

ÉTICA Y POLÍTICA EN LA ENCRUCIJADA DE LAS LENGUAS

Silvana RABINOVICH*

Las lenguas se entrecruzan, a veces se entreveran, incluso se aparean. La ética con la política, también: se entrecruzan mientras fingien no verse, se entreveran en interminables diferencias, se aparean aun sin quererlo y por eso, con frecuencia, simulan no saberlo. No hay lengua que sea pura porque la lengua, por definición, es impropia, inapropiable (y en su horizonte amenaza el impropio). La ética le recuerda a la política su imposible apropiación; la política se ofusca con la ética, busca independizarse de ésta porque no entiende que su propósito proviene de una decisión ética. Los forcejeos entre las lenguas suelen debatirse en el marco político del estado-nación. Todas estas batallas por lenguas, identidades y políticas se libran en un horizonte ético signado por la convicción de que la afirmación de sí comporta necesariamente la negación del otro. Esta negación de la diferencia a fin de afirmar la propia identidad sólo es posible bajo la luz de una (mono) lógica mortífera.

EN LA LÓGICA DEL MISMO Y DE LA IDENTIDAD: NACIÓN Y MUERTE

Quizás el problema tenga origen en la ilusión de una pureza originaria: sea de raza, de lengua o de cultura, hay cierto resquemor ante la constatación de zonas indecidibles, fronteras permeables que impiden marcar de manera tajante los límites, el adentro y el afuera de una sociedad, de una nación, de una lengua (y en consecuencia de un sujeto). Tal vez podríamos decir, sin exagerar: “en el principio fue la diferencia”.

El fantasma plurinacional recorre no solamente América Latina, que es su rostro más visible hoy (en Ecuador o Bolivia). El filósofo Martin Buber criticaba al nacionalismo en tanto “egoísmo colectivo”.(1) En efecto, hay un “nosotros” que tiene como única razón de ser la negación del otro. En más de un caso (la mayoría), dicha identidad se desmoronaría sin ese extranjero que despierta la hostilidad aglutinante(2). Nos encontramos con una construcción política cimentada en el odio que, si bien crea (lengua, cultura, economía, industria), su creación siempre remite a la muerte (sea el miedo al otro entendido como amenaza, o directamente, ya en acto, la guerra). Buber nos recuerda que nadie empieza una guerra sin alegar haber sido atacado(3). Este dato no es menor, la percepción del otro como amenaza lleva a producirle a él exactamente aquello que se teme padecer de su parte. Por temor a volverse víctima, se torna perpetrador. El eufemismo “guerra preventiva” es sugerente(4), ya que la causa se encuentra en la amenaza que representa precisamente la situación de vulnerabilidad del otro. Paradójicamente,

* Universidad Nacional Autónoma de México
Correo Electrónico: silvanarabk@gmail.com

el otro, al exponer su debilidad, es percibido como un peligro. Marta Nussbaum habla de una tendencia a revertir la agresión autoprotectora.(5) En una especie de “formación reactiva” el que se siente acusado, acusa (y muchas veces ataca a fin de “prevenir” –esto es, anticipar- el ataque). Se echa a andar entonces una espiral de violencia en cuyo horizonte está la victimización, la propia (sentirse víctima de amenaza) y la del otro (volviéndolo víctima efectiva de aquello que tememos padecer). De víctima en potencia, a victimario en acto. René Girard se detiene en la figura sacrificial de Job preguntándose “¿Por qué se concentran potentes ejércitos con el único objetivo de destruir a un adversario aislado, incapaz de defenderse? ¿Por qué un derroche de tal potencia militar?”(6) La función de la víctima, según el autor, es polarizar la violencia errática de la comunidad (Girard, 2002 p. 95) y con el fin de economizar violencia, se elige al huérfano (Girard, 2002 p. 97), dado que su muerte tiene menos posibilidades de ser vengada.

Un caso claro de esta situación se da con la imposición de la “guerra preventiva” contra el terrorismo. Para describir esta situación, Derrida toma prestado un término del campo semántico de la biología. Se trata de la “lógica de autoinmunización” en la cual un organismo vivo destruye sus propias defensas inmunitarias de un modo casi suicida(7). Al deconstruir el polémico concepto de “terrorismo” el filósofo revela que el terror (que señala un peligro exterior) siempre es o se vuelve interior, ya que el afuera temido se descubre adentro: “el terrorismo siempre tiene algo de ‘doméstico’ si no de nacional”(8). En una familiaridad indeseada, que roza lo siniestro (en el sentido freudiano del término), el suicidio siempre está en el horizonte de la pavorosa lucha “contra el terror” que actualmente reviste la forma de la guerra preventiva. Es que el horror es producido por un elemento siniestro cuya alteridad se teme por su extrañante familiaridad.

El miedo a la diferencia que se entiende como amenaza se encuentra en el origen de la agresión efectiva, luego, lleva a la muerte. Esta muerte se encuentra latente en la afirmación de la identidad y su narrativa legitimadora.

A propósito de la identidad en el estado nacional, la historiadora israelí Idith Zertal escribe:

“En la encrucijada de la memoria y la identidad nacional yace una tumba, habita la muerte. Las hecatombes de los conflictos étnicos y nacionales, los grandes osarios militares constituyen los cimientos del edificio de las naciones modernas; en el humus de los cementerios es donde se desarrolla el sentimiento nacional. La muerte en el campo de batalla, consagrada y transfigurada en momento de redención, y, con ella, el retorno ritual e incesante a ese momento salvador y a su protagonista, la víctima muerta viviente, sueldan la comunidad mortuoria, la comunidad-víctima nacional. En el seno de esta comunidad, los vivos se apoderan de los muertos, los inmortalizan, atribuyen un sentido oportuno a su sacrificio y engendran así la ‘ciudad común’ que, según Jules Michelet, agrupa a vivos y muertos, y donde los muertos constituyen la autoridad suprema para las andanzas de los vivos”.

En los estrechos límites de la lógica del Mismo, el discurso de la identidad nacional se funda doblemente sobre la muerte (por un lado el sacrificio de los antepasados que volvieron posible el presente, y por otro lado, la negación de aquellos otros que amenazan a la identidad) abriendo paso, en caso de guerra, al eventual sacrificio de las generaciones por venir. La crítica a esta lógica identitaria no pretende invalidar las semejanzas, que sería incorrecto negar, sino anteponerles las diferencias.

Homi Bhabha (9) lo llama “disemiNación”, impidiendo la aplanadora “de muchos, uno” que se encuentra alojada en el sueño de la nación. “DisemiNación (de sentido, tiempo, pueblo, fronteras culturales y tradiciones históricas)” (Bhabha, 2002 p. 203). Pero no se trata simplemente de la sumatoria de los diferentes en un espectro multicultural para una nueva totalidad variopinta, sino de la lógica (derridiana) del suplemento: “La estrategia suplementaria sugiere que sumar ‘a’ no necesariamente da un resultado acumulativo, sino que puede alterar el cálculo. Como ha sugerido sucintamente Gasché, ‘los suplementos [...] son *plus* que compensan un *minus* en el origen’. (...) En la metáfora de la comunidad nacional del ‘muchos como uno’, el *uno* es ahora tanto la tendencia a totalizar lo social en un tiempo vacío homogéneo, como la repetición de ese *minus* en el origen, el menos-que-uno que interviene con una temporalidad metonímica iterativa” (Bhabha 2002 p. 191)

Ahora bien, la lengua juega un papel clave en estas formas distintas de entender el *uno*.

PALABRA EN COMA: LENGUA Y POLÍTICA

La palabra se hace síntoma de la lógica mortífera. La célebre “Carta de Lord Chandos” (1902) escrita por Hugo von Hofmannstahl da cuenta de un profundo malestar en la lengua, casi una asfixia, un vaciamiento del lenguaje que no deja lugar para el sentimiento de extranjería: “(...) las palabras abstractas, de las que conforme a la naturaleza, se tiene que servir la lengua para manifestar cualquier opinión, se me desintegraban en la boca como saetas mohosas.” (...) “Comprendía esos conceptos: veía ascender ante mí su maravilloso juego con bolas doradas. Podía moverme a su alrededor y ver cómo jugaban entre sí; pero sólo se ocupaban de ellos mismos, y lo más profundo, lo personal de mi pensamiento quedaba excluido de su corro. Entre ellos me invadió una sensación terrible de soledad; me sentía como alguien que estuviese encerrado en un jardín lleno de estatuas sin ojos; huí de nuevo al exterior.” (Von Hofmannstahl, 1902).

Por su parte, en el marco de una interpretación política, Eugen Rosenstock-Huessy diagnostica cuatro enfermedades a la palabra(10).

- La *guerra*, en la que no se escucha al enemigo y, en el caso de la guerra civil, el mismo término tiene sentidos contrarios en ambos bandos.
- La *revolución*, que se manifiesta como un grito aún no articulado.
- La *tiranía*, que es el lenguaje hiper-articulado de las instituciones, una especie de osteoporosis lingüística en la cual la lengua se reduce a golpe de látigo. Palabra raquíctica aterrada ante el magma del lenguaje revolucionario.

- La *anarquía*, una especie de lenguaje en coma, cuando –so pretexto de “libertad de expresión”- vale decir todo, porque no hay oído dispuesto a escuchar. El descrédito radical vuelve estéril la palabra.

Para cada una de estas enfermedades Rosenstock prescribe un remedio:

a- a la guerra como sordera, opone la paz como el deseo de escuchar;

b- a la revolución como grito, opone el orden como la capacidad de formular;

c- a la decadencia como estereotipo (un lenguaje tan hiperarticulado de la tiranía que se vuelve hipócrita), opone el rejuvenecimiento a través de nuevos representantes;

d- a la crisis como mudez (en cuya soledad anárquica nada es más deseado que escuchar la interpelación de otro) opone el crédito como deseo de confiar.

Según el filósofo social, estas enfermedades suelen aparecer mezcladas. No se dan separadamente sino que laten en las diversas sociedades, y en determinados momentos se alcanza un estado crítico.

Por otro lado, Karl Kraus(11) constataba en el uso de la lengua alemana la degradación moral ya en los albores de la Primera Guerra Mundial: “una coma era una cuestión moral, política y estética de primer orden, en realidad, el fundamento de todo ello” (Kovacsics, 2007, p. 26). Así, denunciaba la existencia de “un lenguaje mortífero” (Kovacsics, 2007, p. 29) y reclamaba la posibilidad de otro que no lo fuera. En efecto, empleada de determinada manera, la lengua puede matar, actuando como “autora intelectual” (para usar una expresión de moda) del asesinato. La pausa dictada por la coma obliga a un silencio significativo, una escansión, un suspenso; ya que la voz, en lugar de volverlo audible, muchas veces encubre con su ruido al pensamiento. Kraus describía con amargura un “tiempo ruidoso que retumba por la horrenda sinfonía de los actos que generan informaciones y de las informaciones que provocan actos” (Kovacsics, 2007, p. 70). Alianza entre escritura y guerra en que “las plumas se sumergen en sangre y las espadas en tinta”. (Kovacsics, 2007, p. 71)

El diagnóstico de Kraus, similar al que constataba Walter Benjamin en su texto “El narrador” (1936), remite a la concepción instrumental del lenguaje, que es la responsable del desarrollo de su carácter mortífero. Esto mismo preocupa a Walter Benjamin en el mencionado ensayo, donde constata el empobrecimiento de la capacidad de transmitir experiencias a partir de la Primera Guerra Mundial. Se trata de un aflojamiento de la moral: mientras prolifera la información en detrimento de la narración, se aleja la justicia. Así, en tiempos aciagos, el lenguaje también se vuelve cómplice de la muerte: transformado en instrumento de una (mono)lógica, pierde la hospitalidad que le es inherente(12), y también, su propia extranjería.

OTRA ÉTICA, LA ÉTICA DEL OTRO Y DE LA ALTERIDAD: LENGUA (LENGUAJE) Y ÉTICA

A esta ética que propugna una autosuficiencia impracticable, Levinas le recuerda que la subjetividad se anuda en un tiempo y un lenguaje que le preceden desde siempre. Podríamos reiterar: en el principio fue el Otro... Esta prelación

del otro se conoce como "heteronomía". En este marco el lenguaje reconoce su insoslayable extranjería, así como su inherente hospitalidad para acoger al otro en su seno, definiéndose a sí mismo a partir de la traducción.

El filósofo Franz Rosenzweig (*La estrella de la Redención*, 55), que inspiró profundamente a Levinas en *Totalidad e Infinito* sostiene que todo aquel que habla, *traduce*: al salir de su punto de vista hacia el del interlocutor que tiene frente a sus ojos y cuya mirada lo acoge; y a la inversa: quien escucha traduce a su entendimiento (y «a la lengua de su propia boca») las palabras que penetran por sus oídos. El contacto con el otro, en el que participan los cinco sentidos (y no sólo el oído y la razón), es un exhorto a la traducción que excede a la representación y pone a prueba la habilidad propia del oficio. Según el filósofo, el diálogo es el horizonte de toda palabra, incluyendo la escrita. La traducción se revela ante la filosofía como inherente al lenguaje y no sólo como una actividad a su servicio. Walter Benjamin recuerda en "La tarea del traductor" la extranjería constitutiva del lenguaje (que, dicho en términos derridianos, funcionaría acorde a la lógica del suplemento, alterando el cálculo y no subsumiéndose en la totalidad, interferencia que es condición de la traducción, que impide la transparencia entre las lenguas).

LA TRADUCCIÓN: HÁBITAT DE ÉTICA Y POLÍTICA

Detengámonos en una figura bíblica que narra el inquietante lugar de la traducción y sus implicaciones políticas. Se trata del relato de Babel.

Tradicionalmente el relato de Génesis 11:1-9 ha sido leído como el castigo divino por la pretensión humana de conocer los secretos del Altísimo. Partiendo de un estado idílico de "una sola lengua" (Gén. 11-1), se supone que Dios limitó el deseo humano de poder a través de la multiplicación de las lenguas, dando lugar así a una incapacidad de comunicación que impidió la culminación de la obra arquitectónica. Nostalgia de la unidad perdida, vulgarmente esta interpretación fue la más difundida. Podemos decir que esta interpretación del relato de Babel pone en juego una culpa que se debe a la ambición desmedida, soberbia característica de la "naturaleza humana". Esta interpretación concuerda perfectamente con la (mono)lógica propia de la razón occidental, que privilegia la identidad y entiende a la diferencia como defecto.

El filósofo Yeshayahu Leibowitz interpretó desde otra lógica la narración bíblica:

"(...) A mi entender, esta orden [de la involución de los idiomas y la dispersión del hombre por el mundo] no constituye un castigo, sino que por el contrario, fue un acto en beneficio de la humanidad. El significado más relevante en torno del acontecimiento de la Torre de Babel no es en absoluto el intento de construir una torre, sino que nos retrotrae a lo señalado anteriormente: "toda la tierra tenía un solo idioma y un mismo propósito" (*Bereshit* 11:1) El intento fallido de la construcción fue seguido del surgimiento de distintos idiomas y ello dio lugar a un nuevo discurso. Creo yo que la raíz del error o el pecado

de la generación de la separación no fue la construcción de la ciudad o la torre, sino el objetivo de recurrir a estos medios artificiales para asegurar una situación de “un solo idioma y un mismo propósito”, es decir, de centralización, o en términos actuales, de totalitarismo. Desde una perspectiva ingenua, un solo idioma y un mismo propósito es para algunos una descripción de una situación ideal: la humanidad entera como una unidad sin distinciones y, en consecuencia, sin conflictos. Pero quien realmente comprende esta idea sabe que no existe mayor amenaza que este conformismo artificial: una ciudad y una torre como símbolo de concentración de la humanidad entera en torno a un mismo tema, sin diferencia de opiniones ni debate sobre diferentes puntos de vistas y valores. No es posible imaginar mayor tiranía que ésta, mayor esterilidad mental y moral que esta perspectiva que proscribía las excepciones y sanciona las desviaciones de lo que es correcto y mancomunadamente aceptado, y todo ello sustentado artificialmente por medio de una ciudad y una torre.

En su misericordia y compasión por la humanidad, Dios evitó que esto sucediera e hizo una humanidad donde el totalitarismo de unidad total fuera imposible. De esta manera, existen disidencias y contrastes, diferencias de pensamientos y de valores en virtud de los cuales la gente debe luchar por sus valores, sus objetivos y sus propios deseos, que difieren unos de otros”.(13)

Leibowitz marca un punto de viraje decisivo respecto a las interpretaciones dominantes del célebre relato bíblico: la luz con la que lo lee ya no es la de la moral sino la de la política. O mejor dicho, aquella de la relación entre ética y política. Allí donde, con horror ante la pluralidad, se ha visto la pérdida de la unidad, el filósofo ve la promesa de la diferencia, las posibilidades de resistencia. El filósofo que -al modo de los profetas- incansablemente y sin concesiones advertía contra las formas modernas de la idolatría (el Estado, los símbolos patrios, el apego a la tierra, a los lugares sagrados e incluso la adhesión idolátrica a los enseres rituales de la religión judía que incluyen a las Escrituras en tanto objeto idolatrado) señala los peligros del pensamiento único. El filósofo kantiano tampoco se dejaba engañar por las apariencias de la pluralidad presuntamente democrática, yendo al fondo de la cuestión, no cejaba ante cualquier forma de adoración o dogma advirtiendo la tentación del pensamiento único y del fascismo aun en los discursos que pregonan la democracia y la pluralidad. Allí donde a primera vista aparece el castigo, el filósofo judío (religioso ortodoxo)(14) leyó la promesa, sostuvo la política del disenso ante la tentación totalitaria disfrazada de nostalgia por la unidad perdida, abordó la historia desde la perspectiva de la resistencia y no del poder hegemónico en un país que, habiendo heredado la lengua de los profetas, la ponía al servicio de la guerra y del colonialismo.

PALESTINA-ISRAEL: NOMBRES EN LA ENCRUCIJADA

Vamos a enfocar los elementos éticos, políticos y su expresión en las lenguas, abordados hasta ahora en general, en el caso concreto de uno de los

lugares más conflictivos del mundo: Palestina-Israel. El filósofo Martin Buber, sostenía en sus escritos políticos (sin utilizar exactamente estas palabras) que en ese lugar de traducción anidaba la posibilidad de la paz. Desde los años 20 del siglo pasado Buber vislumbraba la posibilidad de diálogo verdadero entre árabes y judíos en el Medio Oriente a través de los judíos provenientes de países árabes. Ellos tenían la lengua, la experiencia de haber convivido con «el otro» y podrían dialogar en aras de una convivencia pacífica, de una colonización minimalista y concentrada (contraria a la maximalista y expansiva propuesta por los judeo-alemanes fundadores del Estado). En su énfasis de traducción, el filósofo del diálogo no veía una solución en la creación de un estado-nación según el modelo alemán, sino en una creación proveniente de la imaginación política conjunta de dos pueblos plurales, de dos cosmovisiones en diálogo que podrían crear una confederación del Levante. (Nuevamente este “uno” que funge según la lógica del suplemento, tal como describía Homi Bhabha). Lamentablemente esa traducción original no tuvo lugar y ganó la propuesta de asimilar el nuevo hogar nacional al modelo alemán. La falta de imaginación política muchas veces termina en guerra que (recordando a Rosenstock) es la inviabilidad del diálogo y la aniquilación del otro. Sin embargo, la traducción, aunque en última instancia siempre permanece imposible, como horizonte pone en acto la imaginación política. La traducción, siempre inacabada, es un reducto de la resistencia. Un ejemplo interesante en ese mismo lugar lo ofrece el escritor palestino Salman Masalha quien, luego de haber percibido el hebreo como la lengua del ocupante y enemigo entendió que podría obligar a esa lengua –al modo kafkiano— a «dar una sintaxis al grito», y en un claro acto de resistencia comprendió que «el hebreo no pertenece a los judíos. El hebreo pertenece a quien lo habla y escribe. Incluso si gente venida de lejos lo ha renovado, pertenecerá a esta región como el árabe y otras lenguas semíticas». (15) Hay distintas políticas de las lenguas y cuando la imaginación lo permite, en la traducción que se respira en el aire, puede volverse posible lo imposible.

La traducción se presenta como una resistencia obstinada ante el anhelo de territorialidad y posesión. «Traducir (transferir): menos cambiar de lengua que cambiar su lengua y, en ella, reencontrar la extranjería del lenguaje. Al emigrar, permitir finalmente la migración de las palabras. Todas las lenguas son extranjeras. Todas vuelan de un mundo al otro».(16)

La poesía es otra forma de la extranjería del lenguaje, y puede ser entendida como un reducto de la traducción política:

Mahmud Darwish – (17)

Pasajeros entre palabras fugaces
Cargad con vuestros nombres y marchaos,
Quitad vuestras horas de nuestro tiempo y marchaos,
Tomad lo que queráis del azul del mar
Y de la arena del recuerdo,
Tomad todas las fotos que queráis para saber

Lo que nunca sabréis:
Cómo las piedras de nuestra tierra
Construyen el techo del cielo.

Pasajeros entre palabras fugaces:
Vosotros tenéis espadas, nosotros sangre,
Vosotros tenéis acero y fuego, nosotros carne,
Vosotros tenéis otro tanque, nosotros piedras,
Vosotros tenéis gases lacrimógenos, nosotros lluvia,
Pero el cielo y el aire
Son los mismos para todos.
Tomad una porción de nuestra sangre y marchaos,
Entrad a la fiesta, cenad y bailad...
Luego marchaos
Para que nosotros cuidemos las rosas de los mártires
Y vivamos como queramos.

Pasajeros entre palabras fugaces:
Como polvo amargo, pasad por donde queráis, pero
No paséis entre nosotros cual insectos voladores
Porque hemos recogido la cosecha de nuestra tierra.
Tenemos trigo que sembramos y regamos con el rocío de nuestros cuerpos
Y tenemos, aquí, lo que no os gusta:
Piedras y pudor.
Llevad el pasado, si queréis, al mercado de antigüedades
Y devolved el esqueleto a la abubilla
En un plato de porcelana.
Tenemos lo que no os gusta: el futuro
Y lo que sembramos en nuestra tierra.

Pasajeros entre palabras fugaces:
Amontonad vuestras fantasías en una fosa abandonada y marchaos,
Devolved las manecillas del tiempo a la ley del becerro de oro
O al horario musical del revólver
Porque aquí tenemos lo que no os gusta. Marchaos.
Y tenemos lo que no os pertenece:
Una patria y un pueblo desangrándose,
Un país útil para el olvido y para el recuerdo.

Pasajeros entre palabras fugaces:
Es hora de que os marchéis.
Asentaos donde queráis, pero no entre nosotros.
Es hora de que os marchéis
A morir donde queráis, pero no entre nosotros
Porque tenemos trabajo en nuestra tierra

Y aquí tenemos el pasado,
La voz inicial de la vida,
Y tenemos el presente y el futuro,
Aquí tenemos esta vida y la otra.
Marchaos de nuestra tierra,
De nuestro suelo, de nuestro mar,
De nuestro trigo, de nuestra sal, de nuestras heridas,
De todo... marchaos
De los recuerdos de la memoria,
Pasajeros entre palabras fugaces.

El poema es una exhortación clara y tajante, la exposición de una herida abierta que no deja lugar para la indiferencia. No busca embellecer sino que espera una caricia de ese cielo que tiene techo, hecho de piedras de esa misma tierra(18). En su palabra herida y su voz quebrada, el poema es implacable: exige “quitar vuestras horas de nuestro tiempo”, o “devolver las manecillas del tiempo a la ley del becerro de oro/ o al horario musical del revólver”. Hay un tiempo continuo que primero se dio con hospitalidad, luego se sorprendió invadido por la mecánica asesina de la administración de las horas, de la vida. Después de haber acogido al huésped y verse carcomido por él, el poeta revela aquello que le es íntimo y supone indeseado por esos “pasajeros entre palabras fugaces” que hoy lo dejan en duelo: las piedras, el pudor, el futuro, que es lo sembrado en el pasado. Me llama la atención el pudor, porque creo que refleja esa experiencia de cierta largura del tiempo levantino que se ve importunada por el tiempo calculable del Poniente, que se le aparece como impúdico. Una temporalidad que se vive como paciencia es asediada e invadida por la inmediatez soñada por un mundo teletecnológico y mediático que reduce el tiempo a la insaciable divisa: “*time is money*”.

En esa tierra la traducción se revela a veces ensordecedora, por ejemplo en el caso de los nombres de lugares: nombres bíblicos que en el nuevo mapa de Israel vienen a borrar otros nombres semíticos, tan cercanos, pronunciados por otras lenguas de la misma Babel (los nombres que figuran en el mapa anterior a 1947). Se produjo un proceso de des-arabización en el marco de un sionismo marcado por un eurocentrismo al cuadrado: centralidad de la judeidad de Europa Central (*ashkenazí*) que negó las culturas judías provenientes de países árabes, portadoras de la experiencia de una larga convivencia entre vecinos musulmanes. Judíos, estos últimos, cuya lengua materna se parecía más a la de los habitantes que encontraron residiendo desde hacía siglos en Palestina y que cedió su lugar de lengua materna para transformarse en “lengua del enemigo”. Este corazón “occidental” del poblamiento sería resguardado por significantes de una perversidad doméstica y cotidiana: “escoba”, “*balai*” (fr.) o “*mataté*” (hbr.)(19), (“hay que limpiar a los árabes”, se escucha con frecuencia). Se trata de barrer a la población original a fin de implantar en su lugar otra población de la misma lengua pero diferente religión, para preservar el corazón (y cerebro) *ashkenazí* del país. Theodor Herzl, fundador del sionismo político(20), escribía en 1895, en su diario: “Debemos esforzarnos por expulsar a la población pobre al otro lado de la frontera sin que

se advierta, procurándoles empleo en los países de destino, pero negándoles el nuestro”(21). Ciento diez años más tarde Ariel Sharon trataba de completar ese designio con un muro. La causa siempre es maltusiana: la “madre de negro” Nurit Peled dice que de la instauración del “problema demográfico” como mentira(22) se ha transformado en “peligro demográfico” y en este caso, se abrió la puerta a lo peor: la limpieza étnica pasa a tomar tintes abiertamente genocidas. El poeta lo dice así: “Vosotros tenéis espadas, nosotros sangre”.

La imagen de “pasajeros entre palabras fugaces” vuelve sobre otra concepción del tiempo y en él, de la palabra. Frente a esta fugacidad del discurso pragmático y mendaz de la diplomacia (que se resigna a la política como el arte de continuar la guerra por otros medios y en este caso se trató de un segundo capítulo de la Segunda Guerra Mundial... pero con otro contrincante que nada tuvo que ver)(23), ante una palabra que acumula información y la descarga con violencia (por ejemplo, al acuñar la mentira “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”; o la aseveración de Golda Meir luego de la guerra de 1967: “aquí sólo hay árabes y judíos, hasta esta guerra no existía un pueblo palestino”), un habla que borra a la lengua sagrada de la hospitalidad cuando se pone al servicio del poder en la perezosa(24) figura -ajena al Medio Oriente- del Estado-nación, lo único que queda es la súplica, o la orden de que el insensible huésped se retire. Palabra proferida a la ligera que invisibiliza al otro volviéndolo inaudible mientras lo condena a una *infancia* a la que llama “minoría”, que en realidad es temida como abrumadora mayoría numérica y se la entiende en tanto minoría de edad, falta de ilustración. Palabras de un discurso que se reparte según la ocasión en una doble moral que confunde paz con *pax*.

El sociólogo Lev Grinberg constata la crisis del lenguaje en Israel, hoy: habla de un perverso despojo de la dote (territorio) traída por la novia (el pueblo palestino), cuyo novio (el Estado de Israel) le hace ver, en pleno usufructo de la dote, que de ninguna manera va a consumir el matrimonio (que sería cohabitar en un estado binacional). Cuando la novia busca defenderse del despojo (en diversos actos de resistencia), es acusada de violencia. El sociólogo israelí denomina a esta situación “la cosa sin nombre” porque cualquier palabra que buscara definirla sería insuficiente.(25) Si aguzamos el oído al leer, las “palabras fugaces”(26) se traslucen en el análisis crítico del sociólogo, por ejemplo cuando dice que los términos “colonialismo”, “colonización” y “sionismo” no alcanzan para describir lo que acontece en Palestina/Israel. No hay fronteras naturales ni políticas de los dividan, ni un proyecto colonizador. Tampoco hay un completo desplazamiento de la población palestina. Y no se puede denominar “sionismo” porque el antisionismo para la mayoría de los israelíes significa la impugnación de la existencia del Estado de Israel y por lo tanto la amenaza de exterminio.

“Siempre que carecemos de un término, podemos utilizar la palabra sionismo y eso nos da la sensación de que hemos dicho algo con sentido. En realidad, sin embargo, no hemos dicho nada. A fin de cuentas, el deseo de los colonos judíos de establecer una comunidad nacional en *Eretz Israel* (Palestina) no debió haber llevado teleológicamente hacia la forma monstruosa que detenta actualmente, la Cosa Sin Nombre. Los primeros líderes sionistas nunca habían

soñado que su empresa pudiera llevar a cuatro décadas de gobierno militar, al asesinato de líderes políticos desde el aire y al bombardeo de la población civil sobre la base de la “defensa propia”. La Cosa Sin Nombre es un fenómeno histórico concreto, el resultado de una secuencia peculiar de eventos incomparables que nos ha traído hasta el presente. Por lo tanto, cuando llamamos a la Cosa Sin Nombre con el Nombre “sionismo”, otra vez la sacamos de su contexto histórico y político, la des-politizamos y la desconectamos del discurso público. El uso de la palabra sionismo es, por lo tanto, un intento más de escapar a la crisis de palabras.”

Afasia política que perpetra lo peor en la lengua de los profetas. Una vez más Kraus: plumas mojadas en sangre y espadas en tinta.

Volvamos al poema: mientras estas palabras mantengan su carácter fugaz (mendaz), el poeta, cansado de ser anfitrión de aquel huésped incapaz de sostener ese sonido gaseoso que mata cuando es proferido, le pide que tome sus nombres, el azul del mar, la arena del recuerdo, incluso la sangre, el pasado al que se aferra sin haber podido darle un futuro. Su hospitalidad es grande: le ofrece una cena de despedida, una danza. Pero cansado de esperar el gesto para resarcir el despojo, que se llama “derecho al retorno”(27) y que es negado en nombre de la “ley del retorno”(28), el poeta le recuerda a estos pasajeros que las palabras que los trajeron pudieron no ser fugaces si hubiesen venido preñadas de promesa(29) y hubieran dejado en Europa el deseo de venganza y los modelos inadecuados al Oriente Medio. ¿Por qué el derecho de unos tiene que hallarse en las antípodas de la ley de los otros?

A pesar de la espiral de violencia, este odio es nuevo (tal como testimonia el pensamiento y la memoria de muchos habitantes de esa tierra(30), y la historia de España hace siglos), por lo tanto todavía se puede deconstruir (aunque muchos cómplices de la estrechez militarista estén interesados en decir que no es así).

PARA CONCLUIR

El recorrido planteado para establecer las derivas políticas de la ética heterónoma partió de una descripción de la estrecha solidaridad que existe entre la (mono)lógica de la identidad y el concepto político de estado-nación con su consecuente mortífera narrativa fundacional. En ese mismo marco monológico y político se describió la concepción instrumental del lenguaje y su complicidad con la muerte. Luego, releímos el relato bíblico paradigmático sobre la traducción y la heteronomía lingüística desde una política heterónoma. Finalmente nos aproximamos al ejemplo de Palestina-Israel, lugar de guerra en nombre del Estado Nación que se obstina en ignorar su carácter de *disemiNación* (remitiendo al significado que le da Homi Bhabha). Constatamos la utilización instrumental de la lengua bíblica escrita con sangre para perpetrar, con la espada, “la cosa sin nombre”. Y finalmente, al escuchar el poema del poeta palestino Mahmud Darwish quedó abierta la puerta a la heteronomía (ética y política). En la encrucijada de las lenguas que aparece como el impasse de la imposible traducción, el gesto ético (heterónimo) de dejarnos interpelar por la voz y la mirada del otro, permite

vislumbrar otra forma de política, distinta a la de la guerra, esto es, una política del otro.

NOTAS

- 1) Cf. Buber, Martin, "Nacionalismo". Discurso de Karlsbad en el XII Congreso sionista (septiembre de 1921), en *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*, (Trad. Silvana Rabinovich) Sígueme-UNAM, Salamanca, 2009, p. 33
- 2) Cf. Kovacsics, *Guerra y lenguaje*, Acantilado, Barcelona, 2007, p. 117 "Amamos unidos, odiamos unidos...", Poema de Ernst Lissauer titulado "Canto de odio a Inglaterra".
- 3) Buber, Martin, "¡Pongamos fin a las palabras vanas!" (octubre de 1948), en *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*, Sígueme-UNAM, Salamanca, 2009, p. 242
- 4) Cf. Rabinovich, Silvana, "La guerra preventiva nuestra de cada día" en Maya Aguiluz y Pablo Lazo eds., *Políticas de la corporalidad*, CEIICH-UNAM-UIA, México DF, 2010, pp. 333-352
- 5) Nussbaum, Marta, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, p. 257
- 6) Girard, René, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 36
- 7) Derrida, J. «*El siglo y el perdón* seguido de *Fe y saber*, Ediciones de La Flor, Bs. As., 2003, pp. 133-134.
- 8) Derrida, J. – Habermas, J., *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Galilée, Paris, 2004, p. 145.
- 9) Bhabha, H. - *El lugar de la cultura*, Manantial, 2002 (pp.177-209)
- 10) *The Origin of Speech*, Norwich, Vermont, Argo Books, 1981.
- 11) Adan Kovacsics, *Guerra y lenguaje*, Acantilado, Barcelona, 2007.
- 12) En el sentido levinasiano (de *Totalidad e Infinito*) y derridiano (de *El monolingüismo del otro*) del término.
- 13) Yeshayahu Leibowitz, *Comentarios sobre el Pentateuco* (en hebreo), Academón, Jerusalén, 1988, traducido del hebreo por Leonel Levy, citado en Silvana Rabinovich "Presentación" al nro. 31-2 de la Revista *Acta Poetica*.
- 14) Cabe destacar que la ortodoxia religiosa, si es coherente, debe ser reacia a la seducción de la política, incluso, anarquista. Leibowitz fue un claro ejemplo.
- 15) Película, Nurith Aviv, *D'une langue à l'autre (Misafá lesafá)*, Swan Productions – ZDF/ARTE – Transfax Films – Noga-Channel 8 – Dérives, 2004
- 16) Pontalis, J. B. – «Otro oficio imposible. Notas. » En revista *Paradoxa*, AÑO 1, Nro. 1, Rosario, 1986, p. 26. Trad. Rubén Biselli.
- 17) Cf. http://www.poesiaarabe.com/abirun_de_mahmud_darwich.htm, Trad. María Luisa Prieto, consultado el 1/6/11
- 18) Qué imagen portentosa e impensable (seguramente amenazadora) para una mente occidental que se ve a sí misma próximamente tomando agua en la luna, y sin embargo, la idea bíblica (en *Génesis* 1) del cielo no es lejana a la de

un techo con puertas que sirve por ejemplo para hacer caer las aguas de arriba cuando llueve.

19) Así se llamó la operación por la cual se quitó a la población árabe nativa para repoblar con judíos inmigrados de países árabes los lugares abandonados (este “abandono” en árabe tiene el nombre de “Nakba”, que significa “desgracia, calamidad, desastre”, semejante al término hebreo “Shoah” que designa a la destrucción de los judíos europeos durante la Segunda Guerra Mundial también conocida como “Holocausto”).

20) El amor a Sión es anterior al siglo XIX, hay testimonio de dicha añoranza en los Salmos (137:1) y también en la literatura medieval de Yehuda Halevi.

21) Citado por Ilán Pappé en *La limpieza étnica de Palestina*, Crítica, Barcelona, 2008. P. 328

22) Cf. <http://uninomuerto.blogspot.com/2009/08/israel-palestina-contra-toda-esperanza.html>

Antes de que el general Peled abordara el tema, prevalecía la afirmación del 12 de junio de 1967 (inmediatamente después de la Guerra de los Seis Días) por parte del Primer Ministro israelí, Levi Eshkol: “La existencia del Estado de Israel pendía de un hilo pero los deseos de los líderes árabes de eliminar a Israel fueron reducidos a nada.” Tal dicho fue demolido el 11 de marzo de 1972, cuando el general en reserva Matityahu Peled, quien había sido Jefe del Comando Logístico en la guerra de 1967 y uno de los 12 miembros del Estado Mayor del Ejército, afirmó en Tel Aviv: “La tesis de que Israel estaba luchando por su propia supervivencia física no era sino una cortina de humo que se creó y se difundió después de la guerra”. Los israelíes, añadió, no estaban bajo amenaza de destrucción, “ni como individuos ni como nación”. Mientras los egipcios tenían 80.000 soldados en el Sinaí, Israel tenía “cientos de miles de hombres contrapuestos a ellos.” Siguen siendo actuales las palabras de Kraus “las plumas se sumergen en sangre y las espadas en tinta”. La opinión pública israelí hasta hoy está convencida de que el fantasma del Holocausto asedia esa tierra (cf. Zertal, op. cit.). El 24 de marzo de 1972 el general Peled escribió en el diario Maariv: “Desde 1949, nadie ha estado en posición de amenazar la existencia de Israel. A pesar de eso, seguimos alimentando un sentimiento de inferioridad como si fuéramos un pueblo débil e insignificante en lucha por preservar nuestra existencia frente a un exterminio en ciernes.” Varios militares de muy altos grados respaldaron su afirmación.

23) Con esto no estoy simplificando y diciendo que se debe asimilar la Shoah a la Nakba (palabras que tanto en hebreo como en árabe nombran catástrofes, y sabemos que cada genocidio es singular y único, además de inasimilable), hablo de *contigüidad*: en nombre de los expulsados de la Europa cristiana antisemita y genocida, se pretende acusar al musulmán palestino de hoy de los mismos propósitos exterminadores. Lev Grinberg recuerda en su artículo “Sin palabra En busca de un lenguaje para resistir ‘la Cosa Sin Nombre’”. (publicado recientemente en la Revista Nombres Nro. 23, Córdoba, Argentina): “El Primer Ministro Menachem Begin con el objeto de legitimar la impopular primera guerra del Líbano, (...) comparó a Arafat escondiéndose en su búnker en Beirut con Hitler en Berlín.”

24) Me refiero con este calificativo a que se trata de una “solución normalizadora”

de la situación diaspórica del pueblo judío (en la entrevista a los directores de *Ruta 181*, E. Sivan dice que tal vez el hecho de no tener Estado sea un signo de salud y no una anomalía como pensaba el sionismo político), que no toma en cuenta las características del medio al que va a instalarse. Se traslada por pereza o falta de imaginación política un modelo de la Europa expulsiva al Medio Oriente. El filósofo Martin Buber proponía una alternativa que no era un Estado binacional sino una Federación del Levante (Cf. Buber, M. *Una tierra para dos pueblos*, Sígueme, Salamanca, 2009) pensada en los términos de las confederaciones planteadas por su amigo Gustav Landauer.

25) Cf. Grinberg, Lev (Trad. Federico Donner) – *Política y violencia en Israel/Palestina*, Edit. Prometeo – UNTREF, en prensa.

26) Grinberg no alude a Darwish, pero la voz del poeta resuena en su análisis.

27) Exigencia no negociable de los palestinos de regresar a sus hogares después de haber sido expulsados hace seis décadas.

28) Ley instituida por el Estado de Israel que asegura a todo judío la posibilidad de “retornar” a la tierra después de dos milenios.

29) Pero la profecía de Isaías: las espadas que se transformarían en arados, tiene su inversión siniestra. Las excavadoras Caterpillar, que podrían servir para la construcción, hoy sirven de arma de destrucción de casas para lograr “ex nihilo”, un terreno apto a fin de extender los asentamientos ilegales en territorios ocupados. Hoy en día el material de construcción se volvió arma del ejército.

30) Cf. Documental *Ruta 181*, Eyal Sivan y Michel Khleifi, Francia-Bélgica-Alemania, 2003.