

4-30-2011

Palabras no-pronunciables: el idioma como “tercer lugar”

Kenya C. Dworking y Méndez

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.usf.edu/surcosur>



Part of the [Latin American Languages and Societies Commons](#)

Recommended Citation

Dworking y Méndez, Kenya C.. 2011. Palabras no-pronunciables: el idioma como “tercer lugar”. *Revista Surco Sur*, Vol. 2: Iss. 3, 25-30.

DOI: <http://dx.doi.org/10.5038/2157-5231.2.3.8>

Available at: <https://digitalcommons.usf.edu/surcosur/vol2/iss3/10>

This CRITERIO ATENTO is brought to you for free and open access by the Open Access Journals at Digital Commons @ University of South Florida. It has been accepted for inclusion in Revista Surco Sur by an authorized editor of Digital Commons @ University of South Florida. For more information, please contact digitalcommons@usf.edu.

Kenya C. Dworking y Méndez

Palabras no-pronunciables: el idioma como “tercer lugar”

Pocas veces la literatura contemporánea nos presenta la oportunidad de acercarnos personalmente –en castellano– a un conflicto sociohistórico y geopolítico como el árabe-israelí. Sin embargo, la antología *Caminos para la paz. Literatura israelí y árabe en castellano* nos ofrece precisamente eso, una compilación de más de treinta reflexiones –algunas judías, otras árabes– sobre la perentoria aunque milenaria situación actual de dos pueblos histórica y literalmente hermanos. Como los contribuidores que terminaron colaborando –algunos oriundos del Oriente Medio (de Ceuta, Marruecos o Tetuán), otros inmigrantes a Israel de la América Latina (de Argentina, Chile, México)– vieron en este proyecto “una oportunidad de regresar al hogar común del idioma”, *Caminos para la paz* representa una especie de tierra (com)prometida cuya existencia y supervivencia va mucho más allá del suelo refutado y ensangrentado (12).¹ Ricci y López-Calvo han querido:

crear un *locus amoenus* donde los herederos culturales del médico y humanista [hispano judío] Maimónides...y del filósofo, médico y matemático [hispano árabe], Averroes, [puedan seguir] contribuyendo a la expansión del castellano y al entendimiento de los pueblos (10).²

De una manera no del todo concreta o precisa, los autores revelan preocupaciones que exceden los límites geopolíticos o histórico-religiosos de su realidad cotidiana. No es un libro político, pese a que indaga temas tan punzantes como la vigilancia de los soldados, la insuficiencia del idioma para explicar perspectivas divergentes, la naturaleza impensable e impronunciable de la similitud de los pueblos, entre otros. Los contribuyentes no vacilan entre repudiarse o tenderse lazos edificantes. Por lo contrario, ofrecen una dimensión personal de ninguna manera nacional-global, o político-territorial de su desazón. En casi todos los textos, el acercamiento parte de una perspectiva intrínsecamente humana, como el terror de una niña al ser vigilada

por “ojos” de fusiles; de una equitativamente crítica y cuasiborgesiana elegía al proceso de paz; o del discernimiento de una diferencia realmente corroborada sólo por una falta de comunicación. Aún más revelador es que no siempre resulta obvio el “origen” judío o musulmán (sin consultar los encabezados) del autor, o el nexo entre su perspectiva filiación. Tal vez su intención (posiblemente involuntaria) haya sido presentar o promover una visión unificadora. Como razonaba el físico-filósofo David Bohm (1917-1992), si aceptáramos que la totalidad de la vida está compuesta de una unidad coherente, armónica y holística, sin divisiones o fronteras, nuestra forma de pensar funcionaría de manera similar. De lo contrario, si concebimos la totalidad como la suma de fragmentos independientes, entonces nuestro proceso de razonamiento también resulta fragmentado (Bohm, 172).

“Uni(d)os en un idioma”³

La ironía implícita en el subtítulo imperativo de la sección no es más que un adianoeta juguetón que sugiere la posibilidad de volverse adjetivo, como si los autores mismos pudieran operar en esa forma: primero siguiendo un impulso ético moral, y luego escogiendo palabras que responden a la orden “uni(d)os”, para que resulten descriptivas de su condición de aunados. El tiempo que transcurre entre la composición de estos textos y nuestra lectura determina ese espacio temporal productor de posible reflexión o diálogo, tal como sugiere la politóloga Susan Allen en su artículo, “Defining Nonviolence as a Language and Strategy”. Ya que la comunicación hoy día es tan inmediata, gracias a la rápida tecnología, esa misma espontaneidad podría provocar reacciones igualmente abruptas. Allen propone que los activistas deben tomar en cuenta este importante intervalo antes de responder a ciertas situaciones. Para ella, tales reacciones precipitadas a veces obstruyen el diálogo y el pensamiento (Allen, 93-4). Igualmente, en su estudio de la construcción de metáforas no violentas, la lingüista-antropóloga M. J. Hardman nos advierte de la potente

pero sutil presencia de metáforas negativas y violentas en nuestra habla, de cómo forman parte del idioma cotidiano (p. ej., “batallar contra algo” en vez de “obrar a favor de algo” o “luchar por la paz”) en vez de “cultivar la paz”, y de cómo una estrategia lingüísticamente alterna podría convertir tales herramientas de guerra en palabras para la paz.⁴ Entonces, el escribir y leer textos no belicosamente matizados, actividades que requieren consideración y tiempo, podría conducir a otro modo de cimentar el diálogo entre dos partes, ambas convencidas de su condición de legítimo interlocutor – por diferentes y, a veces, idénticas razones –.

Una plegaria especulativa

“Salmos trozados en salmuera (sintagma hierosolimitano)”, de Daniel Blaustein, combina criterios de la ficción especulativa, el enciclopedismo borgiano y la epistemología, trayendo a colación elementos judíos y musulmanes, sagrados y profanos, así como personas y hechos reales e irreales, todos en un lenguaje “fracturado” que en realidad termina siendo dos idiomas – uno carente de verbos y otro adjetival – como el del “Tlön” borgiano. La intención de esta antinarrativa pareciera ser la de inmiscuir al lector en un “experimento mental”, haciéndole examinar la supuesta “naturaleza de cómo son las cosas” y si su significado es siempre igual para todos.⁵ El narrador ubica a su texto como proveniente de las calles Betzalel y Ussishkin, un cruce hierosolomitano nombrado en honor del principal artesano del Tabernáculo, precursor del Sionismo y los programas de asentamiento en tierras palestinas, bíblicamente justificadas como pertenecientes a la “Tierra Prometida”. Pareciera ponerse en tela de juicio la esencia únicamente monocultural, monorreligiosa, política y poblacional de la “Casa o Lugar de Paz” (traducción hebrea) o “Santuario Sagrado” (traducción árabe) de Jerusalén, cuyas raíces etimológicas, “Jireh” (árabe “Dios verá”) y S-L-M (árabe y hebreo “paz”), legitiman esta duda.

Al comenzar a “pronunciar” este “salmo trozado”, invocamos una letanía de referentes de dos pueblos que problemáticamente (com)parten un espacio:

[la] ciudad del injerto, de la injuria, del ingesto del Kipur; la villa de la *Kultur*, la urbe d’UmKultum, las ubres del becerro del incesto, el gesto de infesto del Mufti, la Capital del falso Profeta, del Mesías de Probeta, del ingreso bruto, la sagrada sangrienta, la

agraciada del Asia, la grasada de Asad, la del mapa (de rutas) sacada, la del Papa pisada, la calcada, la recalcada, la carcomida, la cascoteada... amén (*Caminos*, 51-2).

Una simple “traducción”, o mejor dicho, interpretación, de las primeras siete líneas de este salmo cuya extensión supera las dos páginas, revela que más allá del carácter lúdico y descoyuntado del juego de palabras casi verborreico que emplea Blaustein, sus alusiones a intrusos judíos, a la eficacia y subordinación al Estado, a la “madre de las canciones árabes”, al becerro bíblico; la acción corrupta; la sabiduría divina usada para fines malévolos; el interés económico; la fortuna; la provocada aniquilación radioactiva; el Papa y el carácter excesivamente enfatizado, minado y apedreado de Jerusalén; todas estas alusiones desdibujan por completo cualquier clara, concreta y establecida noción de la ciudad, su historia y sus herederos, cuestionando si sólo un pueblo puede hacer valer su derecho a ella.⁶

Lo que conlleva este texto de “especulativo” es que funciona como ejercicio de externalismo semántico. El idioma “tlönesco” del autor disputa o polemiza “significados” cuya precedencia, presuponemos, se origina sólo en la mente; nos hace ver lo que puede ocurrir si modificamos el “ejercicio mental” original de Putnam, y en vez de hablar de “H₂O” y “XYZ” (agua y una sustancia idéntica a ella, pero con otro nombre), hablamos de “territorios en disputa” y “!@#%&”⁷, con un significado de “territorios ocupados” para el segundo término, que representa la concepción de los palestinos. Es un mismo espacio visto desde dos diferentes mundos, como en el caso de la Tierra original y Tierra Gemela de Putnam.

Acudiendo a la noción bakhtiniana de la heteroglosia, en que la primacía del contexto determina el significado del texto (o las palabras), esta aposición nos deja ver cómo los residentes de Israel y Palestina pueden concebir significados distintos para este mismo lugar, según su orientación sociolingüística, política, subjetiva... Sólo así podemos entender que un espacio como Jerusalén o Palestina (Israel) sea simultáneamente visto como propiedad exclusiva de dos pueblos en pugna. En la concepción de los judíos, el concepto bíblico de Sión se torna Estado; el evocar “Israel” y los “territorios ocupados” se concibe como “territorios en disputa”. Para los palestinos, quienes son herederos de una tradición que ha equiparado esa misma tierra (e incluso el



nombre “Israel”) con Canaan, Gaza, Palestina, Siria Palestina, Cisjordania, Tierra Sagrada, entre otros (hasta se menciona siete veces en el sagrado Qurán), Israel es Palestina, o sea Israel = Palestina (como lo fue antes de 1948). A propósito de su colofón —“Amén” — el título del texto, así como su final, sugieren no sólo que los rezos pueden escurrirse o disiparse en lágrimas, sino que tanto el contenido completo de la jaculatoria como el enunciado en sí pertenecen a todos los naturales de esa tierra milenaria.

Los “ojos” del terror

Para el filósofo Emmanuel Levinas (1906-1995), nuestra responsabilidad por el Otro no deriva de nuestra propia subjetividad, sino de la irreductible experiencia de conocerle al Otro cara a cara. Es de ahí que derivan nuestra subjetividad y nuestra responsabilidad. Sin embargo, lo antedicho no quita que exista desigualdad entre el “Yo” y el Otro, ni tampoco hace imposible que existan condiciones heteronómicas entre ellos (Otherwise, 109). Así como la visión leviniana mantiene que nuestra propia subjetividad proviene del ser expuestos o sujetos a la subjetividad del Otro, también afirma que es esa subjetividad —no teórica, sino ética— lo que nos da dirección y propósito en la vida (Totality and Infinity, 150). No queda libre

de complicaciones esta perspectiva, pero sí ofrece una visión mucho menos binaria que la tradicionalmente propuesta por los estudios poscoloniales, entre otros.

El cuento “Imán en el cuarto cerrado”, del judío Abi Ben Shlomo, trata de una niña que vive cerca de la Franja (en Gaza), quien a la tierna edad de trece años ya ha concluido que la muerte está presta a abalanzársele, y que imagina que la vida de ultratumba es como una especie de encierro sofocante. Como el relato es mayormente contado en primera persona, la acompañamos en su cotidiano viaje temeroso hacia la escuela, escuchán-

dole su monótona pero conmovedora plegaria:

¿!Por qué *me miran*, dios!!? Oy oy oy equivoqué el camino... sé que *me miran a través del ojo de los fusiles*... soy una pobre chica que no hace nada malo... voy a la escuela... mamá por favor que *me miran con el ojo de los fusiles* estoy tiritando y si me doy vuelta van a tirarme por la espalda y yo no hice nada... La descarga viola el mutismo de la Franja... Los soldados han derrotado al enemigo. (Caminos, 17-8, énfasis mío)

Aquí no sólo la mortifica el concepto del “cuarto cerrado” del título, que es la forma en que imagina la muerte —un lugar sin luz, sonido o aire— ni el ser demasiado joven e inocente para morir, sino el sentirse anónimamente vigilada. Los ojos de los fusiles funcionan aquí como panopticón, lo ven todo. Eficazmente vigilan a la niña mientras ella sólo ve figuras que le apuntan a distancia. Sólo sabe que los ojos de los fusiles, con su casi invisible omnisciencia, la ven, y que posiblemente la tengan en la mira. Así como con el reo en el diseño carcelario de Bentham⁸ o con el panopticismo de Foucault, la presencia del castigo inminente (la muerte) es casi imperceptible. El aspecto de disciplina que se aplica aquí se conforma al concepto foucaultiano del “revistar”, pasar revista o hacer inventario, “una forma ostentosa de examinación [en que] los sujetos son presentados

como “objetos” a un poder observador que sólo se manifiesta por su mirada” (Foucault, 187-88). Ya después del disparo, el encuentro cara a cara de Levinas se ha hecho imposible, y la subjetividad de los soldados asesinos que la matan se queda en lo teórico, sin propósito o dirección ética. La Franja, y todo lo que conlleva, hace imposible el diálogo.

Barreras franqueables

En el cuento “Al borde del desenlace”, por el autor Ahmed Mohamed Ngara, un narrador nos informa, en primera persona, que debe visitar, por alguna razón no esclarecida, diferentes puntos desde los cuales parten pateras para España. También nos deja saber, aunque no del todo intencionadamente, que es blanco y habla perfectamente el castellano (y quizás también el inglés), estableciendo así su calidad de Uno, su condición de sujeto ante los emigrantes Otros, además de un binarismo irreducible. Sin embargo, la noción lacaniana del efecto de la mirada, de cuando un sujeto autónomo se observa “siendo observado” y proyecta su identidad, o atribuye sus imperfecciones al objeto, presupone que se debe cuestionar la asumida autonomía de ese sujeto.

En uno de estos lugares, observa la desesperación de “centenas de africanos de color” que han caminado miles de kilómetros por el desierto, con poco dinero o comida, para luego ver sus “sueños frenados... por unas pocas millas de agua salada [y tener que quedarse con] los ojos... clavados en la tierra que llenaba el horizonte detrás del Estrecho” (266). Sin embargo, el Estrecho no es exactamente una frontera infranqueable; no es sólo agua lo que los separa de su “tierra de promisión”: España y Europa. Es más, a propósito de esa agua nos dice que es “mágica” y “angelical”, y que los africanos pueden “bendecir” sus cuerpos “en las mismas aguas que bañan Tarifa y Getares, Alcegiras y cualquier punto en que podían desembarcar” (266).

Intenta comunicarse con alguno de los “transmigrantes”, pero fracasa, porque entre ellos no hay diálogo posible, o, como él mismo declara, porque “[no] confían en nadie. Temen a los seres extranjeros. Para ellos, todos somos culpables de que no puedan llegar a la península... los blancos somos racistas e informantes”, poniendo en evidencia que él sí puede culpar a los Otros por la incómoda incomunicación, y ser visto él mismo como “extranjero”, “culpable”, “blanco” y “racista”,

Mirta C. Kupfermenc, *Son las sillas.*



aunque no puede asumirse como el intruso que es (267, énfasis mío). Otro ejemplo del constante posicionamiento del narrador son la forma en que cualifica la capacidad lingüística de sus potenciales interlocutores: “Algunos me contestaron en un inglés muy complicado” (267) y “un español muy complicado” (267), también indicativos de su asumida superioridad.

Al ser invitado por un hombre a entrar a una casucha, para hablar con él y otros cinco, el narrador titubea, pero por fin se integra, a pesar del miedo que sentía, expresando: “decidí acercarme y cambié el rumbo de mis andares” (267). Es decir, al decidir eliminar la separación entre él y los Otros, e integrarse a un grupo que ni sabía si hablaba su idioma, literalmente se las agencia para “cambiar” su vida, sobre todo cuando su interlocutor le pregunta en “*un español nítido*” algo que de pronto lo hace resolver el enigma que los separa: “Oye, ¿sabrás decirme cuál de las dos orillas es la maldita, ésta, en la que nos hallamos o aquélla a la que no podemos llegar?” (267, énfasis mío). Al contestar que “[cada] orilla posee su propia maldición, pero la esperanza que tenéis vencerá a las dos maldiciones” (267), el narrador, antes altivo y ahora humilde, ha desatado el nudo borromeo de lo real (la humanidad de todos), lo imaginario (la supuesta superioridad del narrador por encima de los Otros) y lo simbólico (el poder de la comunicación y la esperanza). Parecería que el “español nítido” de su interlocutor fuera el elemento que le permite, por fin, franquear las barreras raciales, sociales y económicas que lo separan de los demás, y



ver la coherente unidad de la vida de la que nos hablaba Bohm. La ambigüedad o incertidumbre del destino humano sin una visión compartida, y la falta de un idioma común con el cual construirlo, pueden impedir más que cualquier otro factor la comprensión y el respeto entre los pueblos, y la capacidad de compartir tierras y destinos.

Conclusión

En el ámbito “humildemente utópico” de un libro, los compiladores, Cristián Ricci e Ignacio López-Calvo, han intentado crear un espacio en que judíos y árabes pueden dialogar directa o indirectamente “por medio de la literatura y la creatividad” (Caminos para la paz, 16). El idioma –su posible matización, múltiples usos y significados, y capacidad de concretizar realidades– parecería clave en el proceso de redención. Con sólo pocos ejemplos, vemos lo factible que hubiera sido que los contribuidores hubieran llenado sus páginas de temas no conducentes al entendimiento y mutua comprensión. Sin embargo, los temas recurrentes en sus relatos fueron la obscenidad de la violencia y la aniquilación, el desplazamiento impuesto y autoimpuesto, y la incoherencia, sin acusaciones ni desesperanza. Todos los autores dejan entreabierto la posibilidad de una escapatoria, una toma de conciencia, una nueva forma de ver y mirar, un nuevo idioma. Si sólo la muerte y la destrucción provocan una limitación de recursos lingüísticos en nuestra capacidad de imaginar o actuar, entonces de igual modo sólo nos queda

buscar otro idioma en que imaginar esa existencia holística. Para lograrlo, habrá que repensar las palabras, quebrarlas, o simplemente reinscribirlas con otro significado, para que puedan servir de herramientas para la paz.

Notas:

1. En la introducción, los compiladores explican que varios de los colaboradores musulmanes terminaron retirándose del proyecto a causa de presiones y hasta amenazas que recibieron.
2. Ambos, el judío Maimónides y el musulmán Averroes, eran andaluces de nacimiento y vivieron en un tiempo en que la cultura islámica del sur de la península ibérica pasaba por una “época de oro” en que florecía el diálogo y colaboración entre las tres grandes religiones. De hecho, Maimónides escribió la mayoría de sus textos (con excepción de aquéllos que trataran del judaísmo) en lengua árabe con letras hebreas, un excelente ejemplo de la hibridez casi transnacional que existía en la cultura de Al-Andalús.
3. El título original de la compilación iba a ser “Unidos por un idioma”. Fue publicada con el título *Caminos para la paz* por Editorial Corregidor, en 2005.
4. Ver M.J. Hardman para conocer su discusión del lenguaje de la paz y la construcción de metáforas no-violentas <http://grove.ufl.edu/~hardman/peace.html>. Se encuentra un excelente ejemplo del poder de las palabras y sus definiciones en torno al vocablo “terrorismo”. La RAE define al “terrorismo” con verbos de acción: “(1) dominación por terror” y (2) “sucesión de actos de violencia ejecutados para infundir terror”. Por su parte, el diccionario electrónico www.wordreference.com lo define con una enumeración de sustantivos de connotación negativa: “violencia, extorsión, intimidación, amenaza, represalia, terror”. Ninguna de las dos fuentes identifica la negatividad de estos verbos o sustantivos con un agente específico, dejando a la interpretación a quiénes se les puede atribuir tales acciones o resultados negativos (al Estado mismo, o a algún elemento extra gubernamental o nacional). Sin embargo, el uso del término “terrorismo” en la mayoría de la prensa y medios dominantes refleja una definición cuyo valor semántico es sumamente pro Estado y anti grupos no afiliados.

5. La formulación original del filósofo Hilary Putnam se basó en imaginar un planeta completamente gemelo de la Tierra, y luego considerar si los residentes de esa Tierra Gemela entenderían como idénticas cosas existentes y nombradas en la Tierra original, pero no existentes o llamadas exactamente igual en la Tierra Gemela. Es un ejercicio de externalismo semántico que Putnam usa para entender si los “significados” de las cosas no siempre radican en la mente, usando como ejemplo el agua (H₂O) para la Tierra original, y el XYZ para la Tierra Gemela. Para más información sobre el “externalismo semántico” y la “supuesta verdad de las “experiencias subjetivas”, ver Putnam, H. “Brains in a vat” en *Reason, Truth, and History* (Cambridge University Press, 1981) y *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
6. “La ciudad del injerto” (de los metidos); el consumidor judío (ingesto del Kipur); la eficacia y subordinación al Estado (Kultur); a la “madre de las canciones árabes” (UmKultur); el becerro bíblico (que los hebreos adoraron durante la cuaresma de Moisés en Sinaí); la acción corrupta (del Mufti); el que usa su sabiduría divina para fines malévolos (el falso Profeta); el falso Mesías (de Probeta); del interesado (ingreso bruto); del afortunado país (la agraciada del Asia); la provocada aniquilación radioactiva del león (Asad significa “león” en árabe, y también fue el cuñado del profeta Mahoma); el Papa y su “dominio” sobre la “Ciudad Sagrada”; la copiada (calcada); la sobre enfatizada (recalcada); la minada (carcocomida); la apedreada (del lunfardo “cascotear”).
7. Son símbolos totalmente inventados por mí para representar lo mismo, pero en la Tierra Gemela.
8. Jeremy Bentham (1748-1832) fue un jurista y filósofo inglés que inventó, entre otras cosas, el concepto del panopticón.

Bibliografía:

- Allen, Susan L. “Defining Nonviolence as a Language and Strategy”, en Dickinson, Torry D. et al (eds). *Democracy Works. Joining Theory and Action to Foster Global Change*. Paradigm Publishers, 2008: 93-103.
- Bohm, David. *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge, 1980.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. N.Y. Vintage, 1995.
- Hardman, M. J. <http://grove.ufl.edu/~hardman/peace.html>
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. N.Y. :Springer, 1979.
- _____. *Otherwise Than Being*. Pittsburgh. Duquesne University Press, 1998.
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth, and History*. Cambridge University Press, 1981.
- _____. *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Ricci, Cristián e Ignacio López-Calvo (comps). *Caminos para la paz. Literatura israelí y árabe en castellano*. Buenos Aires: Corregidor, 2007.



Mirta C. Kupfermanc, *Las líneas de la vida*.