

## LA LENGUA MATERNA COMO FORMA DE LOCURA

### *Mother's Tongue as a Form of Madness*

ROSSANA CASSIGOLI

*Universidad Nacional Autónoma de México (México)*

*rcassigoli@gmail.com*

#### Resumen

Este artículo contiene una reflexión, en primer lugar, acerca de la vinculación que se establece entre la lengua de la madre –en su variedad experiencial cualitativa y determinaciones históricas– y el fenómeno de la locura y el dolor existenciales. En particular, se aborda el vínculo entre la mencionada lengua y el equívoco encauzamiento de una emocionalidad “no sabida”, esquivada o negada, hacia actos y acciones del habla. En segundo lugar, se observa la relación entre la lengua materna y formas de locura existencial, en experiencias de fragmentación comunitario-familiar y de secuelas de exilios y diásporas del siglo XX. En tercer lugar, examina la experiencia, autobiográfica y crítica, de la escritura etnográfica y testimonial de la lengua. En cuarto lugar, ensaya una mirada fenomenológica de una “locura oral”, condicionada por secuelas de exterminios históricos. No es fácil notar, a primera vista, el ambiguo nexo de los sujetos plurales con la lengua materna, su reflejo en la psique colectiva como forma solapada de locura, monomanía, alienación y subjetividad fragmentada. Así como tampoco se advierte el impacto de esta particularidad en la acción comunicativa y convivencia lingüística gregaria.

Palabras clave: Lengua materna; exilio; multilingüismo; fragmentación; locura existencial; testimonio.

#### Abstract

This article contains, in the first place, a reflection on the link established between the mother's tongue –in its qualitative experiential variety and historical determinations– and the phenomenon of existential madness and grief, particularly with the distorted guiding of an “unidentified” emotionality, eluded or denied, towards speech acts. In the second place, the relationship between the mother's tongue and different types of existential madness, in the context of community-family fragmentation experiences and sequels of exiles and diasporas of the twentieth century, is observed. In the third place, the autobiographical and critical experience of ethnographic and testimonial writing of the language is examined. Finally, this article aims to establish a phenomenological view of an ‘oral madness’, conditioned by sequels of historical extermination. It is not easy to notice, at first glance, the ambiguous nexus of plural subjects with the mother's tongue, its reflection in the collective psyche as a concealed form of madness, monomania, alienation and gregarious subjectivity. Likewise, the impact of this particularity on communicative action and gregarious linguistic coexistence is neither easily noticed.

Key words: Mother's language; exile; multilingualism; fragmentation; existential madness; testimony.

## PREMISAS FICCIONALES PARA UNA ETNOGRAFÍA DE LA LENGUA

Se ha relacionado la lengua materna con la tradición, el exilio, la poesía. Ciertamente, parece una osadía pretender exhumar los derroteros mediante los cuales la lengua de la madre –natural o adoptiva, modulada o silente, transmitida o negada– podría derivar en una suerte peculiar de dolor psíquico y forma de locura existencial y espiritual. La sola tarea narrativa de exhumar los derroteros, no tendría más atractivo que lo anecdótico. Pero involucrarse en el proceso de la escritura, aventurarse en la prosa poética, sistematizar la reflexión filosófica y la observación de la propia práctica lingüística son acciones que trascenderían, es lo que se postula, lo puramente descriptivo, para devenir una hermenéutica o ensayo interpretativo. No se entienda por “locura” solo la evasión esquizoide, el desbordamiento *piantao*, el platonismo o el *delirium tremens*. Existen otras clases de delirios, incrustados de manera visible en los actos de habla. La aparición del fenómeno de la locura en tal oralidad, en toda su gama de intensidades y formas, podría tener una relación con la ambivalente lengua materna. En su mayoría, aunque no de forma exclusiva, este caso aplicaría para quienes han adquirido una segunda lengua que hablan cotidianamente, habiendo abandonado la materna. Sea ello por una vía electiva o por una imposición o despojo, en la práctica de esa lengua.

Tres presupuestos buscarían vincular la trama de la lengua materna con el fenómeno del dolor psíquico y la locura; la monomanía, el desequilibrio, la ansiedad anímica. El primero apunta a la expresión textual, la forma discursiva y la práctica epistémica que implicaría la tarea de “exhumar” (De Certeau, 1996a, p. XLV) los argumentos ocultos y sustentadores de un hipotético murmullo atávico del mundo, asociados a la experiencia de la pérdida. Menoscabo que, por lo demás, ha ido labrando su causa bajo la forma de visiones, sonoridades y audiciones, que se presentan efímera e impensadamente y solo advienen bajo la forma de una sensación de aproximación, correspondencia o ligadura entre congéneres. O bien, a partir de una reminiscencia y actualización de un inadvertido sentimiento de congoja. Su realidad es fehacientemente corporal, pues su dicción actualiza la emoción difusa, toda vez que no es reconocida, nombrada, ni menos aun, tematizada.

Según mi lectura propia de la obra de Michel de Certeau, existe en la tradición historiográfica una poderosa negación de la posibilidad de “fabular una verdad no sabida”, que de todos modos reaparece metamorfoseada para contender con la unidad del discurso histórico. La crítica a la historiografía que emprende De Certeau, problematiza, justamente, la pretensión historiográfica de “decir lo real” y volverlo ley tácita en el lenguaje. La consecuencia es que esta historiografía actúa, de manera inherente, a favor de “la imposibilidad de hacer su duelo de lo real” (De Certeau, 1995, p. 54). El anterior presupuesto reafirma, entonces, que el tópico de la lengua materna entraña un fenómeno no solo emocional, relacionado fehacientemente con la experiencia de una pérdida, sino

también un fenómeno hermenéutico susceptible de ser interpretado desde una «metafísica del origen», como trabajo del espíritu (Kerenyi, 1994, p. 25). Es posible vislumbrar tal trabajo como una hermenéutica que exploraría, además de los vínculos entre el mito, la filosofía y la poesía, las correlaciones cruciales entre la ética, la poética y la política. Se propone, de ese modo, restituir a la mirada epistemológica la sensación cognitiva de un “continuo”, cuya “escucha” y pensamiento “postula una teoría de conjunto, una teoría crítica” (Meschonnic, 2007, p. 36). La tarea del pensamiento, según Meschonnic es justo pensar lo que el “discontinuo del signo” no piensa, oculta e impide pensar: que hay también continuo en el lenguaje. El signo representa el discontinuo mismo en el lenguaje y, por consiguiente, el continuo permanece impensado... El signo lo borra y borra, también, el acto de ese borramiento (p. 46).

Cuando Günter Gauss pregunta a Hannah Arendt, en la popular entrevista televisiva de 1964, “qué queda” tras del exterminio y nazificación europea, ella responde: “queda la lengua materna” (Arendt, 1964). Tras ponderar lo que Steiner llamó el “inventario de lo irreparable” (Steiner, 1992, p. 155), a la zaga del genocidio la lengua primigenia brilló, en el vislumbre de Arendt, como una perla rara de redención y emancipación de un devenir traumático. El intuitivo presagio de Arendt, pareció entrever la posibilidad única, del único regreso posible, en la anamnesis de la lengua materna: en su arrullo y estruendo, se esperaría recrear el diferido nexos con el mundo, a continuación de la catástrofe y destrucción histórica. La lengua de la madre puede volverse, entonces, un llamado y una obsesión por encontrar el hilo del hipotético “continuo”, del que Meschonnic llama nuestra atención.

El segundo presupuesto aborda en concreto la experiencia del escritor o escritora exiliada, para ello, “todo permanece irremediabilmente indefinido”. Quienes, a pesar de haber vivido de manera inexorable todos los descentramientos materiales e imaginarios, comenzando por la abrupta adaptación a otro territorio lingüístico, aún persiguen escribir en su lengua materna y lengua natal (Manea 2005). Este derrotero pretende descubrir lo que puede ocurrir cuando, por obra de un exilio, la subjetividad del narrador sufre un despojo. Se la priva de la disponibilidad cotidiana y relación espontánea con las raíces verbales y uso doméstico de la lengua vernácula. Es oportuno, hacer referencia a la formulación que hiciera Alain Badiou, acerca de la invalidación del “sujeto” poético, sea por “ausentamiento” o por “pluralización”: “Frente a la ley de la verdad, que agujerea e inutiliza todo conocimiento, la desorientación poética supone, ante todo, la existencia de una experiencia sustraída simultáneamente a la objetividad y a la subjetividad” (Badiou, 1989, p. 52).

El tercer y último presupuesto se refiere a la confrontación que opone una correlación fenomenológica entre ciertas formas de la locura existencial y/o espiritual, a la ambigüedad que aloja en el uso, ejercicio, negación o vindicación de la lengua de la madre, como antecedente gramático del mundo personal y comunitario. En calidad de

sustento empírico de la teoría, el método intuitivo haría posible relacionar dos fenómenos cuya correspondencia no se advierte a primera vista: el nexo ambiguo de los sujetos plurales con lengua de la madre y su reflejo en la psique colectiva como forma solapada de la locura, la monomanía, la alienación. Por *psique* entenderemos “totalidad”, “grupo” (Neumann, 1994, p. 48) “nombre común del alma” (Derrida, 1998a, p. 49).

Un visionario Spinoza había concebido ya, en el siglo XVII, una “ciencia intuitiva” o “razón intuitiva”; único ámbito cognitivo donde se comprende la esencia de las cosas singulares (Deleuze 2008, p. 12). La imaginación, para Spinoza –siguiendo a Gilles Deleuze–, es el ámbito del conocimiento sensible que implica la naturaleza del propio cuerpo. En consecuencia, un escrito de carácter testimonial, un relato veraz que lograría concitar en los otros un sentido de universalidad, aspiraría a ser ubicado entre el primer género spinoziano de conocimiento; la imaginación, y el tercer género; la razón intuitiva: “La intuición no es una aprehensión misteriosa, sino la percepción inmediata de las relaciones lógicas de las cosas entre sí, percibidas como singulares y eternas a la vez” (p. 22). Consideremos ahora que el pensamiento, hasta fines del siglo XVII, debía tener muy en cuenta las exigencias de la Iglesia. En el epítome que resume sus clases de Spinoza, Gilles Deleuze se asombra de hasta qué punto la filosofía, en ese siglo XVII, hablaba todo el tiempo de Dios; la frontera entre la filosofía y la teología era en extremo vaga (p. 17). Los filósofos del siglo XVII sufrirán las coacciones de la teología, pero en condiciones tales que de esa coacción van a hacer un medio de creación fantástico (p. 17).

La glosa anterior parece refrendar una verdad palmaria: en las humanidades –no susceptibles de experimentos irrefutables ni de comprobación–, la teoría no es más que “intuición impaciente”: “El esquema abstracto no es capaz de sustanciar la circunstancia existencial temporal, familiar y psicológica del *dramatis persona*” (Steiner, 2000, p. 18). O bien, “en la dinámica de la semántica, en el flujo de lo significativo, en la libre interacción de interpretaciones, las únicas proposiciones son una opción personal” (p. 18).

#### AMBIVALENCIA EPISTÉMICA DEL TESTIMONIO PERSONAL

El primer contexto de inteligibilidad del escrito es la constatación de una creciente producción de conocimiento antropológico a base de la narración y reflexión de la vivencia propia: en formato ensayístico; género biográfico o testimonial; “anamnesis autobiográfica” (Derrida, 1998b); “antropología de lo íntimo” (Sellés, 2013); “sintomatografía” (Oyarzún, 2018). Sin embargo, para traducirse en conocimiento –de suyo extrapolable y, por ende, “universal”–, una vivencia personal exigiría disponer de una epistemología, un locus de enunciación dilucidado, o una ciencia de lo particular. Fue Wittgenstein, según Luce Giard, quien acuñó el concepto compuesto de “ciencia práctica de lo singular”. Con tal concepto buscaba llegar al entendimiento –como a la zaga lo haría, notablemente, Michel de Certeau– de las actividades de los sujetos de las prácticas;

definir un método para describir, comparar y captar el sentido de las diferencias y prácticas subjetivas “por naturaleza subterráneas, efímeras, frágiles y circunstanciales” (Giard, 1999, p. 18). Para una “ciencia práctica de lo singular”, De Certeau sugería, según el relato de Luce Giard, buscar pistas en las obras de Freud y Wittgenstein (p. 18).

Las reflexiones decerteanas condujeron a plantear que el conocimiento de lo particular tendría que ver con la construcción de una cientificidad (De Certeau 1995a, p. 2): ¿Qué sentido atribuir a las microdiferencias entre formas y sustancias del mundo subjetivo? ¿Cómo comprender su multiplicidad? (Giard, 1999, p. 18). Una vez formuladas preguntas como estas, según Giard, se trataba de hacer inteligibles las diferencias, para que otros pudieran explorar sus operaciones. Tal propósito implicaba un cambio total en la mirada analítica, que debía apoyarse en la puesta en evidencia del orden de los hechos y “hacerse inteligible en el orden de la teoría” (p. 17).

Situada en la escala de lo particular, en síntesis, la experiencia “personal” no produce conocimiento “de inmediato”; idea principal que me reveló el texto de Sigal Nagar Rhon sobre los “judíos orientales” (Nagar Rhon, 2006). Resultaría necesaria, a mi parecer, la mediación de una teoría; de una elaboración. Ello, para que se proyecte en una aprehensión universal o colectiva, sabiendo que la mediación interpretativa nunca alcanzará la esencia autárquica del objeto que media. Algunas veces, un relato particular o localista –difícil de traducir a la zona de una memoria encarnada– puede causar un impacto en la emoción de un sujeto, en apariencia ajeno. No obstante, es más frecuente que, volitivamente, la narración personal se produzca con un lenguaje universalista.

Respecto de la ejemplaridad del testimonio y el “valor enigmático de la atestación” (Derrida, 2009, p. 33), Derrida formula una primera pregunta. Lo hace en un párrafo cuya longitud es imposible de comprimir, por constituir un documento de sinceridad magistral, a la vez que el planteamiento de la cuestión esencial de la lengua como la imposibilidad de “decir”:

¿Qué pasa cuando alguien llega a describir una ‘situación’ presuntamente singular, la mía, por ejemplo, a describirla dando testimonio de ella en unos términos que la superan, en un lenguaje cuya generalidad asume un valor en cierta forma estructural, universal, trascendental u ontológico?” [...] “¿Cuándo cualquier recién llegado sobre entiende: ‘Lo que vale para mí, irremplazablemente, ¿vale para todos?; ¿Basta con escucharme, soy el rehén universal?’? ¿Cómo describir esta vez, entonces, cómo designar esta única vez? ¿Cómo determinar esto, un esto singular cuya unicidad obedece justamente al mero testimonio,<sup>1</sup> al hecho de que ciertos individuos, en ciertas situaciones, atestiguan los rasgos de una estructura que, empero, es universal, la revelan, la indican, la dan a leer ‘más en carne viva’, como suele decirse y porque se dice sobre todo de una herida, más en carne viva y mejor

---

<sup>1</sup> Cursivas mías.

que otros, y a veces únicos en su género? ¿Únicos en un género que –cosa que además lo hace más increíble– se vuelve a su vez ejemplo universal, cruzando y acumulando así las dos lógicas, la de la ejemplaridad y la del huésped como rehén? Una genealogía judeo-franco-maghrebí no lo aclara todo; lejos de ello: ¿Pero, podría yo explicar algo sin ella, alguna vez? [...] nada de lo que a veces me llama a través del tiempo silencioso de las comunicaciones interrumpidas, nada tampoco de lo que me aísla en una especie de retiro casi involuntario, un desierto que en ocasiones tengo la ilusión de “cultivar” por mí mismo, de recorrer como un desierto, dándome hermosas y buenas razones –¡un poco de afición, pero también la “ética”, la “política”!–, en tanto que se me reservó en él, desde antes de mí, una plaza de rehén, una declaración de mora (Derrida, 2009, p. 34).

Derrida retoma la reflexión de Franz Rosenzweig, haciendo énfasis en su idea de una relación con la lengua que no está basada en la pertenencia o en la identificación. Alude a las páginas de *La estrella de la redención*, donde Rosenzweig afirma que el pueblo judío es huésped de la lengua del lugar a donde emigra:

[...] las comunidades judías se habían visto confrontadas a una relación ambigua con la cultura de las naciones en donde habitaban [...] A finales del siglo XVIII, algunos países europeos concedieron a los judíos la nacionalidad, siempre acompañada de una exigencia de asimilación, al tiempo que estaba en boga la noción de lengua materna como expresión de la singularidad de un pueblo (Jerade, 2015, p. 662).

No se trata aquí del “rehén”; sino del “huésped”. Ser “rehén” significa estar situado “...en frente”, “...estar asediado, cercado desde fuera por la súplica de ‘otro ahí’, nos hace su ‘rehén’” (Levinas, 1993, p. 34). El pueblo judío sería, entonces, huésped; su destino es migrar y vivir *per se* como huésped en la lengua del lugar donde migra. Recordemos que ambos conceptos –“rehén” y “huésped”– representan un hito culminante del pensamiento levinasiano (p. 34) y, a la zaga, gianniniano: “La ‘conciencia hospitalaria’ trata a las ideas como ‘huéspedes’, en lugar de posesiones personales” (Giannini, 1987, p. 75). Ambas nociones aluden, me parece, a una condición de ambivalencia –sentirse rehén y sentirse huésped–, al interior de la lengua del “otro”, lo que quiere decir que la lengua remite indefectiblemente a una otredad. Debido a que la lengua va solo hacia otro u otra –así esta otredad se figure como exterioridad, o como interioridad negada–, entraña la ambivalencia como sustancia determinante de la subjetividad personal e, incluso, colectiva.

Me atrevería a sostener que la enfermedad de las emociones, desplazada a la materia corpórea, se reproduce de manera significativa por vía de la lengua y todo el fenómeno de lo lingüístico. Una fenomenología de la oralidad y la ambivalencia lingüística de los hablantes particulares y comunitarios, podría averiguar su conexión

directa con la irrupción de emociones o sucesos emocionales. Lo anterior puede darse ya sea bajo una forma imaginativa y ensoñadora, o bajo una forma predatoria y autodestructiva, permitiendo dualidades esquemáticas. Apunto a la pregunta de cómo elaborar una emocionalidad fraguada en actos de habla “equivocos”. ¿Cómo transformar ese material emocional ambivalente en acciones, concretamente, en prácticas? ¿Cómo llevar a cabo una elaboración no solo de manera discrecional psicoanalítica, sino, en el marco hermenéutico de una antropología filosófica, articular un discurso y una oralidad más acordes e inclinados, digamos, a lo volitivo?

Otro modo de verlo es por medio de la “intencionalidad de la acción”, que es como Giannini articuló este exordio, inspirado en la “acción comunicativa” de Habermas (Giannini 2011, p. 169). Me atrevería a insertar en la fórmula gianniniana, la palabra ética; entre la intencionalidad y la acción: “intencionalidad ética de la acción”. Nos inspira el pensamiento de Levinas en cuanto a la morada: “el habitar existe mediado por la ética” (Levinas, 1995, p. 147). Ética antes que ontología, a diferencia de Heidegger. Anterior a la comprensión ontológica del ser, figura la ética, y “quien me ha asignado tal responsabilidad, inscrita en la Torá como un proverbio, es Dios” (Derrida, 1998b, p. 18). Pero, a diferencia de Heidegger, Levinas no toma a Dios por el ser. Dios es justo el otro que no es el ser; concepción de una relación con Dios no “contaminada con el ser” (p. 19). Más alta que la libertad, es la responsabilidad del hombre, como rehén de “otro ahí”, la que garantiza una trascendencia. Y la responsabilidad es hacerse cargo, no de la existencia propia (contra Heidegger), sino de la penuria ajena (p. 20).

En torno a la congruencia o pertinencia epistemológica del testimonio, puede adelantarse que la búsqueda de una potencial interpretación universal –a partir de lo personalísimo– apuntaría a explorar la viabilidad de transponer el ardor de la herida o golpe peculiar que origina el relato, articulado en una anécdota. Sin embargo, la melancólica dramatización de lo propio –huella que de algún modo repite la infancia en los meandros de la lengua materna–, no concuerda con la abundante modalidad autobiográfica apegada al canon retrógrado del discurso universalista. Quiere decir que tal relato que se fincaría en lo “universal” –como modalidad apropiativa del símbolo y lo representativo–, en el sentido literal del significante. Es, a todas vistas, el camino más fácil de construir espíritu comunitario a base de ciertas identificaciones preconcebidas y, sin embargo, tácticas y ciegas en la diversidad de sus interacciones.

En otras palabras, un tal sentimiento auténtico de universalidad se produciría cuando la anécdota o acontecimiento expuesto por el sujeto que narra –empuñado como punto referencial y subjetivo–, concitara, para clamarlo en forma épica el fulgor universal de una platónica “experiencia común”. Noción compuesta, esta última, recalcada por Enrico Castelli –en tanto “criterio absoluto de verdad”– (Castelli, 1954) y esculpida profusamente por Humberto Giannini como base filosófica de su “reflexión cotidiana” (Giannini, 1987). Inspirado en el pensamiento de Enrico Castelli y guiado por “un interés

emancipativo” –siguiendo otra vez a Hebermas (p. 12)–, Giannini descubrió en la vida cotidiana un origen y un principio para la restauración real de la experiencia común. Se hace necesaria la delimitación de un territorio sólido y confiable desde el que se pueda abordar la posibilidad de una experiencia común del mundo, asumiendo de manera consciente su inherente ambigüedad.

El alma contemporánea se encuentra desolada, clamó Giannini (1987): “vivimos la experiencia de un desierto no buscado como el de los anacoretas”, una convivencia “deserta” en que todo es tangencial y difícilmente convergente (p. 14). La evocación del desierto remite a una “ansiedad del corazón” o tristeza que el alma arrastra consigo, ignorando el origen y el porqué de sí misma. El “pluralismo vivo”, constatable a partir de las primeras convivencias humanas, correspondería a otra clase de destello de lo comunitario, en virtud de un sentimiento compartido; “ojos nuevos para considerar la remota época de los comienzos”. (De Certeau 1996b, p. 11). Distinguir y juzgar esos comienzos, permitiría, según De Certeau, “decidir, con nuestros contemporáneos, nuestros compromisos” (p. 11). Compromisos adquiridos por seres humanos de un presente apremiante.

Es a partir de lo personalísimo, entonces, que se contemplaría la viabilidad de transponer aquello anecdótico –sin sacrificar el sentido de lo peculiar–, para acceder a lo heurístico<sup>2</sup>. Se impondría escuchar el lenguaje de una repercusión, fincado en un valor de autenticidad capaz de recuperar el sentido de lo común, como manifestación de pluralidad. Es a causa de este carácter plural, que la “experiencia común” redimida por Enrico Castelli y Humberto Giannini, apelaría a un sentido de universalidad en el ejercicio gregario, práctico y cotidiano entre “sujetos plurales”. Tal sentido de pluralidad se produciría, toda vez que el acontecimiento narrado desde una subjetividad particular, provocara una genuina identificación genérica; parafraseando a Humberto Giannini, la platónica sensación de un “tempo realmente común” (1987, p. 14).

#### “EXHUMAR” LOS ARGUMENTOS OCULTOS

Tomaré como punto de partida la memoria de una infancia transcurrida en un entorno políglota cuasi analfabeto. Recurriendo al siempre incómodo recurso biográfico, subrayo el ser hija de una madre húngara, a la vez que nieta, sobrina y sobrina nieta de judíos húngaros avecindados en Chile en vísperas y durante la Segunda Guerra Mundial. En resumidas cuentas, la pertenencia a una familia ampliada de refugiados multilingües en Chile, que entre 1933 y 1939 escapó al exterminio nazi desde la región mayor y transilvana del este imperial austro-húngaro. En este relato familiar, la magnífica ciudad

---

<sup>2</sup> Del griego “hallar” o “encontrar”. Ciencia del descubrimiento. Expresión acuñada por Albert Einstein. Puede entenderse como arte práctico e inventiva.



de Debrecen, donde nació mi abuela, a tiro de piedra de Ezstár –la mínima localidad húngara donde vieron la luz sus hijos–, adquiere infausta celebridad por haber servido como cuartel general de la operación Margarethe; acción militar alemana que, en marzo de 1944, resultó en la rápida ocupación de Hungría por el Tercer Reich.

De mi bondadosa abuela materna no puede decirse a secas que haya sobrevivido. Vivió la locura de la guerra en carne propia y una existencia fantasmagórica de posguerra en Chile, soportando la adolorida carga de la muerte, apagándose lentamente tras la matanza en las cámaras de Auschwitz y Bergen Belsen, de su padre, madre y cinco de sus hermanos. Los cuatro hermanos restantes salvaron el pellejo estando en Chile, durante el infausto año de 1944.

Pese a su condición multilingüe iletrada, los mayores de mi familia no recibieron la más elemental formación escolar. Siendo modestos campesinos de los montes Cárpatos, habitantes de la aldea de Bistra en la cuenca del Danubio, no tenían al alcance, en 1900, ni una mínima escuela montañesa. Es probable que asistieran al *jéder*, que en hebreo significa “habitación”, pues a menudo se enseñaban las bases de esta lengua en la casa de un rabí, al que se pagaba. La lectura de la Torá se empezaba por la *mikra* –“aquello que se lee” (Steiner, 1997, p. 418)–, por el Levítico y el Talmud (*mishna, gemará*) (Amoz Os). “*Torah*, lo recuerdo” –rememoró Yerushalmi– “significaba literalmente ‘enseñanza’ en el sentido más amplio” (Yerushalmi, 1989, p. 19). Al despuntar el siglo XX, en Bistra “no se tomaba ni un vaso de agua que no fuese *kosher*” (preparación de los alimentos con observancia de las leyes de la matanza ritual judía).

Huyendo del nazismo inclemente avanzando en Hungría –por el obligado puerto de Génova en 1933–, mi abuelo, mi abuela y sus hijos emprendieron la larga travesía por las aguas del Pacífico hacia Valparaíso. Curiosamente, a mi madre le estamparon, en el visado chileno, la leyenda “nacionalidad israelita”, en lugar de la correspondiente “nacionalidad húngara”. Ella jamás regresó a Hungría y no transmitió a su descendencia la lengua madre. Predomina en mí, sin embargo, su sonido húngaro entonando cantos infantiles con una expresión que recuerdo equívocamente triste. Mi abuela materna hablaba y cantaba a sus nietos tanto en húngaro como en *yidish*, vocablo que significa “judío” y que pertenece a las comunidades ashkenazí del centro-este de Europa. Gran parte de la sintaxis y léxico del *yidish* provienen del alemán, con influencias del hebreo y algunas lenguas eslavas. Las palabras más recurrentes que aprendí de mi abuela proceden de esa lengua y son bastante típicas del léxico judío de la diáspora, tanto errante como sedentario: *oi wey* (expresa consternación y exasperación; “¡ay de mí!”); *mechugene* (persona loca); y el sorprendente vocablo *shikse*. Colmado de connotaciones, el uso de *shikse* se generalizó para designar despectivamente a la empleada de la casa (Skura, 1997). *Shikse* es, en esencia, una mujer gentil, *goy*, no judía, quien no respeta los preceptos. A los hombres con estas características se les llama *shegetz*. Una *shikse*, para un judío cerrado, es una mujer lasciva, impura y hasta repulsiva.

Del castellano, mi abuela no profería más que un puñado de palabras mal acentuadas, que en Chile le alcanzaban apenas para la compra de almacén. No obstante, hablaba fluidamente el alemán, el húngaro y el *yidish*. Más de algún lector podrá objetar que tal situación de mixturas lingüísticas, epifenómenos de migraciones de todos los tiempos, incluido el contemporáneo, no constituye un rasgo distintivo de los judíos de la diáspora. Para matizar la cuestión, subrayaré la etimología judeizada del término “diáspora”, vinculado al esparcimiento del pueblo judío, a la manera de las semillas. Designa la dispersión y diseminación de una etnia expulsada, en el transcurso de su antiquísima historia, de los territorios ancestrales: Egipto y las tierras cristianizadas y catolizadas a principios de la era; España desde 1492 y Europa central y del este en la primera mitad del siglo XX. El riesgo de defender estas distinciones es ser denostada como “sionista”. Tal acusación no tendría lugar porque la intención manifiesta fuese justificar el carácter nacionalista y expansionista del sionismo; el Estado asumiendo una consigna del Sion, más unida a las ambiciones territoriales que a los lazos espirituales (Steiner, 2008, p.112). Lo que me parece, desde luego, absolutamente injustificable. La acusación tomaría la forma de una reacción ante la afirmación de una pertenencia judía que, aun desde un no-lugar (Augé, 2000), *outsider*, paria (Lazare/Arendt), *banide* (Filc, 2004), ... “a la intemperie”, ‘criollo’, ‘mixto’, ‘progresivo’” (Skura, 1997), provoca en el latente antijudaísmo extremas visceralidades y derroche de tinta incontenible. Ya sea que se trate de un antijudaísmo asumido, solapado o negado, este alimenta la “paranoia judía” de poner de manera anticipada “el parche antes de la herida”; etnografía que quisiera aventurar en un futuro trabajo, para entender mejor esta clase de *lapsus*, en el sentido de Michel de Certeau (De Certeau, 1993, p.18). Pero, esta vez, se trataría del “lapsus antijudío”; las maneras soterradas e inverosímiles en que esta pasión, honestamente descrita por Sartre en 1944 (Sartre, 2005, p.18), no está dispuesta a moverse de su caldo de cultivo.

El acto lingüístico más publicado y difundido fue el Antiguo Testamento o Torá, que cristaliza en la escritura exegética, la producción anónima y plural de un pueblo que emprende una “marcha tortuosa” hacia una diáspora sin retorno: “El Antiguo Testamento es un registro de motines, de espasmódicos pero repetidos retornos a los viejos dioses a los cuales las manos pueden tocar y la imaginación albergar” (Steiner, 1992, p. 59). Las penurias, rebeliones y, a la postre, el destierro y desbandada de un pueblo emancipado, según Steiner, proveyó un modelo a la historia de Occidente: “El Antiguo Testamento es tan remoto como las estrellas; es asimismo tan prosaico, tan local como un informe cartográfico” (Steiner, 2003, p. 19). La narración de relatos y cantares folclóricos, los recitadores, rapsodas, narradores y bardos de la época homérica abundaban en el mundo mediterráneo antiguo entre esas gentes llamadas “judíos”. Es, en resumidas cuentas, la distinción entre “destierro” y “expulsión” la que caracteriza el espacio en que transcurre la historia judía (Steiner, 2008, p. 112).

Mi madre y mi abuela hablaban de manera regular en húngaro entre ellas y en presencia de los niños. Mi abuela y mi abuelo conversaban en *yidish*; ya que una era húngara y otro rumano. Cada año, a la fiesta de *peisaj*, la más antigua celebrada por judíos, concurrían los suegros polacos de mi tío, Isaac y Juana, consuegros de mis abuelos y abuelos maternos de mis primos: los padres de mi tía Adela Walersztajn Janick. Mis abuelos y sus consuegros hablaban en *yidish*; pero al dirigirse a sus hijos lo hacían en polaco y húngaro, respectivamente. Hace poco me informe de que los abuelos maternos de mis primos hermanos, cuyas oraciones escuché desde la etapa natal, habían también huido de la guerra hacia Chile, mientras sus parientes cercanos perecían asesinados en los trenes y campos nazis de la solución final en 1944.

Tratándose de la región de la Transilvania, donde mi abuelo nació, es comprensible que se haya configurado un peculiar poliglotismo en ella; iletrado, pero no ágrafo, ya que el *yidish* se escribe con el alfabeto hebreo desde el siglo X. Resultaría fascinante identificar, en el uso contemporáneo del húngaro judeizado, las resonancias y fonetismos acompañados de gestualidades propias de las familias lingüísticas transilvanas. Al menos desde el medievo, se fraguó una inasible mezcla entre el *yidish* y el húngaro, el rumano, el alemán, el romaní, el eslovaco, el polaco, el checo. Dejando fuera, por ahora, el ucraniano y el ruso, practicados con sus propias mixturas, mucho más al este. Es seguro que hasta el “caldeo”, o la lengua de los jazaros, dejó huellas en la judería oral. No obstante el revoltijo oral y gramatical, nuestros mayores pronunciaban sus rezos en hebreo.

Veinte años más tarde, mi madre y su hermano se encontraban ya en Chile, cursando sus estudios universitarios. Hablaban entre ellos en castellano, mientras no estuviese presente alguno de sus padres, pues en tal caso lo hacían en húngaro. A su vez, mi tío hablaba castellano con sus hijos, pero en húngaro con sus padres. Con su hermana, mi tío solo recurría al húngaro en presencia de mis abuelos. Los mayores –quórum de húngaros si se cuenta solo la rama de mi abuela– conversaban en *yidish* cuando estaban todos juntos, lo que ilustra el fenómeno lingüístico del *yidish*, unido a la experiencia imperial y de la diáspora. Según Manea, transilvano como mi abuelo, el *yidish* es “el lenguaje terrenal y ordinario del exilio” (Manea, 2005). Como escribe Amos Oz, “la nuestra no era una línea de sangre, sino una línea de texto [...] la plataforma de despegue del judaísmo, estaba hecha de pan y letras” (Amos Oz, 2015, p. 17).

Pese al hecho de vivir una infancia con un sesgo hasta cierto punto atípico, en medio de amasijos orales *sui generis* “revoloteando” en casa –según la feliz expresión de George Steiner (2000, p. 105)–, entre otras expresiones culturales como la afectiva, la religiosa y la gastronómica, estas lenguas de la madre permanecen, parafraseando a Manea, “extranjeras para mí, incluso aunque pueda tratar con ellas” (Manea, 2005). En mi casa paterna, ni el húngaro ni el *yidish* nos fueron reforzados de manera espontánea, por mi madre. Ella recibió algo más que las primeras lecciones escolares en Hungría, pero ya “chilenizada” omitió enseñarnos, transmitirnos naturalmente su lengua natal. Gesto

muy distante de la manera judía que describe Manea: “Enséñales los rudimentos en casa, si puedes”. Las mujeres mostraban a sus pequeños las letras hebreas en la mesa de cocina. Según Manea, esta suerte de “alfabetización femenina” es inherente al judaísmo. La primerísima letra venía rematada por un dulce, tenía que saber a una delicia (Manea, 2005). Morris Berman ilustra este vasto significado:

En 1883 o 1884, cuando mi abuelo paterno cumplía 5 años, fue enviado por sus padres al cheder, o escuela elemental judía, donde iría a aprender a leer el idioma hebreo y el Antiguo Testamento. Era costumbre entre los judíos de la provincia de Grodno en Belorussia darle una pizarra a los niños al entrar al cheder. Era su pertenencia personal sobre la cual iban a aprender a leer y a escribir. Y el primer día el profesor hizo algo bastante notable: tomó la pizarra y dibujó en ella las primeras dos letras del alfabeto hebreo –aleph y beys– con miel. A medida que mi abuelo se comía las letras de la pizarra, aprendía un mensaje que iba a permanecer con él por el resto de su vida: el conocimiento es dulce (Berman, 2004, p. 256).

También mi madre tuvo una pequeña pizarra que, por cierto, fue el único aparejo de infancia que transportó a Chile con ella en el éxodo familiar. La fábula de Berman, me lleva de vuelta a aquella pizarrita y al simbolismo y “alegoría de la completud” que encierra. La pizarra sirve materialmente para aprender la lengua hebrea; un tipo de saber “discursivo”, no-emotivo, que se distingue por su literalidad: “El paladeo de los trazos dulces, evoca, según Berman, un uso poético y más antiguo de las letras; el poder de la Palabra” (p. 257). Según Pierre Vidal-Naquet, en la práctica de la exégesis, se puede asignar un significado a los textos; un *pesher* o comentario explicativo, cuya función es la “relectura y actualización de un texto”. Pero “no existe en la escuela judía autoridad alguna, ni siquiera el sanedrín, que haya poseído nunca el monopolio de la interpretación” (Vidal-Naquet, 1996, p. 42).

#### EL FANTASMA DEL ORIGEN EN LA LENGUA

Resulta imposible rehuir, en el contexto planteado, las crónicas y confesiones de Jacques Derrida en *El monolingüismo del otro*. Ellas ilustran la condición derridiana “judeo-franco-maghebí”, a la vez que describen el íngrimo panorama cultural-pedagógico del árabe en la escuela francesa a la que acudió de adolescente. Con mayor razón, figura la omisión ciega de su lengua materna *amazigh*, mal llamada *berebere*.<sup>3</sup> No solo la madre y la familia ampliada logran interrumpir, prácticamente, la transmisión de la lengua nativa; la institución y el sistema pedagógico formal llevan la delantera en la

---

<sup>3</sup> Amazigh es el nombre de los pobladores originales del norte de África y sus descendientes. A los imazighen (plural de Amazigh) no les gusta que se utilice la peyorativa denominación de bereberes.

supresión y privatización de las herencias colectivas, a la vez que arrasan con el carácter espontáneo e intrínsecamente heterogéneo que las distingue:

De paso, una discusión ceñida entrelaza “el fantasma de la lengua materna”, “la homo-hegemonía como política de la lengua”, el colonialismo de la escuela y la cultura, la poética de la traducción, la interdicción en cuanto a qué quiere decir hablar, la historia antigua, reciente y única de los judíos franceses de Argelia, las premisas y las secuelas de la guerra del mismo nombre, las distancias, en la lengua del huésped, entre los sefarditas y los askenazis, la ‘literatura francesa’, cuando se convierte en el ejemplo para un adolescente, sin duda, pero también en el modelo imposible, la inimaginable lengua del otro (Derrida, 1996, s/p).

De un modo a la vez “ficcional y teórico”, en el transcurso de una ilustración “expuesta”, esta obra de Jacques Derrida avanza tras los pasos de otras: “En efecto, ya *La Carte postale* (París, Flammarion, 1980) y *Circonfession* (París, Seuil, 1991), anunciaban el reclamo a presentar, sin que la queja cediera nunca a la tristeza (Derrida, 1996). Tal vez pudo percibirse en ellas cierto júbilo secreto, un agradecimiento a la suerte de la lengua, la que se mueve ya literalmente en el borde de los labios y los dientes, la lengua que gusta en silencio, antes de la palabra” (Derrida, 1996). Entonces, Derrida evoca la súbita irrupción de esta lengua fantasmagórica, imposible de asir y modular:

[...] esos momentos en que me llamabas sin avisar, venías a la noche en el fondo de mi garganta, venías a tocar mi nombre con la punta de la lengua. Bajo la superficie, la cosa sucedía bajo la superficie de la lengua, dulcemente, lentamente, un temblor inaudito al que estaba seguro que un segundo después aquella ya no volvería, una convulsión de todo el cuerpo en las dos lenguas a la vez, la extranjera y la otra. En la superficie, nada, un goce paciente, aplicado, que deja todo en su lugar y no obliga a ningún movimiento de la lengua: entonces solo la escuchas a ella, y nosotros somos los únicos creo en recibir su silencio. Jamás dice nada [...] (Derrida, 1996, s/p).

Una experiencia crucial de infancia, que el “sujeto del acontecimiento” –según la apropiada noción de Alain Badiou (1989, p. 52)–, no logra apreciar de forma manifiesta aunque sí de manera extrañamente audible, a intervalos, visualizada *post-factum* y encuadrada, ahora, de manera reflexiva, podría derivar en labor de una vida. Me refiero a los contenidos emocionales profundos asociados a la crucial experiencia del origen, devenida una pérdida que, rumiados, vocalizados y modulados en palabras, modismos y soflamas, conservan *per se* algo de la materia primigenia, del murmullo atávico del mundo. Una suerte de rumor re-percutivo, envuelto en un aura mensajera, cuya particularidad radica en su persistente y apremiante continuidad; bajo la forma de un algo que no se extingue y no “suelta”. Orillados al fascinador territorio de una “fenomenología de la imaginación” –destinada a examinar, en la expresión de Bachelard, “el fenómeno

de la imagen poética”– (Bachelard, 1997, p. 61), queremos detenernos en el instante en que una imagen acústica surge en la conciencia humana como “fruto directo del corazón, del ser captado en su actualidad” (p. 68).

Lo que se agita en tal imagen, ahora acústica, es un arquetipo dormido correspondiente a “la habitación de la vida”. Un fenomenólogo busca las raíces de dicho “ensueño de primitividad” [...]; “la imagen de una escritura completamente interior, trazada en la memoria o espíritu”. (Bachelard, 2002, p. 14). Esta escritura es susceptible, como toda inscripción, de ser borrada. Se trate ya de una borradura intencionada, cuando una madre rehúye transmitir su lengua natal a la hija, para evitarle el sufrimiento de un vejamen<sup>4</sup>; se trate, en contraste, de una borradura ciega y torpe, en apariencia inadvertida, pero elocuente en sus manifestaciones. O, por el contrario, se trate de una borradura imperial absolutista, o, en el siglo XX, del “blanqueamiento” postdictatorial, de la memoria plural de un pueblo.

#### LENGUA MATERNA COMO “FALTANTE” Y EXILIO

El exilio es en esencia desintegración, comenzando por la lengua. Respecto de lo anterior, este texto, como material testimonial fundido en un insondable acervo, es relativo a lo que Michel de Certeau llamó “universos derrumbados, sobrevivencias, alteridades relativas a otro tiempo histórico (De Certeau, 1995a, p. 331). Los exiliados fundan una frontera con sus cuerpos y textos, piensa Michel de Certeau. Lo que “ponen en marcha” no se puede reducir a un simple arraigo en el pasado, como rescate identitario, o a una mera vocación espiritual por la memoria de los muertos. Según Michel de Certeau, los exiliados fundan el inicio de “otra parte”; “con sus cuerpos y sus textos una frontera” (De Certeau, 1993, p. 12).

Es la prosa de Michel de Certeau, antropólogo jesuita que no vivió propiamente un exilio, más que sumergido en la literatura mística de los siglos VII y XVIII, la que mayor conmoción me ha causado. Los místicos no tienen como presente sino un exilio (p. 38); luchan con el duelo, “ese ángel nocturno” (p. 38): La escritura despertaría no como un gesto vocacional o creativo, sino como el efecto de la lejanía, de la pérdida o de la falta. “Un faltante nos obliga a escribir, un faltante que no deja de escribirse en viajes hacia un país del que estoy alejado” (p. 11). En cuanto al exilio, la figura mística decerteana introduce la presencia ininterrumpida de una “nostalgia” por un país que se ha vuelto un extraño: “país que sigue siendo nuestro, pero estamos separados” (p. 12).

La palabra “exilio” implica ya una *sobrevivencia*; el residuo de una antigua institución, cuya forma inacabada produce una aparición entre aquellos sólidamente

---

<sup>4</sup> ¿Quién podría juzgar a una madre mapuche, que no transmite el mapudungun a su hija con el fin de evitarle el desprecio *huinca* o el abuso patronal en una sociedad racista?.

arraigados a la tierra y al presente. Estas *sobrevivencias* se encarnan; es preciso un nuevo rodeo hacia la “capacidad simbólica del cuerpo” para comprender la esencia de un exilio (p. 15). Lejos de someterse al discurso, nuestros cuerpos constituyen en sí mismos un idioma simbólico, una fuente de conocimiento y un receptáculo de “verdades no sabidas”. La exploración de sus huellas procura descubrir los ardidés (giros de una retórica) que construyen esta idea o *quiproquo*<sup>5</sup>, de un “escondido y un mostrado” (p. 18).

Los exiliados, vislumbra De Certeau, no rechazan las ruinas que los rodean; sino que “se quedan ahí”. Es más, escribe, van a ellas (p. 39). Estos sitios desbaratados, no son los que legitimarán o salvaguardarán una firme identidad o una salvación anímica. Empero, son estas las subjetividades que impregnan los escenarios de las luchas presentes (p. 39).

¿Qué representa, desde una perspectiva metafísica, entonces, la lengua materna, como espacio de enunciación? ¿Por qué en condiciones de exilio tardío, se acelera el ritornello alegórico a esta lengua materna? ¿Qué puede ocurrir cuando por obra de un exilio un sujeto es despojado de las raíces verbales y uso doméstico de la lengua vernácula? Hecho que se daría en un contexto tal, que convertiría la lengua materna –incluso, a más de una lengua materna– en un clamor de voces, a veces un gimoteo; cuando la realidad babélica de la infancia no se despliega al estilo de la niñez políglota vienesa ilustrada de George Steiner (Steiner 1998, p. 117), sino de un políglotismo inculto entre el húngaro y el *yidish*, ya “heridos” por la lengua alemana (Glantz, 2000, p. 93). Expresión que busca hacer paráfrasis de la “herida” que, de acuerdo con Derrida, la poesía de Paul Celan infligió a la lengua alemana secuestrada en los campos de la muerte, la lengua de los verdugos de los padres de Celan en el campo de Majailovka, a orillas del río Bug (Ortega, 1999, p. 15). Según lo percibo, Celan habla de un regreso, mediante esta herida, a la lengua filial; recuperación de los sonidos, liados a paisajes propios de la lengua materna –el borde los Cárpatos–, como posibilidad del verso que aún pugna por nacer de la ceniza:

Una tarde que el sol, y no solo él, había tenido su ocaso, se fue, salió de su casita, y se fue el judío, el hijo e hijo de judío, y con él se fue su nombre, el impronunciado, se fue y se vino, se vino tranquilamente, se hizo oír, se vino con bastón, se vino salvando la piedra, ¿me oyes?, tú me oyes, soy yo, yo y él, el que tu oyes, el que crees oír, yo y el otro (Citado en Ortega, 1999, p. 18).

El extraordinario y escalofriante poema, que es preciso leer más de una vez, ¿qué quiere decir? ¿Qué dice? ¿Cómo saberlo? Es inevitable, una vez más, el regreso compulsivo a la lengua de la madre, la primera, la gutural, alimenticia y fundacional. En

---

<sup>5</sup> *Quiproquo* est un mot d'origine *latine* (latin médiéval). Il proviendrait de *quid pro quod* (latin classique juridique signifiant «qui pour quoi») «une chose à la place d'une autre»; l'expression appartenait au départ au vocabulaire pharmaceutique un médicament pris ou donné à la place d'un autre. *Dictionnaire français Larousse*. Consulta: 28 Mayo de 2008.

lo que me toca, no podría descifrar este poema sin llevarlo al molino donde trituro la lengua familiar, la de mi madre judía e hija de judíos y las de mis abuelos judíos e hijos de judíos, pertenecientes todos a una judeidad marginada, parafraseando la expresión de Ortega respecto de Celan (Ortega, 1999, p.12).

Para De Certeau, estas travesías del intelecto anímico no constituyen, sin embargo, una reconstitución (De Certeau, 1993, p. 21). Se ha perdido algo que jamás volverá. La historiografía sería la forma histórica contemporánea de practicar ese duelo. Una suerte de “duelo imposible” (Derrida, 1998a, p. 21), que se escribe partiendo de una ausencia y no produce más que simulacros: “coloca una representación en lugar de una separación” (p. 22). Es también la constatación de una ausencia la que define “la operación en la cual el historiador produce su texto”. En este ejercicio de espejos, el historiador observa su doble: “busca a un desaparecido que a su vez busca a un desaparecido” (De Certeau, 1993, p. 21). Por último, según el mismo De Certeau, los exiliados, en calidad de sobrevivencias de “otra parte”, lograrían transformar a los lectores en habitantes “de campiñas o suburbios, lejos de la atopía donde ellos alojan en lo esencial” (p. 12). El “fundamento” de un exilio –que puede tomar la forma de “tierra natal” o “país abandonado” (De Certeau 1996b, p. 14)–, tendría el sentido de operar una “ruptura inicial”; figura del regreso al deseo y a un “espacio abierto a la enunciación” (p. 40).

#### LOCURA TESTIMONIAL

Las expresiones de Hannah Arendt acerca de la lengua materna, “conllevan una dimensión no solo metafísica sino política, sobre todo cuando niega que la lengua materna pueda enloquecer” (Jerade, 2015, p. 667): “Arendt se vio invadida por el inglés para decir que la poesía en lengua materna *‘is in the back of my mind’*, como si desde algún lugar profundo de su mente el multilingüismo viniera a echar por tierra el argumento” (p. 667). Jerade llama la atención respecto de la paradoja de esta denegación de la locura y arraigo a la lengua materna, a la par de la afirmación de su carácter irremplazable: “Derrida contestará a la primera, ahí donde Arendt se aferra no solo a la lengua materna, sino al sentido común: [...] en sí misma una lengua pueda volverse loca, incluso convertirse en una locura, la locura misma, el lugar de la locura, la locura en la ley [...]” (p. 668). Infiero que se trata aquí de la ley consuetudinaria, la ley tácita inaugurada y nominada por la palabra del padre.

Más allá aún, explica Jerade, Derrida “retoma la hospitalidad como respuesta a la locura del sentirse en casa o de tener a la lengua como propiedad natural”; discurso acerca de lo insensato que nos aproximaría una locura que bien podría estar ligada a la esencia de la hospitalidad como esencia de la casa propia, esencia del ser uno mismo (Jerade, 2015, p. 664). Sin discusión, la morada es lo que hace posible la unidad de la práctica humana, el vínculo originario entre sujeto humano y mundo e inaugura la interioridad.



Como escribió Levinas –en las pocas, pero cruciales páginas que destina a la morada humana–, ella representa la “figura primitiva”; podríamos decir, la primera subjetividad (Levinas 1995, p. 170). Sin embargo, el oído y el sonido de la lengua, la materna en primer lugar, poseen una cualidad distintiva. Se trata de la propiedad de encarnarse, al igual que la casa, pero, esta vez, constituyendo en concreto un corpus cognitivo útil al desciframiento del mundo y correspondiente modulación discursiva. La condición del “lenguajear” humano, según el aforismo de Humberto Maturana (1992, p. 42), se distancia de tal absolutización del sí mismo, como forma de alienación. Dicha condición lleva también a pensar la locura desde el problema humano de la comunicación, la expresión, la mudez, el silencio y el olvido involuntario; la memoria como oralidad, irrupción, lapsus, y anamnesis de una verdad no sabida.

Quien logra distinguir el nexa que suscita la lengua materna con el epifenómeno de la locura psíquica y quien personifica su referente más potente, es la poeta Alejandra Pizarnik. La referencia alegórica a Pizarnik se transforma en recurrente e inagotable, por simbolizar la desesperante condición de quien no se encuentra firmemente anclado en una lengua cotidiana. No solo en una lengua que pueda “decirlo todo”, sino en una lengua simplemente disponible, en su presente mundano, con la que fuese posible liarse al mundo sin bandazos ni afasia:

Heredé de mis antepasados las ansias de huir. Dicen que mi sangre es europea. Yo siento que cada glóbulo procede de un punto distinto. De cada nación, de cada provincia, de cada isla, golfo, accidente, archipiélago, oasis. De cada trozo de tierra o de mar han usurpado algo y así me formaron, condenándome a la eterna búsqueda de un lugar de origen. Con las manos tendidas y el pájaro herido balbuceante y sangriento. Con los labios expresamente dibujados para exhalar quejas (...) Con la malicia instintiva de la prohibición. Con el hálito negro a fuer de tanto llanto. Heredé el paso vacilante con el objeto de no estatizarme nunca con firmeza en lugar alguno. ¡En todo y en nada! ¡En nada y en todo! (Buenaventura, 2012, s/p).

Escribe León Ostrov, quien fuera el psicoanalista de Alejandra y con quien mantuvo activa correspondencia entre 1960 y 1964, mientras su depresión ansiosa escalaba en París: “Hace veinticinco años –fue a mediados del 57– una mujer me llamó por teléfono para pedirme una entrevista. Mi primera impresión, cuando la vi, fue la de estar frente a una adolescente entre angélica y estrafalaria. Me impresionaron sus grandes ojos, transparentes y aterrados, y su voz, grave y lenta, en la que temblaban todos los miedos” (Ostrov, 2012, s/p). La irreversible e intensa sensación de no pertenencia, sintomatizada en la rasgadura de una oralidad tambaleante, se manifestó en la prosa de Pizarnik como experiencia de la “soledad”. La poeta enfrenta la inalcanzable fluidez comunicativa de una lengua que prometía ser la suya y en la que se encontraba, de todos modos, en *La tierra más ajena* (Pizarnik, 2016):

Simplemente no soy de este mundo. Yo habito con frenesí la luna. No tengo miedo de morir; tengo miedo de esta tierra ajena, agresiva. No puedo pensar en cosas concretas; no me interesan. Yo no sé hablar como todos. Mis palabras son extrañas y vienen de lejos, de donde no es, de los encuentros con nadie (Ostrov, 2012, s/p).

Pizarnik *habita con frenesí la luna*; se autopercibe ida y lunática. No tiene miedo a la muerte sino a la agresiva tierra. La hostilidad de la tierra se resume en la familiaridad de todos los otros con el lenguaje; una práctica concreta acerca de aquello concreto del mundo que ella, en gran medida, desdén. Un desdén tan ambiguo como obsesivo, ya que se percibe como separada del lenguaje y, con ello, de la “mundanidad del mundo”; y elige, a la vez, esta exclusión como un fuerte; como posibilidad última, fugaz e imposible, de liarse a la existencia. En el universo de Pizarnik se producen encuentros “con nadie”, paradójicamente, no en la inexistencia. Soliloquios y sentimientos taciturnos en la imposibilidad de un lenguaje que fraguó el tartamudeo en ella, experimentado a la vez como abandono y negrura, y como aislamiento voluntario sin integración ni regreso posibles a la experiencia verbal; clausura intencionada, sacrificada y, acaso facultativa, sin redención. Infiero que se trata del insoportable, para Pizarnik, habitar rutinario de las interacciones y la comunicabilidad cotidiana de la vida de todos y de nadie en particular; entre seres comunes que no se asustan por la “tenebrosa ambigüedad del lenguaje”: “¿Mis alas? Dos pétalos podridos” (*Yo soy*) (Pizarnik, 2016).

El acontecimiento pizarnikano, en una lectura personal, es el advenir de un universo poético que está provisto de unas formas lingüísticas –toda vez que se valen de vocabulario y gramática– que, paradójicamente, destrozan el lenguaje gramático, léxico y semántico. Estas formas rasgan su grueso umbral para remolcarlo hasta sus últimas consecuencias comunicativas: hasta la “destripada aurora” (*Un boleto objetivo*), hasta los “nadie” y el lugar “de donde no es”, que solo es posible, –pongo énfasis otra vez en el carácter particular de esta lectura– atisbar en la “pálida lumbre” (*Agua de lumbre*), en los “recodos desnudos” (*Noche*), y sobre todo, en la piedra destinal irreversible de este verso: “callado hueso” (*Humo*). En el último y casi postrero aliento poético, sin embargo, la “estrella estrangulada” de Pizarnik (*La tierra más ajena*), podría aún aferrarse a un “soleado rincón”, ya que, pese a todo, “el florero renace” (*Dibujo*) (Pizarnik, 2016).

En *El infierno musical*, su último poemario “póstumo escrito en vida”, subraya el carácter delirante de su discurso, cuyos “límites formales son precisamente los vaivenes del delirio, y donde lo inconexo y disonante accederá al texto cuando la desesperación así lo dicte” (Pérez, 2007). Se sabe, gracias a las cartas dejadas por la poeta –recopiladas por Ivonne Bordelois en *Correspondencia Pizarnik*–, la extensa biografía escrita por Cristina Piña y sus *Diarios* editados por Ana Becciu, que Pizarnik desde su adolescencia asistía a terapias sicoanalíticas y que al final de sus días, luego de sus intentos de suicidio, estuvo internada en un centro psiquiátrico llamado “El Pirovano” (Daza, 2007). Desde su

adolescencia, Pizarnik presentía y deseaba una locura que la sacara de la realidad; escribe en su diario de 1957: “Ojalá enloquezca o muera pronto” (Pizarnik, 2003, p. 83); en 1959 reitera: “He pensado en la locura, he llorado rogando al cielo que me permita enloquecer” (p. 138). Así, también, este mismo año escribe (Daza, 2007):

¡Tal vez esté enloqueciendo. Porque lo deseo, lo deseo tanto como la muerte. Cierro los ojos y sueño la locura. Un estar para siempre con los fantasmas amados, llámese paraíso, vientre materno, o lo que el demonio quiera [...] Allí, una niña llamada Alejandra, aprendería a sonreír con menos amargura (Pizarnik, 2003, p.138).

### CONCLUSIÓN PROVISIONAL

En el momento en que la nación y la comunidad gregaria se desvanecen, el reencuentro con la lengua materna representa el regreso a la lengua de la tradición. No se habla aquí del idioma, de la lengua en el sentido morfológico o semántico, o de la lengua comunitaria-identitaria. Esta lengua materna equivale al habla cotidiana de un individuo, dominada por una fonética particular y única. Fonética o “imagen acústica” –equivalente al “significante” definido por Ferdinand de Saussure como una huella psíquica, más que como un sonido material–, que, acompañada de gestos sutiles de la boca y los ojos, movimientos expresivos (explícitos o involuntarios) de las manos y el cuerpo, produce una imagen mental subjetiva en el plano de la percepción. Y, en su conjunto, una inscripción emocional tan soterrada como indeleble. Esta lengua materna existe más allá de que tal habla pertenezca a una lengua colectiva, donde se practique e interprete una porción de la gramática del mundo. Un ejemplo de ello lo constituye la mitografía de Claude Lévi-Strauss, donde cada “mitema” interpreta una suerte de partitura universal, sin que los ejecutantes lo sepan (Paz, 1993, p. 42).

El tema aquí tratado, no se refiere al fenómeno de las urbes híbridizadas, empobrecidas y decrépitas del segundo milenio, donde la lengua babilónica hace proliferar una infinitud de posibilidades expresivas. Lo que ha interesado aquí es comprender cómo se manifiestan, y se muestran ante nosotros, valores humanos relativos a otro tiempo y alteridad cultural, en tal proliferación de mixturas orales. No se trata solo de identificar vestigios antropológicos y observar rasgos de animalidad, arcaísmos e improntas ancestrales; labor, por lo demás, sólidamente realizada de larga data por antropólogos. O solo de estudiar los vestigios o remanentes de una lengua protolingüística articulada con base en guturalidades y mutualidades filomaternas, unidas al intercambio nutricio boca a boca (Ortiz-Oses, 1994, p. 97); signos y señales orientados solo por la relación con el cuerpo materno y la oralidad antropológica humana en todas sus vicisitudes, incluidas las concernientes a su naturaleza. A diferencia de ello, se intenta concebir una hermenéutica del sentido, vuelta hacia las formas subrepticias de los valores preservados en la fonética y la expresión emocional de la lengua. Y, a continuación, del proceso de escritura de tal

emocionalidad –las autobiografías materializan el ejemplo más obvio– que remitirá a otra deriva, consistente en conjurar el juego de presencias y ausencias de la lengua madre en tal velada emocionalidad.

Para finalizar, por ahora, me referiré a los párrafos que George Steiner dedica, en su libro *Errata*, al tesoro de la multiplicidad de lenguas. Que, según él, entraña una bendición y un júbilo: “A corta distancia del privilegio del políglota (Steiner 1998, p. 118), el ciudadano monóglota se ha ‘purificado’ de su pasado inmigrante; al trauma inmemorial del incidente de Babel” (Steiner 1998,108). La leyenda de Babel que la Torá nos ilustra, escribe Steiner, es una de las más enigmáticas y fragmentarias; insinúa una *hybris*: el *homo sapiens-sapiens* no habla una sola lengua veraz y funcional, sino que un “balbuceo maldito infecta sus trabajos y sus días” (Steiner 1998, p.109).

Bibliothèque François Mitterrand, Paris, septiembre de 2019.

#### OBRAS CITADAS

- Arendt, Hannah (1964). Entrevista realizada por Gunter Gaüss, emitida por la televisión de Alemania Occidental el 28 de octubre de 1964. Publicada por *A parte Rei. Revista de Filosofía*, 29 de mayo de 2013.
- Augé, Marc (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona. Gedisa.
- Bachelard, Gastón (2002). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en francés, 1957).
- Badiou, Alain (1989). *Manifiesto por la filosofía*. Francia: Seuil.
- Buenaventura, Sandra (2012). “Alejandra Pizarnik y la familia extraterritorial”. Francia: Universidad de Poitiers (CRLA-Archives), 23 de marzo.
- Berman, Morris (2004). *El reencantamiento del mundo*. Santiago: Cuatro Vientos.
- Castelli, Enrico (1954). *L'indagine cotidiana*. Italia: Bocca.
- De Certeau, Michel (1996a). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- (1996b). “El Mito de los orígenes”. *Revista Historia y Gráfica* Núm. 7, México: Universidad Iberoamericana.
- (1995a). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- (1995b). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- (1993). *La fabula mística*. México: Universidad Iberoamericana (Primera edición en francés, Gallimard, 1982).
- Daza, Paulina (2007). “‘La poesía es un juego peligroso’. Vida, poesía y locura en *El infierno musical* de Alejandra Pizarnik” *Acta literaria*, 34: 79-95. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=23714389005>

- Deleuze, Gilles (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Derrida Jacques (2009). *El monolingüismo del otro. O la prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial.
- (1998a). *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa.
- (1998b). *Adiós Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta.
- (1996). *El monolingüismo del otro*. Chile: Editorial Electrónica Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS (Trad. Horacio Pons).
- Filc, Judith (2004). “Desafiliación, extranjería y relato biográfico en la novela de la post-dictadura” en Ana Amado y Nora Domínguez (Editoras), *Lazos de familia*. Buenos Aires: Paidós.
- Giannini, Humberto (2011). “Notas acerca de la moralidad de acción”. *Revista de Filosofía* 67: 167-182.
- (1987). *La ‘reflexión’ cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Chile: Editorial Universitaria.
- Giard, Luce (1999). “Momentos y lugares” en de Certeau, Michel (1999) *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. México: Universidad Iberoamericana.
- Glantz, Margo (2000). “Paul Celan, en el fondo”. *Fractal* 17, México.
- Jerade, Miriam (2015). “En el monolingüismo del huésped”. *Revista de Filosofía moral y política* 53:661-677. Doi: 10.3989/isegoria.2015.053.11
- Kerenyi, Karl (1994). “Hombre primitivo y misterio” en Karl Kerenyi, Erich Neumann, Gershom Scholem y James Hillman, *Arquetipos y símbolos colectivos*. Circulo Eranos I, Barcelona: Anthropos.
- Levinas, Emmanuel (1995). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme. (Primera edición en alemán 1971).
- (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós. (Primera edición en francés, 1979).
- Manea, Norman (2005). “El lenguaje como patria”. *Letras Libres*, México, 30 de abril (Trad. Marianela Santoveña).
- Maturana, Humberto (1992). *El sentido de lo humano*. Chile: Dolmen.
- Meschonnic, Henri (2007). *La poética como crítica del sentido*. Buenos Aires: Mármol Izquierdo.
- Nagar-Rhon, Sigal (2006). “La historia tal como mi abuela me la contó. La memoria personal frente a la memoria colectiva sionista”. *Acta poética* 27 (2): 195-217.
- Neumann, Erich (1994). “La conciencia matriarcal” en Karl Kerenyi, Erich Neumann, Gershom Scholem y James Hillman (coords.) *Arquetipos y símbolos colectivos*. Circulo Eranos I, Barcelona: Anthropos.
- Ortega, Carlos (1999). “Prólogo” en *Paul Celan Obras Completas*. Madrid: Trotta. (Trad. José Luis Reina Palazón).

- Ortíz-Osés, Andrés (1994). “Hermenéutica simbólica” en Karl Kerényi, Erich Neumann, Gershom Scholem y James Hillman (coords.) *Arquetipos y símbolos colectivos*. Circulo Eranos I, Barcelona: Anthropos.
- Ostrov, León y Alejandra Pizarnik (2012). *Cartas*. Argentina: Epublibre.
- Oyarzún Pablo (2018). “Reseña Cassigoli, Rossana. (2016). *El exilio como síntoma. Literatura y fuentes*. Santiago: UNAM, Metales Pesados. 168 pp. *Las Torres de Lucca* 12: 293-298.
- Oz, Amos y Fania Oz-Salzberger (2015). *Los judíos y las palabras*. Madrid: Siruela. (Trad. Jacob Abecasis y Rohda Henelde).
- Paz, Octavio (1993). *Lévi- Strauss o el nuevo festín de Esopo*. España: Seix Barral.
- Pérez, Carlos D. (2007). “Pizarnik: textos de locura y suicidio” *Topia. Un sitio de psicoanálisis, sociedad y cultura*. Disponible en: <http://javierdiazgil.blogspot.com/2007/05/blogpost.html> (29/ 05/ 2007).
- Pizarnik, Alejandra (2016). *Alejandra Pizarnik Poesía completa* (Ana Becciu Ed.). México: Lumen.
- Sartre, Jean Paul (2005). *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Barcelona: Seix-Barral.
- Sellés, Juan Fernando (2013). *Antropología de la intimidad*. España: RIALP.
- Skura, Susana (1997). “La shikse. Signos múltiples en el discurso sobre el otro”. Congreso Argentino de Antropología Social. Argentina, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La Plata.
- Steiner, George (2008). *Los libros que nunca he escrito*. España: Siruela.
- (2003). *Prefacio a la Biblia hebrea*. Madrid: Siruela.
- (1998). *Errata*. España: Siruela.
- (1992). *En el Castillo de Barba Azul*. Barcelona: Gedisa.
- Vidal-Naquet, Pierre (1996). *Los judíos, la memoria y el presente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yerushalmi, Yosef (1989). “Reflexiones sobre el olvido” en Yosef Yerushalmi, Nicole Loraux, H. Mommsen, J.C, Milner y Gianni Vattimo, *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión.