seductor, que sólo la astucia del viajero podrá dominar para cumplir finalmente el ansiado regreso. Como lo plantea Hartog,

⁴⁷ *Odisea*, I 70-75, 207. Cf. VERNANT, Jean-Pierre "Ulises o la aventura humana" en *El Universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*. (Traducción de D. Zadunaisky) FCE, México, 1999.

⁴⁸ F. HARTOG, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. FCE, pp. 51-53

Ulises es el hombre-frontera pues pone a prueba su propia identidad, su ser griego, al penetrar en un territorio ajeno; pero es igualmente un hombre-memoria al reconocerse a sí mismo en ese espacio extraño, al no olvidar, lo mismo entre dioses que entre salvajes o monstruos, que él es humano.⁴⁹

La noción importante en esta distinción es la de límite o frontera, que bien puede ser entendida como ‘demarcación’ física de lo propio frente a lo ajeno –como sería el caso del *Limes* romano, delimitación del territorio del imperio frente al dominio de los bárbaros- pero igualmente como una posible apertura hacia el otro. El *nostos* en este sentido no sólo es la vuelta feliz a la patria, sino la recuperación de la identidad propia, puesta a prueba en un terreno extranjero y hostil, templada en la experiencia desafortunada o gozosa, y en la amenaza del naufragio definitivo. Respecto a la cuestión de la alteridad, el *nostos* puede entenderse entonces como el regreso al *sí mismo*, o bien como el triunfo de una mismidad enriquecida en la experiencia del viaje. Por ello, la historia de Ulises, de forma similar a la crítica que hacía Rousseau a los viajeros de su época, puede entenderse igualmente como una de las figuras centrales del pensamiento occidental que, en su enfrentamiento con una alteridad que lo cuestiona, que lo hace incluso vacilar en sus certidumbres, vuelve siempre fortalecido, se refirma en su certeza puesta a prueba y a través de su mismidad enriquecida.⁵⁰ Dice a propósito Hartog:

Extranjero, bárbaro, [...] pueblos extraños, sabios admirables o salvajes temibles, situados entre la frontera de lo humano y lo no humano [...] No se trata con ello más que de las principales categorías de la “heterología” de los griegos, precisamente enumeradas [...] gracias a las cuales los griegos, al decir al otro, pudieron pensarse a sí mismos: interrogarse, afirmarse, darse el papel más destacado y el primer lugar, e incluso dudar de sí mismos, pero a la vez seguir siendo los dueños del juego.⁵¹

Esta heterología, entendida como clasificación de los otros según la norma de lo propio, puede extenderse del campo de lo monstruoso o inhumano al ámbito de las otras culturas. En este sentido, podría pensarse que la *Odisea* es también un recuento de diversas formaciones humanas distintas o anteriores a la configuración homérica de

⁴⁹ HARTOG, *Memoria de Ulises* 17

⁵⁰ Cf. LEVINAS, E. *La huella del otro*, edición citada.

⁵¹ HARTOG, *Memoria de Ulises* 16-17

la Hélade.⁵² En este sentido podrá entenderse por qué, a pesar de su continuo contacto con diversas culturas, los griegos al parecer no se interesaban realmente por la lengua y el pensamiento de los otros: “eran orgullosamente monolingües [...] conversar con los indígenas en la lengua de éstos no era para ellos.”⁵³ Lo cual no significa, de acuerdo con Hartog, que los griegos se hayan cerrado a las otras culturas mediante un cierto solipsismo; sino que más bien, nunca se interesaron verdaderamente en los otros por sí mismos, ni en sus valores, ni en la lengua que los expresaba.⁵⁴

Así, parece que entre los griegos, la labor de designar o nombrar, de adjudicar un nombre es más importante que el posible interés por esos otros. Por ello, para el navegante, dar un nombre, adjudicar una palabra a un espacio que se le presenta como extraño o desconocido, constituiría el primer paso para comprenderlo, y eventualmente dominarlo. Dicho acto de nominación supondría, al menos, una cierta superioridad expresada en la lengua del que llega a una tierra habitada por ‘monstruos’ o seres salvajes. El acto de nombrar, que remitiría al poder divino de la nominación transmitido al primer hombre, se refiere igualmente al colonizador o al colono que al poner pie en tierra extraña comienza su proceso de dominación con la asignación de un nombre.⁵⁵

Ulises representa asimismo al hombre de conocimiento, que conoce el mundo porque lo ha visto ‘con sus propios ojos’, pero no sólo lo ha mirado o ‘ad-mirado’ sino que además ha sido capaz de nombrarlo y dominarlo. No se trata de un simple espectador de lo extraño, de lo distinto, sino que su virtud consiste en dominar al otro, o al menos, en salir airoso del peligro que éste representa. En este sentido, no sería tampoco arriesgado relacionar la figura de Ulises con la del colono moderno; de hecho, como lo plantean Horkheimer y Adorno, el relato homérico puede leerse, al menos desde la

⁵² Tal como lo sugieren Adorno y Horkheimer en su ensayo “Odiseo o mito e Ilustración.” en ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. (Introducción y Traducción de Juan José Sánchez) Editorial Trotta, Madrid, 1994

⁵³ Cf. A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares. Les limites de l'héllénisation*. París, Maspéro, 1979. Traducción: *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*. México, FCE, 1988.

⁵⁴ HARTOG, 22.

⁵⁵ [Esta idea será retomada más adelante en el siguiente inciso, especialmente al abordar la cuestión de la lengua francesa frente al colonizado.]

óptica del imperialismo en los siglos XIX y XX, como un recuento de las aventuras y los riesgos que comportan el intercambio y la colonización por parte de la civilización europea u occidental. Afirman Horkheimer y Adorno respecto a Ulises:

El astuto peregrino solitario es ya el *homo oeconomicus* a quien todos los dotados de razón se asemejan; [...] La indefensión de Odiseo frente al rompiente suena ya como la legitimación del enriquecimiento del viajero a expensas del indígena. [...] Desde el punto de vista de la sociedad de intercambio desarrollada y de sus miembros individuales, las aventuras de Odisea no son más que la exposición de los riesgos que componen el camino del éxito.⁵⁶

Hay que recalcar entonces que la tensión que anima el relato homérico de la *Odisea* se halla centrada en la fuerza del *nostos*, es decir, en la nostalgia: el dolor que implica la lejanía del hogar y de la patria. Es en virtud de ese sufrimiento y de ese recuerdo constante de la patria abandonada, que el viajero ausente sorteando de manera afortunada las peripecias del camino y puede al fin volver al suelo propio. “Es la nostalgia –subrayan Horkheimer y Adorno, la que desata las aventuras a través de las cuales la subjetividad, cuya prehistoria narra la *Odisea*, se sustrae al mundo primitivo.”⁵⁷ La patria representa entonces este suelo estable y humano que se opondría, a la vez, al nomadismo y a la ‘monstruosidad’ de los otros: los bárbaros, los incivilizados o los mismos dioses inalcanzables.

En la narración, la confrontación entre el hombre y el monstruo o el incivilizado tiene su punto álgido en el encuentro entre Ulises y el cíclope Polifemo.⁵⁸ Existen múltiples diferencias entre ambos personajes. Por un lado, Ulises es un navegante que conoce, a pesar del naufragio y la ira desatada de Poseidón, el arte de viajar por mar; mientras que el cíclope sólo es un pastor, incapaz de abandonar la tierra. Puede interpretarse que el cíclope, en cuanto lleva una vida tranquila y ordenada, representa acaso un estadio más primitivo entre los griegos, un resabio de la edad de oro que recordaba Hesíodo en su poema. Pero, por otra parte, puede afirmarse también que Polifemo representa sobre todo la naturaleza bestial, salvaje, frente a la ‘humanidad’ del viajero. Prueba de ello es el hecho de que el cíclope, a diferencia de los griegos de la polis, es un antropófago, y no respeta las leyes de los dioses, especialmente el principio de

⁵⁶ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W. p.113

⁵⁷ *Íbidem*. p.127

⁵⁸ *ODISEA*, IX, 219-251

hospitalidad al extranjero. Es por ello que, según afirma Roger Bartra, el monstruo de un solo ojo trata al hombre como cosa e intenta devorarlo, en tanto que Ulises trata al cíclope como hombre, lo cual desemboca finalmente en el triunfo de la astucia del navegante. Dice Bartra:

El cíclope, a su vez, trata a los hombres como cosas, y se los come: la naturaleza trata al hombre como una cosa, por ello para el cíclope Ulises es nadie. El cíclope como salvaje que es, tiene una forma analógica de pensar: fuerza natural personificada, trata a las personas como objetos naturales, como cosas o animales. Establece una analogía entre las fieras que caza y devora, o los animales que pastorea, y los hombres que engulle. Ulises trata a su vez a Polifemo de manera humana, de la forma en que muchos hombres tratan a otros hombres: lo engaña y lo hace sufrir.⁵⁹

Habría que pensar si, en efecto, reconocer la humanidad del otro consiste en engañarlo y hacerlo sufrir; o bien, si no se trata más que una argucia de la “razón autoconservadora” como la llaman Horkheimer y Adorno, que le permite al navegante no sólo salir bien librado de su aventura, sino además, demostrar la superioridad de su *logos* frente al pensamiento inconexo y rapsódico del cíclope.⁶⁰ El episodio puede compararse así con los demás encuentros de Ulises, en los que se presenta siempre el peligro de ser vencido por el poder de los extraños, la hechicera Circe, el canto hipnótico de las Sirenas, las plantas del olvido y el cautiverio en la gruta de Calipso. En cada caso, el *logos* de Ulises es puesto a prueba; y cada vez, amenaza el peligro de que el retorno no se cumpla, de que el héroe sea a fin de cuentas vencido. Por ello, afirma Hartog que

La *Odisea* no es ni una geografía del Mediterráneo, ni una investigación etnográfica, ni la versificación y musicalización de instrucciones náuticas, sino un relato de viaje, tendido en su totalidad hacia el regreso, ansioso por cerrarse.⁶¹

El héroe finalmente retorna, se recupera, y desde el lugar propio al fin alcanzado, se puede volver también el narrador de sus propias peripecias. La palabra narrativa, a diferencia del canto mítico, tendría así la posibilidad de “retener en el recuerdo el mal acaecido”. Así, la narración, caracterizada por la distancia del “fue una vez” (o “érase una vez”) permite reconstruir, según lo exponen Horkheimer y Adorno, la travesía de la

⁵⁹ BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. UNAM, Ediciones Era, México, 1992, 29

⁶⁰ HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W. p.116

⁶¹ HARTOG, p.27

subjetividad, el viaje del héroe del retorno, y su dominio de las potencias míticas e irracionales que le amenazaban con la pérdida de sí, el olvido definitivo, el fracaso de la aventura.⁶² Esta es la sabiduría del héroe que vuelve, viejo y sereno, la vista atrás y reconstruye su propia historia, le otorga unidad y armonía a la multiplicidad de las vicisitudes. Pero puede pensarse también que este saber sólo se ha obtenido a través de la asimilación y el dominio de una alteridad considerada siempre hostil o tentadora. Los otros, monstruos o dioses, han funcionado finalmente como medios para completar la hazaña de héroe que retorna. La alteridad que ha acechado al navegante, en sus múltiples facetas, podría comprenderse entonces como el elemento negativo que se ha superado en el retorno a sí mismo.

A partir de esta distinción entre el hombre (Ulises) y el monstruo (Polifemo), se puede entender también la dimensión política de la separación entre el hombre de la polis (el ciudadano) y el extranjero o bárbaro. Para entender esta distinción, es menester abordar la significación del término griego *Xénos*, que como lo señala Benveniste designa a la vez al extranjero griego, ajeno a la comunidad que le recibe de acuerdo a la norma de la hospitalidad griega, así como al propio huésped quien “desde el momento en que un miembro de ésta lo recibe está ligado por obligaciones recíprocas.”⁶³ El término *Xénos* remite por tanto a la hospitalidad debida al visitante, en virtud del carácter igualmente extraño a la ciudad que reviste el dios Dioniso.⁶⁴ Contrariamente a lo que afirma Aristóteles en la *Política*, no debe pensarse en el otro –en el llamado bárbaro- solamente en términos de exclusión de la vida política de la Polis, sino que se trata ante todo, del extranjero al que se debe la hospitalidad de la casa propia.

De acuerdo con Benveniste, en el término hospitalidad, derivada de *hospes*, radica una ambivalencia; por un lado el término refiera al acogimiento del extranjero, a la

⁶² HORKHEIMER, M. ADORNO, T. W. p.127-128

⁶³ BENVENISTE, E. *Vocabulaire des Institutions Indoeuropéennes*. T. I, Gallimard. París, 87-101.

⁶⁴ El sentido del *Xénos* griego puede entenderse mejor a partir de la figura del dios Dioniso, quien en uno de sus apelativos es llamado Dionisios-Xenos, es decir el dios extranjero, inasimilable, que es menester acoger en la morada propia so pena de sufrir su furia desatada. La locura del rey Penteo, en la obra de Eurípides *Las Bacantes*, es un ejemplo de la extrañeza y la ira del dios cuando se le rechaza. Cf. Himnos homéricos a Dioniso I y VII, en Himnos homéricos. La Batracomiomaquia, (traducción de A. Bernabé) Editorial Gredos, Madrid, 2001. y EURÍPIDES, *Las Bacantes*, en Tragedias III, (traducción de C. García Gual) Editorial Gredos, Madrid, 1998.

hospitalidad; pero igualmente remite, en su carácter de hostilidad, al rechazo de lo extraño. El extranjero puede suscitar, al acercarse al linde de lo propio, el temor; tal vez porque su cercanía sea entendida, *a priori*, como una amenaza contra el espacio y la identidad propios, es decir, como una violencia latente de los *otros* hacia el *nosotros*. De aquí provendría la idea tan común de que el hombre es el lobo del (otro) hombre. El temor griego a los bárbaros surge también de esta amenaza latente, de este riesgo de verse invadidos por los otros. Sin embargo, la hospitalidad, el acogimiento del otro en lo propio supone que se puede pensar la relación con el otro como anterior a la violencia, como una mano tendida, en el momento presente (*main tenant, maintenant*) tal como lo plantea Levinas.

Es frente a esta noción de un *logos* que se impone sobre los demás, de una mismidad enriquecida mediante la superación de la alteridad de los otros, que se plantea la posibilidad de un pensamiento del exilio, de la heteronomía, que no trate de asimilar lo Otro a un punto de originario de partida, sino que sea un viaje sin regreso, es decir una experiencia de cuestionamiento de las certezas y los valores propios, del territorio mismo; un experiencia de transformación más que de enriquecimiento de la subjetividad, es decir, un escucha de lo Otro, de los otros. Al respecto se pregunta Levinas:

Al mito de Ulises que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que prohíbe a su siervo, incluso, conducir nuevamente y de regreso a su hijo a ese punto de partida.⁶⁵

Desde esta perspectiva ha de pensarse la relación con la alteridad en términos de no retorno. Para ello, en primer lugar, según el planteamiento de Levinas, habría que entender el contraste, el cambio de perspectiva que implica contraponerse a la figura de Ulises, el héroe del retorno, mediante la figura de Abraham, el nómada. Esta dicotomía no consistiría en oponer una supuesta tradición semítica o judía a una tradición griega: más bien, se trataría de entender la experiencia del nomadismo y de

⁶⁵ LEVINAS, *La huella del otro*, edición citada, p. 53-54. Esta cita de Levinas, permite ubicar el horizonte filosófico en el cual se trata de abordar el tema de la francofonía, y de manera más precisa, la problemática que entraña la creación literaria en lengua francesa por parte de autores francófonos, no franceses.

la alteridad que implica estar afuera, no poder retornar a una patria, salir de la lengua 'materna' para vivir en la lengua del otro, y buscarse en una tierra desconocida. Es a partir de esta experiencia que ha de comprenderse, de acuerdo con Levinas, la heteronomía, no en los términos kantianos de una voluntad que busca su ley en un punto ajeno, externo "a la aptitud de sus máximas para su propia legislación"⁶⁶; sino como

Una relación cuyos términos no forman una totalidad, (...) como cara a cara. Como perfilando una distancia en profundidad –la del discurso, la de la bondad, del Deseo irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece en términos diversos.⁶⁷

En este sentido, la experiencia heterónoma, a la que apela aquí el filósofo judeo-francés, se distinguiría de la razón autoconservadora, caracterizada por el dominio de lo Otro y el retorno al sí mismo. Se trataría, siguiendo la imagen de la *Odisea*, de ubicarse 'del otro lado' de esta razón dominante a fin de escuchar la palabra del otro, en lo que ella tiene de diverso y diferente ante el relato del dominador. Pues como narración, la *Odisea* podría entenderse, no sólo como imagen de la razón y de la sobrevivencia de la mismidad puesta a prueba, sino también como un modo de justificación de las empresas coloniales de los imperios modernos, particularmente de Inglaterra y Francia.⁶⁸ Como se ha visto, Ulises desea más que nada volver al hogar, a la patria, al universo de lo propio y lo familiar. Abraham, en cambio, debe salir de 'su' tierra (Caldea) que no es en realidad su propiedad, y no volver a ella, bajo la promesa de formar una nueva nación.⁶⁹ Se trata de la salida, del éxodo, un viaje abierto hacia el futuro y la incertidumbre, una marcha abierta, sin retorno posible.

En resumen, puede decirse que de acuerdo con el relato de la *Odisea*, para los griegos la frontera, la delimitación de lo humano frente a los extranjeros o ante el *Xenos*, es

⁶⁶ Cf. KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, capítulo 2.

⁶⁷ LEVINAS, *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad*. (Traducción de Daniel E. Guillot) Ediciones Sígueme Salamanca, 2006, 63.

⁶⁸ En este punto, sobre el viaje de Ulises, habría que referirse al planteamiento de Edward Said respecto al relato literario como forma de entendimiento y justificación del dominio de las llamadas "regiones extrañas del mundo"; la novela moderna, cumpliría, en este caso un papel similar al del relato griego. "El poder para narrar, o para impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es muy importante para la cultura y el imperialismo, y constituye uno de los principales vínculos entre ambos." Cf. E. SAID, *Cultura e imperialismo*. 13

⁶⁹ *Génesis*, 12, 1

doble pues por un lado implica el cierre, el temor ante lo extraño, pero por otro implica también una apertura, una manera de dejar lugar al otro. En la hospitalidad griega se prefigura lo que Levinas llamará heteronomía, pues no se trata solamente de imponer su norma y sus valores a los demás sino también de abrir un espacio de entredós. De cualquier forma es menester reconocer, a través de una lectura del relato homérico, que los griegos construyeron en él una visión antropológica de sí mismos y de los otros, tal como lo afirma Hartog:

Antropología poética, la *Odisea* está en los fundamentos de la visión que los griegos tuvieron de sí mismos y de los otros. Ella proporcionó, no abstractamente sino a través de un relato de aventuras, un marco, un paradigma de muy larga duración, ciertamente retomado, vuelto a trabajar, completado, reexaminado y criticado, para ver y decir al mundo, para recorrerlo y representarlo, para “habitarlo” y hacer de él un mundo “humano”, esto es griego.⁷⁰

2.4 Colonialismo y Alteridad.

El colonialismo europeo puede entenderse como una forma específica de comprender la alteridad reduciéndola a los criterios y los intereses propios del colonizador y de su cultura. Es por ello que, de manera similar a la lectura del viaje de Ulises, puede también leerse la aventura de Robinson Crusoe como una imagen que resume, en gran medida, las expediciones coloniales del hombre moderno, al menos a partir del siglo XVI. La obra de Defoe fue publicada en 1719, y como se ha estudiado ampliamente, en ella se relatan las aventuras de un marino que naufraga en una isla desconocida, aún no ‘descubierta’ por los diversos expedicionarios europeos. Al igual que el navegante Ulises, Robinson se extravía, se pierde del mundo de lo humano, pero en su caso no se enfrenta con monstruos o dioses sino con un mundo que cabría designar de primitivo o salvaje.

Pero, este estadio primitivo, previo a la humanidad actual, no corresponde a una Edad de oro perdida sino que más bien se entiende en términos de un mundo atrasado

⁷⁰ HARTOG, 41

respecto al europeo, no sólo en cuanto a sus hombres y sus culturas sino inclusive en su dimensión natural. Como lo ha mostrado Antonello Gerbi al exponer las nociones que sobre América tenían los estudiosos europeos, el 'otro' mundo aparece como inferior, primeramente, en su fauna y en su flora, lo que probaría enseguida su menor desarrollo cultural y humano.⁷¹ Sin entrar en el detalle de esta argumentación, puede no obstante afirmarse que la relación que se establece entre el europeo y el nativo es una relación jerárquica que justifica en gran medida la colonización de los unos hacia esos otros. Dice Said, respecto al personaje creado por Defoe:

Robinson Crusoe es virtualmente impensable sin la misión colonizadora que le permite crear un nuevo mundo a partir del propio en las distantes inmensidades africanas, pacíficas o atlánticas.⁷²

Ahora bien, habría que aclarar porqué la historia de un naufrago corresponde a las formas de las expediciones coloniales, pues parecería más bien que el naufragio sería una empresa de colonialismo fallida. Robinson, sin embargo, conserva ciertos rasgos propios de un colonizador. Como lo menciona Said, una de sus características principales consiste en crear en una tierra extraña un mundo nuevo a partir del propio. Para llevar a cabo esta tarea, hay que destacar que al igual que la mayor parte de los colonizadores, Robinson se sabe poseedor de la palabra que habrá de nombrar la tierra recién "descubierta", y por ende, aún innominada. Pareciera entonces como si ese otro territorio, lo mismo que sus habitantes, no tuvieran una existencia ni un nombre propio antes de que el europeo, en un gesto que sólo sería relativo al poder de nominación del verbo adánico, los descubra y les de existencia al nombrarlos. En estos nombres asignados por el conquistador, por tanto, se refleja ya una actitud de desprecio respecto a las lenguas y los nombres de los otros. La nominación del territorio recién 'descubierto' constituye el paso previo a la posesión, tal como lo expone el lingüista Calvet:

Es un fenómeno viejo como el mundo, que consiste en dar al otro nombres peyorativos, términos que a menudo hacen referencia a diferencias lingüísticas, convertidas una vez más en desigualdad: los griegos bautizan bárbaros a quienes hablan una lengua distinta a la suya; [...] De modo más general, los invasores, exploradores o comerciantes denominan a su arbitrio a quienes tienen ante ellos,

⁷¹ A. GERBI, *La disputa del nuevo mundo*. Edición citada.

⁷² SAID, 118

a los que por distintos motivos consideran sus inferiores. [...] Todo empieza al asignar nombres. El desprecio por el otro se manifiesta desde los primeros contactos precoloniales en la empresa taxonómica. [...] Ese derecho a dar nombre es la vertiente lingüística del derecho a tomar posesión.⁷³

La nominación del europeo permite entonces el dominio y la reducción de las culturas otras, sean americanas o africanas. Los colonizadores descubren la tierra por conquistar porque pueden primeramente nombrarla: así, por ejemplo, el llamado “río de los camarones” (“*rio dos camaroes*”) servirá para designar en su conjunto, para ‘unificar’ en un nombre común la diversidad de culturas y lenguas que perviven a lo largo de la ribera de este río africano. El vocablo “Camerún”, permitirá en seguida la reducción y el dominio de esa diversidad. Lo mismo sucede, en general, con la diversidad lingüística de los pueblos colonizados, rebajada en la mayoría de los casos al nivel del dialecto primitivo, o del parloteo.⁷⁴

Así, desde una perspectiva colonial, el encuentro entre el europeo y el otro (sea éste africano, americano o asiático) se entiende como el choque entre un ser humano civilizado y un salvaje o bárbaro. El primero posee una lengua que puede nombrar los lugares, decir al mundo; en tanto que los otros sólo hablan ‘dialectos’ primitivos. El derecho a dar nombre, por tanto, pertenece al colonizador pues se trata, como lo sostiene Calvet, del paso previo y necesario para la conquista y la sujeción. Así, los otros, bárbaros o incivilizados, no pueden hablar pues no se les reconoce una lengua ni una cultura; el Verbo que da nombre está reservado a los conquistadores. Frente a la palabra del europeo que parece tomar la dimensión de la nominación adánica, las lenguas de las múltiples culturas africanas o americanas, consideradas como inferiores y cercanas al estadio animal, no aparecen más que como “gorgoteos bárbaros” cuyo mejor sitio será, en un recuento de curiosidades, el museo o el circo.⁷⁵ El colonialismo, según lo plantea Fanon, se asume así como un maniqueísmo que divide lo humano de lo animal, y en consecuencia, “el lenguaje del colono cuando habla del colonizado es un lenguaje zoológico.”⁷⁶

⁷³ CALVET, Louis-Jean *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. (Traducción de Luciano Padilla López) FCE, Buenos Aires, 2005. p.72-73.

⁷⁴ CALVET, 65

⁷⁵ CALVET, 66

⁷⁶ FANON, F. *Los condenados de la tierra*. (Traducción de Julieta Campos) FCE, México, 2001, 37

Enseguida, y en cierta forma derivado de este poder de nominación, aparece la apelación del otro como *bárbaro* frente al colonizador, es decir frente al *hombre*. Este último tiene conciencia de que su saber y de su formación, lo cual, no sólo le permitirá sobrevivir en una tierra ignota –como Robinson- sino que además estos conocimientos se revelan superiores a los de los nativos. Es desde esta conciencia de una superioridad colonialista que hay que discutir la noción de *bárbaro*, para así comprender la forma en como se concibe a los otros.

Para analizar esta apelación, primeramente, hay que aclarar que el término *bárbaro* no es igual que *salvaje*. Para la cultura griega en general, se nombran ‘salvajes’ a: 1) *Therios*, es decir las bestias salvajes, los animales del bosque; y 2) *àgrios*, las tierras no cultivadas.⁷⁷ En ambos casos, el término remite a las fuerzas irracionales e inhumanas que conforman la naturaleza, en ese sentido, remite a seres que se hallan cercanos al animal y poseen una forma monstruosa o inhumana (por ejemplo los Sátiros, las ménades, los cíclopes); delante de ellos el hombre manifiesta temor o reverencia pues constituyen las figuras de una otredad de orden divino o sagrado (en un orden cercano al *Xenos* de Dioniso).⁷⁸ Frente a esa naturaleza indomable, según lo distingue Hartog, se alza el mundo propio de lo humano, el ámbito de lo propio, del *Oikos*, donde se vive en comunidad y “que es a la vez una morada, un sistema familiar y una estructura de poder; (...) (*Demos, polis*).”⁷⁹

Por otro lado, se establece una distinción, principalmente política, entre el hombre griego y el bárbaro extranjero. Aquí la diferencia ya no se presenta respecto al ámbito de lo inhumano o natural sino que ésta remite a una separación de los hombres, entre los griegos y los no griegos. Ya Aristóteles en la *Política* establecía la distinción del griego como hombre adulto, varón, libre y miembro políticamente activo de la *Polis*, ante el esclavo (no libre), el niño (el no adulto) y la mujer (no varón); y además, ante el bárbaro o extranjero – es decir el que, por no ser griego no puede participar

⁷⁷ HARTOG, 37

⁷⁸ Cf. R. BARTRA, *El salvaje en el espejo*; y J.P. VERNANT, *La muerte en los ojos. Figuras de lo otro en la Grecia antigua*. Gedisa.

⁷⁹ HARTOG, 38

plenamente en los asuntos de la *polis*.⁸⁰ De igual forma, el estagirita manifestaba su temor ante los ‘otros’ pueblos (bárbaros), sin duda inferiores a la cultura de la Hélade, pero igualmente peligrosos en una guerra.⁸¹ Así, el término *bárbaro* se refiere, en primer término, al extranjero que no habla la lengua griega y por tanto no se reconoce en el conjunto de ciudades de la antigua Hélade; y por otro lado a los grupos o pueblos no griegos que constituyen, a pesar de su inferioridad, una potencial amenaza. Los *otros* se entienden aquí, respecto a lo propio de lo griego, en su diferencia lingüística, territorial y cultural, así como en su hostilidad latente.

Pero además, vale la pena detenerse en la connotación peyorativa que se deriva de la propia estructura fonética del término *bárbaro*, en la cual ya se percibe una cierta interpretación de los otros. Como lo señala el lingüista alemán Harold Weinrich, el perfil fonético de este término se caracteriza por la reunión de la consonante *b* y la vocal *a*, que se ligan a su vez con una líquida, la *r*. Se presenta entonces, en la conformación de la palabra, un contraste máximo entre la oclusión de la *b* y la abertura de la *a*. Este carácter fonético se halla, en diversas lenguas del mundo, en voces correspondientes al estadio de la primera infancia, sobre todo en las palabras bisilábicas del tipo de ‘mamá’ o ‘papá’. El vocablo remite así a un modo primario de hablar, relativo a la infancia.⁸² Ahora bien, ¿en qué sentido esta precisión fonética puede ser útil para entender la apelación de los otros como *bárbaros*? Según lo afirma en su interpretación el propio Weinrich, a partir de este análisis del vocablo podría entenderse mejor porqué los otros son percibidos como inferiores:

Pour résumer notre petite interprétation du mot *barbare*, nous pouvons conclure que dans le monde hellénique, l’individu étranger est perçu, et par la suite, classé comme quelqu’un de comparable à un enfant (cf. lat. *infans*) et qui babille assez vite et de façon incompréhensible. De ce point de vue, il paraît évident que l’on ne peut pas attendre de la part de tels barbares aucune grande œuvre culturelle et que, par conséquent, il n’y a pas de raison d’apprendre leurs langues.

(Para resumir nuestra pequeña interpretación de la palabra *bárbaro*, podemos concluir que en el mundo helénico, el individuo extranjero es percibido, y en lo sucesivo

⁸⁰ ARISTÓTELES, *Política*, Libros I y III

⁸¹ ARISTÓTELES, *Política*, Libro XII

⁸² WEINRICH Harald. « Petite xénologie des langues étrangères. » In: *Communications*, 43, 1986. Le croisement des cultures. pp. 187-203. doi : 10.3406/comm.1986.1647 url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_1986_num_43_1_1647

clasificado, como alguien comparable a un niño que se halla privado de la palabra (del latín *in-fans*) que balbucea rápidamente y de forma incomprensible. Desde este punto de vista, parece evidente que no se puede esperar, de parte de esos bárbaros, una gran obra cultural, y por consiguiente, no existe motivo para aprender sus lenguas.)⁸³

Así, se puede comprender entonces cómo la percepción de los otros como extranjeros o ajenos a la cultura propia, se percibe también como una diferencia jerárquica en cuanto se aplica el término *bárbaro* para designar a aquellos cuyas lenguas o formas de hablar reflejan ese estadio primitivo, anterior o menos desarrollado, cercano a la infancia, es decir a la ausencia de voz o de palabra. Esta diferencia se ve claramente ejemplificada en la relación entre Robinson y el nativo, bautizado como “Viernes”, a quien el navegante europeo, después de mucho tiempo, enseña a hablar.⁸⁴ Se reitera así la dicotomía entre el *hombre* y el *bárbaro*. El europeo posee una lengua, una lengua que nombra las cosas, y además es miembro de una comunidad, es un ciudadano; a partir de ello puede considerarse *humano* y *civilizado*. En cambio el otro, se trate del negro o el indígena, es de entrada reducido a la condición ‘natural’ de salvaje, no posee habla alguna ni cultura propia, (es literalmente un ‘*in-fans*’: el que no puede hablar) lo cual justificaría su sometimiento ante el europeo y la negación de sus lenguas (entendidas como mero balbuceo o parloteo animal) ante la Lengua y el saber coloniales.⁸⁵

De igual forma, otra característica importante que se asocia con lo *bárbaro* radica en la antropofagia que, según los relatos de viaje, los nativos practicaban. Antes de que Robinson le enseñe a Viernes a hablar, antes incluso de que le asigne ‘su’ nombre, le es necesario arrancar al indígena del grupo de antropófagos al que pertenecía.⁸⁶ Este rasgo, acaso más que cualquier otro, señala la diferencia entre lo *bárbaro* y lo *humano*. De forma similar a la diferencia que se establece en el enfrentamiento de Ulises con el

⁸³ WEINRICH Harald. « Petite xénologie des langues étrangères. ». p. 192

⁸⁴ D. DAFOE, *Robinson Crusoe*, cap. X, p. 189: “(...) Viernes empezaba a hablar francamente bien, y a comprender los nombres de casi todas las cosas que yo tenía ocasión de pedirle, y de todos los lugares adonde yo tenía que enviarle, y hablaba mucho conmigo.”

⁸⁵ Al respecto, podría pensarse igualmente en la dimensión colonial de la lengua española preconizada desde el inicio mismo de la conquista de América (finales del siglo XV) por Antonio de Nebrija, quien en el prefacio a su *Gramática*, dedicada a la reina Isabel, afirmaba que “siempre la lengua fue compañera del imperio”. Cf. A. NEBRIJA. *Gramática de la Lengua Castellana*, Estudio y edición de A. Quilis, Editora Nacional, Madrid 1984.

⁸⁶ D. DAFOE, *Robinson Crusoe*, edición citada, cap. IX,

cíclope, la antropofagia puede entenderse como una práctica que delimita lo bestial frente a lo humano. Como lo planteaba Bartra, los *hombres* tratan a los otros como hombres, no se los comen, en tanto que los *bárbaros* tratan a los otros como cosas. No obstante, a pesar de su crueldad, habría que reflexionar sobre la bestialidad de los antropófagos o caníbales, y junto con Montaigne, preguntarse si es acaso más cruel devorar a un hombre muerto que a un hombre vivo, tal como, según el ensayista francés, lo hacen los europeos.⁸⁷

Al abordar la cuestión de la antropofagia, es menester plantearla también desde el otro lado, tal como lo sugiere la reflexión de Montaigne, y referirla a la capacidad de asimilación, tomando el vocablo como una metáfora del devorar o engullir, que caracteriza al *hombre* colonizador al enfrentarse a los *otros*. Desde una lógica colonizadora, lo importante no es conocer o al menos interesarse en esos *otros*, sino assimilarlos a la formas de un pensamiento dominante, entenderlos desde las categorías propias, o inclusive, someterlos a la esclavitud en virtud de su inferioridad. La colonización misma puede entenderse entonces como una forma de antropofagia, tal como lo plantea Calvet al referirse al vínculo que se establece, durante el siglo XVIII, los europeos ante los otros, ante las otras culturas, y las otras lenguas:

La teorización del vínculo con el otro, con el diferente, pasa por su digestión, pues el otro no es ni puede ser más que un estadio antiguo de nuestra propia historia, más que una forma inacabada de nuestra propia perfección. (...) para el siglo XVIII europeo la única forma de admitir culturas diferentes era introducirlas en el sistema de coordenadas europeo, deglutirlas.⁸⁸

En resumen, esta oposición entre el *humano* y el *bárbaro* puede entenderse de forma más general, y aplicarse a una separación territorial de acuerdo a una cierta topología colonial. En el colonialismo se haría patente la idea de Deleuze cuando afirma que sólo Occidente extiende sus centros de inmanencia, sus conceptos generales, más allá de las fronteras territoriales. Esta extensión, según lo expone Said, desde la perspectiva colonialista de los imperios modernos (se refiere básicamente a Francia e Inglaterra),

⁸⁷ MONTAIGNE, M. « Des cannibales » *Essais*, I, XXX. Librairie Générale Française, París, 1999.

⁸⁸ CALVET, 42.

existen ciertas concepciones imperiales que posibilitan la división del mundo en dos espacios opuestos:

- 1) Una distinción de orden ontológico –y no sólo geográfica- entre Occidente y el resto del mundo. El “Oriente”, se trate de África, Asia u Oceanía, se comprende como un espacio poblado por especies diferentes e inferiores respecto a Europa. En este sentido, los bárbaros no son sólo los extranjeros, sino también los inferiores.
- 2) Derivada de esta separación, se establece una distinción de carácter ‘evolucionista’ que supone una estratificación jerárquica entre las razas o los pueblos primitivos o civilizados, bárbaros o propiamente humanos. Es a partir de esta división que surge la ‘etnografía’ como descripción del *otro* desde la posición privilegiada del *nosotros*.
- 3) La dominación del mundo no occidental, justificada por la convergencia entre el alcance geográfico de los imperios y los discursos universalizadores de la cultura occidental. De aquí proviene la misión civilizadora en virtud de la cual, se establecen colonias para beneficio de los propios nativos.
- 4) La difusión, a nivel de la educación, la ciencia y sus diferentes disciplinas, de una “visión imperial del mundo”, en la cual el lugar del saber se halla en el centro, es decir, en la metrópoli, frente al carácter periférico o marginal de las colonias.
- 5) La creación, de acuerdo a esta topología imperial, de ciertos saberes o discursos unificadores o universales que justifican la jerarquía universal. Por ejemplo, que las ciencias y el saber tienen su origen y lugar en Europa.⁸⁹

En el caso específico del colonialismo francés, como lo expone Todorov, esta idea de superioridad provendría del propio carácter universalista que se le adjudica a la lengua

⁸⁹ SAID, 181-184.

y la cultura francesas. Los filósofos franceses, al menos desde Montaigne hasta los Ilustrados hacen generalmente referencia, en sus reflexiones, al ‘hombre en general’ y no específicamente al francés o al europeo. De igual forma, muchos de ellos, como Condorcet, Rivarol y La Bruyère, asumen al francés como lengua universal.⁹⁰ Esta dimensión universal de la lengua francesa responde igualmente, si se toma en cuenta la distinción de Said, a un criterio colonial que divide al mundo en dos: los humanos - los que hablan, los que poseen el *logos*, razón o palabra- y los no humanos, o in-fans. De igual forma, se establece una diferencia espacial entre el centro y la periferia, que colocaría a la Metrópoli por encima de sus satélites coloniales. En esta dinámica, como lo menciona Derrida, el francés aparece como la lengua del amo que impone, sobre el colonizado, valores venidos de ‘otra parte’ (*ailleurs*), y cuya autoridad inaccesible se halla del otro lado del mar, en la lejana “Ciudad-Metrópolis-Capital-Madre.”⁹¹

Desde esta perspectiva, uno de los valores impuestos, concierne a la noción de *hombre* y, por ende de *humanismo*. Independientemente de las características que puedan definir la conformación de una “naturaleza humana”, que pueden ser muy diversas, se supone que esta noción resultaría aplicable sobre el conjunto de todos los hombres, no sólo dentro de los límites de la territorialidad o inmanencia –en términos de Deleuze- donde se piensa en esa ‘naturaleza’. Si se toman en cuenta los rasgos mencionados de esta topología colonial, se podría entender entonces por qué una noción de *hombre*, elaborada por los europeos, sería universal y funcionaría como un criterio para medir el grado de humanidad de los *otros*. La inferioridad derivada de este criterio justifica la esclavitud, el sometimiento. En ese sentido, sería necesario que el *bárbaro*, a fin de emanciparse, de convertirse en *hombre*, fuese capaz de hablar, es decir de aprender a hablar en una lengua europea, tal como lo hizo el indígena Viernes, o –como se verá más adelante- el nativo llamado Calibán. En este aprendizaje de la lengua se hallaría uno de los rasgos del humanismo en su carácter civilizador. El acceso a la lengua (francesa) y a la Palabra, y por ello al conocimiento, le permitiría al *otro* abandonar su condición de infante, de ser privado de la palabra y sometido a la

⁹⁰ TODOROV, 26, 45

⁹¹ DERRIDA, *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Éditions Galilée, París. 1996. 72-74

guía del amo, para convertirse al fin en adulto. Es respecto a esta idea que hay que entender la irónica afirmación de Sartre:

No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado. (...) La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes. (...) desde París, Londres, Ámsterdam nosotros lanzábamos palabras: “¡Partenón! ¡Fraternidad!” y en alguna parte, en África, en Asia, otros labios se abrían: “¡...tenón! ¡...nidad! Era la Edad de Oro. (...) Europa creyó en su misión: había helenizado a los asiáticos, había creado esa especie nueva, los negros grecolatinos.⁹²

En el mapa de la topología colonial Europa es el centro territorial e intelectual del mundo. Las ideas derivadas de ese centro, entre ellas la del hombre, se expanden hacia la periferia, pero parece que a esos márgenes sólo llegan los ecos, fragmentos incompletos de esas ideas universales. Es por ello que la pregunta que subsiste en la afirmación de Sartre cuestionaría la pertinencia de plantear un humanismo europeo no sólo como acceso a la civilización y al conocimiento occidental –lo cual tendría un carácter positivo-, sino como una forma de suprimir -o al menos ignorar- los valores de la otra cultura, del *otro hombre*. Es por ello que pueden asociarse, como lo hace igualmente Fanon, las nociones de *humanismo* y *domesticación*; lo cual cuestionaría la idea de que la emancipación del otro se logra a través del acceso a la lengua y los valores del colonizador. ¿Cómo se relacionan, en el caso del colonizado, estas dos ideas? Si se retoma la imagen del *in-fans*, de acuerdo con el escritor antillano, hay que asumir al colonialismo como una madre protectora que debe contener la perversidad natural de su hijo a fin de evitar que éste caiga en la autodestrucción o de vía libre a sus instintos maléficos. Dice Fanon:

La madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica.⁹³

De esta forma, en la relación entre humanismo y colonialismo se presenta una paradoja. En virtud de este humanismo colonialista, se requiere que el otro sea

⁹² SARTRE, J. P. “Prefacio” a FANON, *Los condenados de la tierra*, 7

⁹³ FANON, *Los condenados de la tierra*, 192.

asimilado a los valores metropolitanos, se vuelva como el europeo, para volverse así independiente y humano. Formalmente, éste sería el paso necesario para liberarse de la esclavitud, práctica tan común entre las potencias coloniales, y formarse como un individuo autónomo. Pero, por otra parte, se asume al poder colonial como una madre que protege al colonizado de sí mismo. En este sentido, en lugar de formar al individuo para su autonomía, se establece un vínculo de dependencia respecto a la Metrópoli, puesto que no se puede pensar 'por sí mismo' sino con la ayuda y gracias al colonizador. Como lo afirma Sartre, con la idea del humanismo se propicia en realidad la formación de una élite de nativos, dóciles ante el poder colonial, los "negros grecolatinos"

Asimilación o dominio, el colonialismo establece una relación con el otro de forma vertical: se trata de un vínculo de obediencia o sometimiento del incivilizado, del *bárbaro*, ante la superioridad propia del occidental (se trate del griego o del francés). El otro, en su carácter inferior, es tratado como esclavo –reducido a la animalidad, al mero objeto-; o en el mejor de los casos, asimilado a la cultura y la civilización del conquistador o del amo en virtud de un 'humanismo' supuestamente igualitario. Así, paradójicamente, al hablar francés, al integrarse plenamente a la cultura del amo, el dominado podría adquirir al fin una categoría humana.⁹⁴ Por ello, Edouard Glissant al igual que Fanon, considera necesaria una revisión crítica de la lengua y la cultura francesas, especialmente en relación con la noción de *hombre*. Revisión que debería llevarse a cabo desde el lado del colonizado, desde sus propios valores que pueden ser calificado de 'anti-humanísticos', "en la medida en que la domesticación por la lengua francesa se ejerce a través de una mecánica del 'humanismo'"⁹⁵ En consonancia con esta afirmación, Fanon plantea la necesidad de replantear la noción de humanismo, a fin de salir de la lógica colonial que sólo distingue entre amos y esclavos:

Hay que reformular el problema del hombre. (...) Por Europa por nosotros mismos y por la humanidad, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo.⁹⁶

⁹⁴ Cf. F. FANON. *Peaux noires masques blancs*. Seuil, París, 1952.

⁹⁵ E. GLISSANT, *Le discours antillais*, Gallimard, París, 1981. 334 y ss.

⁹⁶ FANON, *Los condenados de la tierra*, 292

2.5 Exotismo y Alteridad.

Una forma más de concebir la alteridad remite a la noción de exotismo que, como se ha mencionado, constituye una especie de percepción contraria a la idea colonial del *bárbaro* como ser primitivo o antropófago en tanto no considera a los otros, aparentemente, como seres inferiores. De forma general, el término *exotismo* se refiere a una posición espacial, remite a una lejanía, a una región alejada y tropical. La sola mención de lejanía, supone no obstante una cierta configuración geográfica, una topología, según la cual hay un centro y una periferia, pues sólo a partir de unas coordenadas más o menos precisas podría establecerse lo lejano y lo cercano. Habría que remitirse entonces a un plano cartesiano, donde se señalen claramente los puntos cardinales, las coordenadas, etc. Pero quizá tal plano no sea formal o matemático sino que obedezca justamente a la configuración topológica que coloca a los imperios europeos en el centro del mapa.

En virtud de esta topología, al mencionar el clima cálido o tropical cuando se habla de los países exóticos, se supone que la existencia humana es en ellos menos difícil que en los países fríos. Es de esta concepción de donde proviene la imagen del 'buen salvaje' que remite justamente al nativo indolente, incapaz de actuar por sí mismo.⁹⁷ El clima acentuaría entonces el carácter indolente de los habitantes de esas regiones, y modificaría sus valoraciones morales respecto a las normas de los países europeos.⁹⁸ No obstante cabría preguntarse si esas consideraciones acerca de lo otros no constituyen más bien ideas derivadas del pensamiento europeo y proyectadas sobre las poblaciones no-europeas. Dice al respecto Roger Bartra:

⁹⁷ SAID, 265.

⁹⁸ Como lo supone, al menos, Montesquieu cuando establece la relación entre los diversos climas y los tipos de leyes –más permisivas o más coactivas– que les corresponden. Cf. MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las leyes*, Tercera parte, libro XIV, "De las leyes en relación con la naturaleza del clima."

Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro; pero se ha creído que la imaginería del Otro como ser salvaje y bárbaro –contrapuesto al hombre occidental- ha sido un reflejo –más o menos distorsionado de las poblaciones no occidentales, una expresión eurocéntrica de la expansión colonial que elabora una versión exótica y racista de los hombres que se encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores.⁹⁹

Así, el exotismo aparece como una forma de etnocentrismo que, al igual que la topología colonial, proyecta sobre los otros un ideal europeo. Respecto al exotismo, podría entenderse la división que se establece entre el Occidente y el Oriente; en la cual, el Oriente no remite específicamente a un territorio geográfico sino a una “región del espíritu”, es decir al espacio imaginario europeo que se ha desarrollado a través de la literatura de viajes.¹⁰⁰ Podría pensarse, en este sentido, que existe un verdadero género literario alrededor de la idea del “viaje al Oriente”, que aparece en múltiples relatos y novelas donde, por regla general, los protagonistas son los europeos mientras que los no europeos, los habitantes de esos territorios lejanos, aparecen en un plano secundario o forman simplemente parte del paisaje, del color local. Este periplo, no obstante, se presenta generalmente como un viaje iniciático a través del cual el protagonista europeo accede a un mundo misterioso, dominado por lo mágico y lo voluptuoso, y que forma parte –como lo escribe Nerval- de la búsqueda de una sabiduría, o de la compleción personal de un destino:

–*Vers l’Orient!* (...) Je me mis à chercher dans le ciel une étoile, que je croyais connaître, comme si elle avait quelque influence sur ma destinée. L’ayant trouvée, je continuai ma marche en suivant les rues dans la direction desquelles elle était visible, marchant pour ainsi dire au-devant de mon destin, et voulant apercevoir l’étoile jusqu’au moment où la mort devait me frapper.¹⁰¹

(– *¡Hacia el Oriente!* (...) Me puse a buscar una Estrella en el cielo, la cual creía conocer, como si tuviese alguna influencia sobre mi destino. Al haberla encontrado, continué mi ruta siguiendo las calles en dirección de las cuales ella era visible, caminando, por así decirlo, delante de mi destino, y queriendo percibir la estrella hasta el momento en que la muerte debiese golpearme.)

⁹⁹ BARTRA, 8

¹⁰⁰ Cf. JOUBERT, Jean-Louis. (Dirección y compilación) *Littératures Francophones du Monde Arabe*. Nathan – Organisation Intergouvernementale de la Francophonie. París, 1994. 216

¹⁰¹ NERVAL, G. *Aurélia*, Cf. *Voyage en Orient*, Gallimard. En esta novela, se confunden el relato del propio viaje hecho por el poeta, con la ‘ficción’ de lo que él mismo imagina: confluyen así un Oriente ‘real’, con otro ‘imaginario’. Es posible, por tanto, leer este texto, al igual que *Aurélia*, bajo la perspectiva de un viaje de *iniciación* y búsqueda.

Como muchos de los viajeros occidentales, Nerval no busca, en el Oriente, entender a los otros, sino más que nada entenderse a sí mismo a través de la experiencia iniciática que supone el viaje a una región extraña o desconocida. La 'otredad' es entonces entendida como una parte oculta o inconsciente del sí mismo, que se proyecta sobre el espacio ajeno. Así, la percepción de la alteridad, desde el exotismo, refiere *a priori* a un universo imaginario, alimentado por las narraciones de los viajeros europeos, que se proyecta sobre el espacio físico, pues, cuando el viajero se halla en ese 'otro lugar' no busca más que aquello que ya se hallaba en su imaginación.

En este sentido, puede afirmarse que en el exotismo, el interés en los otros está centrado simplemente en la distancia, es decir, en la validez de una alteridad como un punto de referencia distinto desde el cual se puede observar críticamente el espacio propio. Por ello afirma Todorov que:

El exotismo (...) se trata, no tanto de una valoración del otro, como de una crítica de uno mismo, y no tanto de la descripción de una realidad como de la formulación de un ideal. (...)...el desconocimiento de los otros, la negativa a verlos tal como son (...) lo que el exotismo quisiera ser, un elogio en el desconocimiento.¹⁰²

En tanto proyección de un ideal, el exotismo puede en efecto calificarse de un 'elogio en el desconocimiento' de los otros –pero no del sí mismo. Este ideal puede responder, como se ha mencionado, a la suposición de una Edad de Oro, anterior al mundo actual, y planteada en términos negativos, como el reverso de una descripción de la época actual. Según el estudioso franco búlgaro, para los europeos, durante los viajes de descubrimiento y conquista, se trata de “proyectar las imágenes de una edad de oro, entre ellos ya caduca” Es así como se pueden identificar las costumbres y valores de esos otros de acuerdo con las descripciones previas que de ellos se tenían. Según Todorov, se puede hablar entonces de un exotismo primitivista que supone la superioridad de un estadio cronológico anterior y que consistiría justo en la tendencia a pensar una imagen idílica del pasado, de un pasado perdido, tan inasible como el paraíso terrenal.¹⁰³ La imagen de Hesíodo respecto a la edad de Oro refuerza esta

¹⁰² TODOROV, *Nosotros y los otros* 306

¹⁰³ TODOROV, *Nosotros y los otros*, 309.

proyección, este afán por encontrar un mundo primitivo en el que los hombres sufren menos penas y son, por tanto, más dichosos que los civilizados europeos.

Unos ejemplos emblemáticos de esta actitud podrían hallarse entre los pensadores franceses ilustrados, particularmente en Montesquieu y en Diderot. En el caso de Montesquieu, se puede observar en su obra *Lettres Persanes (Las cartas persas)*¹⁰⁴ un cambio de perspectiva respecto al punto de mira europeo. En lugar de ser los viajeros occidentales quienes describen un país extraño y diferente, el escritor asume el punto de vista de un hipotético viajero persa que se halla entre los parisinos de la época. Ricah, el protagonista de la obra, describe en las cartas a sus amigos la 'extrañeza' de esa lejana sociedad, que a sus ojos le parece 'exótica'. Así, esta posición distinta, permite relativizar los valores y las costumbres propias a través de la mirada de un personaje ajeno a la cultura francesa. La novela epistolar asume así la dimensión filosófica de una distancia que permite al escritor europeo mirarse a sí mismo y a su propia sociedad de manera crítica. Sin embargo, el interés primordial de Montesquieu sigue siendo su propio mundo, y no la forma de pensar de los 'persas'.

En el caso de Diderot, hay que remitirse a su obra *Supplément au voyage de Bougainville (Complemento al viaje de Bougainville)*¹⁰⁵, donde el filósofo francés critica y complementa el relato de viaje realizado por el capitán Bougainville, el primer navegante francés en circunnavegar la tierra. Lo que llama la atención de Diderot es la descripción demasiado 'europea' que hace el navegante de los nativos de la Polinesia; razón por la cual decide tomar el partido de esos otros y hacer una especie de defensa de su cultura. Pero más que una apología de los tahitianos o, al menos, una aproximación hacia su forma de pensamiento, el filósofo francés se sirve de ellos para desarrollar una crítica feroz de su propia sociedad francesa, de la relatividad de sus valores y de su hipocresía. La obra se presenta, principalmente, bajo la forma de un diálogo entre un capellán francés y un nativo, Orou, acerca de las costumbres y normas de las sociedades de cada uno. Diderot sostiene, a través de su personaje tahitiano, que las leyes de los nativos son más cercanas a la naturaleza, y por ende,

¹⁰⁴ MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondant, baron de. *Lettres Persanes*, Garnier Flammarion, París, 1966.

¹⁰⁵ DIDEROT, Denis. *Supplément au voyage de Bougainville*. Gallimard, París, 2002.

más auténticas respecto a las europeas, que se hallan corrompidas por la hipocresía de los hombres. Lo que supondría esta distinción es, como se ha visto, la idea de un estado primitivo superior al estado actual de la civilización occidental. Así, por ejemplo, puede leerse la respuesta de Orou ante la descripción que hace el capellán acerca de las formas y leyes del matrimonio en Francia:

Orou: Quel monstrueux tissu d'extravagances tu m'exposes là ! (...) la société dont votre chef vous vante le bel ordre ne sera jamais qu'un ramas ou d'hypocrites qui foulent secrètement aux pieds des lois ; ou d'infortunés qui sont eux-mêmes les instruments de leur supplice, en s'y soumettant ; ou d'imbéciles en qui le préjugé a tout à fait étouffé la voix de la nature ; ou d'êtres mal organisés en qui la nature ne réclame pas ses droits.¹⁰⁶

Orou: ¡Qué monstruoso tejido de extravagancias me has expuesto! (...) La sociedad de la cual vuestro jefe os presume el gran orden no será nunca más que una masa de hipócritas que pasan secretamente por encima de las leyes; o de desafortunados que son ellos mismos el instrumento de su suplicio, sometiéndose a él; o de imbéciles en los cuales el prejuicio ha terminado de ahogar la voz de la naturaleza; o de seres mal organizados en los cuales la naturaleza no reclama sus derechos.

Hay que entender esta crítica de Diderot dentro de la perspectiva de una reflexión más amplia acerca de la relatividad de los valores y de la moral. En este mismo sentido, el filósofo francés plantea la diferencia de las valoraciones morales que podrían tener los ciegos y los sordos, mostrando con ello la fragilidad de nuestras ideas sobre el bien y el mal, la imposibilidad de plantear un criterio moral absoluto.¹⁰⁷ De esta manera, sin tomar en cuenta que para hacer su obra sobre los maoríes, Diderot no viajó a las islas del Pacífico, se puede observar en su obra la asunción de un punto de mira que posibilita la relativización de los valores de la sociedad francesa. Y nuevamente, como en el caso de Montesquieu, el interés del filósofo radica en la observación crítica del universo propio. Pues los otros, se trate de tahitianos o polinesios, sólo sirven de pretexto para el conocimiento del sí mismo; es por ello que la imagen que se reivindica es la del buen salvaje, como modelo opuesto a la civilización occidental.

En resumen, puede observarse cómo la figura del otro, específicamente la del buen salvaje, responde en realidad al reflejo opuesto o invertido de la identidad del hombre

¹⁰⁶ DIDEROT, *Supplément*, 86

¹⁰⁷ Cf. DIDEROT, D. *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Librairie Générale Française, París, 1999.

civilizado. La idea de civilización corresponde, como en el caso de la definición aristotélica del hombre griego, a la pertenencia a una comunidad o polis; el hombre civilizado es el que vive en comunidad, socialmente, de acuerdo a ciertas normas. En este sentido, la imagen del salvaje procedería del temor y la imaginación de este hombre civilizado ante el riesgo de 'caer' en un estado propio de la vida silvestre o salvaje, anterior a su vida social. El extranjero o bárbaro se reconoce como una forma humana, aunque se le califique como jerárquicamente inferior; el salvaje, en cambio, responde a la imagen de una humanidad anterior, primitiva o más pura, fundida en la naturaleza. El salvaje puede ser bueno o maligno, de acuerdo con la percepción que se tenga como ser degradado o puro, pero en cualquiera de los dos casos, como lo expone Bartra, se trata de una invención europea.

(...) la cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial, (...) los hombres salvajes son una invención europea que obedece a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho de forma abrupta, el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. (...) esos rudos conquistadores habían traído su propio salvaje para evitar que su ego se disolviera en la extraordinaria otredad que estaban descubriendo.¹⁰⁸

Así pues, los salvajes, tanto en su expresión maligna y feroz, como en su vertiente noble y pura, no fueron descubiertos por los conquistadores europeos ni descritos por los escritores occidentales, sino que se trata de una invención propia de su imaginario. A través de esos modelos imaginarios, como lo sugiere Bartra, los europeos se protegían de esos otros, de su diferencia inasimilable, del peligro que representaban no sólo en una guerra (como lo pensaba Aristóteles) sino como un modo radicalmente distinto de comprender al mundo y al hombre. Dice Bartra: "A diferencia del bárbaro, que constituía una amenaza a la sociedad en general y a la sociedad griega en su conjunto, el hombre salvaje representaba una amenaza al individuo..."¹⁰⁹ Siguiendo la idea del estudioso mexicano, quizá lo que en el salvaje se proyecte sea ese temor a la disolución individual, ese retorno desde el orden de la ciudad, de la civilización, a un

¹⁰⁸ BARTRA, 13

¹⁰⁹ BARTRA, 18

magma indiferenciado que remite a esa fuerza instintiva y pulsional que Nietzsche, retomando el sentido griego del *Xènos*, llamó lo dionisiaco.¹¹⁰

No obstante, a fin de entender mejor la cuestión del exotismo, hay que abordar el planteamiento de Montaigne respecto a los 'caníbales'. En una época en que los viajes hacia las tierras de América se multiplicaban, lo mismo que las descripciones de los habitantes de esos reinos lejanos, Montaigne elabora una reflexión acerca de la relatividad de los valores morales europeos a través de la figura de los 'caníbales'.¹¹¹ Consecuente con su escepticismo, el pensador francés comienza por afirmar en su ensayo que no hay que fiarse de las opiniones comunes que asumen la animalidad de los habitantes del nuevo mundo, caracterizados, entre otras costumbres primitivas, por su antropofagia. La práctica del canibalismo no le parece algo condenable *per se*, sino que la considera una muestra de la variabilidad extrema de las costumbres humanas. Por ello es que concluye que "No hay nada bárbaro y salvaje en esta nación, por lo que me han informado, sino que cada quien llama bárbaro a lo que no es de su uso."¹¹²

Hay que precisar, no obstante, que Montaigne se niega a indagar las opiniones de los viajeros y cosmógrafos de su época y se limita a consultar la opinión de su sirviente y la de algunos marineros y comerciantes; pues no le interesa en realidad saber acerca de los caníbales americanos sino reflexionar sobre la relatividad de los valores de su propio mundo. Es en este sentido que puede observarse, en su acercamiento a los otros, una postura exótica. Dice Bartra que el ensayo "De los caníbales"

(...) está orientado a definir crítica e irónicamente el perfil de su propia cultura y los límites de su identidad personal, pues Montaigne fue ante todo un extraordinario explorador de su propia individualidad y de su sociedad. (...) su extraordinaria apreciación de la diversidad y de la relatividad de las costumbres humanas debe comprenderse como una reflexión sobre su propia cultura y sobre la sociedad europea.¹¹³

¹¹⁰ NIETZSCHE, F. "La visión dionisiaca del mundo" en *El Nacimiento de la Tragedia*, (Versión y notas de A. Sánchez Pascual) Alianza editorial, Madrid, 1991.

¹¹¹ MONTAIGNE, Michel Eyquem de. « Des cannibales », en *Essais* (Tomo I) Librairie Générale Française, París, 1999.

¹¹² MONTAIGNE, « Des cannibales »,

¹¹³ BARTRA, 159

Desde esta lectura, los caníbales de Montaigne no serían cualitativamente diferentes de los tahitianos de Diderot o de los persas de Montesquieu; y llevando la idea hasta el extremo, tampoco diferirían de los liliputienses de Swift. En todos estos casos, se trata sobre todo de personajes más bien imaginarios, opuestos a las costumbres y normas europeas, y que son útiles para elaborar una reflexión crítica sobre lo propio. Podría decirse que ninguno de estos autores se hallaría verdaderamente interesado en indagar la forma de pensamiento de esos otros, independientemente de su posición ante el mundo occidental. Con ello, vale afirmar entonces que el exotismo, a diferencia del colonialismo, no califica a los otros de inferiores sino que los considera más bien diferentes, pero solamente en tanto funcionen como contra-modelos de las ideas dominantes europeas. Comenta al respecto Todorov:

(...) para los viajeros franceses, todos los “salvajes” se asemejan: poco importa que vivan en América o en Asia, que provengan del Océano Índico o del Pacífico: lo que cuenta en realidad es que se opongan a Francia. (...) (Montaigne) hace uso de la imagen de los caníbales para criticar a nuestra sociedad y, en consecuencia, se ve obligado a idealizarla. (...) no estima a los caníbales más que en la medida en que se parecen a los griegos y a los romanos.¹¹⁴

Montaigne, lo mismo que siglos después lo hará Nerval en su *Viaje a Oriente*, busca ansiosamente conocerse a sí mismo; por eso es que al ensayista bordelés le preocupa particularmente la irrupción de ese otro, llamado bárbaro o salvaje, pero justamente como un reflejo ideal o crítico de su propio yo. En esta preocupación se intenta definir los contornos de una individualidad en cierta forma consciente de su relatividad, de la presencia –aunque lejana o inasible- de una manera distinta de comprender(se) como *humano*. En este sentido, la reflexión de Montaigne se aproxima a los otros a través de una mirada exótica, que los considera en su lejanía, en su diferencia respecto al sí mismo, para así poderse mirar mejor a sí mismo. De ahí la afirmación siguiente que podría en cierto sentido resumir la posición exótica:

Yo no hablo de los otros sino para mejor hablar de mí.
(Je ne dis les autres sinon pour d'autant plus me dire.)¹¹⁵

¹¹⁴ TODOROV, 310-311 Como lo menciona en otra obra Todorov : « C'est précisément parce que ces voyageurs français imaginent la culture française au centre du monde qu'ils sont aveugles pour la culture des autres. » (Todorov, *Les morales de l'histoire*).

¹¹⁵ MONTAIGNE, « C'est folie rapporter le vrai et le faux à notre suffisance » *Essais* I, xxvi:

En resumen, se podría decir que el exotismo tendría un carácter positivo en tanto toma en cuenta la referencia a los otros como punto de referencia distinto para la comprensión propia. De esta forma, como lo plantea Todorov, se establece al menos “una diferencia entre mi cultura y la cultura” que implica un cuestionamiento de lo propio y deriva en una mirada atenta y crítica sobre sí mismo.¹¹⁶ Pero, por otra parte, la relación con los otros se establece desde la distancia y, en gran medida, en el desconocimiento, pues se limita a la proyección de un ideal contrario o relativo al modelo occidental. Ésta es su dimensión negativa.

Frente a esta idea, el escritor y poeta francés Víctor Segalen plantea un exotismo distinto, que trata de comprender la diferencia de los otros sin tomar un punto de vista que supone la superioridad de la mirada propia. El exotismo, así, no corresponde ya a un mero paisaje “extraño” o ‘extranjero” en el que se desarrolla la búsqueda iniciática del sí mismo. El viajero Segalen, en cierta forma, se pierde en el territorio otro, en tanto no trata de dominarlo o de reducirlo a su propia visión. El objetivo de este exotismo, por tanto, no consistiría en integrar los elementos decorativos venidos de otras partes a una visión europea del mundo, sino de considerar a las otras civilizaciones en sí mismas, sin evaluarlas por medio de los criterios occidentales. Segalen extendió el concepto de exotismo a la noción de lo diferente, a la percepción de lo diverso, al “conocimiento de algo que no es sí mismo”.¹¹⁷

El viaje de Segalen¹¹⁸, en su contacto con las otras culturas y los otros hombres, se plantea de forma muy diferente a las travesías que hasta aquí se han evocado. En efecto, él no busca solamente, como el griego Ulises, sobrevivir ante las fuerzas inhumanas o desconocidas que lo acechan, para al fin volver a casa, a sí mismo, con una

¹¹⁶ TODOROV, *Les morales de l'histoire*, Hachette Pluriel Référence, París, 1997, 114.

¹¹⁷ SEGALLEN, Victor. *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers*. Fata Morgana, Librairie Générale Française. París, 1978.

¹¹⁸ Aunque cabría precisar que son sus viajes, pues realizó varias travesías por Polinesia y China. En el primero de ellos, fue enviado como médico a Tahití en 1903, unos años después de la muerte de Paul Gauguin; influenciado por la obra del pintor, al llegar a las islas conoce a los maoríes y toma el partido del grupo local en contra de la colonización y la evangelización francesas. A China realiza varios viajes y se convierte, por su estudio de la lengua y la cultura, en un sinólogo, lo que influye de manera importante en su obra poética. Esto marca una diferencia importante respecto a Paul Claudel, cónsul francés en el país asiático, quien no conocía la lengua china y se interesaba en la cultura asiática en general a través de los textos europeos.

humanidad templada, vencedora, enriquecida. Tampoco se reconoce en el náufrago Robinson que es capaz de recrear y nombrar a un mundo hasta entonces ignoto y a los otros que lo habitan a partir de su universo y su idioma propios. Y mucho menos se remite al conquistador europeo que es capaz de hallar en una cierta concepción del *hombre* y de lo *humano* la justificación formal para el dominio, la apropiación o la esclavitud de los no europeos. Ante los otros, el viajero Segalen no intenta proyectar un ideal contrario a los valores de su sociedad sino que trata de hallarse desposeído de certidumbres previas o prejuicios universalistas: su acercamiento se plantea como horizontal, abierto y disponible.

Los conquistadores, si se retoman las figuras de Ulises o Robinson, representan se fortalecimiento de la certeza propia en su enfrentamiento con los otros; como lo plantea Levinas, el viaje se entiende aquí en términos de un movimiento que retorna a sí mismo, en el que la alteridad queda simplemente integrada, asimilada. Pero, de igual forma que la figura del errante Abraham para el filósofo lituano, hay que reconocer con Segalen que el verdadero viajero, a diferencia del conquistador o del turista, se halla cuestionado, y transformado por el lugar que lo recibe, por la alteridad del otro hombre ante el que se halla atento, disponible.¹¹⁹ Un ejemplo de esta disponibilidad, de esta apertura, se encuentra en la lengua, pues el diálogo que el poeta establece con los otros se realiza primordialmente en lengua del otro. Se sabe que Segalen hablaba chino, y en ese conocimiento se encuentra una diferencia importante respecto a los demás viajeros. Por medio de su contacto con la lengua otra, su propia percepción – heredada sin duda de la cultura europea- se ve transformada y su aproximación a los otros es distinta.¹²⁰ Este exotismo, por tanto, es radicalmente opuesto a las perspectivas de Montesquieu o Diderot, en tanto se plantea como una experiencia no sólo de descentramiento del punto de vista europeo, sino de transformación de la percepción propia a través de una alteridad irreductible.

¹¹⁹ Cf. LEVINAS, *La huella del otro*, (traducción: E. Cohen, S. Rabinovich, M. Montero) Taurus, México, 2001.

¹²⁰ Un ejemplo muy claro de esta transformación es su poemario *Stèles*, en el cual la lengua francesa de alguna forma es llevada hacia el sentido y la complejidad de los ideogramas de la escritura china. Cf. SEGALLEN, *Victor Stèles*, Gallimard Poésie, París, 2001.

Esta diferencia se puede ver en la percepción de Segalen respecto a los maoríes que, contrariamente a los tahitianos de Diderot o a los persas de Montesquieu, no son proyecciones ideales sino hombres reales, en cierta forma inasimilables, cuyo pensamiento ha de ser considerado por su valor mismo y no sólo por su distancia respecto a Europa. Ahora bien, el poeta es también consciente de que no puede volverse el otro, transformarse en un chino o un maorí y abandonar radicalmente su cultura. Pues el exotismo no consiste nunca, según Segalen, en el rechazo de sus orígenes para aspirar a un universo cultural distinto o idealizado, sino que apunta más bien a mantener una especie de distancia absoluta entre el sí mismo y el otro; distancia que hay que entender tanto desde un punto de vista sensual –a nivel de la percepción- como intelectual que se mantiene entre la especificidad propia y la diferencia del otro.¹²¹

Segalen entiende así la experiencia del exotismo como una estética de lo diverso que se conforma por varios elementos. En primer lugar, se parte de la sensación del exotismo, que no es una mera proyección de una forma de vida lejana e indolente sino que, más bien, se refiere a: “Todo lo que está ‘afuera’ del conjunto de nuestros hechos de conciencia actuales, cotidianos, todo lo que no forma parte de nuestra ‘tonalidad mental’ acostumbrada.”¹²² Esta percepción de una exterioridad inasimilable supone, enseguida, que el sentido tradicional del vocablo ‘exotismo’ se halla desposeído de su acepción geográfica o ‘tropical’; y se refiere por tanto a “la percepción de lo Diverso; el conocimiento de algo que no es sí mismo; y el poder de exotismo que no es sino el poder de concebir otro.”¹²³ Este otro modo de captar y de concebir lo Diverso conduce, desde la óptica de Segalen, a la aceptación del carácter finalmente incomprensible de su alteridad:

El exotismo no es por tanto una adaptación; no es pues la comprensión perfecta de una afuera de sí mismo que uno comprendiera (estrechara, abarcara) en sí, sino la percepción aguda e inmediata de una incomprensibilidad eterna.¹²⁴

¹²¹ SEGALEN, Victor. *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers*, 79

¹²² SEGALEN, 38

¹²³ SEGALEN, 41

¹²⁴ SEGALEN, 44

De esta forma, la percepción de lo Diverso implica igualmente el rechazo de todas las formas que intentan debilitarlo o negar su incomprendibilidad a través de ideas generales, fórmulas o síntesis que pretenden nombrarlo y aprehenderlo. Este afán por reducir lo Diverso a una cierta forma comprensible responde en realidad, según el poeta francés, a una especie de nivelación general de ciertas realidades distintas mediante las categorías o nociones que me son familiares o conocidas. En este sentido, Segalen rechaza la reducción de lo Diverso que puede entenderse como nivelación (le déblaiement¹²⁵), como la asimilación que implica el engullir al otro (le gruger). De esta forma, el exotismo segaliano se separa de toda forma de conocimiento o percepción que implique la reducción de la diferencia, o la asimilación de la alteridad de acuerdo a lo propio.

Esta nivelación es llevada a cabo, según el poeta, en el colonialismo, principalmente a través del colono y del funcionario colonial. Para el primero, su relación con los otros surge con el deseo del comercio con los indígenas, y por ello sólo puede percibirlos como un medio, como una mercancía; para él, lo Diverso no existe en tanto que sólo se servirá de él como un medio para engullirlo (le gruger), para usarlo en su beneficio. En cuanto al funcionario colonial, su posición responde a la noción misma de una administración centralizada, de una topología eurocéntrica, y por tanto, afirma Segalen “de unas leyes buenas que él mismo debe aplicar a todos”, lo cual “falsea de entrada todo juicio, lo vuelve sordo a las desarmonías, (o armonías de lo Diverso).”¹²⁶

Con Segalen, puede afirmarse que la percepción de lo Diverso es al mismo tiempo una ética y una estética, en tanto que la relación del viajero con los otros demanda una atención grave, que no los reduzca o lo nivele a las categorías universalizantes de un pensamiento dominante, sino que se mantenga en la distancia del que percibe la diferencia, la extrañeza incomprendible de lo diverso. En esa percepción se halla también una actitud estética, que no es una mera contemplación sino una concepción

¹²⁵ El término francés *déblaiement* se refiere tanto a la nivelación de las irregularidades de un terreno como la reducción a granos de alguna sustancia o tejido. Al utilizar este término, puede entenderse el rechazo del poeta a la uniformidad u homogeneidad que intenta aplicarse sobre lo diverso. Cf. ROBERT, Paul / REY, Alain. *Le Nouveau Petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Dictionnaires Le Robert, París, 2007.

¹²⁶ SEGALLEN, 61

de la belleza como diferencia, como no-violencia sobre los otros; porque, dice Segalen: “Nadie puede jactarse de una contemplación estética.”¹²⁷ En este sentido, un auténtico exotismo, basado en la percepción de lo Diverso, sólo puede mantenerse en la antinomia, en la oposición irreductible entre los dos elementos. La reducción o la adición (de uno a otro o del otro al uno) anularían la percepción del otro en su diferencia. Por ello, piensa el poeta francés que es necesario plantear no un conocimiento reductor de la diferencia sino un estado de clarividencia que no cede ante la posibilidad de anular la alteridad:

Ante el estado de Conocimiento (que es nivelador o reductor), instaurar el estado de clarividencia, no nihilista y no destructor.¹²⁸

2.6 Hacia un humanismo otro.

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, se vuelve necesaria una reformulación de la idea de la alteridad, y específicamente del hombre otro, y del humanismo. Esta reformulación requiere replantear ciertas nociones, especialmente la idea del hombre que se deriva de la distinción entre autonomía y heteronomía. En efecto, la distinción entre el hombre adulto y el infante puede entenderse a través de la noción de autonomía kantiana. Esta noción se halla a su vez vinculada con el concepto de Ilustración, entendido justamente como mayoría de edad. Según lo expone el propio filósofo alemán, la Ilustración, más que como una corriente intelectual de su época, ha de entenderse como la salida del hombre de “su culpable minoría de edad”. Esta inmadurez se entiende como la incapacidad del individuo para servirse de su propio entendimiento, lo cual implica que tanto su pensamiento como su voluntad deben ser guiados por otro, por un elemento externo. Esta dependencia o inmadurez, piensa

¹²⁷ SEGALEN, 61

¹²⁸ SEGALEN, 80

Kant, no reside en la falta de entendimiento sino en la debilidad de la voluntad individual que no se quiere asumir libremente.

Así, en lugar de pensar y actuar por sí mismo, el menor de edad busca la ley de su acción en principios externos a sí mismo, en reglas y normas impuestas exteriormente a su voluntad. Ahora bien, la labor para volverse un hombre adulto, emancipado, no resulta fácil; por ello, el propio Kant afirma que hay quien prefiere los grilletes de la norma impuesta que la dificultad de hallarse libre, de ser autónomo.

Estatutos y fórmulas son los grilletes de una perdurable minoría de edad. Quien los arrojara, apenas si daría un inseguro salto sobre la más breve zanja, pues no estaría acostumbrado a un movimiento tan libre. Por eso son pocos los que, con propio trabajo de su espíritu, han logrado superar la minoría de edad y, sin embargo, proseguir con paso seguro.¹²⁹

En este sentido, en la filosofía kantiana se halla una correspondencia entre la mayoría de edad como emancipación y la autonomía como capacidad de la voluntad para autodeterminarse, esto es para darse a sí mismo su ley. Esta ley, empero, no puede ser simplemente fruto del capricho individual o del egoísmo; puesto que el principio de la autonomía supone que al elegir una norma propia se ha de asumir como si se tratara de una máxima universal.¹³⁰ Lo que desea libremente el individuo autónomo para sí ha de corresponder con lo que él mismo desea para la humanidad entera. Este principio de autonomía y universalidad constituye la base de la ética kantiana.

Frente a esta noción se halla la heteronomía, entendida como la voluntad que busca su ley en un principio ajeno o externo a su propia aptitud para autorregularse según las máximas susceptibles de volverse leyes universales.¹³¹ La heteronomía kantiana corresponde así a la minoría de edad, en tanto el individuo busca la norma de su acción en objetos externos, es decir en guías o autoridades que lo conduzcan pues él mismo no es capaz de actuar libremente, como adulto. De acuerdo con lo expuesto anteriormente, el otro, en tanto colonizado o salvaje, aparece como un ejemplo de una voluntad heterónoma, de un ser anclado en la minoría de edad, incapacitado para

¹²⁹ KANT, I. "Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?" en *En defensa de la Ilustración*, 64

¹³⁰ KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 52

¹³¹ KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 54

actuar por sí mismo y dependiente de su amo. Sería necesario, por tanto, que ese individuo colonizado fuese capaz de romper el principio externo que lo domina para comenzar a actuar libremente, para volverse al fin un individuo autónomo, emancipado.

Pero el criterio que distingue entre un hombre autónomo –adulto y emancipado- y un infante sujeto a la norma heterónoma se vuelve problemático si pretende aplicarse en la relación entre el colono y el colonizado. En efecto, pareciera que sería suficiente que el esclavo o el dominado se independizara de la ley del amo. El problema sería el de saber si es posible acceder a esta autonomía sin volverse necesariamente como el amo o colonizador desea, es decir, sin ser asimilado por el propio pensamiento del colonizador o del viajero. La supuesta autonomía puede transformarse entonces en una forma de asimilación al lenguaje y al pensamiento de ese otro, el colono o el europeo, lo cual significaría, en realidad, el deslizamiento hacia una “mera heteronomía”, -tal como la llama el propio Kant. Esta paradoja es la que señala justamente Fanon cuando expone la relación del negro colonizado ante el lenguaje del colonizador, la lengua francesa, y la necesidad de asumir una cierta noción de hombre. El negro, para liberarse de la esclavitud y ser autónomo ha de asumir las formas de hablar, de actuar y de pensar del europeo. Pareciera entonces que, para ser autónomo, habría que ser como un hombre europeo, lo cual sería en términos kantianos, remitirse a una norma externa. Dice Fanon:

Hablar es ser capaz de emplear una cierta sintaxis, poseer la morfología de tal o cual lengua, pero es sobre todo asumir una cultura, soportar el peso de una civilización. (...) el negro antillano será tanto más blanco, es decir, se acercará tanto más al verdadero hombre en cuanto haya hecho suya la lengua francesa.¹³²

De acuerdo con el escritor martiniqués, el aprendizaje de la lengua francesa, de la lengua del colono, no es para el colonizado simplemente el acceso a un modo de comunicación sino una forma de entrar en la cultura del otro y de asumir ciertos

¹³² FANON, F. *Peau noire, masques blancs*. 106. Esta paradoja de la autonomía y la heteronomía podría observarse en varios casos. Por ejemplo en el proceso de independencia de Haití, cuando los hombres al fin liberados del yugo colonial, restablecieron un sistema jerárquico de amos y esclavos, pues al parecer, más que ser libres, querían ser como los colonos europeos. Cf. C.L.R. JAMES, *Los Jacobinos negros*, (traducción de R. García) FCE, Turner, Madrid, 2003.

valores propios de la Metrópoli. Es a partir de esta paradoja que sería necesario replantear la noción de hombre, tal como lo afirma Fanon “hace falta una concepción del hombre” pero que no responda ya a los criterios europeos que distinguen, desde sus propias categorías, a lo humano de lo no-humano; lo que hace falta es más bien pensar en un “humanismo del otro hombre”¹³³ como lo plantea Levinas. Ese otro hombre ha de entenderse, primeramente, desde una comprensión distinta de la heteronomía, no en términos kantianos como principio externo y dominante de la voluntad propia, sino como la irreductibilidad del otro a la mismidad del nosotros. Se trata también de la incomprendibilidad ‘eterna’, indestructible, que plantea Segalen al abordar la alteridad como percepción de lo Diverso.

La experiencia de la heteronomía supondría un replanteamiento del pensamiento filosófico, que ha de entenderse como un descentramiento de la figura del retorno al sí mismo que se representa en el viaje de Ulises, a fin de entender la alteridad de un modo distinto, otro que ser –siguiendo la expresión de Levinas. La alteridad no constituiría la negatividad (inhumanidad, barbarie, monstruosidad o simple exotismo) que ha de ser superada o dominada para la consecución final del viaje, en el enriquecimiento de la mismidad: no hace referencia a un concepto, o a una categoría del pensamiento en su proceso de anulación de las diferencias. Dice al respecto Levinas:

Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, como una alteridad que no es el simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo.

[...]

Lo absolutamente Otro, es el Otro¹³⁴.

La alteridad se halla siempre encarnada, tiene un cuerpo y un nombre: se trata del prójimo (*autrui*), presencia y rostro que ningún pensamiento podría asimilar o conceptualizar, que ningún navegante podría reducir a una simple prueba que ha de ser vencida para el éxito de su periplo, o a un pueblo salvaje que ha de ser

¹³³ LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. (Traducción de D. Guillot) Siglo XXI Editores, México, 1974.

¹³⁴ LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*, parte 1. “El Mismo y el Otro”, p. 62-63

conquistado, civilizado o aun evangelizado. En términos de Levinas, el Otro irrumpe, ante la pretensión reductora de la Mismidad como *rostro (visage)*, es decir, como imposible de definir, de clasificar, de dominar. Lo Otro es el rostro, pero no en términos de figura o de percepción (es decir los rasgos de la cara, la fotografía, la identidad fijada en la imagen o calificada en el nombre o el origen) sino comprendido como vulnerabilidad, y como incomprendibilidad; se trata por tanto del infinito que rompe la intención totalizadora de un pensamiento europeo universal, pues se trata más bien de la excepción a la universalidad de un pensamiento.

Pero no se trata solamente de entender la alteridad en términos de un individuo particular que aparece frente al sí mismo, sino que además esta aparición pone en duda el suelo que nos sostiene en la mismidad o en la familiaridad del espacio propio. La alteridad quebranta las certezas del lugar y la forma, del centro y la periferia, obliga a repensar el mundo. Como bien lo señalan Deleuze Y Guattari, el Otro puede entenderse como un concepto o una noción que no se inscribe dentro de un ámbito ya determinado, sino que se trata de la irrupción de un mundo posible; de una posibilidad que hace vacilar las coordenadas del mundo propio, que lleva a una reterritorialización del pensamiento. Por ello, esa alteridad no podría ser dominada ni domesticada sino que, al contrario, su aparición trans-torna las formas del pensamiento, descentra la posición privilegiada del saber occidental, abre hacia otras posibilidades.

(...) hay, en un momento dado, un mundo tranquilo y sosegado. Aparece de repente un rostro asustado que contempla algo fuera del ámbito delimitado. El Otro no se presenta aquí como sujeto ni como objeto, sino, cosa sensiblemente distinta, como mundo posible, como la posibilidad de un mundo aterrador. (...) El Otro es para empezar esta existencia de un mundo posible.

El Otro surge bajo esta condición como la expresión de un posible. El Otro es un mundo posible, tal como existe en un rostro que lo expresa, y se efectúa en un lenguaje que le confiere realidad. ...cada concepto lleva a cabo una nueva repartición, adquiere un perímetro nuevo, tiene que ser reactivado o recortado.

En el caso del concepto del Otro como expresión de un mundo posible en un ámbito de percepción, nos vemos impulsados a considerar de un modo nuevo los componentes de este ámbito en sí mismo: el Otro, no siendo ya un sujeto del ámbito ni un objeto en el ámbito, va a constituir la condición bajo la cual se redistribuyen no

sólo el objeto y el sujeto, sino la figura y el telón de fondo, los márgenes y el centro, el móvil y la referencia, lo transitivo y lo sustancial, la longitud y la profundidad.¹³⁵

De esta forma, no se trataría simplemente de referirse, desde una perspectiva acaso sociológica o simplemente relativista, a “los otros”, como los no occidentales o los no europeos, enfatizando las diferencias culturales entre un grupo y otro; lo cual remitiría a la simple lejanía entre el nosotros y los otros. Tampoco es necesario hacer que esos otros abandonen totalmente su diferencia a fin de volverse humanos. Se trata de mantener una cercanía y una distancia; cercanía que posibilita la escucha, distancia que impide la reducción o el silenciamiento. Se trata de pensar en la relación ética primordial que me abre a la alteridad y a la extranjería a través del encuentro (*'face à face'*), que no es simplemente un individuo sino la apertura de un mundo otro, posible, que revela en su diferencia una extranjería común, irreducible a una noción única, tal como lo piensa el poeta Edmond Jabès.

A un homme de chair de sang; de ma chair et de mon sang, oui. A un étranger qui m'a révélé à mon étrangeté en m'ouvrant à moi-même.¹³⁶

(A un hombre de carne y de sangre, de mi carne y de mi sangre, sí. A un extranjero que me reveló en mi extranjería al abrirme a mí mismo.)

Hay en el Otro una similitud, una cercanía, que me permite reconocermelo solidariamente con él, en una fraternidad que no es, si embargo, anulación de las diferencias de cada uno en una sola idea común del hombre. Por ello, hay también una extranjería, una excentricidad en cada uno, que impediría justificar la asimilación, la domesticación, la violencia. El Otro no solamente revela la diferencia cultural o lingüística respecto al nosotros, no solamente constituye un contra modelo de las normas y los valores propios; sino que al asumir el encuentro desde una horizontalidad que no reduce ni anula ninguno de los dos elementos, revela una otredad común, pero irreducible –cercana sin duda a la incomprendibilidad ‘eterna’ planteada por Segalen.

¹³⁵ DELEUZE, GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, 22-24

¹³⁶ E. JABES, *Un étranger avec sous le bras un livre de petit format*, Gallimard, p.24.

Es por ello que, más allá de una dimensión religiosa o de la filiación a un credo, la figura de Abraham, permite entender la cuestión del humanismo desde la perspectiva del errante, del nómada; y no en la del civilizado o el conquistador que siempre retorna a casa, fortalecido en su certeza y en su experiencia, luego de haber dominado o escapado al peligro de lo otro, de los otros. Frente a esta actitud, el planteamiento levinasiano de la experiencia heterónoma es fundamentalmente ético puesto que se caracteriza por un estado de apertura, de vulnerabilidad ante el otro, evitando con ello todo intento de dominación o de comprensión reductora del 'extraño' –calificado de bárbaro o incivilizado- por parte de una cultura o de un pensamiento que se considera, desde su dimensión territorial, superior. Dice Levinas:

El hombre comprendido como individuo de un género o como ente situado en una región ontológica, que persevera en el ser como todas las sustancias, no tiene ningún privilegio que lo instaure como fin de la realidad.¹³⁷

Anterior o precedente a la idea del mundo, a la metafísica o a la ontología que pueda pensarse en un lugar y en una lengua específica, se halla la ética, es decir, el encuentro entre el yo y el otro; la irrupción del otro que pone en vilo todo ensimismamiento. Por ello es que habría que reiterar que el conflicto no es, en el fondo, de índole cultural o intercultural sino ético: frente al Otro, frente a la irrupción heterónoma del rostro, existe siempre la posibilidad de la negación, de la aniquilación, el riesgo extremo al que apela el "No matarás". Y la acción aniquiladora se refiere aquí tanto al crimen que suprime al otro, (el silenciamiento, la esclavitud, el exterminio) como al pensamiento que pretende anular la diferencia. Lo Otro no es pues simplemente la negatividad conceptual o lógica frente a lo Mismo, frente a la conciencia o el pensamiento: se trata justamente del Otro, imprevisible e inasimilable, cuya irrupción cuestiona mi lugar en el mundo, mi propia presencia lo cual me obliga a repensarme y a responder de y ante él. El escritor martiniqués Patrick Chamoiseau, afirma, en resonancia con Levinas:

L'Autre, c'est vraiment ce qui est imprévisible, inconcevable, impensable, périlleux ou enchanteur... L'Autre, c'est une espèce d'événement inattendu qui nous force à

¹³⁷ E. LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, 132

nous poser la question : mais qu'est-ce que je peux être en face de ce qui vient, comment je peux devenir autre chose, qu'est-ce que je vais devenir ?¹³⁸

(El Otro es en verdad lo que es imprevisible, inconcebible, impensable, peligroso o hechizante... El otro es una especie de acontecimiento inesperado que nos obliga a plantearnos la pregunta: ¿pero qué puedo ser frente a lo que viene, cómo puedo volverme otra cosa, qué voy a volverme?)

La irrupción de la alteridad interpelaría así la idea de una superioridad en el encuentro de un hombre ante otro (hombre), o de un saber o una cultura frente a otras formas de comprensión y experiencia del mundo. De hecho, habría que pensar si las nociones de lo que constituye una cultura o una civilización que se considera superior frente a otra, podrían servir para establecer esta diferencia jerárquica, y justificar la posible supresión –asimilación o dominio- del Otro. El cuestionamiento leviansiano, que no es sociológico sino ético, se dirige así a un pensamiento filosófico que se caracterizaría por su indiferencia frente al Otro (indiferencia en la que radica la posibilidad del odio y la aniquilación), y su egología, es decir, su con-centración en decirse y pensarse primordialmente a sí mismo, desde sí mismo. O, en una forma más del egoísmo, hablar incesantemente de esos otros, tratar de pensarlos o describirlos, sin por ello asumir compromiso alguno ante el prójimo (autrui), el ser ahí, que me reclama. Un ser ahí que no requiere mayor explicación trascendental, existencial u ontológica, pues es el otro, es decir, el hombre necesitado, el hijo, o el extranjero. En consecuencia afirma Levinas que,

La filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso con el Otro, la espera es preferida a la acción, la indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal –una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro.¹³⁹

Habría que interpelar, por tanto, esta forma de filosofía que supondría un carácter universal que justificaría la superioridad o aun la imposición de un pensamiento civilizador sobre los pueblos “extranjeros.” De forma similar al relato del viaje de Ulises, la filosofía entendida a partir de Platón, piensa Levinas, en su planteamiento

¹³⁸ P. CHAMOISEAU, « Il faut créer des guerriers », entretien réalisé par C. CASAUBON, en *La Femelle du Requin. Revue de Littérature*. No. 30 Hiver 2007.

¹³⁹ E. LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, p.49

del mundo de las Ideas como realidad superior frente al mundo aparente¹⁴⁰, funcionaría igualmente como medio para justificar la superioridad de una cultura (griega u occidental) frente a otra inferior (extranjera, susceptible de ser conquistada). La suposición de esta cultura, de un saber filosófico privilegiado (en cuanto a su cercanía con “el mundo de las Ideas”, con el “Ser”, o con “el hombre en general”), e incluso de una lengua en la que este saber se expresa, justificaría el paso hacia la colonización de los pueblos extranjeros a ella. En este punto, en este cariz de universalidad, la filosofía parecería coincidir con los proyectos civilizadores, imperialistas y colonizadores de Occidente. Dice al respecto Levinas:

Existiría para Platón, una cultura privilegiada que se le aproxima (al mundo de las Ideas) y que es capaz de comprender el carácter provisional y como infantil de las culturas históricas; existiría una cultura que consistiría en despreciar las culturas puramente históricas y en colonizar en cierta forma el mundo. [...] existiría una cultura que consistiría en rehacer el mundo en función del orden atemporal de las Ideas, como esta República platónica que barre las alusiones en los aluviones de la historia, como esta República de la que los poetas de la *mimesis* son expulsados.¹⁴¹

No se trata de asimilar la filosofía platónica a una forma de colonialismo, sino de señalar que esta suposición de superioridad y dominio no pertenecería exclusivamente al pensamiento de los griegos de la llamada Antigüedad clásica, sino que, como una de las formas principales del saber occidental, podría igualmente caracterizar de manera general el vínculo entre cultura y colonización, sobre todo en la consolidación de los imperios modernos como Francia e Inglaterra.¹⁴² De hecho, tal como se ha expuesto, la *Odisea* –entendida como la aventura del retorno hacia el sí mismo, como triunfo de la razón occidental sobre los otros- podría funcionar como uno de los relatos fundadores y justificadores de la aventura colonial. Tal como lo señala Said, habría que cuestionar en el mismo sentido, los relatos –novelas, ensayos o formas artísticas- que plantean una relación de superioridad respecto a los otros.

¹⁴⁰ Cf. PLATÓN, *La República*, Libros VI y VII.

¹⁴¹ E. LEVINAS, *Humanismo* pp. 35-36.

¹⁴² Este vínculo es uno de los supuestos fundamentales del planteamiento de Edward Said al analizar el emplazamiento de las formas artísticas occidentales –principalmente la novela y la ópera- dentro de la historia de Francia e Inglaterra como imperios coloniales. Cf. E. SAID. *Cultura e imperialismo*.

Frente a esta relación jerárquica, vertical, lo mismo entre los hombres que entre las culturas, el planteamiento de Levinas, partiría de lo que el propio filósofo llama una “incondición común de extranjería” según la cual, todos somos nómadas, no poseemos un territorio exclusivo, ni una cultura superior, ni una lengua propia. Por tanto se trataría de plantear una relación ética, del “cara a cara” (*face à face*) donde el otro me interpela y demanda mi escucha desde una vulnerabilidad común. En virtud de este humanismo otro, no se trataría ya de ver lo diferente como inhumano, monstruoso, incivilizado o ‘no griego’, sino de abrirse a una comprensión distinta, a la escucha de una voz diferente que se resiste a la sujeción material –conquista, esclavitud- o del pensamiento –asimilación o dominio cultural. Se trataría de replantear la posibilidad de un pensamiento filosófico nómada, que evada la sujeción de la filosofía occidental entendida dentro de una lógica de dominación global, que abandone la dinámica del conquistador y el vencido, del civilizado y el salvaje, del amo y el esclavo; abriendo un horizonte diferente, tal como lo plantea el escritor marroquí Abdelkébir Khatibi:

Pensamiento-otro, el del no-retorno a la inercia de nuestros fundamentos de nuestro ser. [...] Otra cosa y de otra manera –de acuerdo con un pensamiento plural- en el sacudimiento de cualquier más allá. Un otro que no sea ser de trascendencia, sino excentricidad disimétrica de una mirada y de un cara a cara: en la vida, en la muerte, sin el auxilio de ningún dios.¹⁴³

Según Khatibi, se trata de plantear un pensamiento del no-retorno que rechazaría toda reducción a una imagen exótica y superficial, lo mismo que un regreso acrítico a los fundamentos, o fundamentalismos de un supuesta cultura pura, no-occidental, auténtica –lo cual, en cierto sentido, abriría desde el lado de los ‘no occidentales’ el cauce del odio y la negación de ese otro, del occidental. Frente a esta tentación extrema, se trataría de replantear una situación común, un encuentro desnudo, sin el prejuicio ni la universalidad de una idea impuesta sobre el rostro del otro. Desde la perspectiva de Levinas, este horizonte común, esta “incondición de extranjería” que se prefigura en la imagen del errante Abraham, replantearía la noción de universalidad del humanismo, (de un humanismo otro) en un sentido lateral, no jerárquico, donde el

¹⁴³ A. KHATIBI, “De la Descolonización” en *Maghreb pluriel, pensée autre*, Traducción de Laura LÓPEZ MORALES, en *Literatura Francófona. III. África*. FCE, pp. 196-203.

contacto entre los hombres y las culturas no supondría una escala o una medición de humanidad, sino un encuentro disimétrico –pues el otro no es mi sombra ni mi espejo- y, por ello, un cuestionamiento y un replanteamiento.

...la universalidad sólo podrá ser lateral, (...) Esta universalidad consistiría en poder penetrar una cultura a partir de otra, como se aprende una lengua a partir de una lengua materna. Será necesario renunciar a la idea de una gramática universal y de una lengua algorítmica construida sobre el esqueleto de esta gramática. No es posible ningún contacto privilegiado con el mundo de las Ideas.¹⁴⁴

No se trata de oponer al humanismo europeo que ha justificado la negación, la exclusión y el colonialismo, una nueva norma o un paradigma distinto –como por ejemplo, la negritud, el sionismo, o los diversos fundamentalismos en los que se renovarían la discriminación del otro. Tampoco se trata de abandonar un pensamiento crítico en aras de una relatividad radical según la cual toda idea vale nada o lo mismo. Más bien, en virtud de este humanismo otro, habría que abandonar la pretensión de hallar una lengua privilegiada del conocimiento, una gramática universal, y por tanto una cultura superior, la idea de un hombre superior. Habría que evitar, en fin, una universalidad dominante que se propone no solamente evitar el error o el equívoco sino la imposición de una forma de pensamiento sobre otra, la superioridad de un hombre sobre otro, la posibilidad de negación y aniquilamiento de ese otro cuya humanidad –cuya dignidad- no se escucha, ni se reconoce. En un sentido heterónomo, habría que repensar entonces la filosofía no como una forma de conocimiento universal o dominante sino como un modo de escuchar la alteridad, de dar voz a los excluidos, a los que no pueden hablar, ni resistir ante la violencia aniquiladora.

¹⁴⁴ LEVINAS, *Humanismo*, p. 69. Levinas se refiere aquí a la reflexión de Merleau-Ponty acerca de las relaciones entre “el yo y el otro” en el mundo humano, donde se plantea un vínculo lateral que no supondría una jerarquía cultural. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*. 2ª. parte, apartado IV, ‘El otro y el mundo humano.’

Excursus 2

La lengua de calibán. Humanismo, rebeldía, alteridad.

1. Rebeldía y monolingüismo.

Como en los relatos del astuto navegante Ulises o del náufrago Robinson, el hombre europeo, el colonizador, llega a la tierra desconocida e impone sobre ella y sus habitantes un nombre, una forma de comprensión del mundo, una lengua. En esta imposición se asume, de entrada, que los otros –sean “no humanos” o “monstruos”- no pueden hablar, pues no poseen una lengua –acaso se expresan mediante “balbuceos primitivos”, o a través de un dialecto cercano al gruñido del animal- y por tanto, tampoco tienen un pensamiento, un *logos* que les permita responder al otro. La forma específica de entender al mundo, el saber científico o filosófico, la razón del colonizador, se proyectan entonces como las formas válidas y universales que han de ser llevadas, como lo sostiene Deleuze, más allá de las fronteras del espacio propio. De esta manera, se impone sobre el pensamiento y la cultura de los no europeos una lengua única, lo que Derrida llama el monolingüismo del otro.

Existen diversos conceptos que intentan definir la forma y la dimensión de los *otros*. Desde la apelación del *bárbaro* como extranjero y ser desprovisto de palabra, el *in-fans*, entre los griegos; hasta las visiones colonialistas que consideran a los otros inferiores, no humanos, sujetos de conquista y dominación. Sin olvidar la idea del exotismo, según la cual esos otros serían sin duda seres primitivos pero más cercanos a la naturaleza y, por tanto, menos degradados que los hombres occidentales. No obstante, las nociones de la alteridad implican, en estos casos, el silencio y la sumisión por parte de esos otros, que al

parecer no tienen la posibilidad de responder ni de rechazar las apelaciones impuestas. E inclusive, puesto que la cultura de los amos y los colonizadores se supone superior, los otros deben plegarse ante los valores dominantes, aprender la lengua que les permite comprender y obedecer, tratar de alcanzar mediante una asimilación a la cultura exterior, al fin, la calidad de humano. Frente a esta perspectiva, habría que replantear la dimensión del concepto del hombre¹, sobre todo, atendiendo a la palabra de esos otros, a su posibilidad de decir y pensar de otra forma.

Ahora bien, este replanteamiento posee una dimensión ética, política y poética pues implica, en primer término, la capacidad de hablar en la lengua del otro, del amo, sin asumir ciegamente sus valoraciones; en segundo término, una posibilidad de responder y de rechazar el orden político y colonial que el otro impone; y en tercer término, la posibilidad de transformar la lengua colonial para hacerla decir de otra manera. Esta triple dimensión requiere, como una actitud necesaria, de la rebeldía; es decir del rechazo a la univocidad y al monolingüismo de la palabra del amo, del colonizador, que se impone sobre el territorio colonizado, principalmente en el caso del Caribe, como la única voz autorizada, como la única forma de hablar y de comprender. Dice al respecto Régis Antoine:

Como la dominación de los europeos sobre lo que iba a convertirse en el área colonial francesa de las Antillas fue, desde los orígenes, un poder total, durante largo tiempo no habrá en esos territorios más que una sola palabra reconocida: la voz colonial, la de los cronistas y secretarios de “las hazañas y los lugares” del conquistador, y más tarde la del colono.²

Así, antes de atender a la palabra del dominado, es necesario entender que ella ha de surgir, necesariamente, del rechazo a la situación colonial que niega el surgimiento del disenso, respecto a la única norma aceptada. Es en este sentido, que es necesario

¹ Como lo plantea Fanon, “Hay que reformular el problema del hombre. (...) Por Europa por nosotros mismos y por la humanidad, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo.” FANON, *Los condenados de la tierra*, 292

² R. ANTOINE, *La littérature franco-antillaise. Haïti, Guadeloupe et Martinique*. Éditions Karthala, París, 1992, 13

comprender la noción de rebeldía. La rebeldía es, según Camus, simultáneamente un rechazo y una afirmación. Es la negación de una condición que se considera inaceptable, de un orden o estado en apariencia normal o incuestionable. Pero es también la afirmación de una dignidad propia, de un valor irrenunciable, que es menester defender inclusive a costa de la vida misma. El hombre rebelde se levanta contra un orden, lo niega, y al mismo tiempo opone a esa condición un valor preferible, un orden distinto. En el caso de la esclavitud derivada del colonialismo en las Antillas, el esclavo rebelde se subleva contra el orden colonial y en ese mismo movimiento reclama ante el amo una equidad, una dignidad irrecusable. Dice Camus:

El esclavo en el momento en que rechaza la orden humillante de su superior, rechaza al mismo tiempo el estado de esclavo. El movimiento de rebeldía lo lleva más lejos de lo que estaba en el simple rechazo. Supera hasta el límite que fijaba a su adversario, exigiendo ser tratado ahora como su igual. Lo que al principio era una resistencia irreductible del hombre se convierte en el hombre entero, que se identifica con ella y en ella se resume. Esta parte de sí mismo que quería hacer respetar, la sitúa entonces por encima del resto y la proclama preferible a todo, incluso a la vida. (...) La conciencia nace con la rebeldía.³

La rebeldía conduce de la negación de una norma inadmisibles a la conciencia de la dignidad propia. Esta conciencia permite distinguir la rebeldía de la envidia o del mero resentimiento. En efecto, la envidia surge del deseo de poseer lo que no se tiene, los bienes del otro; el resentimiento, por su parte, se centra en un anhelo de venganza que trata de colocar al otro en la situación desfavorable que se ha sufrido. El hombre rebelde, en realidad, ha de ser consciente de esta diferencia, pues dice Camus que: “se envidia lo que no se tiene, (pero) se defiende lo que se es”⁴ En el caso del esclavo, su rebeldía, más que intentar remplazar el lugar del amo u obtener sus bienes, ha de entenderse como el rechazo a toda forma de sujeción, como la defensa de una dignidad propia.

De igual forma, ha de entenderse la rebeldía dentro del ámbito de lo humano, “antes o después de lo sagrado”, es decir, independientemente de un principio trascendente frente al cual no cabe más que inclinarse o resignarse. En el mundo de lo humano, -afirma

³ A. CAMUS, *El hombre rebelde*. (Traducción de J. Escué) Alianza Editorial, Madrid, 2001, 23

⁴ A. CAMUS, *El hombre rebelde*, 26

Camus- “toda interrogación, toda palabra, es rebeldía, mientras que, en el mundo de lo sagrado, toda palabra es acción de gracia.”⁵ El hombre rebelde no puede limitarse a la aceptación de “un plan divino”, pues esta actitud equivaldría a la resignación ante un orden considerado injusto o ante una condición indigna como la del esclavo. La asunción de un principio supra-humano sirve entonces como justificación de la esclavitud y la negación de los otros. El problema sería, por tanto, plantear la rebeldía como una equidad ética y política –en tanto se habla en la misma lengua, aunque se trate del idioma colonial- es decir una capacidad de disensión en el mismo ámbito humano, sin apelar a una normatividad superior o divina.

La pregunta que plantea la rebeldía, desde la reflexión de Camus, es si es posible hallar, lejos de valores absolutos o supra-humanos, una regla de conducta que no derive necesariamente en la negación del otro. Pues el rebelde no defiende un ideal abstracto, una idea de dignidad, o una noción formal de la ‘naturaleza humana’, sino justo aquello que en el hombre no puede ser reducido a una mera idea. En el caso de la situación del esclavo, la rebeldía concierne al rechazo del dominio del amo, a la negación de la condición de inferioridad o de animalidad a la que es reducido. El amo ejerce sobre el esclavo una violencia que lo califica como un simple útil, como un objeto intercambiable o desechable. El esclavo necesita sublevarse contra esta negación, contra esta violencia. Por ello, la pregunta que ha de plantearse –reitera Camus- es la de saber si toda rebeldía conduce inevitablemente a la negación del otro, a su supresión, al nihilismo: “a la destrucción de los demás y de sí mismo.”⁶

No obstante, la relación entre el amo y el esclavo se presenta como una disyuntiva radical, excluyente, en la cual es necesario que uno de los dos términos prevalezca sobre el otro. Así, pareciera que en la relación entre el amo y el esclavo resultaría inevitable que, para afirmar la dignidad del oprimido, fuera necesario suprimir al opresor, es decir, eliminar necesariamente a uno de los dos. Dice Camus al respecto:

⁵ A. CAMUS, *El hombre rebelde*. 30

⁶ A. CAMUS, *El hombre rebelde*. 18

... amo y esclavo están verdaderamente en la misma historia: la realeza temporal de uno es tan relativa como la sumisión del otro. Ambas fuerzas se afirman alternativamente, en el instante de la rebeldía, hasta el momento en que se enfrenten para destruirse, desapareciendo entonces, provisionalmente, una de las dos. (...) El esclavo comienza reclamando justicia y acaba queriendo realeza. Necesita dominar a su vez.⁷

Pero en este caso, la rebeldía del esclavo no sería tal pues trataría, sobre todo, de ocupar el lugar del otro, de tomar venganza, o de poseer lo propio del amo. “El insumiso rechaza la esclavitud y se afirma como el igual al amo. Quiere ser amo a su vez.”⁸ Más que rebeldía, se trataría entonces de resentimiento o venganza. De acuerdo con Camus, el problema que persiste es que, al parecer y según la lógica implacable de Hegel, no habría modo de escapar a la relación amo-esclavo, sólo se puede ser uno u otro.⁹ Al respecto comenta Camus:

Esta conciencia que, para conservar la vida animal, renuncia a la vida independiente, es la del esclavo. La que, reconocida, obtiene la independencia, es la del amo. (...) el amo para desdicha suya es reconocido por una conciencia que él no reconoce como autónoma Este deseo primitivo y desatado de reconocimiento, que se confunde con la voluntad de ser, sólo se satisfará con un reconocimiento extendido poco a poco al reconocimiento de todos. (...) Entre el ruido y el furor de los siglos, cada conciencia, para ser quiere en lo sucesivo la muerte del otro. Por añadidura, esta tragedia implacable es absurda, puesto que, en el caso en que una de las conciencias es destruida, la conciencia victoriosa no es, por ello, reconocida.¹⁰

Según el filósofo alemán, si hay una lógica o una razón en la historia del mundo, ésta ha de explicarse en virtud de esta relación entre el amo y el esclavo, de este afán o apetencia de reconocimiento de cada uno frente al otro. Este deseo irrenunciable se hallaría en la

⁷ A. CAMUS, *El hombre rebelde*. 37

⁸ A. CAMUS, *El hombre rebelde*. 133

⁹ Cf. G.W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*. (Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra) FCE, México, 1987. La relación entre la servidumbre y el señorío, que se conoce mejor bajo la denominación de la dialéctica del amo y del esclavo, es desarrollada por Hegel, principalmente, en la *Fenomenología del Espíritu*, donde el filósofo alemán afirma que cada una de las dos conciencias, la del amo y la del esclavo, para ser reconocidas han de entablar una “lucha a vida o muerte” (...) Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma.” (116) La paradoja de esta idea se halla en que la conciencia del amo, aunque se afirma independiente, depende en realidad del reconocimiento del siervo, es decir se trata en realidad de una conciencia dependiente. (119)

¹⁰ A. CAMUS, *El hombre rebelde*, 168

ambición, en la sujeción o esclavitud, en la conquista.¹¹ Pero para Camus, siguiendo esta lógica, no habría en el mundo más ley que la ley de la fuerza, y cualquier posibilidad de rebeldía, o cualquier ética habrían de remitirse a esa dinámica.

El mundo actual no puede ser ya, según toda apariencia, más que un mundo de amos y esclavos, porque las ideologías contemporáneas, las que modifican la faz del mundo, han aprendido de Hegel a pensar la historia en función de la dialéctica del amo y del esclavo. Si bajo el cielo desierto, en la primera mañana del mundo, no hay más que un amo y un esclavo; si, incluso del dios trascendente a los hombres, no hay más que un lazo de amo a esclavo, no puede haber otra ley en el mundo que la ley de la fuerza. (...) El vencedor tiene siempre razón; es ésta una de las lecciones que se puede sacar del mayor sistema alemán del siglo XIX.¹²

De esta forma, en la dialéctica del amo y del esclavo se hallaría la justificación decisiva del espíritu de poder en el siglo XX, específicamente de los imperios coloniales y en la imposición de una cultura y de una lengua sobre otras formas de pensamiento. Así, pareciera que, frente al monolingüismo del amo –que habría que entender como este deseo irrenunciable de sujeción y reconocimiento– no cabría más que un afán equivalente, igualmente negador, que lograra hacer desaparecer al dominador como tal para permitir la instauración de un nuevo amo. En este sentido, toda rebeldía, ética, política o poética, se circunscribiría a esta dinámica implacable, y finalmente, nihilista. Dice Camus:

Entre el amo y el esclavo, el sufrimiento es solitario, la alegría sin raíces, ambos inmerecidos. ¿Cómo vivir entonces, cómo soportar, cuando la amistad es para el fin de los tiempos? La única salida es crear la regla, con las armas en la mano. “Matar o someter”, los que han leído a Hegel con su sola y terrible pasión no han retenido realmente más que el primer término del dilema.¹³

Pero la rebeldía, como se ha mencionado, es también una afirmación, un movimiento que ha de suponer una creatividad no aniquiladora, una solidaridad que no sea “para el fin de los tiempos.” La pregunta de Camus persiste: ¿puede haber una rebeldía que no sea una negación del otro? Por tanto, habría que pensar si es posible escapar a esta lógica para

¹¹ Comenta Camus: “A la razón universal, pero abstracta de Saint-Just y de Rousseau, el pensamiento alemán acabó, pues, sustituyendo una noción menos artificial, pero a la vez más ambigua, lo universal concreto. La razón, hasta entonces, planeaba por encima de los fenómenos que se relacionaban con ella. Hela en lo sucesivo, incorporada al río de los acontecimientos históricos que ilumina, al mismo tiempo que ellos le dan un cuerpo. (...) Los objetivos siguieron siendo los mismos, sólo creció la ambición: el pensamiento se volvió dinámico, la razón devenir y conquista”. A. CAMUS, *El hombre rebelde*, 161

¹² A. CAMUS, *El hombre rebelde*, 164

¹³ A. CAMUS, *El hombre rebelde*, 172

afirmar, en la lengua del amo que somete y hace obedecer, una dignidad humana –un humanismo otro, como lo sostiene Levinas- que no implique la reinstauración de un ‘señor absoluto’.

2. La lengua despojada

Cada lengua, según la expresión de Humboldt, es un ensayo –*ein Versuch*-, un intento de suyo incompleto de comprender al mundo y al hombre. ¿Cómo habría de entenderse entonces que un ensayo preciso y delimitado a una lengua, una forma de pensamiento filosófico, una visión del mundo sean impuestas a los otros, a los colonizados, esclavizados o asimilados, a los que se supone que no tienen nombre propio, ni voz? El poeta martiniqués, Aimé Césaire, en su extenso poema “*Cuaderno de un retorno al país natal*” (*Cahier d’un retour au pays natal*) presenta así a esos otros:

Et ces têtards en moi éclos de mon ascendance prodigieuse !
Ceux qui n’ont inventé ni la poudre ni la boussole
ceux qui n’ont jamais su dompter la vapeur et la électricité
ceux qui n’ont exploré ni les mers ni le ciel
mais ils savent en ses moindres recoins le pays de souffrance
ceux qui n’ont connu de voyages que de déracinements
ceux qui se sont assouplis aux agenouillements
ceux qu’on domestiqua et christianisa
ceux qu’on inocula d’abâtardissements
tam-tams de mains vides
tam-tams inanes de plaies sonores
tam-tams burlesques de trahison tabide¹⁴

¡Y esos renacuajos en mí incubados de mi ascendencia prodigiosa!
Los que no han inventado ni la pólvora ni la brújula
los que no han sabido domeñar ni el vapor ni la electricidad
los que no han explorado ni los mares ni el cielo
pero sí saben de todos los rincones del territorio del dolor

¹⁴ AIMÉ CÉSAIRE, *Cahier d’un retour au pays natal. Présence Africaine*, París, 1956. 44. (La versión castellana es de José Luis Rivas en *Para leer a Aimé Césaire*, (selección y presentación de P. Ollé-Laprune), FCE, México, 2008.)

los que del viaje sólo conocen los desarraigos
los que se han ablandado de puro arrodillarse
los que fueron domesticados y bautizados
los que fueron inoculados de bastardía
tam-tams de manos vacías
tam-tams inanes de llagas sonoras
tam-tams burlescos de traiciones tábidas.

En el enfrentamiento entre el *nosotros* y los *otros* se supone por tanto una jerarquía entre los poseedores del saber y la ciencia, los inventores de los artificios del progreso, los grandes exploradores y, en fin, aquellos otros que no han inventado ni explorado nada, que ha sido necesario “domesticar y cristianizar” a fin de sacarlos de “su estado animal”. Entre el que llega a nombrar y conquistar y el nativo no se establece en verdad un diálogo. Se trata de una relación en la cual uno posee la palabra, el *logos*, y el poder de ordenar y dominar lo ajeno, mientras que el otro sólo recibe el vocablo que lo nombra y lo califica como un ser inferior. Por ello Césaire, cuando evoca a sus ancestros –los esclavos africanos arrancados de su tierra y llevados al Caribe- los mira arrodillados, en cucullas, recibiendo el bautizo y aceptando la domesticación del colono, heridos, en silencio ante la voz del otro, ante el monolingüismo del otro, como lo plantea Derrida al abordar la dimensión colonial de la lengua francesa impuesta en Argelia.¹⁵

La lengua del colonizador se impone sobre el otro como un monolingüismo, es decir, como una hegemonía de expresión y de pensamiento. Frente al civilizado o el colonizador, el otro no puede hablar. Se trata del enfrentamiento entre el ser privado de palabra (el *in-fans*) y el hombre, el poseedor del lenguaje; y por ello el esclavo que, para hablar, habrá de hacerlo en la lengua del amo, en una lengua impropia. Es así como entre el *nosotros* y los *otros* se presenta una tensión primaria, un cara a cara, en el que se juega la posibilidad de la violencia, de la negación, del silenciamiento; o bien la alternativa de la escucha y la voz del otro. En las denominaciones de esos otros como bárbaros, salvajes (o ‘buenos salvajes’), y atrasados se proyecta ya una violencia reduccionista que justifica la

¹⁵ DERRIDA, *Le monoliguisme de l'autre*, passim.

colonización, el sojuzgamiento o la aniquilación.¹⁶ Por ello es que en la lengua y en la voz del otro radica la posibilidad de escuchar una alteridad que se resiste y se rebela contra la ‘universalización’ de una cultura y una lengua dominantes, y aun más, contra la reducción de los otros a medios, esclavos, mercancías o piezas sustituibles. Esta imposición aparece a menudo justificada tras la máscara del humanismo, o de la humanización de esos otros. Al respecto afirma Derrida:

Cualquier cultura se instituye por la imposición unilateral de una política de la lengua. La dominación, como se sabe, comienza por el poder de imponer y legitimar apelaciones. [...] Este emplazamiento soberano puede ser abierto, legal, armado o astuto, disimulado bajo la coartada del humanismo ‘universal’, a veces de la hospitalidad más generosa. Emplazamiento que sigue o precede a la cultura como su sombra.¹⁷

Así, el proceso de civilización o de conquista hallaría a través de la cultura y la lengua la justificación ‘humanística’ para la dominación del otro, especialmente en el caso del colonialismo francés. La historia de Francia como potencia colonial sería incomprendible sin la importancia de la lengua como elemento de civilización o asimilación de la otra cultura. La lengua francesa es, ante todo, la lengua del amo, facilita la sujeción o el esclavismo y transmite valores que asumen y promueven la superioridad de la cultura impuesta. Asimilación o dominación, la relación con el otro se establece así de forma vertical pues se trata del vínculo de obediencia o sometimiento del incivilizado, del bárbaro, ante la superioridad propia del occidental (griego o francés). El otro, en su carácter inferior, es tratado como esclavo –reducido la animalidad-; o en el mejor de los casos, asimilado a la cultura y la civilización del conquistador o del amo en virtud de un ‘humanismo’ igualitario. Así, al hablar francés, al integrarse plenamente a la cultura del amo, el dominado podría adquirir al fin una categoría humana.¹⁸

¹⁶ Como lo expone Levinas, la violencia que se ejerce sobre el otro no es necesariamente una vejación física, como cabría pensar en el caso del maltrato y la tortura a los esclavos, en la plantación. La violencia, según el filósofo, es anterior: comienza desde la comprensión del otro como objeto, y no como rostro; desde la apelación con un nombre que lo reduce a la inferioridad, y que permite justificar inclusive su aniquilación. Cf. LEVINAS, E. *Ética e Infinito. Diálogos con Philippe Némo*. (Traducción de J. M. Ayuso Díez) A. Machado Libros, Madrid, 2008. Cap. 7 “El rostro”. Y *La huella del otro*, (traducción: E. Cohen, S. Rabinovich, M. Montero) Taurus, México, 2001.

¹⁷ J. DERRIDA, *Le monoliguisme de l’autre*, 68

¹⁸ Cf. F. FANON. *Peaux noires masques blancs*. Seuil, París, 1952.

De igual forma, se establece una diferencia espacial entre el centro y la periferia, que colocaría a la Metrópoli por encima de sus satélites coloniales. En esta dinámica, como lo menciona el propio Derrida, el francés aparece como la lengua del amo que impone, sobre el colonizado, valores venidos de ‘otra parte’ (ailleurs), y cuya autoridad inaccesible se halla del otro lado del mar, en la lejana Ciudad-Metrópolis-Capital-Madre.¹⁹ Por ello, Edouard Glissant considera necesaria una revisión crítica de la lengua francesa que debería llevarse a cabo desde el lado del colonizado, desde sus propios valores ‘anti-humanísticos’, “en la medida en que la domesticación por la lengua francesa se ejerce a través de una mecánica del ‘humanismo’”²⁰ Los otros, específicamente los africanos esclavizados y llevados a las Antillas no corresponden al modelo de lo humano, se hallan en un nivel inferior que, si bien se hallaría por encima de los animales, es como el de un niño, es decir un *in fans*, un ser no adulto, dependiente de la guía de otro y privado de palabra.²¹

El otro, sea el nativo o el colonizado, se halla así dependiente de la autoridad y guía de un padre que lo eduque, que lo haga salir de su estado animal o salvaje. Es así como en el sistema colonial, el esclavo es llamado con el término *créole* (criollo) que se deriva de la voz portuguesa “*criança*” la cual refiere al hijo propio o adoptivo.²² Específicamente, se llama ‘*criuolo*’ al esclavo nacido en la casa del amo; se trata, por tanto, del negro nacido en la colonia, familiarizado con la plantación y con la lengua de su señor, a diferencia del

¹⁹ J. DERRIDA, *Le monologisme de l'autre*, 72-74

²⁰ E. GLISSANT, *Le discours antillais*, 334 y ss.

²¹ KANT, I. “Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?” en *En defensa de la Ilustración*, (traducción de J. Alcoriza y A. Lastra, introducción de José Luis Villacañas) Alba Editorial, Barcelona, 2006, 64

²² La palabra *créole* se deriva del portugués ‘*crioulo*’, del cual surge también el término ‘criollo’, que proviene a su vez del verbo ‘*criar*’, que significa “crear engendrar, nutrir a un niño a un animal, educar.” Para entender esta etimología y este tránsito hay una palabra más que, al igual que *créole*, se deriva del verbo portugués ‘*criar*’: se trata de ‘*griot*’, término empleado en las colonias africanas para designar a un miembro de la casta de los poetas-músicos, depositarios de la tradición oral. La relación entre ambos términos (*créole* y *griot*) revestirá una importancia fundamental para entender la figura del poeta o narrador *créole*: elemento central de la lengua como transmisión de la resistencia. Así, podría afirmarse que la lengua surgida en un primer momento del necesario intercambio dentro del sistema colonial, se vuelve para el esclavo, paradójicamente, la posibilidad de resistencia frente al esclavismo, y la aniquilación.

negro 'bozal', es decir, el recién llegado de África, imposibilitado para entender la lengua del colonizador.

Los Bozales sólo aprendían palabras europeas transmitidas en las órdenes dadas por los blancos o los esclavos que habían llegado primero (los créoles), y a los cuales los colonos habían delegado ciertas responsabilidades, como socializar con los recién llegados. De hecho las lenguas créoles son el resultado de las estrategias de apropiación llevadas a cabo por los esclavos 'bozales' (nacidos en África) a partir de las lenguas europeas habladas de manera aproximativa por los esclavos créoles (nacidos en el país).²³

La palabra 'bozal', por su parte, reviste aquí dos sentidos: por un lado se trata del esclavo que no entiende ni habla, por otro hace también referencia al castigo que consistía en la implantación de un bozal (la cubierta que se utilizaba para cubrir el hocico de los animales) para evitar que el negro se comunicara con los demás. En ambos casos, se trata del esclavo incomunicado, en silencio, a causa de su desconocimiento de la lengua colonial, o bien a partir del castigo que evita la comunicación, el entendimiento con los demás y por ende, la posible articulación de una rebeldía. En este sentido, hay un tercer tipo de esclavo: el cimarrón, es decir aquel que rechaza el orden colonial impuesto, se subleva contra los amos, o bien huye de la plantación para crear comunidades rebeldes, ocultas en la selva o la montaña.²⁴

Cabe recordar que ya desde el barco negrero donde los esclavos son llevados como mercancías o animales, coexisten diferentes lenguas africanas, numerosos cultos, diversas

²³ Cf. CHAUDENSON *Des îles, des hommes, des langues*, L'Harmattan, Paris, 1992: « Les bossales n'apprenaient que des mots européens transmis par des ordres donnés par des Blancs ou des esclaves arrivés les premiers (les «Créoles») auxquels les colons avaient délégué certaines responsabilités, comme de socialiser les nouveaux venus. En fait, les langues créoles résultent des stratégies d'appropriation mises en place par les esclaves «bossales» («nés en Afrique») à partir des langues européennes parlées de façon approximative par les esclaves créoles («nés au pays») ».

²⁴ Las comunidades de esclavos cimarrones son la primera forma de resistencia frente a la esclavitud, y en algunos casos, la rebeldía de los esclavos se fortalece mediante el discurso jacobino de la Revolución Francesa. Aunque, como lo señala, Lienhard, podrían distinguirse tres tipos de cimarrones: 1) el cimarrón intermitente que huye de la plantación con el fin de obtener algo: un permiso, la visita a un familiar. 2) el cimarrón de ruptura, que es la huída definitiva del esclavo. 3) el cimarrón disimulado, que practica rituales africanos como forma de vida (casamientos, ceremonias) y como resistencia encubierta. Cf. JAMES, C.L.R. *Los Jacobinos negros. Toussaint l'Ouverture y la revolución de Haití*. (traducción de Ramón García) Turner, FCE, Madrid, México, 2003. LIENHARD, Martin. "Rebeldía negra en el Caribe", Curso impartido en el IIFI de la UNAM, en julio de 2007.

concepciones del mundo. Parece que, en tal situación, no habría posibilidad de hallar un lenguaje común. Sin embargo en ese espacio heterogéneo, “inundado por los gemidos, los llantos o los estertores –tal como lo plantean Chamoiseau y Confiant- puede imaginarse el surgimiento de un grito.”²⁵ Más que transmitir la impotencia y el dolor del prisionero, ese grito es el primer rechazo del orden colonial esclavista, y por ello, en él parece engendrarse el primer vocablo de la rebeldía. Pero el grito aislado, a pesar de su valor, es incapaz de volverse palabra, y menos aun de articular una lengua o de conformar una rebeldía; después de él acontece de nuevo el silencio. Según lo plantean los escritores antillanos, no hay aquí manera, como lo plantea Deleuze, de darle sintaxis al grito:

La nueva tierra aparece en el silencio del grito. Se desembarca en silencio. Se perciben en silencio las lenguas coloniales. [...] En silencio, se es comprado, transportado a la plantación. En silencio se recompone lentamente al mundo. ¿En qué lengua se anuda este mutismo?²⁶

Una vez instalados en la plantación, la vejación propia a la esclavitud, la dispersión sistemática y el castigo invalidan y hacen callar las lenguas africanas, negadas desde el momento del embarque y la Trata. Los esclavos negros no pueden hablar puesto que no tienen lengua. Ante esta negación, parece entonces que la única salida es la postración y el abatimiento –la sumisión, la aceptación como esclavo- o, en el extremo, el suicidio que algunos llegan a cometer, mediante la asfixia, tragándose su propia lengua.²⁷ Pareciera entonces que el primer movimiento de la rebeldía conduce del grito al silencio, a la afasia. Y no obstante es a partir de esta tentación extrema, de este mutismo aniquilador, que la resistencia de los esclavos va a surgir y a fortalecerse. De ahí nuevamente la evocación de Césaire que muestra al esclavo condenado por la miseria y el hambre a tragarse su propia lengua.

²⁵ CHAMOISEAU, Patrick. / CONFIAANT, Raphael. *Lettres créoles. (Tracées antillaises et continentales de la littérature. Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane, 1635-1975)* Gallimard, París, 1999, 39-42

²⁶ CHAMOISEAU, Patrick. / CONFIAANT, *Lettres créoles*. 40

²⁷ DELAS, Daniel. *Littérature des Caraïbes de Langue Française*. Nathan Université, París, 1999, 28 Se tienen en efecto registros de suicidios cometidos por los esclavos a través de la destrucción de su propia lengua y de la asfixia provocada por este acto. Esta acción terrible y extrema ejemplificaría justamente la negación total de la dignidad del esclavo.

Au bout du petit matin, le morne famélique et nul ne sait mieux que ce morne bâtard pourquoi le suicidé s'est étouffé avec complicité de son hypoglosse **en retournant sa langue pour l'avaler** ; (...)

Et ni l'instituteur dans sa classe, ni le prêtre au catéchisme ne pourront tirer un mot de ce négrillon somnolent, malgré leur manière si énergique à tous de tambouriner son crâne tondu, car **c'est dans les marais de la faim que s'est enlisée sa voix d'inanition**.²⁸

A última hora de la madrugada, el morro famélico, y nadie sabe mejor que este morro bastardo por qué el suicida en complicidad con su hipoglosa se ahogó torciendo su lengua para tragársela. (...)

Y ni el maestro en su clase ni el sacerdote en el catecismo le arrancarán una palabra a este negrito soñoliento, no obstante la energía con que tamborilean sobre su cráneo tusado, porque es en lo pantanos del hambre donde su voz se atascó de inanición.

3. El surgimiento de Calibán, caníbal o rebelde.

En las Antillas, el indio y el cimarrón son personajes trágicos. Antagonistas de un europeo sujeto de la historia y de la escritura, su destino fue desaparecer, uno en el crimen genocida y en el suicidio colectivo, el otro en el asesinato cinagético o la bien lograda metamorfosis de un esclavo bozal, potencialmente rebelde, en un esclavo criollo, con frecuencia asimilado y transformado en cazador de cimarrones.²⁹

Es a partir de esta situación de rebeldía y afasia que puede analizarse el personaje de Calibán, el cual representa al esclavo rebelde o cimarrón. Este personaje surge de la obra de Shakespeare pero ha sido releído y retomado por diversos autores, entre ellos, Césaire. *La tempestad (the Tempest)* de Shakespeare ha tenido numerosas interpretaciones. Particularmente se ha resaltado la oposición entre dos de los personajes principales, Ariel y Calibán, en tanto formas distintas de los colonizados frente a la dominación europea.³⁰

²⁸ CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. 11. (el resaltado es mío) (La versión castellana es de José Luis Rivas en *Para leer a Aimé Césaire*, edición citada, 36)

²⁹ ANTOINE, Régis. *La littérature franco-antillaise. Haïti, Guadeloupe et Martinique*. Éditions Karthala, París, 1992, 14

³⁰ Como lo señala el poeta y crítico cubano R. Fernández Retamar, algunas interpretaciones de *The Tempest*, como las que realizan Ernest Renan y José Enrique Rodó, parecen ignorar o desconocer el lado oscuro de Próspero y lo han concebido, más bien, como el emblema de una posición estética e idealista acorde con los rasgos de la tradición greco-latina. Calibán, en cambio, ha sido interpretado como el *hombre bestial, situado*

En general, se considera que el primero corresponde a una imagen del ‘buen salvaje’, anterior a la corrupción del mundo civilizado, o bien a la imagen del esclavo asimilado, dócil ante el orden colonial; en tanto que el segundo representa más bien al bárbaro o antropófago, dominado por sus instintos violentos y (auto)destructivos. Se ha señalado el origen del nombre de *Calibán*, un anagrama de *caníbal*, y la lectura que hizo el propio dramaturgo inglés del ensayo de Montaigne, “*Des cannibales*” para crear su personaje. En efecto, la obra de Shakespeare retoma la idea del ensayista francés acerca de la relatividad cultural y moral de los habitantes del trópico americano frente a las formas de vida europea. Ambos escritores se sirven del modelo del antropófago salvaje como contraejemplo frente a los valores de la civilización europea. No obstante, según algunos críticos, en particular Harold Bloom, no puede afirmarse que en el drama shakesperiano exista necesariamente una visión denigrante de los habitantes de América –o de África– pues el esclavo Calibán es más bien un personaje imaginario, y no un referente de las naciones colonizadas.³¹

Ahora bien, el hecho de que el Calibán de Shakespeare, de acuerdo con Bloom, no sea más que una proyección ideal no niega que en esa apelación se vehicule una valoración inferior de los otros, pues en esos supuestos ‘antropófagos’ no se remite a seres fantásticos o meramente ficticios, sino que responden a ciertas ideas europeas adjudicadas, *a priori*, a los no europeos, especialmente a los pueblos colonizados de África y de América. Cabe resaltar, como ejemplo, que en el drama de Shakespeare no se menciona con precisión dónde se ubica la isla en la que se desarrolla la trama, podría tratarse –como en la *Odisea*– de un lugar allende las fronteras de ‘lo humano’; pero no

al margen de la civilización, y a quien es menester combatir a sangre y fuego (Cf. FERNÁNDEZ RETAMAR, *Todo Calibán*, 19).

³¹ BLOOM, H. *Shakespeare. La invención de lo humano*. (Traducción de Tomás Segovia.) Anagrama Barcelona, 2001. En el capítulo dedicado a *La Tempestad*, Bloom afirma que la obra que representa el enfrentamiento entre Próspero y Calibán ha sido “*arrastrada a la destrucción*” por parte de los multiculturalistas, las feministas, los marxistas, etc. –quienes “*conocen sus causas pero no las obras de Shakespeare.*” Pues “*La Tempestad no es ni un discurso sobre el colonialismo, ni un testamento místico.*” De esta afirmación se desprende que las apropiaciones literarias que a lo largo del siglo XX han hecho de dicha obra escritores como Aimé Césaire, George Lamming, Edward Kamau Brathwaite, Roberto Fernández Retamar, Jean Rhys, Dany Laferrière y Luis Britto García, entre otros, son pésimas interpretaciones, ideológicamente destructoras, de la última obra de Shakespeare.

sería tampoco arriesgado pensar que este espacio puede corresponder específicamente al Caribe, -al menos en virtud de la asociación entre las voces *Caribe* (que remite al nombre de un grupo autóctono de las Antillas, calificado de antropófago), *canibal* y *Calibán*. Al respecto comenta Fernández Retamar:

Calibán es anagrama forjado por Shakespeare a partir de “canibal” –expresión que, en el sentido de antropófago, ya había empleado en otras obras como *La tercera parte del rey Enrique VI* y *Otelo*- y este término, a su vez, proviene de “caribe”. Los caribes, antes de la llegada de los europeos, a quienes hicieron una resistencia heroica, eran los más valientes, los más batalladores habitantes de las tierras que ahora ocupamos nosotros. Su nombre es perpetuado por el mar Caribe (al que algunos llaman simpáticamente el Mediterráneo americano; algo así como si nosotros llamáramos al Mediterráneo el Caribe europeo). Pero ese nombre, en sí mismo –*caribe*-, y en su deformación canibal, ha quedado perpetuado, a los ojos de los europeos, sobre todo de manera infamante.³²

El crítico cubano presenta una genealogía de *Calibán*, como nombre e imagen del otro, presente desde las cartas de Colón, en el ensayo de Montaigne, hasta el ensayo de Renan que pretende ser una continuación de *la Tempestad*. En todos los relatos citados, el otro es comprendido como un ser inferior, violento, instintivo o monstruoso; lo cual justifica su esclavización, su dominación, o su necesaria evangelización (o formación). Así, desde la misma apelación al personaje con el nombre de *Calibán* se alude a una dimensión eurocéntrica e imperial, en la cual los otros, habitantes de las periferias, responden a esas proyecciones occidentales que los califican de bárbaros, incivilizados o antropófagos.

Es desde esta perspectiva que hay que entender la obra de Aimé Césaire, *Une Tempête*³³, en la cual se presenta una historia que remite directamente a la situación del colonizado en el espacio de las Antillas. Pero sobre todo, es necesario entender cuál sería la conformación de la rebeldía en la lengua del amo que el poeta antillano plantea en el drama. En primer lugar, hay que decir que la obra de Césaire retoma el drama shakesperiano, lo adapta de cinco a tres actos, y presenta algunas variaciones importantes. La primera precisión concierne al título pues no se llama *La tempestad* sino

³² FERNANDEZ RETAMAR, *Todo Calibán*, 23

³³ CÉSAIRE, Aimé *Une Tempête*, éditions du Seuil, 1969. (en adelante se citará la obra según el acto y la escena, y al final la página.)

una tempestad, lo cual puede leerse como una relativización de un planteamiento unívoco o universal, pues no es la única tempestad posible, sino que existiría una diversidad de tempestades, de naufragios, de viajes; y de formas de leer las diversas navegaciones. Esta pluralidad indica un punto de vista marginal, no absoluto o universal, que no pretende invalidar otras formas de acercarse al problema planteado en el drama. Por lo tanto, en esta relativización se podría leer una crítica a la topología europea, al eurocentrismo que ubica al “hombre” en el centro del mundo, mientras los otros se hallan en las periferias. Esta configuración geográfica, como se ha señalado³⁴, responde efectivamente a una comprensión del hombre y del mundo derivada del imperialismo colonial, de la aplicación indebida de un pensamiento circunscrito al espacio europeo.

La segunda precisión es relativa al subtítulo: “Adaptación para un teatro negro.” ¿Qué significa esta adaptación? Puede referirse a un cambio de perspectiva, a propósito del tipo de arte dramático, es decir, una adaptación estética a una forma particular de hacer teatro. Pero puede indicar también un cambio de perspectiva en cuanto a la relevancia de los personajes, y a la tensión principal del drama. Los personajes son los mismos que los de la obra de Shakespeare, pero hay dos especificaciones relevantes. La primera concierne a los dos personajes ‘nativos’ de la isla. Ariel es, para Césaire, un esclavo mulato, pero no sólo racialmente, sino que puede hacer referencia a un cierto grado de asimilación a los valores del colonizador, tal como lo expone Fanon respecto a los negros europeizados.³⁵ Calibán por su parte es un esclavo negro, lo cual, siguiendo la idea de Fanon, podría indicar una referencia a la negritud, es decir, una reivindicación de su raza y su pasado africano, de su negritud. Pero además puede significar también una tensión insoluble respecto al colonizador, al amo, ante el cual no puede haber sumisión o asimilación alguna. Contrariamente al supuesto carácter ‘ficticio’ e ‘imaginario’ del personaje

³⁴ Este es el punto que se ha desarrollado en el capítulo 2 respecto a la dimensión territorial y geográfica de la literatura y el pensamiento filosófico europeos. Cf. SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. (Traducción de Nora Catelli) Editorial Anagrama. Barcelona, 1996. DELEUZE, Gilles GUATTARI Félix. *¿Qué es la filosofía?* (traducción de Thomas Kauf) Anagrama, Barcelona, 1993.

³⁵ Cf. FANON, *Peau noire, masques blancs* Seuil, París, 1952.

shakesperiano, el Calibán de Césaire es el esclavo cimarrón, y representa, en el universo de la plantación, al hombre rebelde.³⁶

En este sentido, debe resaltarse la inclusión de un “dios-diablo negro”, llamado Eshu, que no aparece en la obra de Shakespeare. Esta divinidad, sin duda, refiere a la religiosidad de los esclavos negros arrancados de África y llevados al Caribe, es decir a los cultos yoruba, que como lo expone Lienhard, son constitutivos de la rebeldía negra contra la esclavitud.³⁷ Como se ha documentado ampliamente, la Trata de esclavos se basaba en la dispersión de los grupos, familias e individuos de los africanos sometidos a fin de evitar cualquier forma de comunicación y, por ende, de rebelión contra los amos europeos. El objetivo de esta dispersión se hallaría en la valoración/negación por parte del europeo. Para el sistema colonial el esclavo no tiene nombre ni habla pues ni siquiera es humano: se trata de una pieza necesaria para el engranaje de las plantaciones. La religiosidad africana o yoruba, en este sentido, constituye una forma de resistencia.

En este sentido, Césaire señala, en el prólogo³⁸, que en su obra se presenta una atmósfera de psicodrama, lo cual implicaría una forma de catarsis, o dimensión terapéutica. Lo que se pone en escena entonces es la situación del esclavo dominado, su imposibilidad para hablar, la tentación de la autodestrucción, y la posibilidad de la rebeldía. A través de la representación dramática se podría entonces liberar, o hacer patente al menos, un dolor antes inexpresable u oculto, -tal como el grito del esclavo en la cala del barco negrero. Cada actor escoge una máscara a su conveniencia, y aparece entonces el “meneur de jeu”, una especie de director o dramaturgo, que invita a los actores a tomar cada uno el papel

³⁶ Podría contrastarse la figura del Calibán de Césaire con la de otro personaje ‘ficticio’, el Bug Jargal de Víctor Hugo, quizá uno de los primeros personajes inspirados en la guerra de independencia de Haití (1791-1804), y que comienza a alejarse del ideal exótico del buen salvaje que había ocupado a Rousseau, Diderot y otros autores del movimiento ilustrado en Francia. Cf. HUGO, Victor. *Bug-Jargal*. Garnier Flammarion, París, 1977.

³⁷ Cf. LIENHARD, Martin. “Rebeldía negra en el Caribe”, Curso impartido en el IIFI de la UNAM, en julio de 2007. Una muestra de esta reunión de elementos religiosos y político en la rebeldía negra puede observarse en la novela de, Alejo CARPENTIER. *El reino de este mundo. Obras completas tomo 2 Siglo XXI*, México, 1983.

³⁸ AIMÉ CÉSAIRE, *Une Tempête*, (Edición citada) Prólogo.

que prefiera. Hay aquí una especie de conciencia del drama, como si fuera necesario precisar de antemano que se trata de un juego, de una obra, a fin de no confundirse con una historia ‘verdadera’. No obstante, la palabra –y habrá que entender al teatro como el arte de la palabra- permite la puesta en escena del grito, de la rebeldía. Contrariamente a la supuesta imprecisión del lugar de la isla en el drama shakesperiano, la tempestad de Césaire se ubica claramente en el ámbito del Caribe, y replantea la obra desde el lado de Calibán, y su enfrentamiento con el colonizador, Próspero.

4. La lengua colonial

En la obra original, el personaje principal es Próspero, un noble europeo traicionado y depuesto, quien se halla exiliado en una isla perdida, junto a su hija Miranda y sus dos servidores, los nativos Calibán y Ariel. La trama gira en torno a la consumación de la venganza de Próspero, pero finalmente concluye con el perdón que él mismo, benévolamente, otorga a sus antiguos enemigos.³⁹ Como su mismo nombre lo sugiere, Próspero es un personaje positivo, capaz de triunfar por encima de las dificultades, y que prefiere la benevolencia a la crueldad vengativa. Frente a él, su servidor Ariel es dócil y obediente; mientras que Calibán se muestra torpe y maligno. El personaje, empero, desde la perspectiva de Césaire, representa más bien la figura del amo o del maestro (*le maître*⁴⁰) pues no sólo es aquel que conquista la isla sino que es el que posee la palabra que nombra y domina (educa o reprime) a los otros -colonizados, incivilizados o salvajes.

³⁹ SHAKESPEARE, William. *La tempestad*. en *Obras Completas*, tomo II. (Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Astrana Marín) Aguilar, Madrid, México, 1991.

⁴⁰ Como se había mencionado anteriormente, la palabra “*maître*” en francés significa, por un lado “maestro” en un sentido sobre todo escolar, de formación (*maître d’école*); pero también significa “amo” en una clara referencia a la colonización y la esclavitud.

En la obra del escritor antillano, Próspero narra a Miranda la historia de su destierro, el cual se produce no a partir de una traición sino como resultado de una condena por parte de la Santa Inquisición. La acusación contra Próspero proviene de la defensa de la tesis heliocéntrica de Copérnico, la cual no sólo niega el geocentrismo aristotélico-ptolemaico aceptado por la Iglesia sino que sugiere además la existencia de tierras desconocidas. En virtud de esta defensa, el noble europeo es degradado, pierde sus títulos nobiliarios, y es exiliado en esa 'isla desierta'.⁴¹ De esta forma, para Césaire el personaje no aparece simplemente como un miembro de la nobleza italiana, sino sobre todo como un representante del saber y el humanismo europeo, preocupado por 'descubrir' y colonizar otros mundos. Así, Próspero no es sólo el colonizador sino que también se presenta como un modelo de lo humano, del 'hombre' que habrá de imponerse sobre la naturaleza más bien monstruosa o salvaje de sus servidores; por eso es lícito reconocerlo como el *maître*.

En el trasfondo de la obra dramática, particularmente en el personaje de Próspero, se puede leer la polémica que Césaire desarrolla contra el humanismo europeo, y que se encuentra expuesta en el *Discurso sobre el colonialismo*.⁴² La crítica del escritor antillano en este ensayo, se dirige, en primer término, contra la idea que asocia la *civilización* o *formación* de los salvajes o bárbaros (nativos de las tierras no europeas) con la colonización como proceso necesario, o misionero, de parte de Europa. Lo que supone esta asociación es que hay una clara diferencia jerárquica entre las culturas y los hombres; es decir, la superioridad del saber, la lengua, la humanidad de los europeos ante los otros, sus costumbres y sus dialectos.⁴³ Esta supuesta superioridad se basa en ciertas distinciones presumiblemente científicas que separan lo 'primitivo' o informe de lo desarrollado y formado o plenamente humano. El propio Césaire las enumera así:

⁴¹ CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête*, I, 2

⁴² CÉSAIRE, Aimé "Discurso sobre el colonialismo." en *Para leer a Aimé Césaire*, (Presentación de P. Ollé Laprunne, Traducción de A. Vázquez Barrón, FCE; México, 2009.)

⁴³ De acuerdo con la distinción política e imperial que distingue una lengua –propia de una civilización– y un dialecto –forma lingüística inferior a una lengua, propia de los grupos salvajes o bárbaros, tal como lo exponen Calvet y Todorov respecto a la dimensión 'universalista' de la lengua francesa frente a las otras lenguas y culturas. Cf. CALVET, Louis-Jean. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. (Traducción L. Padilla López) FCE, Buenos Aires, 2005. TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. (Traducción de Martí Mur) Siglo XXI, México, 1991.

- 1) La idea de que en los países tropicales nunca ha existido una civilización desarrollada, al menos al nivel de las grandes culturas europeas. El clima templado o frío, según esta hipótesis, ha funcionado como un factor determinante que garantiza la consolidación de una cultura superior. De esta idea proviene la imagen exótica del buen salvaje o del nativo indolente que se halla no sólo en las literaturas de viaje, sino que conforma una justificación suficiente para la empresa colonial en tanto que “humanización del otro”.

- 2) La idea de que los pueblos indígenas o negros son “primitivos”, y por tanto, se encuentran en un estado de “materialismo comunista” y de relatividad moral. De acuerdo a este planteamiento, existirían razas atrasadas y por ende serviles ante las razas más desarrolladas. Lo más grave de esta hipótesis es que afirma que los negros son “niños grandes”, es decir seres dependientes de una autoridad, de un padre, incapaces de actuar por sí mismos y por ello también incapaces de ser independientes respecto del colonizador.⁴⁴ Esta valoración refuerza la connotación del *maître* como autoridad paterna y formador de la humanidad de los otros, tal como se considera a sí mismo Próspero.

- 3) El hecho de que, en las novelas y relatos literarios, los pueblos blancos aparezcan como los protagonistas, mientras que los no blancos ocupen generalmente un lugar secundario, o solamente formen parte del paisaje.⁴⁵ Esta distinción entre personajes centrales y secundarios impediría en gran medida la narración de otras historias, o más precisamente, la narración distinta, desde otro punto de vista, de la misma historia.

⁴⁴ CÉSAIRE, Aimé “Discurso sobre el colonialismo.” en *Para leer a Aimé Césaire*, 338

⁴⁵ Lo cual remite a la concepción exótica de los otros, que como lo expone René Menil, se caracteriza por “evitar la autenticidad del drama del otro para quedarse con una visión idílica y superficial en la que el hombre aparece como objeto decorativo.” MÉNIL, René. « De l’exotisme colonial » en *Tracées. Identités, négritude, esthétique aux Antilles*. Éditions Robert Laffont. París, 1981, 18.

- 4) La distinción, realizada por diversos psicólogos y sociólogos, entre un pensamiento primitivo y un pensamiento propiamente racional; lo cual contradice, según el propio Césaire, el planteamiento de Descartes que sostiene que “la razón se encuentra por completo en cada quien... y que sólo existe mayor o menor razón en los accidentes y no en las forma o naturalezas de los individuos de una misma especie.”⁴⁶

En la figura del Próspero cesariano y en la relación que él mismo establece especialmente con sus servidores pueden encontrarse los elementos mencionados. En primer término, la isla y sus habitantes se consideran un espacio más bien primitivo o caótico al que el sabio europeo aporta su ciencia, su autoridad y su lengua para conformar un mundo ordenado. Pues Próspero no se considera el “amo” (le maître) en un sentido ordinario sino que se toma a sí mismo como el eje armónico de la isla, eje sin el cual gobernaría el caos; como si se tratase no de un simple colonizador, ni siquiera de un soberano, sino de una especie de demiurgo que dotara a la isla de un orden armónico. La dependencia no sólo caracteriza entonces al servidor Calibán (de ‘naturaleza’ inferior frente al amo), sino que el mismo territorio se halla configurado gracias al orden inteligible del hombre europeo. Así se entiende la réplica de Próspero ante los reclamos de Calibán:

PROSPERO

Comprenez-moi bien.

Je suis non pas au sens banal du terme,
le maître, comme le croit ce sauvage,
mais le chef d’orchestre d’une vaste partition :
cette île.

Suscitant les voix, moi seul, et à mon gré les enchaînant,
organisant hors de la confusion
la seule ligne intelligible.

Sans moi, qui de tout cela
saurait tirer musique ?
sans moi cette île est muette.

Ici donc, mon devoir.

Je resterai.⁴⁷

⁴⁶ CÉSAIRE, Aimé “Discurso sobre el colonialismo.” en *Para leer a Aimé Césaire*, edición citada, 333-341.

⁴⁷ CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête*, III, 5, 90 (Traducción de G.R.V.)

(Comprendedme bien. Yo no soy el amo en el sentido banal del término, como lo cree este salvaje, sino el director de orquesta de una vasta partitura: esta isla. Convocando y armonizando a mi gusto las voces, yo solo, organizando la única línea inteligible fuera de la confusión. Sin mí, ¿quién podría hacer surgir música de todo esto? Sin mí esta isla se queda muda. Aquí está mi deber y aquí me quedaré.)

En este sentido, la lengua de Próspero no es solamente el idioma europeo impuesto a los colonizados sino la palabra inteligible y ordenadora del mundo, en un sentido inclusive cercano a la nominación adánica, pues sin ella el espacio caería en el caos y el mutismo. Al respecto cabe recordar que la lengua del colonizador, tal como lo sostiene Calvet, nombra y domina el territorio ‘descubierto’⁴⁸ y por ello configurar un mundo propio y familiar a partir de lo caótico y lo extraño.

En segundo término, se presenta la relación de Próspero con los otros, particularmente con su esclavo Calibán. Este personaje, como se ha mencionado, representa al otro ‘bárbaro’ o atrasado que el europeo tiene que formar (educar, civilizar) a fin de evitar que caiga en su natural estado violento y destructivo. El europeo no sólo pretendería tomar posesión del territorio ajeno, sino salvar a los nativos, es decir, sacarlos de su estado de “animalidad salvaje”, para hacer de ellos “hombres civilizados”. Por ello, la idea de ‘civilización’, o más precisamente de una misión civilizadora por parte de Europa serviría para justificar la imposición de la cultura y la lengua occidentales sobre los otros. Dice Césaire:

(...) ante los antropófagos, los descuartizadores y otros comprachicos, Europa y Occidente encarnan el respeto por la dignidad humana.⁴⁹

Cuando aparece por primera vez Calibán, pronuncia un sonido « *Uhuru* », una voz aparentemente sin sentido; lo cual, según Próspero indica una regresión a su estado bárbaro o animal, una muestra de su dialecto primitivo. (Dice al respecto Próspero: “Encore une remontée de ton langage barbare”⁵⁰ –“De nuevo un retroceso a tu lenguaje

⁴⁸ CALVET, Louis-Jean. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. 72-73.

⁴⁹ CÉSAIRE A. *Discurso sobre el colonialismo*, 351.

⁵⁰ CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête*, I 2 24 (Traducción de G.R.V.)

bárbaro.”). Calibán ha aprendido la lengua de su amo, pero se sirve de ella para insultarlo; lo cual, a los ojos de Próspero, es muestra de su desagradecimiento, de su carácter naturalmente perverso, pues el aprendizaje de esa lengua debería permitirle acceder, en alguna medida, al estado ‘humano’ y civilizado de su amo. Es por ello que el hecho más significativo de la relación entre estos dos personajes radica en la cuestión de la lengua. De manera más precisa, la relación entre Próspero y Calibán es a la vez la del amo (maître) con el esclavo y la del maestro (maître) con el alumno sacado de la animalidad y el parloteo bestial gracias al aprendizaje de una lengua civilizada.

PROSPERO

... tu pourrais au moins me bénir de t’avoir appris à parler. Un barbare ! Une bête brute que j’ai éduquée, formée, que j’ai tirée de l’animalité qui l’engangue encore de toute part !

CALIBAN

D’abord ce n’est pas vrai. Tu ne m’as rien appris du tout. Sauf, bien sur à baragouiner ton langage pour comprendre tes ordres : couper du bois, laver la vaisselle, pêcher le poisson, planter les légumes, parce que t’es bien trop fainéant pour le faire. Quant à ta science, est-ce que tu me l’as jamais apprise, toi ? Tu t’en es bien gardé ! Ta science, tu la gardes égoïstement pour toi tout seul, enfermée dans les gros livres que voilà.⁵¹

(PROSPERO:

...al menos podrías bendecirme por haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡Una bestia burda que yo he educado, formado, que he sacado de la animalidad que aún la inunda por todas partes!

CALIBÁN:

No es verdad. No me has enseñado nada en absoluto. Excepto, claro está, a balbucear tu lenguaje para comprender tus órdenes: cortar la leña, lavar los platos, pescar, plantar verduras, porque eres demasiado holgazán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia, ¿acaso me la has enseñado alguna vez? Más bien te la has guardado, egoístamente, en los libros que ahí tienes.)

Así, puede observarse cómo la lengua del amo es transmitida al otro con la única intención de que el nativo o colonizado entienda las órdenes, sea capaz de obedecer y de anticipar también el castigo o el premio. Por eso le reitera Próspero, en tono amenazante:

⁵¹ CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête*, I 2 25

“la trique, c’est le seul langage que tu comprendes”⁵² (“el garrote es el único lenguaje que comprendes”). Si se hace referencia al sistema esclavista de la plantación, en el cual se ubica la obra, puede entonces pensarse que la lengua de Calibán no puede corresponder más que a la docilidad del esclavo o a las órdenes del capataz. Se trata de una lengua para obedecer y callar, para hacer respetar la ley del amo.⁵³

En ese sentido, pese al aprendizaje de la lengua que hace el servidor nativo, Próspero no considera a Calibán un ser humano, sigue calificando al otro de animal, sólo que prefiere que sea un animal domesticado y dócil, y es con ese fin que le ha enseñado a hablar en ‘su’ lengua. De esta manera, el humanismo –que debería entenderse como un principio de equidad entre los hombres, a pesar de sus diferencias- se muestra en realidad como una forma soterrada de colonialismo, en cuanto trata de imponer la autoridad del amo europeo sobre el colonizado a través de la justificación formal de la ‘civilización’ del otro. Afirma al respecto Césaire:

Yo digo que de la *colonización* a la *civilización* la distancia es infinita; que, de todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas, no sale airoso ni un solo valor humano.
(...)

Todo esto prueba que la colonización, repito, deshumaniza aun al más civilizado de los hombres; que la acción colonial, basada en el desprecio al hombre indígena y justificada por ese desprecio, tiende inevitablemente a modificar al que la emprende; el colonizador que, para irse haciendo a la idea, se habitúa a ver en el otro a *la bestia* y a tratarlo como *bestia*, tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia.⁵⁴

Calibán se da cuenta de la estratagema de Próspero, pues no es sólo -como en la obra de Shakespeare- un ser incapacitado para hablar debido a su propia naturaleza bestial, sino que la insuficiencia de su lenguaje le viene del mismo grado de aprendizaje deseado por el colonizador. En este sentido, puede reiterarse que él debe aprender la lengua otra para

⁵² CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête*, I 2 27

⁵³ Como lo señala Crepon respecto a la lengua paterna o materna en tanto lengua de la autoridad y la obediencia. Cf. CREPON, M. *Langues sans demeure*, 21-22

⁵⁴ CÉSAIRE, A. *Discurso sobre el colonialismo*, 59-63. E igualmente, tal como lo expone Glissant, se corrobora la asociación que se realiza en el proceso colonial entre ‘humanismo’ y domesticación. Cf. GLISSANT, Edouard. *Le discours antillais*. Gallimard, París, 1981. 334 y ss

entender mejor, es decir, para ser más dócil ante el amo. No obstante, Calibán también sabe o presiente que hay un saber, un conocimiento ligado a la lengua del amo que no le ha sido transmitido, sino que se conserva como bien exclusivo del europeo, lo cual permite continuar la dominación del esclavo. Para Césaire, por tanto, Próspero representa la colonización justificada mediante un humanismo formal, es decir un humanismo que se concentra sobre todo en la tarea teórica o especulativa para intentar definir la naturaleza humana, el “hombre en general” y que dejaría fuera de esta definición a quienes no concordaran con ella. En virtud de este humanismo formal se podría justificar, según el escritor antillano, cualquier forma de violencia contra el otro, el calificado de “no hombre.” Frente a este planteamiento, Césaire afirma la necesidad de repensar el concepto de hombre desde la situación de los colonizados.

Yo hablo de millares de hombres sacrificados en el Congo Océan. Hablo de los que, en el momento en el que escribo, están cavando a mano el puerto de Abidjan. Hablo de los millares de hombres arrancados de sus dioses, de sus tierras, de sus costumbres, de su vida, de la vida, del baile, de la sapiencia.

Hablo de millares de hombres en los que hábilmente se ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el arrodillamiento, la desesperación, el lacayismo.⁵⁵

5. La lengua de Calibán (de la obediencia a la rebeldía)

“El lenguaje del dominador erosiona con frecuencia los labios”⁵⁶ afirma Frantz Fanon, es decir que impide al otro hablar, reduce su sentido a la lengua del blanco, a la afasia o al monolingüismo. Es desde esta situación que hay que entender, según Césaire, el papel de Calibán y sobre todo la posibilidad de articular en la lengua del amo una voz propia; una rebeldía. Mediante este replanteamiento del drama, el escritor antillano busca descentrar el protagonismo de Próspero y establecer un diálogo más horizontal entre el esclavo y el amo. Así, la historia de *la Tempestad* puede ser contada de otra manera, escuchando la

⁵⁵ CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, 65

⁵⁶ FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. (Traducción de Julieta Campos. Prólogo de Jean-Paul Sartre) FCE, México, 2001, 202

voz de Calibán más allá de su naturaleza bestial. En este punto, se trata de entender cuál es la naturaleza de la lengua de Calibán, pues no establece con el amo un diálogo sereno y de algún modo socrático, en busca de una verdad iluminadora, sino que se trata de una oposición insoluble y por momentos violenta. La lengua de Calibán surge con el grito de la cala en el barco negrero, como una conciencia de un dolor inaceptable, como un rechazo a la condición de esclavitud; por ello, no puede establecerse un diálogo sereno con Próspero. Se halla aquí un dilema ético, en el sentido del encuentro con el otro como rostro –en términos de Levinas- pues se trataría de poder establecer un diálogo de manera horizontal (equitativa) pero desde la diferencia inasimilable del otro, desde la disimetría.

Como se ha expuesto, Próspero, en tanto *maître*, se considera no sólo el señor o amo, sino el tutor del infante (*in-fans*) y esclavo Calibán por eso le pregunta:

Sans moi que serais-tu?
(¿Qué serías tú sin mí?)

Lo que supone que el otro no puede ser independiente, autónomo en el sentido kantiano del término, sino que le es necesaria la guía y norma del otro (en el sentido de “la mera heteronomía”) para poder ser, hablar y actuar. En este sentido, la lengua de Próspero no sólo dota de armonía al caos de la isla sino que otorga al otro una identidad y una capacidad de habla. A lo cual Calibán responde que, sin el yugo del amo, él sería simplemente el soberano de la isla.

CALIBÁN
Sans toi ? Mais tout simplement le roi ! Le roi de l'île ! Le roi de mon île, que je tiens de Sycorax, ma mère.⁵⁷

(¿Sin ti? Pues simplemente el rey, ¡el rey de la isla! El rey de mi isla que me viene de Sycorax, mi madre.)

⁵⁷ CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête*, I 2 25 (Traducción de G.R.V.)

De esta forma, Calibán reivindica su derecho a convertirse en amo de la isla, lo cual, lo ubica en la lógica hegeliana del amo y del esclavo, pues no buscaría más que ocupar la posición de su dominador. Lo que el esclavo reivindica, no obstante, es una heredad sobre la isla. Próspero, por su parte, le advierte que su madre es una hechicera, y que está muerta. Calibán replica afirmando que su madre no es precisamente un individuo sino que se trata de la Tierra o la naturaleza, entendida como fuente originaria y nutricia de todos los seres vivientes. Aquí se oponen no sólo dos formas de justificar un dominio sobre el territorio, sino además, se presenta la religiosidad 'natural' del nativo frente a la ciencia del colonizador que califica esa religiosidad como mera hechicería o superstición. En la relación entre los personajes, se supone entonces que hay un saber superior que dota de inteligibilidad al mundo conquistado frente a una creencia infundada, propia del caos. Pero esta jerarquización es cuestionada por el conocimiento de Calibán sobre la isla, conocimiento transmitido al propio Próspero.

CALIBAN

(...) Qu'aurais-tu fait sans moi, dans cette contrée inconnue ? Ingrat ! Je t'ai appris les arbres, les fruits, les oiseaux, les saisons, et maintenant je t'en fous... Caliban la brute ! Caliban l'esclave ! Recette connue ! L'orange pressée, on en rejette l'écorce !⁵⁸

(...) ¿Qué habrías hecho sin mí en esta comarca desconocida? ¡Ingrato! Te he enseñado los árboles, los frutos, los pájaros, las estaciones, y ahora ya no te importa... ¡Calibán el bruto! ¡Calibán el esclavo! ¡Receta conocida! ¡Se arroja la cáscara de la fruta exprimida!

Es decir que, en un sentido propio de la ética kantiana, Próspero trata al otro como un medio para alcanzar sus fines, y no como un fin en sí mismo, es decir, como un hombre. El saber del nativo, si bien es aprovechado por el amo, se considera una forma inferior o definitivamente in-auténtica de conocimiento. De la misma forma que en la escena III la aparición de Eshu, el dios-diablo negro, en el convite de las divinidades griegas, representa un irrupción de una forma de religiosidad no europea, más cercana a los nativos de la isla; una divinidad que afirma abiertamente el deseo sexual como principio de fertilidad y que aparece ante los ojos de Próspero, y de las diosas griegas, como una obscenidad. La

⁵⁸ CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête*, I 2 26. (Traducción de G.R.V.)

distancia entre los dos personajes no sólo corresponde a una jerarquía entre dos culturas sino a la violencia que ejerce el amo al servirse del saber del otro para dominarlo mejor.

Así, Calibán manifiesta sobre todo el rechazo de su condición, de la imposición del amo; en su lengua se manifiesta, más allá del grito del esclavo contra la violencia del amo, la palabra del rebelde, del hombre que dice no. La rebeldía, como lo expone Camus, no es simplemente el resentimiento o la envidia por lo que el otro posee. Es la negación de una condición inaceptable, pero al mismo tiempo, la afirmación de una dignidad que debe defenderse. La rebeldía de Calibán no sería afirmativa si se limitara al deseo de ocupar la posición de Próspero como amo y señor de la isla, puesto que más allá de ese afán de mando se halla la conciencia de una dignidad propia frente a la humillación del amo.

Esta rebeldía como conciencia se observa claramente en la cuestión del supuesto nombre propio, apelación que Calibán rechaza pues en ella se vehicula ya un desprecio, y tal como lo entiende Levinas, una violencia basada en el prejuicio y que justifica la sujeción o el aniquilamiento.

CALIBAN

Eh bien, voilà: j'ai décidé que je ne serai plus Caliban.

(...) y a que Caliban n'est pas mon nom. C'est simple !

(...)C'est le sobriquet dont ta haine m'a affublé et dont chaque rappel m'insulte.

PROSPERO

Diable ! On devient susceptible ! Alors propose... il faut bien que je t'appelle ! Ce sera comment ? *Cannibale* t'irait bien, mais je suis sûr que tu n'en voudras pas !

CALIBAN

Appelle-moi X. Ça vaudra mieux. Comme qui dirait l'homme sans nom. Plus exactement, l'homme dont on a *volé* le nom. (...) Chaque fois que tu m'appelleras, ça me rappellera le fait fondamental, que tu m'as tout volé et jusqu'à mon identité ! Uhuru !⁵⁹

(CALIBÁN: Pues bien, he decidido que ya no seré Calibán. (...) Pues Calibán no es mi nombre. Es muy simple. (...) Es el apelativo con que tu odio me ha revestido y con el que cada llamado me insulta.

⁵⁹ CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête*, l 2 28 (Traducción de G.R.V.)

PRÓSPERO: ¡Diablos! Te vuelves susceptible. Entonces propón... ¡es necesario que te llame! ¿Pero cómo? Caníbal te quedaría bien, ¡pero estoy seguro que no lo aceptarás!

CALIBÁN: Llámame X. Será mejor. Como si fuera el hombre sin nombre. Más exactamente, el hombre al que han robado el nombre. (...) Cada vez que me llames, eso me recordará el hecho fundamental, ¡que me has robado todo, hasta mi identidad! ¡Uhuru!

Así, el supuesto nombre propio de Calibán se revela en realidad como un 'sobrenombre' en el que se refleja la proyección discriminadora del bárbaro antropófago. Próspero le propone, irónicamente, cambiar su nombre por algún otro de su agrado, pues al parecer no tiene uno propio, o no tiene siquiera derecho a tenerlo. Hay que recordar aquí que al momento de la Trata y durante el proceso de colonización, los esclavos no tenían un nombre propio, puesto que eran tratados como cosas o mercancías, por lo tanto sus nombres correspondían sólo a la plantación en la que trabajaban, o al amo al que pertenecían. El rechazo al nombre asignado significa la primera negación de la violencia ejercida a partir de la inferioridad que supone la distinción con el amo, e implica también el rechazo a asumir la genealogía de la Trata y la esclavitud. Rechazar ese pasado significa por tanto replantearse desde un nuevo inicio: re significar, con ello, el sentido del hombre, concebirse de otra manera.⁶⁰

En la última escena, se confirma la benevolencia de Prospero, quien finalmente perdona a sus enemigos y les organiza un festín en el que Fernando y Miranda se comprometen, y el propio Prospero parece ya organizar su regreso triunfal a Milán. Ariel es liberado, luego de sus útiles servicios. No obstante, al aparecer de nuevo Calibán, prisionero, la historia toma un rumbo distinto. Aparece aquí otra dimensión de la rebeldía de Calibán que se observa en el momento en que, luego de haber sido hecho prisionero por Ariel, se enfrenta directamente con Próspero a fin de aniquilarlo.

⁶⁰ Se utiliza el verbo *concebirse* en el doble sentido de 'pensarse' o articularse en un concepto, como en el de hacerse, nacer de otra manera, en este caso con otro nombre. De igual forma como utiliza Khatibi el verbo francés *s'enfanter*. En francés el verbo 'enfanter', derivado de 'enfant' (niño), refiere al hecho de parir ('accoucher') pero igualmente a la acción de crear o engendrar (engendrer). En español, la traducción posible no sólo sería 'concebir' o 'parir' sino también la sugerente expresión 'dar a luz'. Cf. KHATIBI, *Amour bilingue*, 248-249

PROSPERO *tendant la poitrine*

Frappe, mais frappe donc ! Ton maître ! Ton bienfaiteur ! Tu ne vas pas quand même pas l'épargner.

Caliban lève le bras, mais hésite.

Allons ! Tu n'oses pas ! Tu vois bien que tu n'es qu'un animal : tu ne sais pas tuer.

CALIBAN

Alors, défends-toi ! Je ne suis pas un assassin.

PROSPERO *très calme*

Eh bien tant pis pour toi. Tu as laissé passer ta chance. Bête comme un esclave ! Et maintenant, finie la comédie !⁶¹

(PROSPERO (*mostrando su pecho*): ¡Golpea, golpea entonces! ¡A tu amo, a tu benefactor!
¡No vas a dejarlo vivo!

Calibán levanta el brazo pero vacila.

¡Vamos!, ¡no te atreves! Ves que no eres más que un animal. No sabes matar.

CALIBÁN: ¡Defiéndete! ¡Yo no soy un asesino!

PROSPERO: Pues peor para ti. Dejaste pasar tu oportunidad. ¡Tonto como un esclavo! Y ahora, ¡se acabó la comedia!

Inclusive en este acto extremo, Próspero considera a Calibán un ser sub humano, como si el hecho de no poder matar al amo revelara, nuevamente, la animalidad del esclavo. Gonzalo, el humanista, trata de salvar el alma del prisionero mediante un exorcismo, pensando que, de cualquier manera, bajo esa apariencia monstruosa se halla un alma buena; pero Calibán se burla de él, lo cual, confirma a los ojos de los europeos su naturaleza maligna. Rebelde irredento ante la religión y la benevolencia europea, Calibán reafirma su voluntad de recuperar la isla, de liberarse de Próspero, el colonizador.

CALIBAN

(...) Prospero, tu es un grand illusionniste :

le mensonge, ça te connaît.

et tu m'as tellement menti,

menti sur le monde, menti sur moi-même,

que tu as fini par m'imposer

une image de moi-même :

Un sous-développé, comme tu dis,

un sous-capable,

voilà comment tu m'as obligé à me voir,

⁶¹CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête* III, 5, 79

et cette image, je la hais ! Et elle est fausse !
Mais maintenant, je te connais vieux cancer,
et je me connais aussi ! (...)
Je suis sûr que tu ne partiras pas !
Ça me fait rigoler ta « mission »
ta « vocation » !⁶²

(CALIBÁN: Próspero, eres un gran ilusionista. La mentira te es familiar. Y me has mentido tanto, mentido sobre mí y sobre el mundo, que terminaste por imponerme una imagen de mi mismo. Un subdesarrollado, como tú dices, un incapaz, así me has obligado a verme. Y esta imagen yo la odio. Es falsa. Pero ahora, te conozco, viejo cáncer. Y me conozco yo también. Estoy seguro de que no te irás. Tu misión, tu vocación, me hacen reír.)

La rebeldía, expresada en la lengua del amo, se obstina así en negar la condición de esclavo, y la imagen degradante impuesta por el colonizador. No reconocerse más en esa imagen, es el primer movimiento necesario de la rebeldía como conciencia, tal como lo plantea Camus. Calibán evoca nuevamente a Shango como guía en su revuelta. Calibán comienza por invocar o convocar a las fuerzas animales y naturales de la isla para preparar su rebelión. También reaparecen los cantos yoruba, y las invocaciones a las divinidades africanas. Próspero, por su parte, considera que su bondad ha sido rebasada por la insolencia del nativo, y entonces se lamenta por haber fracasado en su obra, como un demiurgo impotente ante su creación fallida, puesto que finalmente no ha logrado hacer del monstruo un hombre.

PROSPERO

(...) De la brute, du monstre, j'ai fait l'homme!
Mais oh ! D'avoir échoué à trouver le chemin
Du cœur de l'homme, si du moins c'est là l'homme !⁶³

(PROSPERO: (...) ¡Del bruto, del monstruo, hice al hombre!
Pero ¡oh me he equivocado al tratar de hallar el camino
del corazón humano, si al menos ahí está el hombre!)

Así, en ese momento, Próspero renuncia a su retorno y decide quedarse en la isla para luchar contra Calibán. Pero no se trata de un enfrentamiento entre iguales, es nuevamente, como en el caso de Ulises contra el cíclope, la lucha entre el humano y el

⁶² CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête* III, 5 88-89

⁶³ CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête* III, 5 89-90.

monstruo irredimible. Después de despedirse de sus compatriotas, Próspero se dirige a Calibán, le advierte que renuncia a su indulgencia para responderle con la violencia. No obstante, de este recurso último no es él mismo el responsable, pues se debe a la obstinación del esclavo que se niega a ser salvado de sí mismo, de su propia naturaleza violenta contra él mismo, por parte del amo.⁶⁴ En resumen, el enfrentamiento entre el amo y el esclavo, en virtud de la diferencia jerárquica que lo caracteriza, no conduce a nada; como bien lo señala Camus, no puede establecerse entre ellos diálogo alguno pues la única palabra es la del sometimiento, o el silencio del que ha perdido su lengua, o del que no tiene voz.

En efecto, no hay nada en común entre un amo y un esclavo, no se puede hablar y comunicarse con un ser esclavizado. En vez de ese diálogo implícito y libre mediante el cual reconocemos nuestra semejanza y consagramos nuestro destino, la servidumbre hace reinar el más terrible de los silencios.⁶⁵

6. De la afasia a la rebeldía poética

ARIEL :

Parfois je me prends à le regretter... Après tout j'aurais peut-être fini par devenir arbre...⁶⁶

(ARIEL: A veces me da por lamentarlo... después de todo, quizá habría terminado por volver un árbol.)

La oposición más significativa respecto a la rebeldía se presenta entre Ariel el esclavo dócil y asimilado, por un lado, y Calibán el cimarrón irredento, por otro. Ariel, quien ayuda a Próspero a desatar la tormenta y el naufragio, pide a su amo, a cambio de su obediencia, la libertad; pero finalmente él mismo lamenta haber sido liberado del árbol donde lo mantenía preso la hechicera Sycorax, pues quizá sería mejor ser un árbol que un sirviente.

⁶⁴ CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête* III, 5 91

⁶⁵ CAMUS, A. *El hombre rebelde*, 329

⁶⁶ CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête* I, 2, 23

Ambos personajes comparten una situación común, su esclavitud ante Prospero, ambos desean la libertad y la emancipación, sólo que Ariel piensa que es posible cambiar la mente de Próspero; mientras que Calibán sólo cree en un cambio que implique la violencia, y por ello piensa que Ariel no es más que un enviado del propio colonizador que trata de hacerlo cambiar de opinión: ser dócil ante el amo.

ARIEL

Ni violence ni soumission. Comprends-moi bien. C'est Prospero qu'il faut changer. Troubler sa sérénité jusqu'à ce qu'il reconnaisse enfin l'existence de sa propre injustice et qu'il y mette un terme.

(...)

Je ne me bats pas seulement pour ma liberté, pour notre liberté, mais aussi pour Prospero, pour qu'une conscience naisse à Prospero. Aide-moi Caliban.

(...)

Tu me désespères. J'ai souvent fait le rêve exaltant qu'un jour, Prospero, toi et moi, nous entreprendrions, frères associés, de bâtir un monde merveilleux, chacun apportant en contribution ses qualités propres : patience, vitalité, amour, volonté aussi, et rigueur, sans compter les quelques bouffées de rêve sans quoi l'humanité périrait d'asphyxie.

CALIBAN

Mieux vaut la mort que l'humiliation et l'injustice... d'ailleurs, de toute manière, le dernier mot me appartiendra... A moins qu'il n'appartienne au néant. Le jour où j'aurai le sentiment que tout est perdu, laisse-moi voler quelques barils de poudre infernale, et cette île, mon bien, mon œuvre, du haut de l'empyrée où tu aimes planer, tu la verras sauter dans les airs, avec, je l'espère, Prospero et moi dans les débris. J'espère que tu goûteras le feu d'artifice : ce sera signé Caliban.⁶⁷

(ARIEL: Ni violencia ni sumisión. Entiéndeme bien. Hay que cambiar a Próspero. Enturbiar su serenidad hasta que comprenda finalmente la existencia de su propia injusticia y acabe con ella.

(...) Yo no peleo solamente por mi libertad, por nuestra libertad, sino también por Próspero, por que le nazca una conciencia. Ayúdame Calibán.

(...)

Me desesperas. Con frecuencia he tenido el sueño de que un día Próspero, tú y yo, como hermanos asociados, emprenderemos la construcción de un mundo maravilloso, en el que cada uno aportará sus cualidades propias: paciencia, vitalidad, amor, también voluntad y rigor, sin contar las bocanadas de sueño sin las que la humanidad perecería de asfixia.

CALIBÁN: Más vale la muerte que la humillación y la injusticia... Además, de cualquier forma, la última palabra será mía. A menos de que pertenezca a la nada. El día en que sienta que todo está perdido, déjame volar algunos barriles de pólvora infernal, y esta isla, mi bien, mi obra, desde lo alto del empyreo donde amas planear, la verás saltar por los

⁶⁷ CÉSAIRE, A. *Une Tempête*, Acte II, 1 37-38

aires, y espero que sea con Próspero y conmigo entre los escombros. Espero que te guste el fuego de artificio; estará firmado por Calibán.)

La perspectiva de Ariel anuncia una posible armonía, una fraternidad entre los hombres, a condición de que el amo se haga consciente de su propia injusticia. La visión de Calibán sugiere que no es posible tal armonía y que es necesario que, en último término, si no se puede alcanzar la libertad entonces todo se destruya. En síntesis, pareciera que para el esclavo inmerso en la sujeción sólo se presentan dos caminos. O bien ser dócil y obediente –como Ariel- a fin de conquistar, por obra y benevolencia del amo, la libertad. Pero ¿de qué clase de libertad se trataría entonces? ¿Cómo puede el esclavo volverse autónomo, si se retoma el sentido kantiano del término, cuando es el propio amo quien otorga esa supuesta autonomía, y la concede como un premio a la sumisión? O bien, la segunda opción; oponerse violentamente al amo y convertirse entonces no en un ser libre sino en un rebelde que responde a su naturaleza instintiva y animal, naturaleza que al parecer lo conduce, necesariamente, a la negación, a la destrucción total. Obediencia y asimilación como libertad; o nihilismo instintivo. Frente a ello, afirma Camus:

Todo rebelde, por el solo movimiento que lo levanta frente al opresor, aboga, pues, a favor de la vida, se compromete a luchar contra la servidumbre, la mentira y el terror y afirma, en lo que dura un relámpago, que estas tres plagas hacen reinar el silencio entre los hombres, los oscurecen unos a otros y les impiden encontrarse en el único valor que puede salvarlos del nihilismo, la larga complicidad de los hombres en lucha con su destino.⁶⁸

Al final de la obra, han transcurrido varios años de combate entre los dos personajes. Próspero se ve envejecido y cansado; además, la naturaleza salvaje amenaza cada vez más su gruta, como si el orden humano vacilase ante el caos creciente de lo salvaje. De ahí el grito obstinado:

PROSPERO
Je défendrai la civilisation!
(Defenderé la civilización)

A lo cual, desde la lejanía, responde el grito de Calibán:

⁶⁸ CAMUS, A. *El hombre rebelde*, 330.

LA LIBERTÉ OHÉ, LA LIBERTÉ!⁶⁹
(¡LA LIBERTAD, OHÉ, LA LIBERTAD!)

La tensión se mantiene y parece haber una conclusión abierta, irresuelta, que sugiere que el combate entre el rebelde y el amo no puede llegar a un fin, pues ninguno de los dos termina por imponerse sobre el otro, lograr el reconocimiento del otro -tal como lo plantearía Hegel- o intercambiar los papeles y hacer del amo el esclavo y del esclavo el amo. Se mantiene pues la tensión, que es al menos algo distinto a la esclavitud, pero que no es tampoco una emancipación, una libertad afirmativa. El otro permanece ahí, pero como un enemigo. La pregunta que aquí subyace es ¿para qué le ha servido al esclavo aprender una lengua otra (internacional o extranjera), la lengua del amo? ¿Para buscar la emancipación, para decirse y concebirse en ella de otra forma (s'enfanter autrement) o para asimilarse a los valores y los criterios del amo? La rebeldía ha de hallar, por tanto, otro cauce: salir de la lógica colonial del amo y del esclavo, ir más allá del grito de protesta o de la aniquilación del otro. Así, en una dimensión poética y ética, se trata de repensar el sentido del hombre, utilizando la lengua y los elementos del pensamiento dominante, para fecundar un pensamiento distinto, una disensión que abra la vía a un humanismo otro, no jerárquico sino horizontal, como lo plantean también Levinas y Fanon. Pero ¿será posible recrear a ese nuevo hombre, libre de odios y violencias, ni esclavo ni amo, que se levante como “una planta hacia las horas desatadas del día”? Así lo afirma Césaire:

et je pousse, moi, l'Homme
(...)je pousse, comme une plante
sans remords et sans gauchissement
vers les heures dénouées du jour
pur et sûr comme une plante
sans crucifiement
vers les heures dénouées du soir.

(...)et je dis
et ma parole est paix
et je dis et ma parole est terre
et je dis
et

⁶⁹ CÉSAIRE, A. *Une Tempête*, Acte III, 91

la Joie
éclate dans le soleil nouveau
et je dis :
par les savantes herbes le temps glisse
les branches picoraient une paix de flammes vertes
et la terre respira sous la gaze des brumes
et la terre s'étira. Il y a eu un craquement
à ses épaules nouées. Il y eut dans ses veines
un pétilllement de feu.
Son sommeil pelait comme un goyavier d'août
sur de vierges îles assoiffées de lumière
et la terre accroupie dans ses cheveux
d'eau vive
au fond de ses yeux attendit
les étoiles.

« dors, ma cruauté » pensai-je.

l'oreille collée au sol, j'entendis
passer Demain.⁷⁰

Y yo crezco, el Hombre
crezco, como una planta
sin remordimiento ni sesgo
hacia las horas desatadas del día
puro y seguro como una planta
sin crucifixión
hacia las horas desatadas de la noche

(...)

y hablo
y mi palabra es paz
y hablo y mi palabra es tierra
y hablo
y
la Alegría
estalla en el nuevo sol
y hablo:
el tiempo se desliza por sapientes hierbas
las ramas picoteaban la paz de llamas verdes
y respiró la tierra bajo una gasa de brumas
y se desperezó. Se dio un crujido

⁷⁰ « Les pur-sang », en CÉSAIRE, Aimé. *Les armes miraculeuses*, Gallimard poésie, Paris, 1970, 19-20, (versión castellana de José Luis Rivas en *Para leer a Aimé Césaire*, edición citada, 95-97)

en sus hombros trabados. Se dio en sus venas
un crepitar de fuego.
Como guayabo en agosto su dormir se despellejaba
sobre vírgenes islas sedientas de luz,
y acurrucada entre sus cabellos
de agua viva
aguardó en el fondo de sus ojos
a las estrellas.

“duerme, crueldad mía”, pensé

y con la oreja pegada al suelo, oí
pasar el Mañana.

CONCLUSIONES

Filosofía, lenguas y monolingüismo.

La idea de una lengua única perdida entre las ruinas de Babel, subsiste como la imagen de una unidad originaria en la que el lenguaje primario de los hombres permitía el vínculo directo con el verbo divino y creador. De acuerdo con esta idea, las diversas lenguas humanas habrían perdido la unicidad y la armonía de ese lenguaje primario, y por ello, la multiplicidad de idiomas se percibe como una degradación, como una caída en la relatividad y la parcialidad. A partir de esta perspectiva pueden entenderse entonces los intentos que, tanto en la filosofía como en la literatura, han tratado de recrear el verbo originario, de acceder a la unidad perdida, de reconstruir en el lenguaje parcial de los hombres una obra de alcance total. No obstante, pese a este afán de totalidad y de certidumbre, toda obra humana, poética o filosófica, revela su carácter incompleto, inacabado, como el de la torre en ruinas. Por tanto, a partir de la multiplicidad lingüística, la tarea de la filosofía no debería tender a la reconstrucción de una lengua única y total sino a la asunción de la diversidad y la parcialidad de los diferentes lenguajes humanos. Desde esta perspectiva múltiple puede entenderse entonces la noción aquí planteada de experiencia de la lengua.

El primer elemento de esta experiencia se decanta del supuesto de que la filosofía, a diferencia de las literaturas, se expresaría en un lenguaje general, universal, o al menos independiente de las determinaciones territoriales o políticas de una lengua específica. Esta es la idea que subyace en la noción de un *logos* que, si bien surge en Grecia antigua,

se plantea como 'lenguaje' o 'razón' común a todos los hombres, e independiente de sus diferentes determinaciones lingüísticas. De esta forma, podría pensarse que la filosofía constituye una especie de código o lenguaje universal, traducible o expresable en los términos de una lengua específica. Así, puede hablarse no sólo de un *logos*, sino también de un sentido común (*le bon sens*, cartesiano) o de una 'razón pura' según la filosofía de Kant. No obstante, como lo sostiene Hamann, resulta contradictorio pensar en una razón anterior o independiente del lenguaje, o más específicamente de la lengua en la que el filósofo piensa y escribe. De tal forma que habría que considerar que gran parte de las confusiones, equívocos y límites de una 'razón pura' o de un *logos* común corresponden a las limitaciones o alcances propios de una lengua.

En segundo lugar, hay que considerar que, en virtud de la multiplicidad de lenguas, no habría ningún lenguaje superior o más apropiado para la filosofía, o de manera más general, para la búsqueda de la verdad. Como lo sostiene Humboldt, en cada lengua se halla una visión del mundo; una visión parcial, y limitada, un ensayo (*ein Versuch*). Así, en cada una de las lenguas hay siempre un límite, una frontera allende la cual se hallaría algo indecible o inexpresable. Hay que abandonar, por tanto, la idea de que exista una lengua única o más adecuada para la filosofía, que pueda llegar más cerca de una visión total o indubitable, se trate del griego, del francés, o del alemán. En el extremo negativo, una lengua única también podría concebirse como el solipsismo absoluto de Nemrod en el infierno, incomprendible para sí mismo y para los demás. Frente a la suposición o aun la imposición de una lengua ideal o privilegiada –como lo supondría, por ejemplo, la filosofía de Heidegger-, habría que asumir, más bien, las diversas posibilidades, las diferentes formas igualmente limitadas, de hacer filosofía, en lenguas y territorios diversos.

En este sentido, la idea de un lenguaje superior entre los idiomas humanos, conduce a otro elemento igualmente importante de la experiencia de la lengua, a saber: su dimensión política. Según los autores estudiados, especialmente Derrida y Crépon, la superioridad de una lengua sobre otra sólo podría entenderse a partir de la imposición de

una cultura sobre otra, -imposición que se ha realizado a través de los procesos de consolidación de un Estado o de la expansión de un Imperio. En el caso particular del francés, hay que tomar en cuenta los factores políticos que permiten calificar a esta lengua no sólo como nacional, sino como lengua del saber y de la filosofía frente al latín y al griego. Así, no podría entenderse cabalmente la filosofía cartesiana, específicamente la idea de una lengua del método, matemática y universal pero expresada en francés, sin considerar las condiciones que permitieron la consolidación política de la lengua francesa sobre los 'dialectos' regionales y, más tarde, sobre las lenguas de los pueblos colonizados. De manera general, habría que releer entonces todo planteamiento filosófico de carácter universal a la luz de la dimensión política de la lengua específica en que éste se expresa.

En general, el cariz universal de la lengua francesa como lengua de la civilización y de la colonización supone su imposición sobre las otras lenguas, la consolidación de una visión del mundo sobre los modos de comprensión de los colonizados. En virtud de esta dimensión política, puede entenderse entonces la experiencia de la lengua como heteronomía. Si para muchos autores y filósofos la lengua de escritura se considera un territorio natural o propio, existen también escritores y pensadores para quienes esa misma lengua se experimenta como un espacio ajeno. Esta es la situación de los llamados escritores francófonos cuya relación con la lengua francesa es, a menudo, ambigua y contradictoria, pues se trata de la lengua del otro, del colonizador; pero también es la lengua de la escritura, es decir de la búsqueda de una expresión propia, de una identidad. Como lo expone Derrida, el francés como lengua del colonizador corresponde a un monolingüismo de naturaleza autoritaria que impide a los otros expresarse desde sus propios idiomas, pero que al mismo tiempo es el único espacio para la escritura y el pensamiento. Así, la heteronomía de la lengua ha de comprenderse no –en términos kantianos- como la asunción de la norma externa vehiculada en la lengua del otro, sino como la posibilidad de habitar esa lengua ajena para decir y expresarse de forma distinta, para cuestionar justamente los valores impuestos desde el orden colonial.

Ética, política, poética.

En esta experiencia de la lengua como heteronomía convergen un elemento colectivo y otro individual. Por un lado, se halla la dimensión general de la lengua, su gramática y su sintaxis, su estatus político dominante dentro de un territorio determinado. Por otra parte, se halla la dimensión individual, en la cual el poeta o el filósofo, según lo afirma Schleiermacher, pueden pensar, crear o aún modificar los lindes de esa lengua. La cuestión, no obstante, no se reduce a una reestructuración formal o sintáctica de la lengua, a una creación de nuevas palabras o modos de expresión, sino a un cambio de perspectiva que implica una transformación de la visión del mundo (*Weltanschauung*) comúnmente aceptada o impuesta. Este replanteamiento ha de ser entendido, por tanto, en términos éticos, poéticos y políticos. Al escribir en la lengua otra, como lo sostiene Derrida, se experimenta no sólo la hostilidad del amo, del supuesto 'propietario' de esa lengua, sino también la hospitalidad de un espacio im-propio. Al habitar en ese espacio, el escritor puede decirse a sí mismo, hallar un espacio de expresión, pero además cuestionar un orden único o predominante, abrir la lengua hacia otras formas de pensamiento, hacia las voces de los otros, -los extranjeros, y romper el pensamiento unívoco, monolingüe.

En primer término hay que entender la dimensión política. Una lengua única, total, precisa e inequívoca sólo podría plantearse, según la afirmación de Descartes, como una ficción novelística. Sin embargo, en el caso de la lengua colonial se presenta la perspectiva de un monolingüismo autoritario o incuestionable. Es este pensamiento único o hegemónico, lo que Derrida también critica en la noción de monolingüismo; si bien, el filósofo francés no se refiere a una lengua universal imaginaria sino al francés como lengua impuesta por el colonizador. Así, el escritor francófono al igual que el filósofo, ha de enfrentarse a esta dimensión colonial de la lengua, e intentar, en primer término, no ser asimilado a la cultura dominante o, inclusive, reducido a la afasia. Por eso, contrariamente a una noción

tradicional de experiencia en filosofía que supone el consenso o la generalidad de casos, es necesario afirmar una experiencia filosófica y poética de la lengua en términos de excepción, de diferencia y de resistencia; pues a través de ella, se da voz a los otros, a los silenciados, a los que no tienen voz, y parecen no pensar ni existir, pero que están allí. Por ello, la experiencia heterónoma de la lengua tiene un carácter predominantemente ético.

Derivada de esta política de la lengua, puede entenderse entonces la dimensión poética que caracteriza a los llamados escritores francófonos. En este sentido, al hacer referencia a la noción de francofonía, y de forma más precisa, a la de literatura francófona, se observa que en ellas persiste la idea del francés como lengua hegemónica y en cierta medida universal, aunque utilizada por hablantes externos o extranjeros al territorio de la Metrópoli. La justificación de esta dimensión universal se halla en la idea, propia de los filósofos de la Ilustración, según la cual el francés es la lengua de la civilización y de la razón que ha de expandir el espíritu de las luces allende las fronteras de Francia y de Europa. No obstante, al analizar la implantación de la lengua en los territorios colonizados, específicamente en Argelia, se observa más bien que el francés funciona como un monolingüismo que impone la norma de la Metrópoli sobre los nativos, y que niega sus lenguas y sus formas de expresión. Por ello, cuando Derrida habla del “monolingüismo del otro” se refiere también a una cierta política de la lengua, ejercida por un estado no necesariamente totalitario pero sí autoritario -Francia como potencia colonizadora en África, y particularmente en Argelia-, lo cual implica la imposición de una norma que permite hablar y pensar de cierta forma y no de otra, -hablar y pensar en una lengua más que en otra.

¿Cómo pensar y escribir en una lengua impuesta, im-propia, monolingüe? Las obras literarias de los escritores francófonos del Magreb, particularmente de Assia Djebar y de Abdelkébir Khatibi, se producen en una situación paradójica, que da cuenta justamente de una experiencia heterónoma –y es aquí donde se halla justamente la dimensión ética de esta experiencia. Puesto que escribir en francés, la lengua del amo o del colonizador, no

significa necesariamente asumir los valores y las normas de la visión colonizadora “como si fueran propios”. La existencia de más de una lengua pone de relieve la relatividad de todo pensamiento único, de todo monolingüismo impuesto. Así, al hallarse entre dos o más lenguas, la experiencia del escritor francófono asume un carácter crítico y polémico respecto a la lengua del otro, pero también, respecto a los valores y concepciones de la lengua propia o materna. De tal forma que la escritura en francés se convierte en el espacio de la búsqueda personal de una identidad propia, y al mismo tiempo diferente de las concepciones que se pretende imponer sobre el individuo. La obra de Djébar muestra claramente este conflicto, pues su lengua de escritura, el francés, le permite emanciparse de la imagen femenina pasiva y silenciosa que le impone su cultura, pero al mismo tiempo, esta autonomía implica también una separación respecto de la norma del monolingüismo colonial.

Ahora bien, la experiencia heterónoma de la lengua no es solamente individual puesto que la situación particular del escritor o del filósofo implica también a una colectividad: se escribe para los otros, desde su silenciamiento. Lo poético, es decir la transformación de la lengua del amo en un discurso creativo distinto y disidente respecto a la unicidad del monolingüismo, conlleva asimismo un carácter político y ético. Como lo muestra Djébar, su escritura individual lleva consigo los trazos de las mujeres argelinas silenciadas, condenadas al confinamiento, a la obediencia, a la afasia. Es una escritura que da su voz al otro, a los otros. Y en ese mismo sentido, se plantea también como la escritura de una memoria distinta, cuestionadora de una ‘historia oficial’, escrita desde el lado de los vencedores. Por eso, para la escritora magrebí, la literatura, más allá de su dimensión estética, también se caracteriza como una espeleología que hace surgir de la obscuridad y del subsuelo, las voces de los muertos olvidados, de los silencios. Se trata por tanto de recrear una memoria colectiva que quiebre la afasia de los sin nombre, que los haga hablar ante al otro, ante al monolingüe. En esta disensión se halla la vía para pensar y concebirse (*s’engfanter*) de otra manera.

Filosofía y alteridad

La noción de alteridad que aquí se plantea y se discute se circunscribe, en primer término, a la configuración de un pensamiento, filosófico o político, que establece una topología en la cual se define un centro y una periferia, un territorio propio y uno ajeno, una jerarquía entre lo humano y lo no humano. La palabra, la lengua, el hombre se hallarían en el centro de esa inmanencia, en tanto que en la periferia o definitivamente afuera se encontrarían los otros, es decir, los no humanos, los carentes de una lengua, los lejanos o ajenos al saber. Esta distinción territorial, que no es necesariamente geográfica, se sostiene gracias a la idea de que en un espacio particular, Grecia u Occidente, delimitado por lindes culturales y lingüísticas, se pueden elaborar conceptos universales, aplicables más allá de las fronteras propias. La filosofía, desde algunas perspectivas, podría entenderse precisamente como una tarea de elaboración de conceptos universales. Pero, en esta tarea, más que recuperar o reafirmar su origen griego, su raigambre europea u occidental, su correspondencia a una lengua propia u originaria, habría que replantear la capacidad de hacer filosofía de otra forma, - esto es desterritorializar su origen, descentrar su espacio, hablar desde la otra orilla. Por ello, más que condescender a la dominación o al pensamiento único, ha de entenderse la filosofía en tanto actividad crítica respecto al etnocentrismo que plantea los valores o ideas propios como universales.

En segundo término, como lo señala Todorov, cabe señalar que determinadas ideas del *hombre* o de la *naturaleza humana*, entendidas dentro de esta perspectiva de universalización desde el espacio propio, han servido para justificar la superioridad de un *nosotros* europeo, griego u occidental frente a los *otros*, los no europeos, bárbaros o extranjeros, necesariamente inferiores. Así de acuerdo con una cierta heterología, el 'hombre' europeo además del poder taxonómico que le permite clasificar a los otros aparece como el modelo mediante el cual se ha de medir o distinguir la 'humanidad' de los otros. Esta jerarquización puede observarse en la distinción que hacen los griegos

entre los humanos y los no humanos (extranjeros, dioses o monstruos) o en los relatos de viaje de los navegantes europeos. En este sentido, tal como lo expone Levinas, el encuentro con la alteridad siempre es entendido bajo la figura del retorno al sí mismo, del fortalecimiento de una mismidad enriquecida a través del triunfo y la dominación de esos otros que sólo han servido como el medio para corroborar la humanidad del *nosotros*. La alteridad aparece entonces como una diferencia o negatividad que es necesario vencer y asimilar a las formas de comprensión y dominio propias.

En la apelación del los otros como *bárbaros* se pueden leer los diversos elementos que lo descalifican respecto a la noción de *hombre*. En primer lugar se trata del extranjero, es decir, del que se halla fuera de un territorio y una lengua 'propios', y que no puede integrarse políticamente como ciudadano a ese espacio. En segundo lugar se trata del no humano es decir de aquel cuya naturaleza y carácter primitivo, o inclusive antropófago, le impiden alcanzar la categoría humana. En este sentido, el *bárbaro*, puesto que no posee una lengua sino que se expresa a través de un balbuceo primario o animal es calificado como *in-fans*, es decir, no sólo se trata de un niño –un ser inmaduro y dependiente según la expresión de Kant- sino también de un ser privado de palabra. En consecuencia, el otro es percibido como un ser inferior o primitivo que es necesario educar, moldear según la idea del *hombre*. El problema de esta jerarquización no está solamente en saber si se trata de un criterio realmente objetivo o universalmente válido; la cuestión más importante se halla en que esta distinción ha servido como justificación para violentar a ese otro, es decir, para negar su voz y su dignidad, para discriminarlo, esclavizarlo o simplemente negarlo. Por ello, se trata de una cuestión ética: antes que discutir la validez de estas determinaciones es necesario entenderlas como una negación de la alteridad.

Podría pensarse entonces que un cierto reconocimiento de la alteridad se hallaría en la consideración de esos otros como mejores respecto a los hombres europeos. Tal parece ser la perspectiva del exotismo, que se revela empero como una proyección más de los valores e ideas europeos sobre las culturas y los individuos lejanos y diferentes. De

acuerdo con esta proyección, los habitantes de los climas cálidos o tropicales son o bien seres indolentes y en extremos despreocupados, o bien seres 'primitivos' que saben vivir en consonancia con la naturaleza y que son como el último resquicio de la perdida Edad de Oro. De tal forma que la referencia a esos otros sirve en realidad en tanto punto de mira crítico respecto a los valores y costumbres de la cultura europea; este posicionamiento puede observarse en las obras de Montaigne, Montesquieu y Diderot. No obstante, según lo plantea Segalen, habría que pensar en un exotismo distinto que no se redujera a la proyección de los valores contrarios a la cultura propia; sino que intentara más bien, captar la incomprendibilidad irreductible del otro hombre, de todo individuo. Por ello, piensa el poeta francés que es necesario plantear no un conocimiento reductor de la diferencia sino un estado de clarividencia que no cede ante la posibilidad de anular la alteridad.

Humanismo y alteridad.

Se vuelve por tanto necesario analizar y replantear el sentido del humanismo. Si se toman en cuenta los rasgos mencionados de esta topología colonial, se podría entender entonces por qué una noción de *hombre*, elaborada por los europeos, sería universal y funcionaría como el criterio para medir el grado de humanidad de los *otros*. La inferioridad derivada de este criterio justifica la esclavitud, el sometimiento o la asimilación. En ese sentido, sería necesario que el *bárbaro*, a fin de emanciparse, de convertirse en *hombre*, fuese capaz de hablar, es decir de aprender a hablar en una lengua europea. En este aprendizaje se hallaría uno de los rasgos del humanismo en su carácter civilizador. El acceso a la lengua europea, a la Palabra y por ello al conocimiento, le permitiría al *otro* abandonar su condición de infante, de ser privado de la palabra y sometido a la guía del amo, para convertirse al fin en adulto autónomo. Empero, mediante la justificación humanística, el colonialismo establece una relación vertical con el otro: se trata de un vínculo de obediencia y sometimiento del incivilizado, del *bárbaro*, ante la superioridad propia del

occidental. El otro, en su carácter inferior, es tratado como esclavo –reducido a la animalidad, al mero objeto-; o en el mejor de los casos, asimilado a la cultura y la civilización del conquistador o del amo en virtud de un ‘humanismo’ supuestamente igualitario. Así, paradójicamente, al hablar francés, al integrarse plenamente a la cultura del amo, el dominado podría adquirir al fin una categoría humana.

La necesidad de replantear el humanismo europeo es una preocupación común a Levinas, Fanon y Césaire. Este replanteamiento requiere de una revaloración del otro que no obedezca necesariamente a criterios occidentales. Para Fanon, se requiere repensar la noción misma de hombre, evitando caer en la distinción colonial del hombre y el bárbaro, el civilizado y el salvaje, el adulto autónomo y el infante dependiente. Para Levinas, es necesario entender la irrupción del otro como rostro, es decir considerado en su diferencia inasimilable, anterior a todo lenguaje, a toda comunicación, pues en el encuentro con ese otro se presenta la posibilidad de la negación, del aniquilamiento, pero también la del re-conocimiento. En ambos casos, se plantea la necesidad de un humanismo otro que establezca una relación no dominadora o violenta. ¿Significa esto que el humanismo otro se reduce a un altruismo compasivo o condescendiente? En absoluto. Se trata más bien de una relación difícil en la que se revela, bajo la máscara del racionalismo europeo, la extranjería de cada hombre, la vulnerabilidad común a ambos, la posibilidad del amor o del odio.

De acuerdo con Levinas, en virtud de este humanismo otro, habría que abandonar la pretensión de hallar una lengua privilegiada de la filosofía, o una gramática universal, y por tanto, la idea de un hombre superior. Habría que evitar, así, una universalidad dominante que se propusiera no solamente evitar el error o el equívoco sino la imposición de una forma de pensamiento sobre otra, la superioridad de un hombre sobre otro, la posibilidad de negación y aniquilamiento de ese otro cuya humanidad –cuya dignidad- no se escucha, ni se reconoce. En un sentido heterónimo, habría que repensar entonces la filosofía no como una forma de conocimiento universal o dominante sino como un modo

de escuchar la alteridad, de dar voz a los excluidos, a los que no pueden hablar, ni resistir ante la violencia aniquiladora. En esta donación de la voz propia, tal como lo muestran las obras de Césaire y Djébar, se halla la vía –la vía otra que es la filosofía según Derrida- para plantear un pensamiento filosófico y poético distinto –no jerárquico ni dominante-, en el que se escuchen los gritos y la rebeldía de los esclavos sin lengua, la memoria de las mujeres enclaustradas, las múltiples voces de los silenciados.

La rebeldía en la lengua del otro.

Aún después de los procesos de independencia de las colonias francesas, la dimensión autoritaria y monolingüe de la lengua francesa subsiste. En esta apreciación se transmite un criterio colonial, de acuerdo con el cual, la lengua pertenece o es el dominio propio (el *oikos*) del país colonizador, mientras que para los otros (los colonizados, los no franceses) se trata de una lengua ajena, im-propia. Así, puede deducirse entonces que el aprendizaje de esa lengua, aunque justificado por un proceso de formación o civilización, funcione en realidad como el paso primario y necesario para que esos otros entiendan las órdenes del amo, del colonizador; o, de igual manera, puedan asimilarse, volverse como los europeos. Como lo señala Fanon, el colonizado aprende a llevar una máscara en lugar del rostro, con ella cubre su piel negra y se hace pasar por un blanco civilizado, de manera similar a los esclavos bozales que llevaban una mordaza a fin de no hablar con sus semejantes y de no atacar a su amo. Así, la lengua del amo –como bien lo señala Césaire- es una lengua que sirve para asentir y obedecer, para saber las órdenes y el castigo, pero nunca para responder ante la dominación del otro.

El poeta escucha, es un médium de una voz otra; pero esta escucha no remite aquí a una divinidad inasible sino al otro hombre. En este sentido, la poética de Calibán según la obra estudiada de Césaire, parte de la afasia del esclavo, carente de voz propia pero apto para obedecer las órdenes de su amo. La rebeldía, siguiendo la idea de Camus, no es

simplemente el afán de sustituir al amo, de ocupar su lugar o poseer sus bienes; se trata más bien de la afirmación de una dignidad propia, irrecusable ante la negación colonial del otro. El primer movimiento de la rebeldía es el grito del esclavo, en la cala del barco negrero; pero este grito no significa aún nada, pues en él es imposible articular siquiera una resistencia ante el orden imperante. Se vuelve necesario, por tanto, ir más allá no sólo del grito sino de la acción destructora y nihilista de Calibán. Se trata de hallar en la voz otro cauce: salir de la lógica colonial del amo y del esclavo, ir más allá del grito de protesta o de la aniquilación del otro.

Desde esta perspectiva, ha de entenderse entonces el trabajo del escritor francófono no como la asunción dócil de la lengua y los valores de una civilización dominante, sino como un acto transformador de esa lengua y des esos valores para crear una obra literaria. Así, en una dimensión poética y ética, se trata de repensar el sentido del hombre, utilizando la lengua y los elementos del pensamiento dominante, para fecundar un pensamiento distinto, una disensión que abra la vía a un humanismo otro. Desde las perspectivas que abren los planteamientos de Derrida y Levinas, así como las obras literarias de Djébar, Césaire y Khatibi, se trata de entender, por tanto, a la filosofía y a la literatura en tanto actos creadores y rebeldes que además de cuestionar el discurso dominante o totalizador, pueda afirmar una forma distinta de pensamiento que permite reconocer la diferencia y dar voz a los excluidos. En este ejercicio se entrecruza, como se ha visto, lo poético, lo ético y lo político.

Finalmente, a partir de los análisis aquí realizados, queda también una conclusión acerca de la tarea de la filosofía en nuestros tiempos. Frente a la tentación de un monolingüismo autoritario o de un soliloquio cada vez más privado, la filosofía ha de refrendar su carácter crítico y de diálogo. Pero no se trata solamente de pensar en un diálogo exclusivo entre filósofos, o aun entre 'especialistas'. Se trata, en primer lugar, de escuchar a aquellos que habitualmente no participan en la comunidad del conocimiento, o en la institución académica, aquellos que no tienen tampoco acceso a una lengua propia que les permita

defender su derecho, su dignidad, su cultura. La escucha requiere entonces la horizontalidad, una relación entre iguales, con el mismo derecho a la palabra, pero diferentes por sus formas de pensamiento. Sólo de esta manera sería posible el diálogo. En un mundo que se halla desafortunadamente dominado, en diversas situaciones, por la violencia hacia los otros, la filosofía como ejercicio crítico, mediador y dialógico se vuelve necesaria. Esta tarea consiste en desarticular, en la medida de lo posible, la violencia de la palabra negadora, del discurso excluyente, del odio hacia el otro hombre mediante una palabra disponible, atenta, creadora. Hacia esta tarea se ha orientado también el presente trabajo de investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Edición a cargo de Rolf Tiedemann. (Traducción de Joaquín Chamorro Mielke), Akal, Madrid, 2004.
- ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. (Introducción y Traducción de Juan José Sánchez) Editorial Trotta, Madrid, 1994.
- « *Algérie. Données historiques et conséquences linguistiques*. » Texto en línea creado por la Université Laval de Québec. Disponible en :
<http://www.tlfq.ulaval.ca/AXL/AFRIQUE/algerie-2Histoire.htm>
- ALIGHIERI, Dante. *La Divina Comedia* (edición bilingüe) y “*Sobre la lengua vulgar*”, en *Obras Completas*, (Versión castellana de Nicolás González Ruiz sobre la interpretación de Giovanni Bertini) BAC, Madrid, 1994.
- ANTOINE, Régis. *La littérature franco-antillaise. Haïti, Guadeloupe et Martinique*. Éditions Karthala, París, 1992.
- ARISTÓTELES, *Política*. (Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés) Editorial Gredos Madrid, 1988.
- BARTRA, Agustí. “*Adán Negro*”, “*Poetas negros de lengua francesa*” en *¿Para qué sirve la poesía?*” edición de D. Sam Abrahams, Siglo XXI, México, 1999.
- BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. UNAM, Ediciones Era, México, 1992.
- BÉGUIN, Albert. *El Alma romántica y el sueño*, (traducción de M. Monteforte) FCE, México, 1954.
- BENJAMIN, Walter. “*Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*” y “*La tarea del traductor*” (Traducción de H. A. Murena) en *Ensayos Escogidos*. Ediciones Coyoacán 1999.
Tesis sobre la historia y otros fragmentos, Edición, traducción e introducción de Bolívar Echeverría. México, Itaca-UACM. 2008
- BENVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general. I y II*. (Traducción de Juan Almela) Siglo XXI, México, 1971.
Vocabulaire des Institutions Indoeuropéennes. Gallimard. París, 1987.
- BERLIN, Isaiah. *El mago del norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. (Traducción, introducción y notas de Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz) Tecnos, Madrid, 1997
- BIBLIA DE JERUSALÉN*, Edición española revisada. Editorial Desclée de Brouwer, Editorial Porrúa, Bilbao-México, 1998.
- BLOM, Philip. *Encyclopédie, el triunfo de la razón en tiempos irracionales*. Anagrama, Barcelona, 2006.

- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel y Haití*. Ensayo publicado en la revista Casa de las Américas no. 242 La Habana, enero-marzo de 2006.
- CALVET, Louis-Jean. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. (Traducción de Luciano Padilla López) FCE, Buenos Aires, 2005.
- CAMUS, Albert. *El hombre rebelde*. (Traducción de J. Escué) Alianza Editorial, Madrid, 2001.
L'exil et le royaume. Gallimard, París, 1969.
Chroniques algériennes. Gallimard, París, 2002.
- CARPENTIER, Alejo. *El reino de este mundo. Obras completas tomo 2*. Siglo XXI, México, 1983.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*, (Traducción de Eugenio Imaz) FCE, México, 1972.
- CELAN, Paul. "El Meridiano", "Discurso de Bremen", "Carta a H. Bender" en *Obras Completas*, (Prólogo de C. Ortega, traducción de José Luís Reina Palazón) Editorial Trotta, Madrid, 1999.
- CÉSAIRE, Aimé. *Les armes miraculeuses*, Gallimard poésie, París, 1970.
Cahier d'un retour au pays natal. Présence Africaine, París, 1956.
Discurso sobre el colonialismo." en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 54. UNAM, México, 1979.
Para leer a Aimé Césaire, (Selección y presentación de P. Ollé-Laprune), FCE, México, 2008.
Une Tempête. Éditions du Seuil, París, 1969.
- CHAMOISEAU, Patrick « Il faut créer des guerriers », entretien réalisé par C. Casaubon, en *La Femelle du Requin. Revue de Littérature*. No. 30, París, Invierno 2007.
- CHAMOISEAU, Patrick. CONFIANT, Raphaël. *Lettres créoles. (Tracées antillaises et continentales de la littérature. Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane, 1635-1975)* Gallimard, París, 1999.
- CHARPENTIER, Michel. *Littérature du XVIIIe siècle*, Nathan, París, 1987.
- CHAUDENSON, Robert. *Des îles, des hommes, des langues*, L'Harmattan, Paris, 1992
- COLLI, Giorgo. *El nacimiento de la filosofía*, (traducción de C. Manzano) Tusquets editores. Barcelona, 1996.
- CRÉPON, Marc. *Langues sans demeure*. Éditions Galilée, París. 2005.
Le malin génie des langues. Nietzsche, Rosenzweig, Heidegger. Librairie philosophique Jacques Vrin, París, 2000.
Terreur et Poésie. Éditions Galilée, París. 2004.
- DAFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*, (Traducción de C. Pujol) Editorial Planeta, Barcelona, 1994.
- DELAS, Daniel. *Littérature des Caraïbes de Langue Française*. Nathan Université, París, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Les Éditions de Minuit, París, 1993.
Pourparlers, Les Éditions de Minuit, París, 1990.

- DELEUZE, Gilles. GUATTARI Félix. *Kafka, por una literatura menor*. (Versión de J. Aguilar Mora) Editorial Era, México, 1978.
¿Qué es la filosofía? (traducción de Thomas Kauf) Anagrama, Barcelona, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Verdier, Unesco, París, 1997.
Fichus. Discours de Francfort, Éditions Galilée, París. 2002
Le Monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine. Éditions Galilée, París. 1996.
 (Versión castellana: *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, (traducción de Horacio Pons) Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1997.)
 "La lengua no pertenece" Entrevista con Évelyne Grossman publicada en *Europe* (consagrado a Paul Celan) año 79, nº 861-862/enero-febrero 2001. Traducción de Ricardo Ibarlucía publicada en *Diario de Poesía* (nº 58, primavera 2001).
El lenguaje y las instituciones filosóficas, (traducción del Grupo Decontra) Ediciones Paidós, I.C.E. UAB. Barcelona, 1995.
¡Palabra! Instantáneas filosóficas. (Traducción de C. Peretti y P. Vidarte), Editorial Trotta, Madrid, 2001.
Points de suspension. Entretien. Editions Galilée, París, 1992.
 "El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística" en *Márgenes de la filosofía*. (Traducción de Carmen González Marín) Tecnos, Madrid, 1989.
 "Des tours de Babel", en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Editions Galilée, 1987.
- DERRIDA, J. DUFOURMANTELLE, A. *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor, (Traducción de Mirna Segoviano) Buenos Aires, 2000.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. (Introducción y notas de Denis Moreau) Librairie Générale Française, París, 2000.
Méditations Métaphysiques. Meditationes de Prima Philosophia. (Edición Bilingüe, presentación de Michelle Beyssade) Librairie Générale Française, París, 1990.
- DETIENNE, Marcel. *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*. (Traducción de Sandra Garzonio). FCE, Buenos Aires, 2005.
- DIA, Hamidou. *Poètes d'Afrique et des Antilles*, La Table Ronde, París, 2002.
- DIOGENES. LAERCIO. *Vidas de los filósofos más ilustres*, (traducción de J. Ortiz Sanz y J. M. Riaño) Porrúa, México, 1990.
- DIDEROT, Denis. *Supplément au voyage de Bougainville*. Gallimard, París, 2002.
Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient. Librairie Générale Française, París, 1999.
- DJEBAR, Assia. *L'amour, la fantasia*. Albin Michel, París, 1995.
La disparition de la langue française. Albin Michel, París, 2003.
- DU BELLAY Joachim. *Défense et Illustration de la Langue Française*. Nelson, París, 1936.
- DUCROT, O. TODOROV, T. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. (Traducción de Enrique Pezzoni) Siglo XXI, México, 1974.

- DUMONT, Pierre. « Francophonie, francophonies. » en *Langue Française*, no. 85. Larousse, París, Febrero de 1990.
- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. (Traducción de Julieta Campos. Prólogo de Jean-Paul Sartre) FCE, México, 2001.
Peau noire, masques blancs. Seuil, París, 1952.
- FERNANDEZ RETAMAR, Roberto. *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. (Prólogo y notas de Abelardo Villegas) SEP, UNAM, México, 1982.
- FERRO, Marc. *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances XIIIe – XXe siècle*. Éditions du Seuil, París, 1994.
- GAUVIN, Lise. *L'écrivain francophone à la croisée des langues. Entretiens*. Karthala, París, 1997.
- GERBI, Antonello. *La Disputa Del Nuevo Mundo, Historia de una polémica. 1750-1900*. (Traducción de Antonio Alatorre) Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- GLISSANT, Edouard. *Le discours antillais*. Gallimard, París, 1981.
- HARTOG, François. *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. (Traducción de Horacio Pons) FCE, Buenos Aires, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. (Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra) FCE, México, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Arte y Poesía*, (trad. S. Ramos) FCE, México, 1958.
"Only a God can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger (1966)," en *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. Richard Wolin. Cambridge, London: MIT Press, 1993.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. (Versión al español de José Gaos, edición crítica de Enrique Hülsz) Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1989.
- HOFFMANSTHAL, Hugo von. "Carta a lord Chandos" (traducción de J. García Terrés) en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, núm. 70, octubre de 1976.
- HOMERO, *Odyssée*, (Prefacio de Paul Claudel, versión francesa y notas de Victor Bérard) Gallimard, París, 1955.
- HUGO, Victor. *Bug-Jargal*. Garnier Flammarion, París, 1977.
La Légende des Siècles, Gallimard, París, 2002.
- JABÈS, Edmond. *Del Desierto al Libro. Entrevistas con Marcel Cohen*. (Presentación de Carlos Padrón, traducción de A. Carrazón Atienza y C. Sánchez) Editorial Trotta, Madrid, 2000.
Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format. Gallimard, París, 1989.
Le livre de l'hospitalité / El libro de la hospitalidad. (Traducción de Françoise Roy Edición Bilingüe) Editorial Aldus, México, 2002.
- JAMES, C.L.R. *Los Jacobinos negros. Toussaint l'Ouverture y la revolución de Haití*. (Traducción de Ramón García) Turner, FCE, Madrid, México, 2003.

- JOUANNY, Robert. « Écrire dans la langue de l'autre » en *L'identité culturelle dans les littératures de langue française*. (Coordinación de. Arpad Vigh) Presses de l'Université de Pécs, ACCT, Pécs, (Hungria) 1989.
- JOUBERT, Jean-Louis. (Dirección y compilación) *Littératures Francophones du Monde Arabe*. Nathan – Organisation Intergouvernementale de la Francophonie. París, 1994.
(Dirección y compilación) *Littératures Francophones d'Europe*. Nathan – Organisation Intergouvernementale de la Francophonie. París, 1994.
- KANT, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*. (Traducción Dulce M. Granja), UAM - FCE - UNAM, México, 2001.
Crítica de la razón pura, (Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas) Taurus, Madrid, 2002.
Fundamentación de la metafísica de las costumbres, (traducción de M. García Morente) México, Porrúa, 1990.
“Idea una historia universal con propósito cosmopolita”,
“Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?” en *En defensa de la Ilustración*, (traducción de J. Alcoriza y A. Lastra, introducción de José Luis Villacañas) Alba Editorial, Barcelona, 2006.
- KHATIBI, Abdelkébir. *Amour bilingue*. Fata Morgana, In *Œuvres I. Romans et récits* Editions de la Différence, París, (1983) 2008.pp. 205-284.
La mémoire tatouée. Autobiographie d'un décolonisé. Denoël, In *Œuvres I. Romans et récits*.) París, (1971) 2008 Editions de la Différence, pp. 9-114.
« De la descolonización » (traducción de L. López Morales) in *Maghreb pluriel, pensée-autre*. Denoël, 1983 en LÓPEZ MORALES, Laura. (Compilación, notas y traducciones) *Literatura Francófona. III. África*. FCE, México, 1996. (195-203)
- LAFONT, Cristina. *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Visor, Madrid, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence a l'existant*. Librairie Philosophique Jacques Vrin, París, 1998.
Le temps et l'autre. Fata Morgana, Montpellier, 1979.
De otro modo que ser o más allá de la esencia. (Traducción: A. Pintor Ramos) Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003.
Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro. (Traducción de José Luis Pardo) Editorial Pre-textos, Valencia, 1993.
Ética e Infinito. Diálogos con Philippe Némo. (Traducción de J. M. Ayuso Díez) A. Machado Libros, Madrid, 2008.
La huella del otro, (traducción: E. Cohen, S. Rabinovich, M. Montero) Taurus, México, 2001.
Humanismo del otro hombre. (Traducción de Daniel Guillot) Siglo XXI Editores, México, 1974.
Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. (Traducción de Daniel E. Guillot) Ediciones Sígueme Salamanca, 2006.
- LENDO, Rosalba. LÓPEZ MORALES, Laura. (Coordinación y edición) *Francofonía y diversidad cultural. Rostros de la Francofonía*. (Actas del Coloquio 2006) Editorial Aldus, UNAM, 2007.

- LIENHARD, Martin. *“Traducir Para Dominar. El aparato colonial y la traducción del discurso de los indios y los esclavos africanos.”* En Vasos Comunicantes Revista de. ACE de traductores, no. 28, Universidad de la Rioja, 2004.
- LÓPEZ MORALES, Laura. (Compilación, notas y traducciones) *Literatura Francófona*. (3 tomos) I. Europa, II. América, III. África. FCE, México, 1996.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Poésies. Anecdotes ou Poèmes. Pages diverses*. (Edición de D. Leuwers) Librairie Générale Française, París, 1977.
- MAALOUF, Amin. *Les identités meurtrières*, Grasset et Fasquelle, París, 1998.
- MÉNIL, René. *Tracées. Identités, négritude, esthétique aux Antilles*. Éditions Robert Laffont. París, 1981.
- MESCHONNIC, Henri. *La rime et la vie*. Verdier, París, 1989.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Essais* (3 tomos) Librairie Générale Française, París, 1999.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondant, baron de. *Lettres Persanes*, Garnier Flammarion, París, 1966.
- MUDIMBE-BOYI, Elisabeth. « Le Français : Langue paternelle, langue poïétique. » en Actes du Colloque « *Expérience et mémoire : partager en français la diversité du monde* ». Bucarest, septiembre de 2006.
- NEBRIJA, Antonio de. *Gramática de la Lengua Castellana*. (Estudio y edición de Antonio Quils) Editora Nacional, Madrid, 1984.
- NERVAL Gérard de. *Aurélia. Les Chimères*, Librairie Générale Française, París, 1972.
Voyage en Orient, Gallimard, París, 1984.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, (traducción de Carlos Manzano. Introducción de Giorgio Colli) Tusquets, Barcelona, 2000.
Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. (Traducción Luís M. Valdés y Teresa Orduña) Editorial Tecnos, Madrid, 1990.
El nacimiento de la tragedia. (Versión y notas de A. Sánchez Pascual) Alianza editorial, Madrid, 1991.
- ORWELL, George. *1984* (traducción R. Vázquez Zamora) Ediciones Destino, Barcelona, 1983.
- PÉREZ GAY, José María. “Francia, la aparición del subsuelo” en *La Supremacía de los Abismos*. La Jornada Ediciones. México, 2006. pp. 227-243.
- PLATÓN. *Banquete, Fedro*, en *Diálogos III*, (traducciones, introducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo) Gredos, Madrid, 1986.
La República, (Traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano) Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- PROVENZANO, François. « *Les concepts, définitions et repérage du champ de la francophonie* » Séminaire La voie de la francophonie, Sèvres, 23–25 novembre 2005

- QUAGHEBEUR, Marc, « *Francophonie, ton noms s'écrira avec un s* » mecanografiado, s/f.
- RABINOVICH, Silvana. *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*. UACM, México, 2005.
- RIVAROL, Antoine De. *De l'universalité de la langue française*, Club Français du Livre. París, 1964.
- RIMBAUD, Arthur. *Oeuvres Complètes*, (Edición bajo la dirección de A. Adam) Gallimard Bibliothèque de la Pléiade, París, 1972.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (Cronología e Introducción de J. Roger) Garnier Flammarion, París, 1992. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. (Traducción de Adolfo Castañón) FCE, México, 2006.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. (Traducción de Nora Catelli) Editorial Anagrama. Barcelona, 1996.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre los diferentes modos de traducir*, [Traducción de Valentín García Yebra] Gredos, Madrid, 2000.
- SEGALÉN, Victor. *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers*. Fata Morgana, Librairie Générale Française. París, 1978. *Stèles*, Gallimard Poésie, París, 2001
- SELLIER, Jean. *Atlas de los pueblos de África*. (Traducción de A. Roca) Paidós, Barcelona, 2005.
- SENGHOR, Léopold Sédar. *Oeuvre poétique*. Éditions du Seuil, París. 1991.
- SHAKESPEARE, William. *La tempestad*. en *Obras Completas*, tomo II. (Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Astrana Marín) Aguilar, Madrid, México, 1991.
- STEINER, Georg. *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Editorial Gedisa, México, 1990. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. (Traducción de Adolfo Castañón y Aurelio Major) FCE, México, 2001
- TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. (Traducción de Flora Botton) Siglo XXI, México, 1987. *Les morales de l'histoire*, Hachette Pluriel Référence, París, 1997 *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. (Traducción de Martí Mur) Siglo XXI, México, 1991.
- TOURNIER, Michel. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Gallimard, París, 1972.
- VERNANT, Jean-Pierre. *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. (Traducción de Daniel Zadunaisky) Gedisa, Barcelona, 2001. "Ulises o la aventura humana" en *El Universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*. (Traducción de Daniel Zadunaisky) FCE, México, 1999.
- VILLORO, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. FCE. México, 1994.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. « *Candide ou l'optimisme* » y « *Zadig ou la destinée* » en *Contes en Vers et en Prose*. (Edición de S. Menant) Classiques Garnier, Bordas. París, 1993.

WEINRICH Harald. « Petite xénologie des langues étrangères. » In: *Communications*, 43, 1986. Le croisement des cultures. pp. 187-203. doi : 10.3406/comm.1986.1647 url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_05888018_1986_num_43_1_1647

LIBROS DE CONSULTA:

ABBAGNANO, Nicola. (Actualizado y aumentado por G. FORNERO) *Diccionario de Filosofía*. FCE, México, 1998.

AQUIEN, Michèle. *Dictionnaire de Poétique*, Librairie Générale Française, París, 1993.

COROMINAS, J. / PASCUAL, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Gredos, Madrid, 1992.

ROBERT, Paul / REY, Alain. *Le Nouveau Petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Dictionnaires Le Robert, París, 2007.