

---

**Lorena FIORETTI KATZ**

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

lorenfo@hotmail.com

# Extraterritorialidad y extimidad: el monolingüismo del otro como política de la lengua

**Resumen:** En este trabajo intentaremos sostener que las nociones de extraterritorialidad de Steiner, de extimidad de Lacan y del "monolingüismo del otro" de Derrida, ponen en escena una cartografía compleja donde se quiebran los límites ontológicos fijos que se juegan en la delimitación entre el adentro y el afuera. Nos interesa señalar algunas de las consecuencias filosóficas pero también y fundamentalmente políticas de este complejización: la no clara división entre lo propio y lo ajeno que se produce como una de sus consecuencias. El deslizamiento que estas nociones generan, permite pensar el lenguaje y la lengua no como compartimentos cerrados sino como espacios abiertos expuestos a la contaminación, la diseminación, la dispersión y la confusión. Sostenemos que esta conceptualización -que se hace evidente en las situaciones de exilio- parece ser un modo de comprender la relación con la lengua. A fin de cuentas, quizás se trate de una relación de exilio de la lengua (Blanchot, 1955), pero para estar en el exilio, algo debe permanecer como el hogar. Es esta relación paradójica la que proponemos pensar en algunos textos del neobarroco latinoamericano.

**Palabras clave:** extraterritorialidad - extimidad - neobarroco - monolingüismo - exilio

**Abstract:** In this paper we attempt to argue that the Steiner's concept of extraterritoriality, Lacan's extimacy and Derrida's notion of "monolingualism of the other", put in scene a complex cartography where the fixed ontological limits that are played between the inside and the outside boundary are broken. We are interested in pointing out some metaphysical and -even more fundamental- political implications: the not-obvious division between the own and the other people's. The sliding that these notions produce, allows to think about the language and tongue not as tight compartments but as open spaces thus exposed to contamination, spread, dispersion and confusion. We claim that this conceptualization, which is evident in exile situations, seems to be a way of understanding the relationship with the language. After all, maybe we deal with an exile relationship from language (Blanchot, 1955), but to be in exile, something must remain home. It is this paradoxical relationship we propose thinking in some texts of the Latin American neo-baroque.

**Key words:** Extraterritoriality - Extimacy - Neobaroque - Monolingualism - Exile

Recibido: 20/06/2014 - Aceptado: 25/07/2014

*No tengo más que una lengua y no es la mía.*

(Derrida, El monolingüismo del otro)

Trabajaremos a partir de lo que Derrida llama la “catástrofe metafórica” para señalar ese movimiento de lectura en el que no intentaremos pensar cuáles son las características del exilio en el lenguaje sino, inversamente, qué es del lenguaje lo que el exilio nos permite pensar: “lejos de saber de antemano lo que quiere decir «vida» o «familia», cuando nos servimos de esos valores para hablar de lenguaje y traducción, sería, contrariamente, a partir de un pensamiento de la lengua y su «supervivencia» en traducción por lo que accederíamos a un pensamiento de lo que vida y familia quieren decir”.<sup>1</sup> En este sentido, sostenemos que las nociones de extraterritorialidad, extimidad y “monolingüismo del otro” en tanto *deslizamientos* no hacen más que interpelar lo lingüístico y lo literario como espacios cerrados y unitarios, como lugares de transparencia del sentido. En otras palabras, la hipótesis que intentaremos sostener es que incluso en la “lengua propia” existen estos deslizamientos, donde por ello lo propio y la lengua son deconstruidos. Se trata entonces de una tensión entre lo propio y lo extranjero, el adentro y el afuera, la patria y la tierra del exilio. Situarnos en esta perspectiva teórica no significa desconocer los dolorosos trayectos personales y comunitarios que han padecido quienes han vivido una situación de exilio. Ni tampoco implica minimizar los *efectos de lengua* que han tenido estos deslizamientos y las políticas —muchas veces represivas— que han soportado. Nos interesa en cambio, mostrar una mirada que aspira a enriquecer la discusión, ampliando de algún modo el análisis de la propuesta. Hablar de deslizamientos en estos términos es asumir que la lengua que construye lo literario (en la doble acepción, es decir, que construye lo literario y que construye la lengua) participa del lenguaje, lo habita, pero cuando produce lo hace mediante un movimiento complejo de apropiación/ desappropriación tal que ya nada vuelve a quedar como estaba: el lenguaje ha sido transformado. Este posicionamiento no es sólo una declaración de principios teóricos, sino fundamentalmente éticos: se trata de esa relación paradójica con la lengua.

<sup>1</sup> Jacques DERRIDA: *Des tours de Babel*, en Joseph F. GRAHAM (ed.), *Difference in Translation*. Cornell University Press, Ithaca / London, 1985. [La versión consultada fue la traducida por Jorge Panesi para la Universidad de Buenos Aires], p. 10.

Será el neobarroco el marco desde el que intentaremos abordar la problemática del lenguaje como ese espacio heterogéneo que nos atraviesa, al que habitamos, pero que también y, sin dudas, afectamos. El barroco como el *espacio del viaje, la travesía de la repetición* —es la metáfora que Severo Sarduy<sup>2</sup> utiliza— *envía* a la imposible significación cerrada que un movimiento como el del neobarroco supone. Y se dice en presente, pues creemos que el este movimiento sigue siendo no sólo objeto de discusión sino fundamentalmente una herramienta para pensar algunas de las problemáticas estéticas actuales.

Partimos del supuesto de que algo se desliza entre el *señor barroco* “auténtico primer instalado en lo nuestro, [que] participa, vigila y cuida, las dos grandes síntesis que están en la raíz del barroco americano, la hispano incaico y la hispano negroide”<sup>3</sup> y aquel barroco que no puede surgir más que “en las márgenes violentas de una gran superficie —de lenguaje, ideología o civilización—: en el espacio a la vez lateral y abierto, superpuesto, excéntrico y dialectal de América: borde y denegación, desplazamiento y ruina de la superficie renaciente española, éxodo, trasplante y fin de un lenguaje, de un saber”<sup>4</sup>. Márgenes en donde se constituye una literatura —y un sujeto— a partir de un *entre* que permite escuchar no ya la centralidad del discurso sino aquello que se desliza entre las lenguas. Intentaremos pensar en este trabajo el modo en el que Severo Sarduy habita ese tránsito, el modo en el que juega en ese desplazamiento.

Consideramos necesario explicitar dos de los presupuestos que enmarcarán y guiarán este trabajo. Por un lado, la tesis según la cual lo barroco resulta una impugnación a la lógica aristotélica-hegeliana, es decir, resulta una consideración de la crisis de la modernidad. Esta hipótesis ya ha sido trabajada y retomada, entre otros, por Chiampi: “Las revisiones, las relecturas y, sobre todo, las reivindicaciones del barroco han propiciado, en las últimas décadas, la aparición de varios puntos de vista para reconsiderar la crisis de la modernidad, así como para prestar apoyos teóricos para investigar el fenómeno del postmodernismo”<sup>5</sup>. El interés por el barroco coincide en los años 70 con los debates en torno a la posmodernidad; si bien el neobarroco y la posmodernidad no son sinónimos, ocupan territorios vecinos, dice

<sup>2</sup> El contexto en el que Sarduy propone algunas de las características del barroco está muy próximo al grupo que en los 60 y 70 giraba en torno a la revista francesa *Tel quel*, que se erige en el estandarte que se posiciona en contra de *Le temps modern* que dirige en su momento Sartre.

<sup>3</sup> José LEZAMA LIMA: *La curiosidad barroca*. En *Sucesinas y coordenadas, Colección Austral, Compañía Editora Espasa Calpe*. Buenos Aires, 1993 [1957], p. 195.

<sup>4</sup> Severo SARDUY: *Obra Completa*. Galaxia Gutemberg, Barcelona, 1999, p. 1308.

<sup>5</sup> Irleamar CHIAMIPI: *Criterios*, La Habana, n° 32, 1994, p. 171.

Néstor Perlongher.<sup>6</sup> Para él la posmodernidad suspende la experimentación pues es desde ya una *revisitación* de elementos frecuentados, mientras el neobarroco es una especie de pulsión de distorsión<sup>7</sup> del lenguaje y de simulacro. Si bien estas características llegan con el barroco a su esplendor, entendemos que son los lugares en los que efectivamente se da la *experiencia del lenguaje*, es decir, la distorsión y el simulacro en tanto ficción son quizás dos de las características que desde la modernidad nos permiten pensar el lenguaje. En el caso particular de la literatura estas características profanan y desbaratan lo dicho y sus instituciones, repitiendo y diseminando el habla dada, porque como sabemos la repetición no es nunca de lo mismo: cada vez que hablamos hay en juego una corrupción/corrosión/producción del y al lenguaje, pero además, dice Derrida, sólo hay por-venir en la repetición.

Pero también cuando uno escribe está haciendo *política de la lengua*, como dice Perlongher. Este es el segundo presupuesto que intentaremos sostener: el neobarroco no es sólo una apuesta estética, sino también y fundamentalmente política. Al decir de Rancière, la literatura siempre es un modo de ligar lo decible y lo visible o dicho de otro modo, las palabras y las cosas,<sup>8</sup> habilitando de esta manera otro *sensorium*. ¿Qué es la política sino una *visión* y un *sentido* del mundo? Si la escritura es concebida como una “máquina que hace hablar a la vida”, la tarea del escritor podría ser concebida como un hacer arqueológico, es decir y siguiendo a Freud, un “hacer hablar a las piedras” a esas huellas que son las letras. Así, el lenguaje juega en las superficies, no aspirando al sentido profundo, a “la verdad de la cosa” o a la cosa misma; el lenguaje no la representa, sino que *la* interviene. Se trataría de “operaciones de superficies”, un hacer que *toca* de alguna manera lo real. Así, lo político de la literatura estaría relacionado a la posibilidad de conexión entre estos dos regímenes de sentido: lo simbólico y lo real.

<sup>6</sup> En Luis BRAVO: *Un diamante de lodo en la garganta*. En: *Nómades y prófugos (entrevistas literarias)*. Universidad Eafit, Medellín, noviembre de 2002. Disponible en: <http://www.revistasolnegro.com/sol%20negro/nestorporluisbravo.htm>, *passim*.

<sup>7</sup> En la misma línea dice Pablo BALER: *Los sentidos de la distorsión. Fantasías epistemológicas del neobarroco latinoamericano*. Corregidor, Buenos Aires, 2008, pp. 15-16: “una de las perplejidades de este concepto radica en que sólo adquiere significado en relación a otro parámetro igualmente fantástico: la *nitidez*; pues la distorsión, como recurso estilístico, replantea el problema de los límites de la opacidad expresiva a la vez que cuestiona la artificialidad de toda pretensión de transparencia. [...] si existe un fenómeno que puede describirse como distorsión (que coincidirá aquí aproximadamente con las categorías de barroco y neobarroco), ¿dónde comienza y donde termina?” El autor los piensa en relación a un momento histórico-estético particular: el descentramiento del barroco áureo y el desgarro del siglo XX latinoamericano.

<sup>8</sup> Jacques RANCIÈRE: *Política de la literatura*. Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2011, *passim*.

## I

Buscar genealogías, crear tradiciones, dibujar cartografías, no son tareas de homogeneidades. La filiación siempre imaginaria que anudaría, por ejemplo, a Lezama Lima con Sarduy y Carrera, vía Perlongher, no es más que un intento de pensar eso que hay “entre” ellos, entre sus poéticas un modo tal vez de heredar/inscribirse en una tradición pero en tanto *fidelidad infiel*. La interpretación misma de lo que *es* el barroco más bien *lo* barroco, es ya un modo de señalar esa inconexión, de dar cuenta de esta cartografía quebrada.

Retomamos aquí la pregunta con la que Sarduy abre el apartado del libro *Barroco*, cuyo título es “Suplemento”, y cuyo curioso primer apartado es Economía: ¿Qué significa hoy en día una práctica del neobarroco? Y se apresura a responder: “ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento mismo: el espacio de los símbolos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad [...] Malgastar, dilapidar, derrochar lenguaje únicamente en función del placer”.<sup>9</sup> ¿Sigue siendo este el sentido de una práctica (neo)barroca? La discusión de estas cuestiones se da en el marco de una intensa sospecha en relación a la posibilidad del lenguaje de nombrar la realidad. Tanto los poetas modernistas como los vanguardistas —que la historia de la literatura latinoamericana sitúa en relación de oposición— comparten el fenómeno de la modernidad en tanto ambos desconfían de los poderes del lenguaje: este movimiento ha sido denominado por Steiner, *revolución lingüística*. Movimiento que se caracteriza por una “falta de hogar”, como falta de un centro. En los últimos años del siglo XIX, el afianzamiento del sistema capitalista “el debate producido por los modernistas latinoamericanos frente a la modernidad/modernización ya tenía en cuenta en sus argumentaciones la tensión establecida entre lo universal como lo moderno y lo local como lo retrógrado...”<sup>10</sup>. Frente a la amplia discusión modernidad/posmodernidad en Latinoamérica nos parece sugerente la propuesta de lectura de Antelo según la cual:

*la “modernidad” —aunque podríamos también designarla “mujer”, ya que la modernidad es mujer (Huysen 1986)—, a ese conjunto de postizos obtusos que encubren la ausencia pero que, al mismo tiempo, hacen aparecer la diferencia. En otras palabras, lejos de la confianza vanguardista en lo mecánico, tan activa en*

<sup>9</sup> Severo SARDUY. *Obra Completa*, p. 1250.

<sup>10</sup> Enrique FOFANI: *Ensayo sobre la frontera*. En: *Lucera*, Centro Cultural Parque de España, n°5, Rosario, otoño de 2004, p. 26.

*las certezas masculinas del modernismo, diríamos que la modernidad son aquellos semblantes que de hecho sustentan lo simultáneo. La modernidad es policéfala.*<sup>11</sup>

Así, en Latinoamericana esta tensión no se dirime en la elección entre uno de los dos polos sino que tiende con Darío a universalizar la cultura latinoamericana, lo que “no implicó la denegación de la cultura “propia” sino su extraterritorialización lingüística [...] la noción de frontera, una noción que habilita ser leída en pugna con los límites políticos o geopolíticos demarcados por la Nación. [...] devinieron el centro teórico de sus respectivas, aunque muy disímiles, poéticas”.<sup>12</sup> La noción de *extraterritorialidad* de Steiner nos permite enfrentar lengua y espacio pudiendo pensar de este modo el “extra” como fuera, pero también como un plus, como un más que siempre sobra y que llama a seguir inscribiendo eso que escapa de alguna manera a las redes de lo identificable/significable. El escritor moderno estaría fuera por antonomasia, así la cuestión del exilio no sería sólo pensable como fuera del territorio, sino, fundamentalmente, como un estar fuera de la lengua. Es en este sentido también que la modernidad en Latinoamérica se constituye como un cuerpo policéfalo anclado en lo simultáneo y la diferencia en su dimensión irreductiblemente heterogénea. Se trataría de una poética policéfala.

## II

La noción de *extimidad* es trabajada por Lacan puntualmente en el *Seminario VII –La ética en Psicoanálisis–* cuando está hablando del *das ding*, es decir, de *la cosa* en psicoanálisis.<sup>13</sup> Ésta se sitúa en el centro y alrededor de la misma gira el mundo subjetivo inconsciente, organizado en relaciones significantes. Pero este centro está excluido en el interior mismo, es de alguna manera, lo prehistórico. En este sentido, Miller señala: “Extimo es, en primer lugar, el Otro del significante, éxtimo al sujeto, aunque más no sea porque la lengua mía, en la que expreso mi intimidad, es la del Otro. Pero también hay otro éxtimo que

<sup>11</sup> Raúl ANTELO: *Una crítica acéfala: para la modernidad latinoamericana*. En *Iberoamericana*, VIII. Buenos Aires, 2008, p. 132.

<sup>12</sup> Enrique FOFANI: *Ensayo sobre la frontera*, p. 26.

<sup>13</sup> Al fin de cuentas, si partimos de lo que describimos como ese lugar central, esta exterioridad íntima, esta extimidad que es la cosa, quizás se aclare para nosotros lo que permanece aún como presunta, incluso como misterio, para aquellos que se interesan en este arte prehistórico, o sea precisamente su emplazamiento.

es el objeto.”<sup>14</sup> La pregunta por este objeto es retomada en el último capítulo del Seminario 11 de Lacan, llamado: “En ti más que tú”: “Se trata de ese interior excluido que, para tomar los términos mismos de *Entwurf* (Proyecto de una psicología para neurólogos, 1950), está de este modo “excluido en el interior”. ¿En el interior de qué? De algo que se articula, muy precisamente en ese momento, como el Real-Ich que quiere decir entonces el real último de la organización psíquica, real concebido como hipotético, en el sentido en que es supuesto necesariamente”.<sup>15</sup> En este sentido Lacan cambiará el estatuto del objeto en psicoanálisis ubicándolo atrás, como causando el deseo, el *objeto a*, convirtiéndolo así en un objeto *éxtimo*: “un objeto... trasladado al interior”.<sup>16</sup> El punto central y esencialmente aporético de la experiencia analítica es que se trata de un objeto perdido, “perdido y en el interior”<sup>17</sup>. En una de las clases de este Seminario cuyo título es “El amor cortés en anamorfosis” Lacan dice: “Quizás lo que escribimos como ese lugar central, esa exterioridad íntima, esa *extimidad*, [...] es la Cosa”.<sup>18</sup>

La apuesta de Jacques-Alain Miller<sup>19</sup> es ir develando esta oscura constitución paradójica que implica que lo exterior se encuentre en lo interior. Por esto mismo ubica este concepto como la razón crucial para que Lacan, hacia su última enseñanza, haya tenido que recurrir a la Topología. La noción de adentro-afuera, interno-externo se ve complicada por este “hiato en el seno de la identidad”, de ese “afuera en el exterior”. Es un término para designar, dice Miller, de una manera problemática “lo Real en lo Simbólico”. Podríamos decir, de lo innombrable, lo inhallable, en el interior de lo que sí se puede decir, un real que aparece como límite en el *mismo interior*. Construida sobre el término intimidad, ofrece una salida a las vagas nociones de interior-exterior, mundo interno-mundo externo, que no tienen sentido más que en el nivel puramente imaginario; es en el dominio de la imagen, precisamente, en donde se puede establecer esa distinción. La idea de *extimidad* señala su presencia según el modelo de un cuerpo extraño que reconoce una ruptura constitutiva de la intimidad. Es así que no se trata del espacio enmarcado y

<sup>14</sup> Jacques Alain MILLER: *Más interior que lo más íntimo*. En: *Página12*, Buenos Aires, 8 de abril de 2010. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/subnotas/143452-46125-2010-04-08.html>.

<sup>15</sup> Jacques LACAN: *La ética del psicoanálisis. Seminario 7*, Paidós, Buenos Aires, 2009 [1959-1960], p. 126.

<sup>16</sup> Jacques LACAN: *La ética del psicoanálisis*, p. 126.

<sup>17</sup> Esta es la relación de objeto que se articula con la falta, por eso será introducida por el lado de la angustia, por el objeto que falta.

<sup>18</sup> Jacques LACAN: *La ética del psicoanálisis*, p. 171.

<sup>19</sup> El texto central publicado que se dedica a trabajar sobre esta noción es justamente *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alain Miller* [2010] que pertenecen a lo que se ha denominado el segundo período de su enseñanza. Este curso fue dictado en 1985, coincide con el Cuarto Encuentro del Campo Freudiano “Histeria y obsesión”.

separado por la imagen, sino de una topología que permite situar lo que vacila entre interior y exterior. Cuando Lacan menciona esta noción, lo hace para referirse a la relación entre *extimidad* y lo siniestro, es decir, no lo contrario a intimidad, sino cuando lo más familiar se vuelve extranjero. En la clase II del curso, “Los envoltorios de la *extimidad*”, Miller define a la *extimidad* como “un hiato en el seno de la identidad consigo mismo”, un lugar que intentará ser recubierto por diferentes instancias identificatorias. Por ello no hay identidad en tanto esencia: la identificación señala la falta, el agujero, pero no lo colma de ninguna manera, siempre queda un resto sin identificar.

La relación entre el Otro y la Cosa, es decir, de qué manera el Otro del lenguaje, de la palabra, de la escritura viene a sustituir a la Cosa donde el objeto perdido es el déficit del Otro sobre la Cosa, la pregunta entonces es ¿cómo explica Lacan que el objeto tiene un lugar en el Otro? En este curso la propuesta es el término de *extimidad* para denominar esa inscripción. Para que esto sea posible es necesario pensar en un Otro diferente del Otro del significante y será el Otro como barrado, la inconsistencia lógica del Otro. Esta inconsistencia ya nos acerca a la consistencia del *objeto a*. La inconsistencia del Otro, en términos lógicos, será la falta de un significante del Otro por lo que se asume que el Otro también es barrado, que el lenguaje o quien imaginariamente lo porta no tiene todos los significantes, no puede nombrarlo todo. Hay una falla entre lo real<sup>20</sup> y lo simbólico y esa falla es estructural, se encuentra en ese exterior-interior<sup>21</sup> que es el sujeto. Ahora bien ¿qué nos dice esta noción de *extimidad* en relación al lenguaje y al sujeto que lo habita y es habitado por el mismo? Esta noción de *extimidad* desbarata, desmantela la tranquila separación jerárquica sujeto-objeto y adentro-afuera, señalando que el sujeto no construye su objeto de deseo, sino que este objeto es su causa, es su “origen”. Del mismo modo el interior no se encuentra en relación de oposición con el exterior, sino que este habita en el interior de una manera fundamental: es a causa de ese afuera que algo como una interioridad surge. Consideramos muy sugerente la apropiación que realiza Antelo de esta noción. El crítico toma este concepto para pensar el guión que separa, pero que al mismo tiempo une, lo argentino-brasileño: ese espacio común, ese entre-lugar.

<sup>20</sup> En este primer momento lo real será definido como lo que resiste absolutamente a la simbolización. A lo largo de su enseñanza, a medida que lo real vaya siendo precisado y/o redefinido, se irá “inmiscuyendo” en el registro simbólico para agujerearlo: se trata del *objeto a* y la repetición en su faz real, en tanto *Tyche*. Tomada del vocabulario de Aristóteles de su investigación de la causa, la *Tyche* es pensada como el encuentro con lo real, más allá de los signos, de lo que se repite como *Automaton*.

<sup>21</sup> Hacia el final de la enseñanza de Lacan, como sabemos, recurre a la topología para pensar algunas cuestiones, entre ellas el sujeto. La *banda de moebius* será la imagen que figurará esa continuidad entre adentro-afuera.

*Afirmar un margen que, al mismo tiempo, no sea ni interno, ni externo sino éxtimo, o en otras palabras, una dimensión superlativa de lo ex-ter (extraño, extranjero, exterior), es proponer el encabalgamiento informe de Kant y Sade, Sarmiento y Euclides, Arlt y Mário de Andrade. El guión éxtimo nos definiría así, en un primer nivel, como no-pensadores, prescindentes del no-ente, la Cosa nacional, lo cual frustra toda negación de lo alterno, dejándonos asimismo, en cuanto sujetos, tan imposibilitados de afirmar como de negar el vacío identitario, ante la permanencia constante de lo Mismo. Pero, a un segundo nivel, nos hace renunciar al viejo y estéril dilema de la modernización, ese no-ser disociado del no-pensar, el civilización o barbarie, to be or not to be, ser o no ser el Otro. El silencio de ese guión argentino-brasileño no pacifica ni apacigua nada, es verdad, pero puede ayudar a diseminar una decisión ética ineludible, llegar a lo propio por la vía de lo ajeno.<sup>22</sup>*

Pensar la construcción de lo propio sólo por vía de lo ajeno, contaminado en su raíz por lo ajeno, asegura que lo identitario sea siempre una instancia desde la que es imposible denegar lo otro, pues se erige como parte imprescindible e ineludible de la identidad misma. A partir de estas constataciones, cabría aún pensar que la emergencia de lo popular transnacional, o en fin, de lo argentino-brasileño, más que signada por la suma, surge atravesada por la falta. “En la medida en que lo argentino-brasileño sólo puede constituirse en el terreno de las relaciones de representación, la construcción identitaria de ese margen sólo admitiría una consistencia informe: la de lo desuniversal”.<sup>23</sup> Así, el guión señalaría ese espacio ambivalente en que nos afirmamos alternativamente, ese espacio *extimio* en el que hay algo de lo propio pero sólo a condición de una apertura a la indefensión de la vida, a la falta, a lo otro y al otro, al desamparo en el que nos dejan a menudo las palabras. “En ese sitio-guión, ni plenamente mimético, ni totalmente mágico, sino ético, se esboza un más allá del sujeto y un más allá de lo moderno”.<sup>24</sup> Es desde esta mirada ética que nos interesa retomar lo extimio del lenguaje, para señalar que allá donde parece que ejercemos la propiedad del mismo, se encuentra lo más ajeno, lo exterior, en mí bascula lo extranjero por lo que soy. Asumir esa complejidad tal vez dibuje otro modo de relación con los otros y permita pensar la identidad y problemática modernidad-posmodernidad en latinoamérica.

<sup>22</sup> Raúl ANTELO: *La extimidad del guión*. En *Sociedad. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires*, N° 22, Buenos Aires, primavera de 2003, p. 11.

<sup>23</sup> Raúl ANTELO: *La extimidad del guión*, p. 7.

<sup>24</sup> Raúl ANTELO: *La extimidad del guión*, p. 11.

## III

Desde una perspectiva similar, Derrida parte de la afirmación de que toda cultura es originalmente colonial, en el sentido de que en el origen siempre está el otro y *lo otro*, en lo familiar está lo extranjero, lo extraño: *Unheimlich*, dice Freud. Así los ejemplos de Edipo y de Moisés como los extranjeros por antonomasia abundan en la literatura y con ellas las preguntas por la constitución de la identidad, por lo que sería la *ipseidad*. Toda identidad está asociada a una relación con la lengua y por ello, toda cultura siempre se instituye por la imposición unilateral de alguna política de la lengua.

*El monolingüismo del otro sería en primer lugar esa soberanía, es la ley llegada de otra parte, sin duda, pero también y en principio la lengua misma de la Ley. Y la Ley como lengua. Su experiencia sería aparentemente autónoma, porque debo hablar de esa ley y adueñarme de ella para entenderla como si me la diera a mí mismo; pero sigue siendo necesariamente -así lo quiere, en el fondo, la esencia de toda ley- heterónoma. La locura de la ley alberga su posibilidad permanentemente en el hogar de esa auto-heteronomía.<sup>25</sup>*

El coloquio del cual surge este escrito se tituló “Renvois d’ailleurs”, ecos, reflejos y remisiones de otras partes. Es interesante señalar que ambas palabras están en plural, sugiriendo, según creemos, que las genealogías siempre son múltiples. Pero, por otro lado, podríamos pensar que las palabras a las que hacen alusión están asociadas al campo de lo fantasmático, de los espectros, de la memoria que viene a la lengua. Ahora bien, esto no significa la relación con una lengua extranjera necesariamente. El texto comienza con la aporética frase: “No tengo más que una lengua, no es la mía”,<sup>26</sup> que junto al título del libro señalan ese espacio ambiguo que venimos describiendo. Ese espacio que desarticula la propiedad de lo más íntimo: la lengua como identidad. Si la única que tengo no me pertenece, se da entonces una relación compleja con eso que soy, con ese movimiento que debo -¿pero quién en realidad?- realizar para devenir *yo*. Movimiento necesario e indecible: apropiarse sin propiedad de lo Otro, de la lengua.

<sup>25</sup> Jacques DERRIDA: *El Monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1997, p. 58.

<sup>26</sup> Jacques DERRIDA: *El Monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, p. 13.

En la reflexión sobre la lengua, Derrida confiesa lo que para algunos de sus lectores parece inadmisibile: “el acento, cualquier acento francés, y ante todo el fuerte acento meridional, me parece incompatible con la dignidad intelectual de una palabra pública”.<sup>27</sup> ¿De dónde viene este deseo por la lengua francesa pura en Derrida, el crítico de lo puro, de la creencia en algo puro? En esta proclama por respetar la lengua por no permitir que le sucediera algo en términos de gramática, sintaxis, etc., Derrida dice que había una necesidad de que le *pasara* algo:

*al hacer que le pasara, por lo tanto, algo tan interior que ya no estuviera siquiera en condiciones de protestar sin tener que hacerlo al mismo tiempo contra su propia emanación, que no pudiera oponerse de otra manera que mediante horribles e inconfesables síntomas, algo tan interior que llegara a gozar de ello como de sí misma en el momento de perderse encontrándose [...] en el momento que un huésped incompresible [...] hiciera que la mencionada lengua llegara a él, obligándola entonces a hablar -a ella misma, la lengua- en su lengua, de otra manera. Hablar por sí sola. Pero para él y según él, guardando ella en su cuerpo el archivo imborrable de ese acontecimiento: no un hijo necesariamente, sino un tatuaje, una forma espléndida, oculta bajo la ropa, donde la sangre se mezcla con la tinta para hacerlo ver de todos colores. El archivo encarnado de una liturgia cuyo secreto nadie delatará. Del que, en realidad, nadie pudiera apropiarse.*<sup>28</sup>

Entender *la experiencia de la lengua* como un tatuaje es entenderla como el modo en el que marcamos la lengua, en el que tocamos la materialidad de su cuerpo. Proliferación y vaciamiento son la contradicción que atraviesa el tatuaje<sup>29</sup> como inscripción. Pero esta inscripción no es posible sin herida, sin pérdida, donde la sangre se mezcla con la tinta resultando desde ese momento indiscernible; donde el archivo de la lengua es el cuerpo de una liturgia cuyo secreto ya nadie puede develar. Como dice Sarduy, la escritura como *el arte del tatuaje* inscribe, cifra en la masa amorfa del lenguaje informativo, los verdaderos signos de la significación. Para que la masa informativa se convierta en texto, para que la palabra comunique, el escritor tiene que tatuarla, que insertar en ella sus pictogramas.

<sup>27</sup> Jacques DERRIDA: *El Monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, p. 67.

<sup>28</sup> Jacques DERRIDA: *El Monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, p. 74.

<sup>29</sup> Y con más violencia al maquillaje: aquello que ha venido a desplazar al tatuaje. El maquillaje como batería esencia del travestismo y la pantomima, la simulación; cuya función es más espectacular, burlesca y paródica que ritual.

*La escritura sería el arte de esos grafos, de lo pictorial asumido por el discurso, pero también el arte de la proliferación. La plasticidad del signo escrito y su carácter barroco están presentes en toda literatura que no olvide su naturaleza de inscripción, eso que podría llamarse escriturabilidad. [...] el lenguaje aparecerá como el espacio de la acción de cifrar, como una superficie de transformaciones ilimitadas. [...] Se harían explícitas todas las traducciones que hay en el interior de un mismo idioma. Literatura en que todas las corrientes, no del pensamiento sino del lenguaje que nos piensa, se harían visibles, confrontarían sus texturas en el ámbito de la página.<sup>30</sup>*

Atentos a esa multiplicidad de texturas que tienen lugar en la página, podemos apreciar y reconocer allí historias, pensamientos, lugares, olores, idiomas, acentos, tonalidades, cantos, sueños, nostalgias, que nunca forman un relato unitario sino que diseminan incansablemente las palabras en redes que se tejen y destejen incansablemente como el cuerpo que soporta cualquier identidad.

El modo en que Derrida plantea la relación con la lengua, esta “propiedad inapropiable”, creemos que abre una opción ética en relación a las políticas del lenguaje. En una entrevista realizada por Evelyn Grossman, Derrida dice: “Y sin embargo, [Celan] hizo todo para, no diría apropiarse la lengua alemana, puesto que justamente lo que sugiero es que no se apropia una lengua sino para soportar un cuerpo a cuerpo con ella. Lo que trato de pensar es un idioma (y el idioma quiere decir *lo propio* justamente, lo que es propio) y una firma en el idioma de la lengua que hace al mismo tiempo la experiencia de la inapropiabilidad de la lengua”.<sup>31</sup> Habría para Derrida una relación de advenimiento con la lengua, de acercamiento y también de marca, de herida, de “contra-firma”. Y sigue: “Es decir que en su alemán poético hay una lengua de partida y una lengua de llegada y cada poema es una suerte de nuevo idioma en el cual hace pasar la herencia de la lengua alemana”.<sup>32</sup> Desde esta perspectiva, quizás se trate de hacer pasar por el tamiz, el tono de la lengua, otras lenguas donde ni la lengua de partida ni la de llegada sale indemne luego de este paso. Se trata de un paso, de un tránsito, de transitar las lenguas... de habitar la lengua dice Heidegger con respecto a Hölderlin. ¿Pero

<sup>30</sup> Severo SARDUY: *Obra Completa*, p. 1154.

<sup>31</sup> Jacques DERRIDA: *Entrevista con Évelyne Grossman*. En: *Europe* (número consagrado a Paul Celan), Año 79, N° 861-862, enero-febrero de 2001. Traducción de Ricardo Ibarlucía publicada en *Diario de Poesía*, N° 58, primavera de 2001. Edición digital disponible en [www.derridaencastellano.com](http://www.derridaencastellano.com) (Consultada el 20-6-2014).

<sup>32</sup> Jacques DERRIDA: *Entrevista con Évelyne Grossman*.

qué es habitar? Quizás sea esa relación con lo más propio como extranjero, de estar en el propio hogar como visitante.

En esta misma entrevista y en relación al *Monolingüismo* (1997) y a *Shibboleth* (1986), Derrida dice:

*Aun cuando no se tiene más que una lengua materna y uno está enraizado en su lugar de nacimiento y en su lengua, aun en ese caso, la lengua no pertenece. No dejarse apropiarse hace a la esencia de la lengua. La lengua es eso mismo que no se deja poseer, pero que, por esta misma razón, provoca toda clase de movimientos de apropiación. Porque ella se deja desear y no apropiarse, pone en movimiento toda clase de gestos de posesión, de apropiación. [...] La dificultad política es: ¿cómo estar a favor de la más grande idiomática —lo que hay que hacer, creo— defendiéndose en todo contra la ideología nacionalista?*<sup>33</sup>

La pregunta que plantea Derrida en el contexto actual de la globalización y de las diversas propuestas de una sola lengua apunta a esos indecibles a los que su pensamiento nos tiene acostumbrados. Es decir, defendiendo la multiplicidad, no defenderla desde la identidad de los nacionalismos. En este sentido, la solución no es claramente la transparencia de una lengua, sino todo lo contrario, la diseminación, la multiplicación infinita de las lenguas. No se trata de cultivar un idioma sino de producirlo; se trata de la traducción infinita a la que estamos destinados quienes habitamos el lenguaje. Así, si el castigo de dios fue la confusión de lenguas, la necesidad de traducción es imperiosa<sup>34</sup>, pero al mismo tiempo, imposible en tanto transposición del sentido. La traducción siempre implica un resto, una pérdida que supone el pasaje. En el texto “Des tours de Babel” juega con la doble —al menos— posibilidad que da la palabra *tours*, es decir, el tema del desvío y también de la torre. Y además ¿qué decimos con ese nombre propio? En principio la inadecuación de una lengua a otra —en tanto el nombre propio señala el límite de la traducción entendida convencionalmente— pero fundamentalmente del lenguaje consigo mismo y con el sentido. Y por ello la necesidad de mitos, de tropos, de figuraciones, de metáforas. Señala, además, el imposible cierre

<sup>33</sup> Jacques DERRIDA: *Entrevista con Évelyne Grossman*.

<sup>34</sup> En este sentido Enrique FOFANI nos dice en relación a César VALLEJO, *Ensayo sobre la frontera*. En: *Lucera*, Centro Cultural Parque de España, n°5, 2004: p. 24: “es reveladora la manera como se enlazan mutuamente por un lado la necesidad lingüística de salir del español y, por otro, el impulso por defender una voluntad expresiva. [...] tal vez a fin de encontrar en otra, extranjera, la capacidad que la propia parece negarle. Sin embargo ambas experiencias parecen desembocar en una frustración, en una suerte de tentativa condenada finalmente a lo imposible como pura constatación de lo que podríamos llamar los límites del lenguaje.”

de las lenguas, la imposibilidad de totalización. En principio, dice Derrida en ese texto: “Lo que la multiplicidad de idiomas viene a limitar no es solamente una traducción «verdadera», una inter-expresión transparente y adecuada, sino también un orden estructural, una coherencia del *constructum*”.<sup>35</sup> El nombre propio Babel puede ser traducido como ciudad santa, la ciudad del padre, de dios, pero también siempre ha sido traducida como confusión de lenguas y de quienes estaban construyendo esa torre. Ambas cosas se encuentran en el origen para señalar que no es posible entendernos sin nombres propios, pero que tampoco lo es sólo con ellos. El castigo de dios es entonces la confusión de lenguas, la multiplicación de las mismas, el imperativo de la traducción como destinaerancias de los envíos. Así la traducción es la ley, el mandato, pero también la deuda imposible. ¿Por qué?

*Si el traductor no restituye ni copia un original, es porque este último sobrevive y se transforma. La traducción será, verdaderamente, un momento de su propio crecimiento, se completará a través de ella, agrandándose. [...] Y si el original requiere un complemento es porque en el origen no se encontraba sin falta, pleno, completo, total, idéntico a sí mismo. Desde el origen del original que será traducido hay caída y exilio.*<sup>36</sup>

Así el exilio está en el interior mismo de la lengua como su origen.<sup>37</sup> Quienes han sufrido además un exilio en términos de trayectos vitales, han experimentado quizás, más de cerca, esta materialidad de la lengua, en tanto la necesidad de traducción constante. Pero quienes habitamos sólo una lengua también estamos expuestos a esta necesidad de traducción, en principio, entre las palabras y las cosas y a este desajuste inherente a la relación. La propuesta derridiana, entonces, nos permite pensar la lengua como eso que no sólo nos posibilita un cierto nivel de comunicación y conocimiento sino que es fundamentalmente distancia y resto, que siempre queda por ser traducido-interpretado y que hace que el diálogo *sea* infinito y artificialmente concluido. Pero lo que fundamentalmente nos interesa señalar es el hecho de que la lengua es exilio o que guarda el exilio, *lo* otro, al extranjero en *sí misma*, determinando así una política de la lengua que no distingue ya tan claramente lo propio y lo ajeno, sino que se contenta con asumir que lo otro está en mi interior.

<sup>35</sup> Jacques DERRIDA: *Des tours de Babel*.

<sup>36</sup> Jacques DERRIDA: *Des tours de Babel*.

<sup>37</sup> El texto *Des tours de Babel* es un extenso diálogo con, entre otros, *La tarea del traductor* de Benjamin. El desarrollo es una intensa reflexión llena de matices sobre la traducción, tema que excede este trabajo pero en cuyo horizonte el mismo se inserta.

## IV

Dentro del panorama neobarroco, nos detendremos en el caso de Sarduy porque creemos que en su escritura se explicita constantemente una particular relación con el lenguaje y con la construcción temática de su obra. Lo cubano en Sarduy tiñe de una tonalidad rítmica sus textos y el exilio es el objeto de alguna manera transversal de la totalidad de los mismos. En *La simulación* escribe:

*Llegada la marea de equinoccio, ciertos animales ciliados retroceden excesivamente sobre la arena, buyen demasiado lejos hacia el interior de la tierra; cuando el mar se calma, son incapaces de volver a alcanzarlo: mueren en exilio, tratando en vano de regresar al agua, cada vez más lejana, de recorrer al revés el camino que un impulso irresistible, inscrito en ellos desde su nacimiento y saturándolos con su energía, les había obligado a tomar.*<sup>38</sup>

Parece que este impuso está inscrito en nuestra humanidad. Si Darío ha hecho de la lengua poética una zona de frontera, preparándola para todos los viajes, “incluso para aquellos que se hacen para olvidarla y abandonarla por otra”<sup>39</sup>, la experiencia con la lengua en Sarduy es, según Gustavo Guerrero, alejarse para estar más cerca, buceando en los márgenes para señalar el centro y una vez allí, decir la verdad del artificio. El centro, la verdad, la lengua materna<sup>40</sup>, la tierra natal, etc., son artificios<sup>41</sup> que Sarduy va a burlar,

<sup>38</sup> Severo SARDUY: *Obra Completa*, p. 1293.

<sup>39</sup> Enrique FOFFANI: *Ensayo sobre la frontera*, p. 29.

<sup>40</sup> De Campos sostiene con Borges, en relación a la imposibilidad de que el castellano permita tantos juegos como lo hace el alemán, en una entrevista titulada *Julián sin lengua* [1977] que él mismo es sin una lengua, es plurilingüe: “pierde su lengua única a fuerza de recibirla multiplicadamente” tanto este poeta con el castellano como De Campos con el portugués, están dedicados a un proceso de hibridación barroca y convivencia plurilingüe. Cf. Haroldo DE CAMPOS. *Del arco iris blanco*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006, p. 160: “[proceso de hibridación] susceptible también de una análoga tensión ecuménica, ya bajo el impulso disyuntivo de babel, ya al sopro conjunto de Pentecostés.” De campos se pregunta qué quedará de la lengua castellana después de los juegos de Julián Ríos. Haroldo DE CAMPOS: *Del arco iris blanco*, p. 162: “Tal vez por los portales abiertos de par en par de la lengua a tal punto “extrañada”, el sentido termine rodando hacia los abismos del silencio [...] pero el peligro es un riesgo a asumir. [...] se trata de una operación marcadamente ideológica. El desenmascaramiento de la neutralidad y la pureza de la lengua materna.”

<sup>41</sup> El pensamiento de Deleuze en torno a la repetición implica una profunda crítica al idealismo platónico, crítica que no representa una negación en el movimiento dialéctico, sino, como dice Foucault, una inversión, una perversión que permite liberar a los fantasmas de la problemática simulacro-copia, verdadero-falso, ser-no ser. Así, Deleuze libera a los fantasmas de estas carga histórico-filosófica, proponiéndonos pensarlos en el juego de superficies en el que danzan. Es en este sentido en el que pensamos el artificio: más allá de la dualidad naturaleza-cultura. El artificio se ubicaría como disimulo, cautela, doblez (según definición de diccionario de la Real Academia Española), señalando el pliegue y la superficie del lenguaje: más allá de la profundidad, del sentido, deslizamientos.

diseminando fragmentariamente la escritura que trata de nombrarlos en un intento siempre fallido.

En el texto “C’est chez nous” Sarduy, dice con respecto al mote de afrancesado y de toda una generación de escritores latinoamericanos que por diversos motivos se exiliaron en Francia:

*Je en sais pas si ce mouvement se doit a une reaction des stereotypes nationalistes ou au stereotype de la seduction de la France, ou si, tout simplement, nous avons besoin de nous regarde a partir d’un exterieur, d’un ailleurs. Pour savoir quelles sont les limites de quelque chose il faut se placer en dehors, n’es-ce-pas? [...] L’exil? N’oublions pas que c’est l’un des trois preceptes joyciens; donc, à respecter minutieusement. Il se peut qu’il soit inherent à l’écriture, sa condition même, comme si la Patria etait la Página.<sup>42</sup>*

El exilio es tal vez, como dice Blanchot, la condición particular del poeta: “El poema es el exilio, y el poeta que le pertenece, pertenece a la insatisfacción del exilio, está siempre fuera de sí mismo, fuera de su lugar natal, pertenece al extranjero”.<sup>43</sup> Estamos exiliados del lenguaje, estamos fuera del lenguaje y el poeta es quien pone esa realidad en juego en su escritura. ¿Se trata, además, de una necesidad de mirarse desde afuera? Salir para poder mirar-se, para dimensionar, para descubrir desde ese exterior la relación estructural que atravesaría cualquier relación con la lengua: la falta, la incompletud, esa experiencia de la locura, como de dislocación. En “Exiliado de sí mismo”, Sarduy dice:

*Como el universo, el exilio está en expansión. La realidad política por una parte y la “desertificación” anímica por otra, hacen que cada día hayan más exiliados. [...] El exilio es también eso: borrar la marca del origen, pasar a lo oscuro donde se vio la luz. [...] ¿Cómo termina, y cuándo, el exilio? Quizás el último de los espejismos consista en creer que termina con un regreso a la tierra natal. Y es que nada recupera al hombre de algunas palabras escuchadas, y nada redime a quien las dijo. Exiliado de mí mismo, ausente de una parte de mi propia escucha, de algunos sonidos, de una frase.<sup>44</sup>*

<sup>42</sup> Severo SARDUY: *Obra Completa*, p. 27.

<sup>43</sup> Maurice BLANCHOT: *El espacio literario*. Biblioteca de Filosofía, Madrid, 2002 [1955], p. 212.

<sup>44</sup> Severo SARDUY: *Obra Completa*, p. 43.

Una de las paradojas de la modernidad es justamente que la experiencia necesariamente cosmopolita lleva a muchos de los escritores que debieron destinarse al exilio a un regreso a la tierra natal. Pero ya sabemos a esta altura que ese regreso es imposible, en tanto retorno a lo mismo: la tierra –el lenguaje– ha cambiado y quien vuelve siempre es otro.

## V

Para terminar, nos gustaría recuperar uno de los deslizamientos que planteamos al comienzo de este trabajo. ¿Qué tendrían en común escritores tan disímiles como Perlongher, Carrera, Lamborghini, De Campos, Sarduy? Como ha sido estudiado en numerosas oportunidades, lo que en principio los une es su relación con el lenguaje, relación marcada por el exceso que paradójicamente señala un vacío y cuya causa ha estado signada por las explicaciones ligadas al *horror vacui*. Para Perlongher algunos de los autores llamados neobarrocos enlazarían sus producciones no bajo una premisa de escuela sino bajo el “rechazo a cierto convencionalismo comunicacional e «identitario» del lenguaje”.<sup>45</sup> No hay identidad cerrada, centrada, unificada sino sólo como fragmentos, sobras, restos en los que bascularía el sujeto del lenguaje.

Si estas escrituras fueron tachadas de herméticas es, para Perlongher, porque son literaturas del lenguaje, es decir, literaturas destinadas a pensar la función del lenguaje, caracterizadas por una cierta sensación de inteligibilidad. Literatura que no piensa ya la relación con el referente sino la relación del lenguaje consigo mismo y en su reflexibilidad, en su espejo. Para Sarduy se trataba de subvertir el orden supuestamente natural de las cosas, contraponiéndose a la previsibilidad del lenguaje comunicativo: “Barroco en tanto juego en oposición a la determinación de la obra clásica en cuanto trabajo”.<sup>46</sup> La proliferación significativa y la compleja relación que se establece entre este y la *cosa* produce una desjerarquización del sentido: no hay un sentido primero verdadero del que se desprenderían otros, sino falta de creencia en el sentido único y un goce en el pluralismo.

<sup>45</sup> Néstor PERLONGHER: *Papeles Insumisos*. Santiago Arco, Buenos Aires, 2004, p. 225.

<sup>46</sup> Severo SARDUY: *Antología*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 227.

Estas escrituras no responden a la fidelidad a un modelo, sino que cada una de ellas trabajaría como “operadores de una multiplicidad de flujos “rizomáticos” (Deleuze y Guattari), es decir, (con)jugando palabras, imágenes, materiales de las más diversas procedencias –el gran puente lezamesco– pero sin buscar una síntesis. Conexiones múltiples que subvierten el orden del discurso. Y esa especie de perversión de la buena letra (clara y cristalina), parece ser radical en su elisión y fragmentación del yo lírico. Hay un velamiento o dislocamiento del sujeto personal que emite el texto reduciendo la firma a un verso más. Es interesante señalar que bajo el título *Autorretratos* se reúnen en la *Obra Completa* de Sarduy, aquellos textos destinados a pensar esta disolución, donde la autobiografía del *yo que enuncia* se estructura como fragmentos, como marcas, como una “arqueología de la piel”; es un relato que se puede leer como inscripciones pero que de ninguna manera representará lo real de lo acaecido. El autor se diluye en estas figuras biográficas. Quebrando toda ilusión de traducibilidad a un sentido final, el neobarroco refleja “la desarmonía, la ruptura de la homogeneidad del logos en cuanto absoluto”.<sup>47</sup>

La subversión del estatuto ontológico del ser –y por ello del lenguaje en la modernidad–, de la que hablan, entre otros, Foucault y Deleuze<sup>48</sup> se realizaría como perversión en tanto no intenta oponer otra verdad, sino que se desliza en el borde del significante, de las significaciones, en el goce que aspira no a una relación especular, sino a la perversión generalizada de todos los códigos. Para Sarduy esta perversión no “sería ni una inversión (cambio que mediante la negación seguiría teniendo un itinerario anterior) ni la afirmación (la figura, el motivo, la letra) de la negación (el soporte, la tela, la página), ni la negación de la afirmación, ni la afirmación de la afirmación, ni la negación de la negación...”.<sup>49</sup> Estas palabras que encontramos en el prólogo de *Escrito con un nictógrafo*, sugieren la complejización que implica evitar todo intento de simplificar bajo una definición de lo que sería *lo* neobarroco. En esta misma línea Carrera escribe:

*Sé hacer –en todo caso– lo que imagino que los neobarrocos hicieron: negarme a ser neobarroco, tal vez porque en esa negación está el origen de su sentido. Niego y*

<sup>47</sup> Severo SARDUY: *Antología*, p. 229.

<sup>48</sup> El pensamiento de Deleuze, en torno a la repetición, implica una profunda crítica al idealismo platónico, crítica que no representa una negación en el movimiento dialéctico, sino, como dice Foucault, una inversión, una perversión que permite liberar a los fantasmas de la problemática simulacro-copia, verdadero-falso, ser-no ser. Así, Deleuze libera a los fantasmas de estas carga histórico-filosófica, proponiéndonos pensarlos en el juego de superficies en el que danzan.

<sup>49</sup> Arturo CARRERA: *Escrito con un nictógrafo*. Interzona, Buenos Aires, 2005, p. 3.

*resto y desagregó en exceso para no soportar el rastro del vacío que nos horroriza. Porque cabría preguntarse por el origen micropolítico neobarroco latinoamericano, que no fue otra cosa más que la opresión, la censura, la inquisición, la dictadura militar: fuerzas de origen, pasajes entre lo que los brasileros llaman *lixo* (pobreza) y *luxo* (lujo); para no señalar tan sólo su proliferación en la sexualidad o en las andanzas marginales como lo hizo y lo logró Nestor Perlongher.<sup>50</sup>*

Carrera sigue insistiendo en este espacio del *entre*, del pasaje, en el que sólo podemos deslizarnos: movimiento ineludible al que se destina quien trabaja con las letras. Es en este deslizamiento donde hemos intentado repensar qué es una escritura neobarroca, o más generalmente una práctica neobarroca, Carrera dice:

*Yo vine a murmurar el neobarroco, con toda esa prepotencia del murmullo. Pero sé qué murmurar, en nuestros días, nos alertó Foucault, se ha aproximado infinitamente a su origen. Es decir, a ese sonido inquietante que en el fondo del lenguaje, anuncia tan pronto como se estira un poco la oreja, aquello contra lo que uno se resguarda y al mismo tiempo, hacia lo que uno se dirige: la muerte.<sup>51</sup>*

Quizás se trate del murmullo del lenguaje, que deja en sus juegos oír algo de eso *otro* que siempre está presente, aunque intentemos mantenerlo a distancia, conjurarlo mediante el verso.

Quisimos con la selección de estos textos señalar de qué modo el discurso –en tanto curso discontinuo, diferido y diferente– sobre el neobarroco latinoamericano se ha ido transformando para poder pensar(se). Intentamos sostener la hipótesis de que *lo* neobarroco, atravesado por las lógicas y las rupturas de época –tanto lingüísticas como filosóficas–, fue (o sigue siendo) un trabajo sobre los deslizamientos de las letras, un movimiento que portó en sus textos el sentido de una época: el quiebre entre las palabras y las cosas (y su posible relación).

Retomemos la pregunta inicial: ¿sigue siendo hoy el sentido de una práctica neobarroca ser una amenaza a la economía burguesa? ¿Sigue siendo importante dilapidar significantes para multiplicar y desestabilizar las lógicas

<sup>50</sup> Arturo CARRERA: *Ensayos Murmurados*. Mansalva, Buenos Aires, 2009, p. 152.

<sup>51</sup> Arturo CARRERA: *Ensayos Murmurados*, p. 152.

de lo Uno, discursos metafísicos que continúan marcando el compás de la historia? Frente al estado del mundo actual, sostener prácticas que resisten a la hegemonía de una verdad, en tanto proponen diversas formas de anudar lo sensible y lo decible, tal vez lo neobarroco siga siendo una apuesta de apertura hacia lo otro y en este sentido una apuesta eminentemente política.

## Conclusión

La propuesta de este trabajo es esa lógica aporética, *indecidible*, por la que es necesario —éticamente necesario— poder sostenerse en este enunciado contradictorio: “hay que cultivar el idioma y la traducción, hay que habitar sin habitar, hay que cultivar la diferencia lingüística sin nacionalismo, hay que cultivar la propia diferencia y la diferencia del otro”.<sup>52</sup> Porque heredar una lengua es reafirmar transformando, cambiando, desplazando. La lengua no es un cuerpo inmortal ni glorioso, sino un cuerpo mortal cuya experiencia en carne viva —que algunos poetas tienen con esta materialidad de la lengua— la salvan de la muerte, la resucitan constantemente.

La tendencia de la que hemos estado hablando, la de neutralizar o más bien complejizar antagonismos explícitos se anuda a lo que se llamó “transculturación” o “supra-regionalismo” y se orientó hacia un régimen autonomista de lectura.

*La escena contemporánea de América Latina, irregularmente libre y vital, nos ofrece, en cambio, una cultura policéfala, en que los antagonismos vitales se manifiestan de manera cada vez más constante y explosiva. Pero esa irreductible heterogeneidad, esa policefalia simbólica son un claro indicio de que sólo una crítica que rescate el carácter acéfalo de la existencia podrá cuestionar el retorno a las formas autonomistas de pensar la cultura, que no son otra cosa sino retornos reductores a la unidad, a un mundo anterior al des-astre y todavía habitado por Dios (llámese esa divinidad Verdad, Nación o Justicia).<sup>53</sup>*

<sup>52</sup> Jacques DERRIDA: *Entrevista con Évelyne Grossman*.

<sup>53</sup> Raúl ANTELO: *Una crítica acéfala: para la modernidad latinoamericana*, Iberoamericana, VIII. Buenos Aires, 2008, pp. 134-135.

Asumir la muerte de Dios, implica que ya nada asegura la objetividad de una traducción (en sentido amplio, es decir, la relación entre las palabras y la cosas y entre las diversas lenguas), nos queda entonces, la multiplicación infinita de las traducciones que siempre e inevitablemente dejan un resto, lo que empuja a la deuda, tal vez, no cancelable, de la traducción, de la reescritura.

En esta línea hemos querido plantear la relación entre el lenguaje y los desplazamientos lingüísticos-literarios, para señalar lo que parece urgente pensar en términos éticos: la ruptura de aquello que ha sido pensado desde la metafísica occidental como lo propio y lo Uno, el sujeto y el lenguaje, en este caso. Pensarlos desde la lógica propuesta nos permite concebir estos espacios como construcciones híbridas, como injertos. Así, aquellos lugares que se erigen como “verdades puras” (la lengua, el territorio, las identidades, etc.), se vuelven zonas discontinuas, contaminadas, fronterizas, donde quizás sea posible otro modo de escritura y de lectura de las lenguas.

¿Cuánta patria necesita un ser humano?, se pregunta Amery. Posiblemente nunca podamos saberlo ni por lo tanto cuantificarlo. Y sí, no es bueno carecer de patria. ¿O el problema será justamente la patria? En el contexto actual pensar en la patria, sería, desde nuestro punto de vista, la apuesta por esa página en blanco que es necesario escribir y reescribir infinitamente. Y allí y así dar cuenta del artificio.

## Bibliografía

- AMERY, Jean: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-Textos, Valencia, 2001.
- ANTELO, Raúl: *La extimidad del guión*. En: *Sociedad. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires*, n° 22, primavera 2003, Buenos Aires, pp. 97-109.
- *Lo argentino-brasileño: una topología de la extimidad*. En: *Congress of the Latin American Studies Association*. Rio de Janeiro, Brazil, 2009.
- *Una crítica acéfala: para la modernidad latinoamericana*. En *Iberoamericana*, VIII, Buenos Aires, 2008, pp. 129-136.
- BALER, Pablo: *Los sentidos de la distorsión. Fantasías epistemológicas del neobarroco latinoamericano*. Corregidor, Buenos Aires, 2008.

- BLANCHOT, Maurice: *El espacio literario*, Biblioteca de Filosofía, Madrid, 2002 [1955].
- BRAVO, Luis: *Un diamante de lodo en la garganta*. En: *Nómades y prófugos (entrevistas literarias)*. Universidad Eafit, Medellín, noviembre de 2002. Disponible en: <http://www.revistasolnegro.com/sol%20negro/nestorporluisbravo.htm> .
- CARRERA, Arturo: *Ensayos Murmurados*. Mansalva, Buenos Aires, 2009.
- *Escrito con un nictógrafo*. Intersona, Buenos Aires, 2005.
- CHIAMPI, Irleamar: *Barroco y Modernidad*. Fondo de Cultura Económica, México. Criterios, La Habana, n° 32, 1994, pp. 171-183.
- DE CAMPOS, Haroldo: *Del arco iris blanco*, Adriana Hidalgo. Buenos Aires, 2006.
- DERRIDA, Jacques: *Des tours de Babel*, en Joseph F. GRAHAM (ed.): *Difference in Translation*, Cornell University Press, Ithaca / London, 1985.
- *Entrevista con Évelyne Grossman*. En: *Europe* (número consagrado a Paul Celan), Año 79, N° 861-862, enero-febrero de 2001. Traducción de Ricardo Ibarlucía publicada en *Diario de Poesía*, n° 58, primavera de 2001. Edición digital disponible en [www.derridaencastellano.com](http://www.derridaencastellano.com) (Consultada el 20-6-2014).
- *El Monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1997.
- *Mal de archivo (Una impresión freudiana)*. Editorial Trotta, Madrid, 1997.
- FOFFANI, Enrique: *Ensayo sobre la frontera*. En *Lucera*, Centro Cultural Parque de España, n°5, Rosario, otoño de 2004, pp. 24-29.
- LACAN, Jacques: *La ética del psicoanálisis*, Seminario 7, Paidós, Buenos Aires, 2009 [1959-1960].
- LEZAMA LIMA, José: *La curiosidad barroca*. En: *Sucesivas y coordinadas*, Compañía Editora Espasa Calpe, Buenos Aires, 1993 [1957].
- MILLER, Jacques Alain: *Extimidad*. Paidós, Buenos Aires, 2010.
- *Más interior que lo más íntimo*. En: *Página12*, Buenos Aires, 8 de abril, 2010. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/subnotas/143452-46125-2010-04-08.html>.

- NANCY, Jean-Luc: *Un pensamiento finito*. Anthropos, Barcelona, 2002.
- PERLONGHER, Néstor: *Papeles Insumisos*. Buenos Aires: Santiago Arco Editor, 2004.
- RANCIÈRE, Jacques: *Política de la literatura*. Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2011.
- SARDUY, Severo: *Antología*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- *Obra Completa*. Galaxia Gutemberg, Barcelona, 1999.
- SONTAG, Susan: *Contra la interpretación y otros ensayos*. Seix Barral, Barcelona, 1984 [Ed. original: *Against Interpretation and Other Essays*, 1966].