

Ante la instauración de un sentido comunicacional: exilio, hospitalidad, amistad y mutismo

In the presence of the establishment of a communicational sense: exile, hospitality, friendship and mutism

María Gabriela Gasquez

Universidad Nacional de San Luis, Argentina

ggasquez@email.unsl.edu.ar • orcid.org/0000-0002-0940-6344

Recibido: 20/04/2023. Aceptado: 19/05/2023.

Resumen

Este escrito se propone recuperar, en primer lugar, algunas inquietudes que nos acercan a una búsqueda: la de conjugar sentidos del vivir y experiencia. Tema cuyas referencias principales encontramos en el pensamiento de Héctor Schmucler al poner en discusión la concepción de comunicación contemporánea. En segundo lugar, y tomando como punto de partida la propuesta de Roland Barthes en torno a la figura, nos abocamos a pensar, desde diferentes fragmentos literarios, la problemática que aquí interesa. Esto es, el sentido del vivir en el marco de una sociedad cuyo proyecto de humanidad celebra a la comunicación, en el mismo momento en que nos convierte en testigos de la destrucción de una experiencia que la haga posible. Asimismo, se trata de proponer a la literatura como un espacio desde el cual abordar figuras del desplazamiento, en este caso, respecto a las verdades consagradas en torno a los sentidos del vivir que impone la ideología comunicacional actual. Si esta última se define por el contacto permanente, el continuum y la imposición de un común, entre otros aspectos, los fragmentos que recuperamos nos llevan a reconocer el exilio, la distancia, el silencio como voluntad de negación ante la instauración de un orden comunicacional y un sentido del vivir que se pretende totalizador.

Palabras clave: exilio, hospitalidad, amistad, mutismo, comunicación

Abstract

This paper aims to recover, in the first place, some concerns that bring us closer to a search: that of combining senses of living and experience. Theme whose main references

we find in the thought of Héctor Schmucler when discussing the conception of contemporary communication. Secondly, and taking as a starting point the proposal of Roland Barthes around the figure, we focus on thinking about, from different literary fragments, the problem that interests us here. That is, the sense of living within the framework of a society whose project of humanity celebrates communication, at the same moment in which it makes us witnesses of the destruction of an experience that makes it possible. Likewise, it is about proposing literature as a place from which to address figures of displacement. In this case, regarding the established truths around the meanings of living imposed by the current communicational ideology. If the latter is defined by permanent contact, the invariable continuum and the imposition of a common, among other aspects, the literary texts that we recover lead us to recognize exile, distance, silence as a will to deny before the establishment of a communicational order and a sense of living that is intended to be totalizing.

Keywords: exile, hospitality, friendship, mutism, communication

I- Sobre el punto de partida

Este escrito se propone recuperar, en primer lugar, algunas inquietudes que nos acercan a una búsqueda: la de conjugar sentidos del vivir y experiencia. Tema cuyas referencias principales encontramos en el pensamiento de Héctor Schmucler (1997, 2006 y 2013) al poner en discusión la concepción de comunicación contemporánea. En segundo lugar, y tomando como punto de partida la propuesta de Roland Barthes (2002, 2003 y 2011) en torno a la figura, nos abocamos a pensar, desde diferentes fragmentos literarios, la problemática que aquí nos interesa. Esto es, el sentido (los sentidos) del vivir en el marco de una sociedad cuyo proyecto de humanidad celebra a la comunicación, en el mismo momento en que nos convierte en testigos de la destrucción de una experiencia que la haga posible.

Asimismo, se trata de proponer a la literatura como un lugar desde el cual abordar figuras del desplazamiento, en este caso, respecto a las verdades consagradas en torno a los sentidos del vivir que impone la ideología comunicacional actual. Si esta última se define por el contacto permanente, el continuum invariable, la proximidad y la imposición de un común, entre otros aspectos, los textos literarios que recuperamos nos llevan a reconocer el exilio, la diferencia, la distancia, el silencio como

voluntad de negación ante la instauración de un orden comunicacional y un sentido del vivir que se pretende totalizador.

En función de lo mencionado hasta aquí es preciso enunciar nuestro punto de partida. Entendemos que el alcance dado a la comunicación la ubica en el centro de la escena como dominio performativo, por lo que la propia comunicación se constituye en un valor universal y totalizador. Alcance que contribuye a configurar un modo de estar en el mundo que limita y/o impide otras formas de vivir, formas en las que se juega el sentido del vivir. Tal como enunciamos en otro trabajo:

la centralidad de la comunicación habla también del proyecto de humanidad que la acompaña, esto es un modelo de sociedad y de ser humano en el que las ilusiones del contacto, de comunidad, de una auténtica y total comunicación, de lo omnipresente y lo incesante, de proximidad, de transparencia, por nombrar algunas de las ilusiones facilitadas por la comunicación, marcan la entrada en una economía que hace de la comunicación un espacio de intercambio en el que los sujetos participan indefinidamente y la participación indefinida habla de una vida llena de encuentros, pero no garantiza la posibilidad de la experiencia (Gasquez, 2022: 38).

Es precisamente en este punto en el que, como escribe Luis Gruss (2010): “La conexión multiplicada hace creer a muchos que ahora vivimos en un estado de comunidad estrecha, infalible y definitiva. Sienten que las distancias han sido barridas para siempre gracias al zumbido insistente del equipo recargable y a un tiempo veloz que desintegra la geografía” (22). En vinculación con esta idea recuperamos las palabras de Héctor Schmucler (2013). De este modo, queda expuesta la aporía en la que estamos inmersos:

Nunca hemos hablado tanto de comunicación. Nunca hemos estado tan en contacto. Y nunca (tal vez nunca), por lo menos desde nuestra experiencia civilizatoria, hemos estado más solos. Si algún drama hoy podría significar el mal de nuestro mundo es la infinita soledad en que estamos en medio de muchedumbres que se agitan con celulares, con sistemas múltiples de redes, donde se genera la ilusión de tener ‘amigos’ (no hace falta que diga a qué aludo), de estar en permanente vínculo con el otro. Pareciera que

nunca las madres han tenido tanto contacto (las que tienen celulares) con sus hijos hasta abrumarlos (siempre las madres abruman a los hijos, tal vez nunca más que ahora) y nunca estuvieron tan distantes. Esta es una paradoja. “¿Es una paradoja?”, me pregunto (8).

Y continúa: “La técnica ha ido generando la ilusión de que estamos todos juntos, cuando no nos reconocemos. Y cuando digo comunicación no es un simple juego. O vivimos comunicados, es decir, nos sentimos juntos con otros; o, la vida humana va diluyendo su sentido” (8). Es desde esta última afirmación, “O vivimos comunicados, es decir, nos sentimos juntos con otros; o, la vida humana va diluyendo su sentido”, que podemos comprender que no se trata solo de la condición totalizadora que adquirió la comunicación, sino de una forma de asumirla que se define por la retirada al conformismo y que permitió, desde ese lugar, asociar la comunicación a unas concepciones e ideas que la vuelven ajena al sentido de lo humano¹ y que conllevan, por lo tanto, el riesgo de deshumanización.

1 Cabe aclarar que el sentido de lo humano alude, en este trabajo, a las consideraciones esbozadas por Philippe Breton (2000) y Héctor Schmucler (1997 y 2013) en vinculación con la llamada sociedad de comunicación y/o sociedad de la información, una sociedad colmada de artefactos en la que se genera la ilusión de una vida llena de encuentros, aunque la experiencia de la comunicación no pueda afirmarse. Hemos desarrollado algunas consideraciones sobre este tema en el trabajo titulado “Variaciones sobre la comunicación. Una aproximación a la dimensión humana de la comunicación” (Gasquez, 2019). A modo de síntesis recuperamos parte de lo allí expresado: “la comunicación funda una ideología en la que la propia comunicación se vuelve un valor de alcance universal que además habilita la construcción de un proyecto utópico: el de una sociedad ideal llamada *sociedad de comunicación*; sociedad que se articula alrededor del *homo communicans*, un sujeto que ‘sólo existe a través de la información y el intercambio’ (Breton, 2000: 52). Si bien para Breton esta utopía no se ha realizado como tal, importa en que da cuenta de una construcción histórica que no sólo está obsesionada por la comunicación, sino que también ‘genera hoy una ilusión más importante, la del poder liberador de la comunicación’ (159). [...] Por su parte, Héctor Schmucler (1997) alude a: “la constitución de una ideología de la técnica que, en nuestro tiempo, se ha vuelto la ideología dominante y a la que podríamos denominar *tecnologismo*” (55) o tecnocomunicación. En este marco de pensamiento la ideología dominante puede traducirse como una visión optimista y celebratoria que enlaza comunicación y tecnología y que fija un modelo de sociedad y de ser humano en el que ‘la técnica ha ido generando la ilusión de que estamos todos juntos, cuando no nos reconocemos’ (Schmucler, 2013: 8). El problema radica en que: ‘La ideología de la técnica ha realizado una jugada maestra al sustentar que todas las ideologías han concluido. La tecnología, en realidad, intenta marginarse del campo del discurso –lugar de la ideología y de la disputa– para erigirse como transparencia’ (43). Esta ideología afirma la instauración de un orden comunicacional y anula, a la vez, la posibilidad de su rechazo, pues: ‘no admite la voluntad de negación; se enraza en la pura afirmación del mundo tal cual es. El tecnologismo, mientras ahueca lo propio de la naturaleza del ser humano: su posibilidad de opción, le señala al hombre un espacio, el de la técnica, en el que debe realizarse como especie’ (Schmucler, 1997: 59). [...] Todo ello significa que hemos cedido a la lógica instrumental, hemos

Ello instala la pregunta por la relación entre el sentido (los sentidos) del vivir y la experiencia de la comunicación y desde allí se abren los interrogantes que siguen:

¿Estamos, pese a los dispositivos y a la ruptura de las pautas de interacción instituidas, más cerca entre nosotros? ¿Es la presencia física, la coexistencia de sujetos en un espacio geográfico compartido la que garantiza la experiencia de la cercanía y la hace cierta, irrefutable? O en todo caso ¿por qué evitar la distancia, el alejamiento? ¿Por qué esta aspiración a una cercanía imperecedera? ¿Qué hay en la distancia? ¿Existe una medida justa entre la proximidad y la distancia, entre la presencia y la ausencia, entre las palabras y los silencios? Y ¿puede la palabra ser otra cosa si en este tiempo se propaga para no decir?

¿Son posibles los encuentros y la comunicación por fuera de la lengua? ¿Puede el silencio ser algo más que una relación de oposición con la palabra?

Y así el hombre se protege, aparece descorporizado mientras la sociedad revoca el fracaso y la filiación. El hombre protegido del hombre. ¿Qué es esta idea de humanidad?

¿Qué nos queda?

¿Una *infinita soledad en medio de muchedumbres que se agitan con celulares*? ¿Conexión sin vínculo? ¿Una sociedad que evoca la proximidad virtual para herirnos menos? ¿Esta es la herencia que nos legó la barbarie²?

asumido como única forma posible para la comunicación la información, hemos olvidado otras maneras de expresar la comunicación o los modos de vivir la comunicación que aseguraban la relación están ausentes o entraron definitivamente en crisis” (Gasquez, 2019: 22-25).

² Al hablar de barbarie remitimos al pensamiento de Walter Benjamin y reconocemos, en dicha noción, la correlación que se establece entre los efectos de la Primera Guerra Mundial y el proceso de enmudecimiento de los sujetos. Es en este sentido que Benjamin (1973) plantea la idea de pobreza de la experiencia, una pobreza que no solo remite a las experiencias privadas, sino a las de la humanidad en general, escribe: “Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad” (173). Todo ello supone, para este pensador, una nueva forma de barbarie y, desde allí, instala la pregunta por la experiencia y la imposibilidad de narrar cuando nos ha precedido y acontecido el horror, lo que pone en evidencia el desmoronamiento de la experiencia y la transformación de las formas de comunicación. Asimismo, y desde esta propuesta, entendemos que la barbarie actual, bajo sus múltiples formas (asesinatos, violaciones, genocidios, pobreza, hambre, etc.),

¿Qué hicimos con lo singular? ¿La comunicación continua hecha de información que debilita los encuentros? Entonces ¿pueden las nuevas proximidades convertir a un hombre lejano en mi prójimo? ¿Hay prójimo? ¿Quién es el otro, aquel para el cual hay amparo y acogida sin condiciones? ¿De quiénes somos responsables? ¿Qué pacto de hospitalidad vuelve sangre y muerte la diferencia? ¿Cómo eludir la hospitalidad que pervive en la hospitalidad? ¿Hay vínculo social posible por fuera de los esencialismos que no se traduzca en derramamiento de sangre? ¿Son posibles formas de vivir por fuera del orden comunicacional actual que no sea solo ilusión de contacto? ¿Hemos llegado realmente a ese punto que describe Schmucler (2013) y que consiste en “negarnos a nosotros mismos cuando dejamos que los instrumentos medien entre nuestra vida y nuestra muerte, entre los ojos de uno y los ojos de otro”? (9). ¿Esta es la conquista de la ideología de la técnica en la que “la ilusión de que estamos todos juntos, cuando no nos reconocemos” nos impide constatar que lo *elementalmente humano* desaparece? ¿Este es el triunfo definitivo de la barbarie, de la violencia?

¿La experiencia de la comunicación perece? ¿Solo nos queda la pobreza de la experiencia? Y esta última ¿solo nos lleva a entregar cada resto de la herencia de la humanidad: las experiencias privadas y las colectivas?

En el marco de esta propuesta y ante los interrogantes enunciados consideramos a la literatura como el espacio que habilita y permite reconocer que existe, pese a las verdades consagradas, otra posibilidad. Ello, desde las figuras que buscan eludir el debilitamiento de la experiencia. Se trata de ciertas formas del diálogo, de la hospitalidad, del don, de la amistad, de la escucha; en síntesis, de aquellas formas que intentan poner en tensión, o desplazar, al orden comunicacional instaurado y el sentido/los sentidos asociados a ese orden.

abandonó su condición histórica sin dejar de ser histórica, se proclamó naturaleza sabiéndose contingencia e instaló escenas del horror como parte de una imagen que posee otros encuadres y matices posibles.

II- Sobre la noción de fragmento y figura

Con Saussure las nociones de sintagma y paradigma se convirtieron en las fuerzas que posibilitan la diferencia y el reconocimiento del valor y la significación. Transitar en este sistema implica asumir el conjunto de elementos que, en presencia y/o en ausencia, se suceden en forma continua, sin separación. Por su parte, el fragmento produce la discontinuidad y desplaza el valor que construye el sintagma. En este punto introducimos la noción de figura, a la vez fragmento de discurso y lugar al cual es posible llegar a partir de los fragmentos. Dice Barthes (2011): “La figura no es el elemento de una estructura, es una *fuga* de estructura: las figuras no tienen sintagma natural, estatutario, normal. Son *elementos aislados*, que pueden ser soportados por mil tipos de sintagmas, formar ciclos en número indeterminado” (258). Las figuras son por ello un expediente abierto, un *topos*, un lugar, un tema que muestra una versión de un tema más general. Explica Barthes (2002) que la palabra figura:

no debe entenderse en sentido retórico, sino más bien en sentido gimnástico o coreográfico; en suma, en el sentido griego: *schema* no es el “esquema”; es, de una manera mucho más viva, el gesto del cuerpo sorprendido en acción, y no contemplado en reposo: el cuerpo de los atletas, de los oradores, de las estatuas: lo que es posible inmovilizar del cuerpo tenso (3).

Pero es preciso señalar que es en el acto de lectura o escucha que los fragmentos de discurso pueden ser recortados, toda vez que:

el sujeto lector (o escuchador) reconoce en el flujo discursivo algo que *ya* ha visto, leído, escuchado, sentido, vivido (o que cree haber visto, leído, escuchado, sentido, vivido). La figura procede del acto de lectura y este acto es una *acomodación* (curvatura del cristalino) de reconocimiento. El ojo normal no se acomoda respecto al infinito; nos acomodamos respecto a lugares finitos del texto, nos curvamos (Barthes, 2011: 56).

El acto de lectura o escucha se constituye en el punto de partida que da lugar a la figura. Entre las metáforas que Barthes (2011) menciona para dar cuenta de dicha noción encontramos la de rutina: “La figura es una *rutina* (una ruta pequeña que siempre tomamos, un fragmento prediseñado de

un programa informático). Se trata, pues, de un discurso basado en el *reconocimiento: anagnórisis, agnitio*” (253). De allí la idea de la figura como fragmento de *déjà-vu*, es decir, como esa imagen, escena o cuadro que hemos visto u oído y podemos reconocer porque se repite. Reconocimiento y recurrencia son entonces dos de los rasgos que permiten, en Barthes, pensar la figura.

Sin embargo, esta idea del reconocimiento a que da lugar la recurrencia no debe entenderse como la posibilidad de una figura estática, acabada o exhaustiva. Por el contrario: “las figuras son actualizables como signos tomados de una reserva en función de las necesidades que marcan las circunstancias” (322). El pensador vuelve sobre el tema del reconocimiento en diferentes momentos, tanto para referirse al instante en que es posible reconocer y recortar una figura, cuanto para explicar el momento en que se la expone. En *Cómo vivir juntos* hace alusión al principio de no-exhaustividad que caracteriza la exposición de cada figura y piensa a cada oyente/lector como un jugador: “Se plantean casillas = una tópica (grilla de lugares). A cada uno le corresponde llenarlas; juego de varios: rompecabezas” (2003: 190). Lo que posibilita un trabajo en torno a estos fragmentos de discurso que son las figuras es la posibilidad de ofrecer *un campo de reconocimiento*. Las figuras proceden por efecto, repercuten a lo largo de la vida de un sujeto:

[...] sólo son parásitos de un hecho, que a su vez suele ser ínfimo, aleatorio. En cada uno de esos incidentes, el sujeto rebusca en la despensa (¿el tesoro?) figuras [...]. Cada figura estalla, vibra sola como una nota sin melodía, o se repite hasta la saciedad, como el motivo de una música que planea (Barthes, 2011: 594).

III- Las figuras

Siguiendo el procedimiento barthesiano, cada una de nuestras figuras aparece presentada bajo un nombre. Barthes (2011) recuerda que: “la figura es un episodio de *lenguaje* (y en modo alguno un episodio biográfico, un episodio de novela)”. Un “episodio *nombrable* (cada figura se puede subsumir en un nombre)” (315).

Nombrar las figuras es pronunciar algo que resuena en nosotros, es buscar y elegir qué hacer regresar del lenguaje adquirido. Cada nombre es entonces una aproximación a lo que queremos decir.

Permítasenos una digresión (y no tanto) en torno al *nombre*. Allí donde la cultura cree que este es instrumento de fijación, de detención, de identificación, de definición, Pascal Quignard (2006) nos recuerda que “el lenguaje no nos pertenece” y por lo tanto no nos ha sido dado el poder de detenerlo. Es desde el horizonte que abre Quignard que damos un nombre a cada una de nuestras figuras, sin pretensiones de fijación ni de definición, más bien se trata de direcciones móviles, de posibilidades.

Exilio

Philippe Claudel (2010) narra una forma particular del exilio en la novela *La nieta del señor Linh*. El relato comienza con el momento en que un anciano, Linh, se aleja de su país, huye de una guerra que ha devastado a su familia y a su pueblo, algún lugar en Asia, y llega a un país europeo cuya lengua no conoce. Los días del señor Linh transcurren en un piso de acogida. Aun desconociendo la lengua, el protagonista de esta historia encontrará un amigo, Bark, con quien compartirán tardes en el banco de un parque o en un bar; cada uno hablará en su lengua y el otro habrá de escuchar. Este relato, organizado en torno al personaje del señor Linh, recorre los temas del exilio, la identidad, la soledad, la lengua, la muerte y la amistad.

El fragmento que recuperamos busca pensar el tópico de la comunicación desde la ausencia de una lengua común, pese a lo cual dos sujetos logran encontrarse.

–Qué injusta es la vida a veces, ¿verdad? –le dice el señor Bark.

El anciano no responde, pero sigue sonriendo. Luego, como empujado por una necesidad que no puede controlar, empieza a cantar: *La mañana siempre vuelve...*

Canta la canción en la lengua de su país, que tiene una musicalidad frágil, sincopada y un poco sorda:

siempre vuelve con su luz,

siempre hay un nuevo día...

El señor Bark lo escucha. La cadencia lo subyuga.

[...]

El señor Linh y el señor Bark se ven todos los días. Si hace buen tiempo se quedan en la calle, sentados en el banco. Cuando llueve, van al café y el señor Bark pide la extraña bebida, que toman agarrando la taza con las dos manos.

El anciano espera el momento de reunirse con su amigo desde que se levanta. En su fuero interno lo llama su 'amigo', porque lo es. El hombre gordo se ha convertido en su amigo, aunque el señor Linh no habla su lengua, aunque no la comprende, aunque la única palabra que conoce es 'buenos días'. Eso es lo de menos. Después de todo, el hombre gordo tampoco sabe más que una palabra del idioma del señor Linh, y es la misma (Claudel, 2010: 57-60).

¿Qué nos muestra la ausencia de una lengua en común? ¿Son posibles los encuentros y la amistad por fuera de la lengua? Los personajes del relato hacen oír sus voces, cantan, dicen. ¿Qué escuchan?

Nos detenemos a pensar la problemática de la lengua. Escribe David Le Breton (2006): "La reducción al silencio por *falta de lengua* es como una exclusión del mundo impuesta a personas desplazadas o emigradas, que desconocen la lengua de la sociedad donde se encuentran" (70). Lo que el autor deja ver en esta alusión al silencio que se produce por *falta de lengua* es el tema del poder asociado a la construcción de identidades. ¿Quién desconoce qué?

No hay sujetos sin lengua, la falta señalada no viene de la carencia, sino de una concepción que afilia territorio y lengua y da lugar a la construcción de un afuera y un adentro, a un movimiento de separación y distinción, a *señas de identidad* que no son otra cosa que señas para la exclusión. Recuperamos las palabras de Fenoy (2007) para hacerlas trabajar en diálogo con este fragmento:

En este mundo de diferencias y particularidades delimitadas a partir de señas de identidad acordadas como señas para la exclusión (nacionalidad, religión, títulos académicos, bienes, propiedades), esas parecen ser las preguntas que han adquirido presencia y justificación. Querer mirarse en

un espejo que muestre lo mismo y que no asuste con la alteridad. Vivir en la tranquilidad de lo mismo. ¿Eso es vivir? (117)

Repetimos: no hay sujetos sin lengua, hay una divisoria que hace de la diferencia una seña de identidad. Desde una perspectiva afirmativa de la identidad el sujeto que llega a un país extranjero es exiliado de una lengua y *falto de otra*, su destino es el silencio que viene del poder, la imposición de una lengua lo enmudece.

Insistir en el desconocimiento de la diferencia es hacer que las palabras del otro estén como: “desprovistas de significado, son como un equivalente sonoro del silencio, y alimentan en ellos la sensación de no existir al carecer de ese reconocimiento básico” (Le Breton, 2006: 71).

Conocemos las consecuencias del desconocimiento del otro y los resultados y efectos de la imposición de una lengua sobre otra. Cuando esto sucede un mundo, sus sentidos, se clausura y cuando dos lenguas entran en conflicto en un sujeto, dos mundos desgarran a quien crece en ellos.

En el recorte de texto hay otra escena: alguien canta en su lengua, Linh, y otro escucha en la suya, Bark. Dos lenguas, dos mundos, un encuentro y la amistad. ¿Qué la hace posible? Cada uno vive en su propia lengua. ¿Cómo entonces escuchan? ¿Qué es escuchar?

Para hablar del tema de la escucha recurrimos a Barthes (1995) quien establece una distinción entre oír y escuchar: “Oír es un fenómeno fisiológico; *escuchar*, una acción psicológica”; esta última “no puede más que definirse por su objeto y por su alcance” (244), objeto y alcance que son históricos y, además, se modifican según la escala de los seres vivos.

A partir de estas consideraciones Barthes desarrolla tres tipos de escucha. La primera de ellas remite a un estado de alerta que caracteriza tanto al animal como al hombre, se define como orientada hacia los índices; la segunda es un atributo del hombre e involucra signos y códigos, lo que comporta una idea de escucha codificada y la tercera: “no se interesa en lo que se dice, o emite, sino en quien habla, en quien emite; se supone que tiene lugar en un espacio intersubjetivo, en el que ‘yo escucho’

también quiere decir ‘escúchame’; lo que por ella es captado para ser transformado e indefinidamente relanzado en el juego del *transfert*” (243-244).

Es esta última escucha la que nos interesa, pues se detiene en el orden de lo intersubjetivo. La escucha que inauguran el señor Linh y Bark no posee forma alguna de codificación, por lo que no hay desciframiento. Lo que se escucha es una voz que carece de contenido. En este caso se trata de asumir que “el acto de escuchar la voz inaugura la relación con el otro: la voz, nos permite reconocer a los demás (como la escritura en un sobre), nos indica su manera de ser, su alegría o su sufrimiento, su estado” (Barthes, 1995: 252). La escucha se vuelve activa, una consideración que encuentra sus argumentos en el psicoanálisis y desde el cual Barthes introduce una modificación en el sentido dado al acto de escuchar, es así que:

la escucha incluye en su territorio no sólo lo inconsciente en el sentido tópico del término, sino también, por decirlo así, sus formas laicas: lo implícito, lo indirecto, lo suplementario, lo aplazado; la escucha se abre a todas las formas de la polisemia, de sobredeterminación, la Ley que prescribe una escucha correcta, única, se ha roto en pedazos (255).

Este movimiento de ruptura que posibilita, según Barthes, el psicoanálisis y que pone en cuestión las formas de la escucha que las sociedades tradicionales conocían: “la escucha arrogante del superior, la escucha servil del inferior” (255), deja ver que la escucha, al igual que el tacto, son formas culturales dañadas. Esto es: los actos de tocar y escuchar, a los que podemos agregar los de oler, mirar y gustar, son formas de conocimiento que, pedagogizadas, impulsan maneras esquemáticas (fija las posiciones de los sujetos e impone el cómo para cada acto) de estar con otros. Expresado en términos de Christian Ferrer (2004): “Todos los sentidos disponen de guías maestros y de domesticadores” (116).

Linh y Bark desoyen y abren la escucha, una experiencia que se inicia con un viaje y un desarraigo que llevan al protagonista al exilio. Exilio que se entrelaza, en la figura de Bark, con una lengua de la acogida, de la hospitalidad.

Hospitalidad

No te pregunto quién eres.
Ni tu lugar de origen
ni adónde te diriges.

Edmond Jabès

En el libro que Jacques Derrida dedica al tema de la hospitalidad esta aparece, en una primera impresión, cerca del deseo de don como ausencia de intercambio; bajo la forma de una acogida amorosa, esto es “sin condiciones”, interesa recibir al otro sin

tener en cuenta ninguna de sus cualidades o atributos, su nacionalidad, su lengua, su sexo, su carácter, su físico, etc. No debo ‘esperar’, por lo tanto, a conocer al otro, a reconocerlo como alguien de quien puedo suponer que va a integrar, que se va a adaptar a mis reglas y costumbres. Desde el momento en que mi acogida depende de un solo *criterio* de calidad, cualquiera que sea, y aunque sólo fuera por una vez o por un instante, ya sea por lo demás en mi favor o en mi detrimento, la hospitalidad se vuelve condicional, impura, y nos veríamos reducidos al orden político de la tolerancia, por ende de nuevo a la razón del más fuerte (2006: 183).

La aspiración a una hospitalidad incondicional precisa renunciar al saber del otro, se trata de eludir el riesgo de la reciprocidad pues ella funda la entrada en un pacto, un acuerdo. Conocer al otro es proveerlo de un estatuto, fijar criterios que fundan posiciones para el intercambio. “Señas de identidad”, dijimos con Fenoy, que se vuelven señas para la exclusión. Por eso, para Derrida (2006), la hospitalidad absoluta exige: “que yo abra mi casa y que dé [...] al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre” (31).

Una forma de la hospitalidad que se torna imperceptible. Cuenta Edmond Jabès en *El libro de la hospitalidad* (2014) la historia de dos forasteros que se pierden en el desierto hasta que un nómada, a quien

narran su infortunio, los acompaña en el camino diciendo: “¿Acaso no sois mis huéspedes?”. Al llegar al campamento del beduino los forasteros constatan el sentido de ese *dar lugar*, ese *dejar venir*, *dejar llegar* del que nos habla Derrida, pues: “Quien, inesperadamente, se presenta ante uno siempre tiene su sitio reservado en la tienda” (88). Más tarde, los extranjeros alcanzan su destino y días después, con el propósito de dar forma al agradecimiento, regresan al lugar de la acogida. El beduino actúa como si no los conociese, los visitantes desconcertados son invitados a la reflexión:

Si nuestro anfitrión nos había recibido fingiendo no reconocernos era para señalar que seguíamos siendo, a sus ojos, los anónimos viajeros que, en nombre de la ancestral hospitalidad de su tribu, debía honrar como tales porque, de otro modo, nuestra visita improvisada se habría considerado automáticamente un efímero reencuentro (88).

Podemos decir que el reencuentro no es otra cosa que la constatación de lo conocido, de allí la importancia del silencio del nombre, de la ausencia de pacto y de la imposibilidad de concretar el agradecimiento, pues cada uno de esos gestos conserva para sí la posibilidad de dar lugar a la hospitalidad absoluta, hospitalidad cuya delicadeza impide su constatación, es una hospitalidad que no se deja ver.

En esta línea de pensamiento, la hospitalidad se presenta como un posicionamiento que permite no solo la acogida del otro sin condiciones, sino el desplazamiento de la propia morada, de la propia certeza; ampara e invita al desamparo para que la tarea de acoger siempre al otro no se detenga, se trata de un movimiento ilimitado e infinito. En las primeras páginas de *La hospitalidad*, leemos en el Prólogo de Segoviano:

La hospitalidad se ofrece, o no se ofrece, al extranjero, a lo extranjero, a lo ajeno, a lo otro. Y lo otro, en la medida misma en que es *lo otro*, nos cuestiona, nos pregunta. Nos cuestiona en nuestros supuestos saberes, en nuestras legalidades, nos pregunta por ellas y así introduce la posibilidad de cierta separación dentro de nosotros mismos, de nosotros para con nosotros. Introduce cierta cantidad de muerte, de ausencia, de inquietud allí donde tal vez nunca nos habíamos preguntado, o donde hemos dejado ya de preguntarnos, allí donde tenemos la respuesta pronta, entera,

satisfecha, la respuesta allí donde afirmamos nuestra seguridad, nuestro amparo. Amparamos, pues, a lo otro, al otro, lo alojamos, hospitalariamente lo hospedamos, y ese otro ahora por nosotros amparado nos pregunta, nos confronta con ese ahora nuestro desamparo (Segoviano en Derrida, 2006: 7-8).

Esta es *La ley de la hospitalidad*, hospitalidad ilimitada, esa de “dar al que llega todo el propio-lugar y su sí mismo, darle su propio, nuestro propio, sin pedirle ni su nombre, ni contrapartida, ni cumplir la menor condición” (Derrida, 2006: 81); y como parte de esa ley: la inquietud, la incerteza, el amparo y el desamparo. Sin embargo, *La ley de la hospitalidad* precisa de *las leyes de la hospitalidad*, de “esos derechos y esos deberes siempre condicionados y condicionales” (81) que aun cuando “la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo” (83). Son parte de la exigencia, de ese requerimiento de las leyes en la ley. A su vez: “las leyes condicionales dejarían de ser leyes de hospitalidad si no estuviesen guiadas, inspiradas, aspiradas, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional” (83). Esta relación entre *la ley* y *las leyes* no es de oposición, se trata de dos regímenes que son:

contradictorios, antinómicos, e inseparables. Se implican y se excluyen simultáneamente uno a otro. Se incorporan en el momento de excluirse, se disocian en el momento de envolverse uno a otro, *en el momento* [...] en que, al exponerse uno al otro, uno a los otros, los otros al otro, se muestran a la vez más y menos hospitalarios, hospitalarios e inhospitalarios, hospitalarios *en cuanto* inhospitalarios (83-85).

Dicho de otra manera, mientras el principio de hospitalidad ilimitada “ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante”, sucede también que “una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta” y ello no solo destinado a la protección de “un ‘en casa’, sin duda, garantizando lo ‘propio’ y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro”, sino además “para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento” (Derrida, 1997: 1). De ahí,

responde Derrida, surgen: “las condiciones que transforman el don en contrato, la apertura en pacto vigilado; de ahí los derechos, los deberes, las fronteras, los pasaportes y las puertas” (1); derechos y deberes que pueden reconocerse, cabe aclarar, como heterogéneos y variables, limitables y delimitables y por ello también históricos y factibles de perfectibilidad.

Así, la coexistencia de dos términos antinómicos e inseparables, entre aquello que marcan *las leyes* y *La ley*, atestigua el momento de la aporía³ en la hospitalidad. Momento que no por irresoluble nos dispensa de la tarea de intentar la hospitalidad. Pues los dos términos se reclaman uno al otro; lo incondicional y lo condicional coexisten en el momento de la decisión.

Habiendo llegado a esta instancia Derrida (1997) nos recuerda que: “Todas las éticas de la hospitalidad no son las mismas, sin duda, pero no hay cultura ni vínculo social sin principio de hospitalidad” (1); esto nos enfrenta al problema de la ética y de la herencia, a la pregunta que el filósofo formula por la tradición de las leyes de la hospitalidad a la que estamos ligados.

Como parte de ese principio de hospitalidad es posible advertir: “la misma *predominancia* en la estructura del derecho a la hospitalidad y de la relación con el extranjero. Se trata de un modelo conyugal, paterno y falocéntrico” que da lugar a una “violencia del poder de hospitalidad” (147). Pero además de esta *predominancia* interesa subrayar, no ya en qué medida la hospitalidad es coextensiva al problema ético, sino cómo hay quienes han ubicado a “la ley de la hospitalidad por encima de una ‘moral’ o de una cierta ‘ética’” (149).

3 Entendemos la aporía en el sentido que le confiere Jacques Derrida (1998a): “la ‘lógica’ de la aporía se me ha impuesto regularmente, desde hace tanto tiempo: no a fin de significar la parálisis o el atolladero, sino aquello mismo que hay que resistir para que una decisión, una responsabilidad, un acontecimiento o una hospitalidad, un don, sean posibles” (1).

Para explicar este desplazamiento Derrida (2006) recupera, por un lado, la historia de Lot y de sus hijas contenida en el Génesis⁴ y, por otro lado, la escena que transcurre en el monte Efraín y que es narrada en El libro de los Jueces⁵. En ambos relatos las preguntas “¿Debe entregarse a los huéspedes a los malhechores, a los violadores, a los asesinos? ¿O mentirles para salvar a quienes se ampara y por quienes uno se siente responsable?” (149) son respondidas de igual modo, pues aluden a lo mismo: “sodomía y diferencia sexual”. En un caso y ante el asedio de los vecinos Lot “a fin de proteger a cualquier precio a los huéspedes que aloja, como jefe de familia y padre omnipotente, ofrece a los hombres de Sodoma a sus dos hijas vírgenes. Ellas no han sido aún ‘penetradas’ por hombre” (149). En el otro caso, el dueño de casa, ante el pedido de los pueblerinos que demandan la presencia del peregrino, dice: “Aquí está mi hija, la virgen, y su concubina. Las haré salir, pues./ Violentadlas, hacedles como sea bueno a vuestros ojos./ Pero a este hombre no hagáis nada de esta villanía” (Jueces, citado por Derrida, 2006: 153).

La respuesta a las leyes de la hospitalidad que imponen como condición la preservación del huésped confirma, en estos relatos, el círculo de la

4 Transcribimos a continuación el fragmento del Génesis (XIX) que Derrida (2006) recupera: “Los dos mensajeros llegan a Sodoma, Lot ve;/ se levanta a abordarlos. Se prosterna, cara en tierra./ Dice: ‘Aquí está, pues, Adonai./ Alejaos pues hacia la casa de vuestro servidor./ pernoctad allí, lavad vuestros pies, luego levantaos temprano y seguid vuestro camino.’/ Ellos dicen: ‘No, puesto que pernoctaremos en la calle’./ Él insiste mucho ante ellos./Ellos se apartan hacia él y van a su casa./ Él les prepara un festín, panifica ácidos y ellos comen./ Antes de que se acuesten,/ los hombre de la ciudad, los hombres de Sodoma, rodean la casa,/ adolescentes y ancianos, todo el pueblo, de todos lados./ Gritan a Lot. Le dicen:/ ‘¿Dónde están los hombres que esta noche llegaron a ti?/ Hazlos salir hacia nosotros: ¡penetrémoslos!./ Lot sale hacia ellos, a la abertura./ Ha cerrado el batiente tras de sí./ Dice: ‘¡No, hermanos míos, no hagáis pues mal!/ He aquí pues: tengo dos hijas que no ha penetrado hombre./ Así pues las haré salir hacia vosotros: hacedles el bien a vuestros ojos./ Sólo que no haréis nada a estos hombres./ Ellos han así llegado a la sombra de mi viga’” (Génesis, citado por Derrida, 2006: 151).

5 Derrida (2006) recupera del texto Jueces (XIX) la siguiente escena: “El hombre, el dueño de casa, sale hacia ellos./ Les dice: ‘¡No! ¡Hermanos míos, no hagáis pues mal!/ Después de que este hombre ha venido a mi casa,/ ¡no haréis esta villanía!/ Aquí está mi hija, la virgen, y su concubina. Las haré salir, pues./ Violentadlas, hacedles como sea bueno a vuestros ojos./ Pero a este hombre no hagáis nada de esta villanía’./ Los hombres no consienten escucharlo./ El hombre tomó a su concubina y salió al encuentro con ellos, afuera./ Ellos la penetran, la perforan toda la noche, hasta la mañana,/ y la devuelven al amanecer./ La mujer llega en el momento culminante de la mañana./ Se desvaneció ante la abertura de la casa del hombre,/ ahí donde estaba su dueño, hasta el alba./ Su dueño se levanta en la mañana” (Jueces, citado por Derrida, 2006: 153).

economía en el que el sacrificio de mujeres se instituye como garantía del pacto que funda el intercambio; a la vez que ratifica la apertura y señala el límite de aquello que reclama la ley incondicional de la hospitalidad: la acogida ilimitada de la alteridad absoluta.

Precisamos preguntar: ¿De quiénes somos responsables? ¿Quién es el otro, aquel para el cual hay amparo y acogida sin condiciones? ¿Qué pacto de hospitalidad vuelve sangre y muerte la diferencia? ¿Cómo eludir la hostilidad que pervive en la hospitalidad?

Quedan aún las preguntas de Derrida: “¿Somos herederos de esta tradición de las leyes de la hospitalidad? ¿Hasta qué punto? ¿Dónde situar lo invariante, si existe, a través de esta lógica y estos relatos” (2006: 153).

Amistad

Para abordar esta figura recuperamos el relato de Clarice Lispector (2011), “Una amistad sincera”. Cabe aclarar que transcribimos los fragmentos que nos permiten situar tres momentos del relato que interesa destacar: los primeros encuentros, el tiempo de la contradicción y el instante de la despedida. ¿Cómo pensar aquí la amistad? Esta pregunta nos inquieta y resulta, por momentos, amorosa pero también angustiante. Unida a la vida pero también a la muerte, a la presencia pero también a la ausencia, a la comunidad pero también a su suspensión. Pensamos que la dificultad para interrogar la amistad reside en la aporía que la sostiene, en su posibilidad también habita su imposibilidad.

La frase que se atribuye a Aristóteles y que abre la reflexión de Jacques Derrida en *Políticas de la Amistad* sintetiza la contradicción: “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo” (1998b: 17). A partir de esta cita Derrida plantea los diferentes momentos que se presentan en ella: el reclamo y el dolor cobran forma bajo una declaración imposible, es a la vez afirmación y negación cuyo horizonte está ligado a la justicia y a la política.

Entre los tópicos que menciona el pensador francés están el de lo semejante y lo desemejante, el de la disimetría y el del tiempo. Nos

detenemos, en este punto, para intentar pensar la condición de posibilidad de la amistad en diálogo con la noción de reciprocidad.

A diferencia de otras formas de vivir la intersubjetividad, como la pareja o las relaciones dadas a partir de lazos filiales, la amistad se asocia a la idea de igualitarismo, aparece así definida como una relación simétrica y de reciprocidad. Escuchar y ser escuchado, amar y ser amado ¿Es esto la Amistad?

El relato de Lispector comienza con el momento en el que dos jóvenes descubren una posible amistad, acontecimiento que les permite permanecer juntos y confiarse, uno a otro, todo pensamiento.

La intensidad de los primeros tiempos de esta amistad se sostiene en la permanencia, en la proximidad y en la imposibilidad de no contar, pero también en aquello que otorga el haber compartido: “Después de la charla, nos sentíamos tan contentos como si nos hubiésemos regalado a nosotros mismos” (Lispector, 2011: 97).

“Como si nos hubiésemos regalado a nosotros mismos”, estas palabras ¿hablan de reciprocidad?, ¿hablan de lo mismo y de lo otro? o ¿reenvían al tema del intercambio y del don? Algo ha sido dado y no es un objeto, somos nosotros mismos y entonces ¿mi amigo habita en mí y yo en él?, ¿somos un retrato y la copia? La reciprocidad ¿es proyectarnos en el otro como lo mismo?

[...] el amigo ¿es lo mismo o lo otro? Cicerón prefiere lo mismo, cree que puede hacerlo, cree que preferir es siempre eso: si la amistad proyecta su esperanza más allá de la vida, una esperanza absoluta, una esperanza inconmensurable, es porque el amigo es, como dice la traducción, nuestra ‘propia imagen ideal’. Lo observamos como tal. Y es así como él nos observa: amistosamente (Derrida, 1998b: 20).

Pensar el amigo como retrato, como *exemplar* y como *exemplun*, siguiendo a Derrida mientras lee a Cicerón, es dar lugar a un Narciso que no muere, que busca la inmortalidad. Escribe el pensador: “Más allá de la muerte, el porvenir absoluto recibe así su luz extática, *aparece* tan sólo a partir de ese narcisismo y según cierta lógica de lo mismo” (1998b: 20).

Nos preguntamos si es acaso la lógica de lo mismo la que habita en la frase: “como si nos hubiésemos regalado a nosotros mismos”. El movimiento allí propuesto nos impide pensarlo en ese sentido, se trata del *como si* sobre el que nos previene la narradora y que contiene, a la vez, la voluntad y su deslizamiento.

La voluntad es aquí dar un regalo que conlleva el darse a sí mismo para ser uno-con-otro, como si se tratara de ir hacia una experiencia de lo mismo. El *como si* también contiene su deslizamiento, esa voluntad que no logra concretarse y que nos recuerda que se trata de una pretensión, pero no de un acto. Darse a sí mismo sería anular la singularidad que habita en cada uno y la amistad requiere la comunidad, el encuentro y lo común pero también la singularidad.

Esta aporía entre la comunidad y la singularidad puede pensarse en diálogo con la propuesta elaborada por Roland Barthes en el seminario *Cómo vivir juntos*. Recordemos que Barthes recurre, para abordar este tema, a las comunidades idiorrítmicas en tanto designan un modo de vida particular, el de los monjes en el Monte Athos, a la vez autónoma e integrada.

El vivir juntos barthesiano reconoce la coexistencia de diferentes ritmos. Peter Pál Pelbart (2009) reescribe la tensión entre la dimensión de la singularidad y la de la comunidad: “¿Cómo mantener una disponibilidad que propicie los encuentros, pero que no los imponga, una atención que permita el contacto y preserve la alteridad?” (44).

De esta manera, los amigos que nos presenta Lispector son próximos, cohabitan en un espacio y un tiempo. La proximidad surge también de ese continuum de pensamientos que se dan entre sí, es el momento en el que el encuentro sin organización ni reglas ni fines da lugar al contacto sin anular la alteridad.

Esta relación habla también de una disponibilidad que trasciende el instante del encuentro. A la distancia, sin necesidad de co-presencia, cada amigo conjuga sociabilidad y alteridad. En el después de cada charla cada uno siente, en soledad, el instante común.

Lispector muestra las formas en que sociabilidad y alteridad enlazan amistad en distancia y proximidad. La proximidad y la distancia nos acercan también al *como si*.

Un *como si*, dijimos anteriormente, que remite a lo flexible, marca un movimiento, aunque contiene también una restricción. En la proximidad nace el encuentro, la voluntad y su deslizamiento; en la distancia se renuevan, otra vez, la voluntad de sociabilidad y el reconocimiento de la restricción que impone la soledad.

El encuentro implica, en este recorrido, permanecer disponibles en distancia y proximidad, dispuestos a la experiencia del *como si* de la amistad; experiencia que despliega un combate entre el sueño de darse a sí mismo y la constatación del riesgo que conlleva.

En “Una amistad sincera” nace también la angustia que surge cuando los amigos descubren que para salvar la amistad hay que vivir la contradicción que la constituye.

Mi soledad, a la vuelta de dichos encuentros, era grande y árida. Llegué a leer libros apenas para poder hablar de ellos. Pero una amistad sincera quería la sinceridad más pura. En búsqueda de ésta, empezaba a sentirme vacío. Nuestros encuentros eran cada vez más decepcionantes. Mi sincera pobreza se revelaba de a poco. También él, yo sabía, había llegado al impasse de sí mismo.

[...]

Si al menos pudiéramos hacernos favores uno al otro. Pero ni había oportunidad ni creíamos en pruebas de una amistad que no las necesitaba. Lo más que podíamos hacer era lo que hacíamos: saber que éramos amigos (Lispector, 2011: 97-98).

Luego de los primeros encuentros entre los amigos, algo se impone, irrumpe la búsqueda de un fin, algo que posibilite su resguardo, buscan un tema del cual hablar (libros, personas), favores que hacerse, pero reconocen que en cada uno de estos gestos que surgen para salvar la amistad también ella desaparece.

La amistad revive y muere a la vez. Mientras, se sostiene en el (re)conocimiento pues se saben amigos.

Resta ahora preguntar si saber alcanza para que la amistad persista. En este punto resulta interesante recuperar la diferencia que marca Derrida entre amar y ser amado. El primero es un acto, no una situación, corresponde a quien vive; el segundo es un estado, una potencia y es posible del lado de lo inanimado.

De ello se desprende que el saber está ligado al amar, pero no al ser amado y esto significa que se puede ser amado sin conocimiento de ello, pero no es posible amar y no saberlo. Derrida lo expresa así: “La amistad que tengo por alguien, y sin duda también el amor, no podría mantenerse como un secreto para mí. [...] Sólo se ama declarando que se ama. No se puede amar sin saber que se ama” (1998b: 26).

Esto da lugar al quiebre del igualitarismo y habla de la disimetría como la posibilidad de amar antes de ser amado, de conocer antes de ser conocido.

Para desarrollar la disimetría, esto es el acto y no su potencia, Derrida presenta el ejemplo enunciado en *Ética de Eudemo* de Aristóteles en el que las madres entregan sus hijos a las nodrizas: “Se saben amantes, saben que aman y a quienes aman, pero aceptan no ser conocidas ni amadas a su vez” (1998b: 28).

Así como la renuncia a la reciprocidad por parte de las madres en el ejemplo de adopción que recupera Derrida, también la muerte nos habla del amar sobre el ser amado: “Yo no podría amar con amistad sin comprometerme, *sin sentirme por anticipado* comprometido a amar al otro más allá de la muerte. Me siento así (llevado a) amar, es así como *me siento* (amar)” (1998b: 29).

La amistad que nos obsequia Lispector, a través de su narración, lo ha intentado todo. Sin embargo, no puede evitar el instante de la decisión si quiere ser sincera y por lo tanto responsable.

Esa decisión cobra forma bajo la figura de la despedida que podemos leer, en esta instancia, como el momento en el que los sujetos reconocen que la amistad requiere esquivar y suprimir todo gesto que pretenda imponer un ritmo y anular la alteridad.

En “Una amistad sincera” la despedida no está marcada por la muerte, pero anticipa el duelo, *es el acto en duelo de amar*.

Con el pretexto de unas vacaciones con mi familia nos separamos. Incluso él también se iba a Piauí. Un apretón de manos conmovido fue nuestro adiós en el aeropuerto. Sabíamos que no nos íbamos a ver más, salvo por casualidad. Más que eso: que no queríamos volver a vernos. Y sabíamos también que éramos amigos. Amigos sinceros (Lispector, 2011: 100).

El relato de Clarice Lispector narra el descubrimiento y la sorpresa ante la posibilidad de una amistad, pero también la perturbación que despierta el momento en que dos sujetos viven la tensión entre la distancia y la proximidad (territorial, temática, emocional), entre la palabra y el silencio, entre el intercambio y el don, entre la alteridad y la comunidad, entre el acto y la potencia.

Pese a ello, nada parece paralizar ni impedir el gesto de vivir algo con el otro, los protagonistas de nuestro relato resisten a la aporía para que en el amigo la amistad sea posible, aun cuando saben que en ella también reside su propia imposibilidad.

En el final, la despedida como el instante de la decisión, queda la huella de la experiencia aporética que nos habla del amor a la amistad, del acto en duelo de amar y no de su potencia, la experiencia de la despedida que es también la de una forma del silencio.

Mutismo

El habla es un lujo sin el cual la vida es posible.

Pascal Quignard

“Una experiencia” de Clarice Lispector (2008) nos permite presentar la última figura. En este caso transcribimos el relato completo por tratarse de un texto breve:

Tal vez sea una de las experiencias humanas y animales más importantes. La de pedir socorro y, por pura bondad y comprensión del otro, dar el

socorro. Tal vez valga la pena haber nacido para que un día mudamente se implore y mudamente se reciba. Yo ya pedí socorro. Y no me fue negado.

Me sentí entonces como un tigre peligroso con una flecha clavada en la carne, que estuviera rondando lentamente sobre personas medrosas para descubrir quién le quitaría el dolor. Y entonces una persona hubiera sentido que un tigre herido es apenas tan peligroso como un niño. Y aproximándose a la fiera, sin miedo de tocarla, le hubiera arrancado con cuidado la flecha clavada.

¿Y el tigre? No, ciertas cosas ni las personas ni los animales pueden agradecerlas. Entonces yo, el tigre, di unas vueltas lentas frente a la persona, dudé, me lamí una de las patas y después, como no es la palabra lo importante, me alejé silenciosamente (Lispector, 2008: 92).

Este texto pone en escena el tema del otro, de la hospitalidad, de la palabra, del tacto, de la herida, del dolor, del cuerpo, del miedo y del silencio. En el alejamiento de quien se retira mudo se muestra también la oscilación entre el *vivir-juntos* y el *vivir-solos* y a la vez, en ese mismo relato, se instala una posible discusión entre lo humano y lo animal. Dicho de otra manera: en la voz de quien habla se busca una vinculación entre una idea de animalidad y un sentido de lo humano.

El sentido de lo humano, que cambia como la historia, vio su mayor transformación durante el siglo XX, como degradación en palabras de Breton (2000); como deshumanización desde la perspectiva de Walter Benjamin (1973) y Schmucler (1997); como lo inhumano en Pál Pelbart (2009) y en Ferrer (2004). De una u otra manera cada uno de ellos habla de un estado al que llevó la barbarie y la violencia, un estado de enmudecimiento que no se parece en nada al estado de mudez y de silencio que antecede a la vida. Lo que sigue a ello es una sociedad que celebra una idea de comunicación, esa que alude al devenir de un orden comunicacional. Pero no es solo eso, no se trata de la comunicación a secas, sino de cómo permanece también ella en ese estado que le hace decir a Pascal Quignard (2006) que “cuando una sociedad está a la espera del acontecimiento que puede extinguirla, cuando el miedo, el desamparo, la pobreza, la desherencia y la envidia de todos contra todos han llegado a un estado de madurez” significa que esas sociedades “están en el límite de la carnicería” (55).

Ahora importa pensar qué hacer con ello, en palabras de Ferrer: dónde y cómo buscar maneras de soportar el presente.

Resta preguntar si es aún posible poder acompañar y sostener aquella concepción que dice que los hombres somos sujetos comunicantes o que la comunicación es algo innato en el hombre; tal vez sea necesario pensar que somos sujetos de silencio, porque como escribe Antonio Di Benedetto (2007) del silencio venimos y hacia él nos dirigimos; y entonces la vida es, en ese tránsito, algo que busca hacerse oír para constatar nuestra existencia. Algo que podemos pensar también, desde Clarice Lispector y con ella, toda vez que esos sujetos en estado animal, es decir, en estado de mudez, son capaces de don y hospitalidad. Y ese gesto que muestra Lispector no es otra cosa que una pretensión de esquivar del orden comunicacional porque la animalidad trae consigo el mutismo que desbarata la estructura de vida codificada en torno a la palabra y a la relación y, desde allí, puede resistir al poder de lo que queda de la humanidad domesticada sin alejarse del mundo o mejor retirarse, no del mundo, sino de un sentido de lo humano y aun así constituir una experiencia, tal como lo enuncia el título del relato.

Por último, que un sentido de comunicación que la presenta como un universal se afirme, es decir se imponga, no solo da cuenta de lo que prevalece y ha sido jerarquizado, más aún esta situación habla de aquello que precisamos sostener e inventar para soportar y atravesar nuestro propio límite. Porque somos incapaces, dice Ramón Andrés (2010), de erigir algo en el silencio, ello es Babel y no la pluralidad de lenguas. Reescribo: Babel, la falta de entendimiento entre los hombres, no viene de la multiplicidad de lenguas, viene de la negación del silencio. ¿Hay algo en él?, y si hay algo ¿qué es?

Referencias

- Andrés, Ramón (2010). *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio (Siglos XVI y XVII)*. Barcelona: Acantilado.
- Barthes, Roland (1995). "El acto de escuchar". Roland Barthes. *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós. 243-256.

- Barthes, Roland (2002). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Barthes, Roland (2003). *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Barthes, Roland (2011). *El discurso amoroso*. Madrid: Paidós.
- Benjamin, Walter (1973). "Experiencia y pobreza". Walter Benjamin. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus. 165-173.
- Breton, Philippe (2000). *La utopía de la comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Claudel, Philippe (2010). *La nieta del Señor Linh*. Barcelona: Salamandra.
- Derrida, Jacques (1997). "El principio de hospitalidad". Entrevistado por Dominique Dhombres. *Le Monde*, 2 dic. Disponible en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/hospitalidad_principio.htm
- Derrida, Jacques (1998a). *Aporía. Morir –esperarse (en) 'los límites de la verdad'*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jacques (1998b). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques (2006). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Fenoy, Liliana (2007). "Figuras del excluido: los mismos, los otros, lo abominable". Gabriela Simón (comp.), *Crónicas Argentinas. La década del 90: literatura y medios*. Córdoba: Alción Editora. 117-128.
- Di Benedetto, Antonio (2007). *El silenciero*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ferrer, Christian (2004). "Una moneda valaca. Sobre la resistencia partisana". Christian Ferrer. *Cabezas de tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable*. Buenos Aires: Utopía Libertaria. 95-119.
- Gasquez, M. Gabriela (2022). "Figuras de lo pensable en los estudios de comunicación". *Del prudente saber y el máximo posible de sabor*, año XXIII, n. 15. 21-41. Disponible en: <https://pcient.uner.edu.ar/index.php/dps>
- Gasquez, M. Gabriela (2019). Variaciones sobre la comunicación. Una aproximación a la dimensión humana de la comunicación [Tesis de Doctorado en Comunicación Social, Universidad Nacional de Córdoba].
- Gruss, Luis (2010). *El silencio. Lo invisible en la vida y el arte*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Jabès, Edmond (2014). *El libro de la hospitalidad*. Madrid: Trotta.
- Le Breton, David (2006). *El silencio. Aproximaciones*. Madrid: Sequitur.
- Lispector, Clarice (2008). "Una experiencia". Clarice Lispector. *Revelación de un mundo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. 92.
- Lispector, Clarice (2011). "Una amistad sincera". Clarice Lispector. *La legión extranjera*. Buenos Aires: Corregidor. 97-100.

Pál Pelbart, Peter (2009). *Filosofías de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Quignard, Pascal (2006). *El nombre en la punta de la lengua*. Madrid: Arena Libros.

Schmucler, Héctor (1997). *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires: Biblos.

Schmucler, Héctor (2006). "Los estudios sobre comunicación. Memoria y biografía". *Revista Argentina de Comunicación*, año 1, n.1. 87-94.

Schmucler, Héctor (2013). *De biografías y bibliografías*. Conferencia pronunciada el 19 de abril de 2013 en la Universidad Nacional de San Luis cuando se le otorgó el Grado Académico Doctor Honoris Causa, San Luis.