

DE LA LENGUA DEL COMIENZO

Por Marcia Sá Cavalcante Shuback
Traducido por B. Aguirre

Las ideas fundadoras de occidente, la tradición, la nación, la cultura y la lengua materna, reposan en la idea de lugar; pero el desarraigo contemporáneo ha obligado a que el hombre redefina tales ideas en términos de un sin-lugar y de una apertura infinitiva de la vida. Para que el hombre se reconcilie con esta localización, posee la lengua del comienzo, la lengua materna que es la que permite al hombre insertarse en su horizonte creador y le permite el aprendizaje de lo que es relacionarse.

Palabras claves: cultura, traducción, sin-lugar, lengua de los comienzos.

Pour le monde occidental, l'idée de lieu est la matrice pour des concepts, tels que la nation, la culture et la langue maternelle. Cependant l'homme contemporain confronté à différents exils, a du redéfinir ces concepts et de nouvelles conceptions sont apparues: le sans-lieu, l'espace infini de la vie. La langue de débuts qu'il possède, lui permet de se réconcilier avec cet espace; grâce à la langue maternelle, il regagne son espace créateur et apprend à établir des relations.

Mots-clés: culture, traduction, sans-lieu, langue des débuts.

The ideas of identity, nation, culture and mother tongue according to Western tradition can all be related to the notion of space. However, nowadays as mankind experiences much uprooting, he must redefine such concepts in terms of spacelessness and life infinity. The language of beginnings, the mother tongue, allows mankind to reencounter his creative space and to establish relationships.

Key words: culture, translation, placelessness, language of beginning.



Tu infancia, sí, fábula de las fuentes.

Jorge Guillén

Cultura, nación, lengua materna. En estos tres términos resuena insistentemente una investigación topológica. Resuena la pregunta del lugar del lenguaje, de su topología. Desde hace mucho, adquirimos el hábito de pensar el lenguaje a partir de la geometría de los lugares. Y no sólo así. Hemos adquirido el hábito de pensar el lugar como el barrio, el café, la cuna de los valores, de las palabras, de las acciones propias de un cuerpo. La idea de lengua materna parece estar sintetizada, modernamente, en estas dos propuestas, definiendo el lenguaje como un hábito y una convención transmitidos desde una localización. La lengua materna se presenta a sí misma, por consiguiente, como una convicción de que el lenguaje es primordialmente un fenómeno espacial, donde hablar de una lengua corresponde a tener un lugar definido, delimitado, defendido por fronteras y raíces.

La historia contemporánea es narrada como una historia de desarraigos. Los

desarraigos contemporáneos expresan la desaparición de las diferencias regionales, el final de la pluralidad de mundos y la aparición de una gran materia bruta, de una superficie uniforme y global. «*Nous avons étourdimement rendu les forces proportionnelles aux masses!*», exclamó Paul Valéry mostrando lo físico de nuestra crisis espiritual. Los sucesivos desarraigos de lo ético, lo cultural, lo espiritual, lo político y lo social que han llegado a caracterizar la historia de la posguerra todavía no consiguen explicar cómo las fuerzas han llegado a ser proporcionales a las masas. Lo que equivale a decir que la historia occidental europea es una historia de desarraigos, de desplazamientos y de transferencias. No obstante, lo que distingue de forma inconfundible la contemporaneidad es un desarraigo insólito, el

desarraigo de las mitologías de la tierra y de su hacer, que ha convertido al hombre en un extraño dentro de su propia historia. La diferencia fundamental entre los varios desarraigos modernos y este sentido eminentemente contemporáneo puede resumirse de la siguiente manera: la historia europea se ha tejido siempre de desarraigos de unos lugares

Así, si las ideas fundadoras de occidente, la tradición, la identidad, la nación, la cultura y la lengua materna, reposan en la idea de lugar, cabe redefinir cada una de estas ideas a partir del sin-lugar.

para arraigarse en otros. Es la historia de traslados, traducciones, desplazamientos o colonizaciones políticas, geográficas y lingüísticas. Los desarraigos históricos fueron, en verdad, trasplantes, transportes, transcripciones de un lugar de origen a otro de destino, fueron movimientos de redefinición en términos de una definida cartografía. Pero cuando el hombre se desarraiga de la tierra, de lo mítico, del hacer de sí mismo, el desarraigo expresa una tarea más extrema de autorredefinición, no ya en términos de lugares definidos, sino en términos de un sin-lugar esencial.

El desarraigo contemporáneo es desesperado pero no sin esperanza, pues en el desarraigo de la tierra, el hombre contemporáneo se ve a sí mismo enfrentado con el clamor y la necesidad históricos de redefinir la idea de lugar en términos del sin-lugar, de una indefinición absurda pero extremadamente radical. Así, si las ideas fundadoras de occidente, la tradición, la identidad, la nación, la cultura y la lengua materna, reposan en la idea de lugar, cabe redefinir cada una de estas ideas a partir del **sin-lugar**.

El sentirse en la propia lengua como «un niño robado de la cuna», el vivir su propio

propio lugar como el exilio, no son en modo alguno idiosincrasias literarias de nuestro siglo. Kafka en Praga descubriéndose extraño a sí mismo, Rimbaud diciendo a nuestro tiempo «Je est un autre», Tvetaeva Nabokov atestigüando el exilio de sí mismo, Eliot desorientado en su «waste land», convocan a una redefinición de las categorías tradicionales de la comprensión topológica. En cada uno de estos autores se lee el descubrimiento de que las ideas de «sí mismo», de «lo propio», del «yo», de «la identidad» sucumbirán en el abismo de la historia y que ha llegado el momento de emprender, acerca de la comprensión, una investigación topológica a la luz de lo que no es dado, de lo que no está predefinido, a la luz de una búsqueda. Paul Celan resumiría esa búsqueda de la siguiente manera:

¿Investigación topológica
Ciertamente. Pero a la luz de lo que será investigado: a la luz de la U-topía.
¿Y el hombre? ¿Y la criatura?
En esta luz.¹

La que será investigada es la idea de lugar, de lo propio, del sí mismo, a la luz de un sin-lugar esencial, a la luz de una indefinición radical. Celan llamó a esta luz U-topía, dando a esa antigua palabra un sentido enteramente nuevo. La utopía de la redefinición del lugar propio no debe confundirse con la búsqueda



da de otro lugar, de un lugar paradisíaco, listo, completo, seguro y definido. U-topía significa aquí la luz de una búsqueda que no apunta a nada fuera de ella misma, la búsqueda misma es el objetivo. La luz de la utopía es la luz de la ausencia de totalidades, es la luz de lo finito que define lo vivo como una apertura infinitiva. Lo que Celan llamó u-topía puede explicarse como esa conciencia del ímpetu vital del hombre de oponerse a lo que es, con el fin de buscar lo que no es. El hombre debe cultivar jardines porque no es capaz de contentarse con las praderas. Debe inventar un arte culinario porque no es capaz de contentarse comiendo lo que la naturaleza le ha concedido directamente. Como ser viviente, el hombre podría satisfacer su hambre y su sed con los recursos del medio ambiente. Pero la vida humana muestra, al contrario de lo que podría esperarse, que vivir es una acción de tomar útil un exceso de movimientos inútiles. Para satisfacer lo necesario el hombre debe construir aquello que va más allá de lo necesario. Debe construir lo innecesario, lo que va más allá de lo bueno, lo mejor, en un embate riguroso con la apertura infinitiva de la vida.

Hablar de la apertura infinitiva de la vida

es, por lo tanto, hablar de la condición finita de la vida. Es una manera de decir que, en todos los lugares ocupados, la vida está siempre ocupada con su finitud. Y esto hasta tal punto que para los seres vivos todo lugar se deduce siempre del tiempo finito y nunca lo contrario. Lo que Celan llamó u-topía podía así explicarse como la conciencia del fundamento temporal de los lugares. La apertura o ausencia infinitiva de la vida muestra el vivir como la búsqueda irrenunciable de maneras de vivir, como la construcción incesante de formas de realización desde una perspectiva de lo porvenir. Darse cuenta de que los lugares se demarcan por una indefinición radical significa darse cuenta de que toda búsqueda de definición surge de esa contingencia tremenda de la vida de estar lanzada a un porvenir, hacia un tener que ser, hacia un tener que realizarse. En este sentido, el porvenir no se confunde con ningún tipo de teleología celestial, ni se confunde con un futuro asumido como previsto o probable. El porvenir se define mejor como una apertura de la finitud de la vida. Esa apertura hace que la vida humana se diferencie entre una vida que se entrega simplemente a lo «bueno» y la que se entrega a lo «mejor». La diferencia entre lo «bueno» y lo «mejor» corresponde a la

diferencia entre el hombre hacedor y el hombre creador. La luz de la u-topía, que Celan reclama para la redefinición de lo propio del hombre, es la luz de la acción creadora, ésa que resulta de un choque violento con el vacío, con la nada. Mientras la búsqueda de lo bueno significa medirse

con lo necesario, medirse con lo ya dado, con lo que ya ha ocurrido históricamente, la búsqueda de lo mejor es, por el contrario, medirse con lo que no se posee, medirse con el sin-lugar de sí mismo, medirse con la apertura de la finitud, con la indefinición de lo propio.

Hölderlin dijo unas palabras proféticas cuando expresó que «*lo propio debe ser aprendido tanto como lo extraño [...] pues más difícil es el libre uso de lo propio*»² Hölderlin percibió, con una osadía extraordinaria para su tiempo, que la dificultad del libre uso de lo propio reside precisamente en la exigencia creadora de tener que medirse con la apertura vital, esa que es pura ausencia y vacío, que no es algo ya hecho, o dicho, o ya pensado en la historia. Esa medición, esa equiparación de fuerzas, no ocurre por el olvido de lo ya hecho

en la historia, ocurre por el contrario, mediante una reinterpretación, una reinscripción del pasado a partir de la apertura vacía e infinitiva del porvenir. La dificultad consiste en tener que imitar lo que no está dado, en temer que imitar lo posible, lo potencial, y, para ello,

reinterpretar los muchos dados, los muchos hechos. Medirse con medidas ya dadas, con parámetros culturales, con leyes conceptuales,

es como domar un caballo salvaje con riendas firmes. Pero medirse con lo incommensurable de la ausencia o apertura vital es como domar un caballo salvaje sin rienda alguna. Esto es sólo posible dominándose a sí mismo, haciendo de la propia fuerza una rienda. Medirse con la apertura infinitiva de la vida significa, entonces, una acción valiente de contener la propia fuerza. La tremenda dificultad del «libre uso de lo propio» está en el aprendizaje de contenerse en la apertura, en orientarse en la ausencia infinitiva, en descubrir direcciones, en seguir la dinámica del horizonte, en definirse de acuerdo con lo posible y con lo porvenir, inscritos en la memoria de todo lo que la vida ha realizado. El contener la propia fuerza indica un gesto

la búsqueda misma es el objetivo. La luz de la utopía es la luz de la ausencia de totalidades, es la luz de lo finito que define lo vivo como una apertura infinitiva. Lo que Celan llamó u-topía puede explicarse como esa conciencia del ímpetu vital del hombre de oponerse a lo que es, con el fin de buscar lo que no es.



siempre retomado en la vida del hombre de convertir lo útil en exceso de movimientos de vida, de escoger perder las muchas posibilidades para concentrarse en lo poco, lo esencial, la unidad. El choque con la apertura infinitiva de la vida consiste, precisamente, en capturar lo abierto de las formas, de las estructuras, de las configuraciones, consiste en dar un sentido, en intentar contener y controlar el flujo relacional de la vida en contornos de su finitud. Todo este embate es una acción violenta para estructurar un comienzo. El contener la propia fuerza, el capturar en configuraciones finitas el exceso de vida son maneras de nombrar lo que desde hace mucho llamamos lenguaje. Lenguaje, es decir, a la luz de la utopía, la dinámica de la estructuración del comienzo.

El definir el lenguaje como la estructura del comienzo implica, sin duda, desentrañar la idea de lenguaje tanto de las nociones de instrumento, de ingrediente, de vehículo de comunicación como de convención. El presupuesto de que el lenguaje significa instrumento o convención se fundamenta en la creencia de que la vida humana se define a partir de la satisfacción de necesidades, de que el hombre habla porque eso conviene a

sus necesidades. A la luz de la utopía, la vida humana se redefine como lo que satisface las propias necesidades a partir de una estructura creadora de lo posible. A la luz de la utopía, la posibilidad es siempre mayor y más fundamental que la necesidad. A la luz de la utopía o del «libre uso de lo propio», lo lingüístico con sus convenciones e instrumentalidades constituye solamente la condición finita para que la vida capture su ausencia o apertura constitutiva.

Admitiendo que el lenguaje no es lo mismo que lo lingüístico, que el lenguaje es el nombre amplio, casi inmemorial, de la captura de la ausencia infinitiva de la vida en formas y configuraciones y, de esta manera, de la estructura del comienzo, se hace inevitable asociar la idea de lenguaje con la experiencia más humana de los comienzos, con la infancia. ¿Y cómo concebir la infancia si no como «el uso más libre de lo propio», la estructura de los comienzos basada en la infinitud radical de la vida, en el *sin-lugar* de uno mismo? (¡Qué fabuloso testimonio de la relación conceptual entre lenguaje e infancia nos da Mon Pouchkine de Tvetaeva!)³ Considerando el lenguaje a la luz del «libre uso de lo propio» y, de esta manera, a la luz de la utopía y de la infancia, se puede con-

quistar un horizonte bien diverso de discusión en torno a la «lengua materna».

Nuestro punto de partida es el siguiente: la lengua materna es, en cierta manera, un pseudo-problema, pues la lengua materna del hombre es el

lenguaje. En otras palabras: la lengua materna del hombre es su horizonte creador, el horizonte en el cual aprende el comienzo. Sin duda, esto ocurre en formas y configuraciones, en lenguas específicas, en comunidades particulares, en paisajes y regiones singulares. El hombre es siempre lanzado a una condición, a una memoria, a una historia, a una lengua, a una estructura finita y determinada. Sin embargo, el hombre sólo empieza a ser hombre, o, sólo empieza a dar comienzos, a realizarse humanamente, cuando descubre la apertura infinitiva de la vida dentro de lo ya dado, cuando se mide a sí mismo con su ausencia, digamos, ontológica. Este descubrimiento de la ausencia constitutiva, del *sin fin* de la vida finita, constituye la lengua materna. Puede ser la lengua del padre, la lengua de la madre, la lengua de su país de origen, la lengua de su país de exilio, puede ser cualquier lengua porque es, en verdad, la lengua de la

infancia, o mejor, la lengua de un comienzo, y esta puede ser monolingüe,

bilingüe, multilingüe, aun puede ser un desesperado silencio porque es, de hecho, la lengua del comienzo. Esta lengua del comienzo puede ser llamada lengua de la niñez,

si la infancia no significa un simple período en la vida humana, sino la disposición de arrojar uno mismo en el comienzo.

Uno de los primeros escritos sobre el tema de la lengua materna, si no el primero, fue *De vulgari eloquentia* de Dante Alighieri. Dante empieza el tratado anunciándose a sí mismo como el primero en hablar del tema y en definirlo:

chiamo lingua volgare quella alla quale i bambini sono avvezzi da chi sta loro appresso, quando dapprima cominciamo ad articolare le parole: ovvero, poichè si può dirlo più in breve, affermo essere lingua volgare quella che si apprende senza norma alcuna imitando la nutrice⁴

De acuerdo con esta afirmación de Dante, la lengua materna es la lengua vulgar, la lengua de los niños, la lengua





ESCINDIDO 4. Serie "Escindido"
(1993. Óleo sobre lienzo. 70 x 50 cm.).
Marta Elena Arango P.

en la cual los niños aprenden a ser, a tener, a decir, la lengua en la que aprenden a habitar y a habituarse. Dante relaciona la lengua materna con la infancia, considerando la infancia como un aprendizaje del comienzo. Completa la definición, diciendo que bien sea materna o vulgar, es la aprendida sin ninguna regla, imitando la nodriza. Pero ¿quién es esta nodriza? ¿La madre, el aya, la tierra, el país, la nación? Siguiendo a Dante, ¿no sería la nodriza la relación real con la inventiva de la vida? La espontaneidad de la primera lengua pue-

de ser definida como el aprendizaje de una imitación primordial, la imitación de cómo se hacen los comienzos. Lo que se imita no sería la nodriza, sino lo nutrido, la captura de la ausencia, de la apertura, de lo infinitivo de la existencia en formas de finitud. Lo que se imita no sería la leche dada sino la donación. Lo que se imita es la estructura y no lo que se llega a estructurar. Esta lengua es primera, no porque venga primero en un orden sucesivo, evolutivo y creciente de la vida. Este venir primero significa aquí la condición, la perspectiva desde la cual el hombre articula lo dado, los hechos, las normas, los códigos y las convenciones. «Es un error monstruoso llamar algo a algo», exclamaba Tsvetaeva, añadiendo que este error monstruoso nunca podía ser cometido en la infancia. El niño no puede llamar algo a algo, porque todas las cosas aparecen en una relación viva con lo posible. Llamar algo a algo es lo que sucede cuando se aprende la lengua a través de reglas, con la lengua ya hecha, ya normativizado por otro. Llamar algo a algo es poder reivindicar lo correcto o lo incorrecto, la norma culta es simplemente medirse con lo que ya está dado y sustanciado en una convención y una instrumentalidad. Esta fue la lengua que Dante llamaba lengua de la segunda formación, la lengua gramatical.⁵ Dante mostró que esta lengua es segunda porque se deriva y es

dependiente siempre de la primera lengua. Sólo es posible adquirir códigos y asimilar una lengua gramatical porque el choque con la ausencia vital y sus vacíos siempre se da. Podemos hablar del choque con la vida y el misterio de su finitud. El hombre puede rehusar siempre la vida, puede estar en contra de sí mismo y puede incluso escoger morir. Pero para que esa escogencia se dé, es preciso que el hombre haya escogido el apego a la vida, tenga aferrada la apertura o ausencia infinitiva de la vida. De esta manera podemos entender por qué la gramática puede venir sólo después del habla. El predominio de la lengua gramatical, de la lengua derivada, la lengua que históricamente puede elevarse a sí misma a la superestructura lingüística de dominación y unidimensionalidad, como el latín lo fue en la Europa del medioevo, como el alemán y el ruso son a sus varios dialectos, como el francés o el portugués son a sus colonias, como el inglés americano es a nuestras actividades intelectuales, de ninguna manera elimina nuestra primera lengua. La «primera» lengua, la lengua de los comienzos subsiste realmente sin localizaciones regionales de los diversos códigos lingüísticos. La primera lengua es, de hecho, el lugar sin-lugar donde el hombre puede hacer la experiencia con lo

que es lo primero. La lengua materna significaría, por lo tanto, la experiencia de la estructuración de los comienzos, la experiencia de la infancia, en el riguroso sentido que le confirió el poeta español Jorge Guillén de la «fábula de las fuentes».

Con esta redefinición, consideramos que la lengua materna no significa de ninguna manera una estructura determinada, una leche específica, sino una dinámica relacional. La estructuración del comienzo significa fundamentalmente hacer la experiencia de la vida como una dinámica de relaciones. El choque con la ausencia vital, con lo que hemos llamado la apertura infinitiva, puede ser llamado también descubrimiento de lo relacional en sí mismo. La lengua materna, puede también afirmarse, consiste en el aprendizaje de lo que es relacionarse. Por esto, lo que concretamente se aprende no son las palabras, no son los elementos lingüísticos, sino las estructuras relacionales. La infancia no comete el monstruoso error de llamar algo a algo porque en la lengua materna cada cosa es la pluralidad de sus relaciones, es una cosa para, una cosa desde, una cosa con, una cosa hacia. O más directamente, en la lengua materna cada cosa es un mundo. La estructuración del co-



mienzo significa, por lo tanto, el aprendizaje de lo relacional, de horizontes de pertenencia, de lo comunitario y, así, de la otredad inscrita en uno mismo. La lengua materna no es la transmisión del contenido cultural, ni de las formas organizacionales, ni de los hábitos comunitarios, sino la transmisión de lo relacional mismo, de la pertenencia misma, de lo comunitario mismo. Hay un proverbio que dice que el hombre es capaz de llegar a habituarse a todo. El hombre da testimonio en su historia de que los contenidos y las formas de sus relaciones, de sus pertenencias y de sus comunidades pueden sufrir impresionantes variaciones. El proverbio sin embargo no expresa la cosa más decisiva: que el hombre no puede llegar a habituarse a no habituarse, o sea, el hombre no puede renunciar a lo propiamente relacional. Lo relacional en sí mismo constituye para el hombre lo irrenunciable de la misma manera que lo comunitario es siempre inconfesable. Al ser la lengua de los comienzos, al ser «la fábula de las fuentes», la lengua materna puede determi-

Definida como la lengua de los comienzos, como la «fábula de las fuentes», como la lengua de lo relacional, la lengua de la escucha, la lengua del tiempo, la expresión «lengua materna» es asumida aquí como la esencia del lenguaje. Por eso, afirmamos que la lengua materna del hombre es el lenguaje. Mirada desde el horizonte creador, o sea, pensada desde la infancia, la lengua materna se define a partir de lo que puede llegar a ser y no a partir de lo que ya es o fue.

narse como la experiencia de lo relacional mismo, y así, como lo que va más allá del ámbito de los contenidos de tal manera que conforma el horizonte de las innumerables y posibles constituciones. De esta manera, la lengua materna no se define ni siquiera como lengua de la madre, ni como la lengua hablada por el niño, ni tampoco podría decirse que es la lengua que predomina política o socialmente. Podría decir que la lengua materna, en sus fundamentos, es la lengua entre la madre y el hijo, la lengua entre lo común y lo individual, siendo uno entre los códigos, siendo el lugar sin-lugar de los choques entre la norma y la posibilidad, entre el deber ser y el poder ser.

Para aclarar un poco más esta función aparentemente tan abstracta de la lengua materna, terminaremos explorando la manera como la lengua materna se identifica profundamente con la hablada, con la oralidad. La oralidad puede explicar cómo la lengua materna consiste en el aprendizaje de lo relacional mismo porque su elemento es lo sonoro. Lo

sonoro puede ser considerado quizá la experiencia más poderosa de lo relacional, porque desconoce por completo los confines del aquí, del allá, del esto, del aquello, de ese algo como algo. Lo sonoro sólo conoce lo entre, lo casi, las direcciones, las proporciones, los intervalos, las resonancias, las repercusiones y la inolvidable tensión del ser y no ser. Lo sonoro tiene una extraordinaria capacidad de transportar todas las delimitaciones a la pureza relacional, quizá todavía considerada como el máximo posible de concentraciones de lo relacional. Concentra lo relacional porque, siendo una combinación de muchas frecuencias y muchas resonancias, el sonido mantiene todas las relaciones dentro de su propia tensión, sin resolverlas o superarlas, manteniéndolas en una simultaneidad. En todas esas instancias, digamos fisiológicas, de lo sonoro, se afirma la oralidad como una de las expresiones más integrales de lo relacional en sí mismo. Por eso Nietzsche consideraba el sonido como el símbolo de la génesis del mundo, el gran símbolo de los comienzos. Oral, o sea sonora, la lengua materna define lo relacional como la escucha y la acogida. La oralidad no es un sinónimo de enunciación. La oralidad expone, como vimos, lo relacional, lo que está entre lo

uno y lo otro de las relaciones, y así, lo que más caracteriza esta experiencia no es realmente el habla sino la escucha. O para decirlo más exactamente: como la lengua de lo relacional, la lengua materna es definida como la lengua que habla sólo después de haber escuchado, después de haber acogido. La lengua materna, así definida, siempre habla después, está siempre de segunda, como toda resonancia y toda repercusión del sonido. Nos referimos a un habla-respuesta, a un habla percutiva, y por consiguiente una que no sabe de los meandros del solipsismo. Mientras el hombre pueda escuchar, lo que significa acoger y recibir, permanece viva su lengua materna, la lengua de un comienzo. Ya que es un habla que se reconoce por el después, la lengua materna podría también ser llamada la lengua del tiempo, o mejor aun, la lengua que habla sólo en tanto se permite a sí misma hablar a través del tiempo. En ese sentido, la «lengua materna» constituya tal vez el último vestigio del mito, si por mito se entiende el decir que no se hace sino dejar decir a través del tiempo, se expone como la lengua de las fábulas.

Definida como la lengua de los comienzos, como la «fábula de las fuentes», como la lengua de lo relacional, la len-



gua de la escucha, la lengua del tiempo, la expresión «lengua materna» es asumida aquí como la esencia del lenguaje. Por eso, afirmamos que la lengua materna del hombre es el lenguaje. Mirada desde el horizonte creador, o sea, pensada desde la infancia, la lengua materna se define a partir de lo que puede llegar a ser y no a partir de lo que ya es o fue. Por materna se entiende pues el comienzo y no sus personajes, sus términos, o su definición. Lo que se buscó fue desentrañar la idea del lenguaje de la contingencia de los lugares, de lo dado, de los hechos, de las normas y de las convenciones con el fin de situar el lenguaje en su elemento, o sea, en el tiempo. Hablar desde el tiempo, dejarse decir a través del tiempo, significa medirse con los vacíos, las ausencias, las aporías de cada tiempo. Con esta medida lo que está en juego es la habilidad de estar en silencio y esperar. Hemos presenciado con desesperación la desaparición de lenguas, de naciones, de etnias, de culturas, y con ello todo lo que conocemos históricamente como lo «propio». Lo que desaparece es ciertamente el lugar de lo «propio». Las lenguas se mezclan, los niños aprenden a hablar mal sus lenguas, hablan *collages* de lenguas, frases con palabras de lenguas diversas, etc. La literatura intelectual pierde su vena literaria, todos escri-

ben en el monolingüismo de un inglés comercial. Sin embargo, ¿no será que en todas estas severas y cruciales pérdidas surge una salvación como dice Hölderlin? Apartándonos de la pluralidad lingüística, ¿no podríamos encontrar con la lengua silenciosa de la estructuración de un comienzo? ¿No podríamos encontrar con las articulaciones del silencio, las que se pronuncian a través del recogimiento y de la espera? El momento en el que explotemos en un movimiento disipado e inaudible, donde las fuerzas se mueven para separarse del centro, para perder lo propio, el lugar, lo privado, el hombre contemporáneo se encontrará en una posición que contenga su propia fuerza, para escoger el contenerse a sí mismo, para concentrarse en lo vacío. Esta posibilidad es dada por la lengua materna del comienzo, por la lengua humana, demasiado humana, del cuerpo a cuerpo con la vida. Cuando las lenguas, las fronteras, las nacionalidades se disuelven, permanece la lengua silenciosa, la cerada e irrenunciable de lo *entre* (intermedio). Entre «el monolingüismo político del otro», para mencionar a Derrida, y la lengua disuelta del individuo, entre la lengua étnica y la lengua del exilio, entre la lengua de la madre y la lengua de los hijos, se encuentra la lengua que captura lo propio, la lengua

de la búsqueda, la que Paul Celan describió como sigue:

Busco todo con dedos muy imprecisos porque inquietos andando a tientas en el mapa - en un mapa infantil, debo confesar. Ninguno de estos lugares es para ser encontrado, estos lugares ya no existen, yo sé, donde deberían existir, al menos ahora, y ... yo encuentro alguna cosa.

El lirismo de estas palabras, que han hecho del siglo XX uno de los más ricos en poesía, nos implora "que reorientemos las muchas lenguas, las muchas individualidades hacia una lengua materna del comienzo, hacia esa lengua del tiempo, casi sin palabras, pero llena de esperas, la lengua de la estructuración que Benjamin intuyó, que Heidegger concibió. Este clamor de la lírica contemporánea, acogiéndonos a las palabras proféticas de Hölderlin, se volvió, en cierta manera, la lengua materna de los expropiados, de los excomulgados/arrojados de la superficie de este mundo, de los ex-céntricos, aquellos que sobre todo hoy, perdiendo las riendas de toda propiedad pueden al menos subirse en el lomo desnudo del caballo civilizante, conteniéndose a sí mismos en el silencio y en la espera.



ESCINDIDO 5. Serie "Escindido"
(1993. Óleo. 70 x 50 cm.). En la Universidad de Antioquia.
Marta Elena Arango P.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 "Toposforschung?/Gewiss! Aber im Lichte des zu Erforschenden: im Licht der/ U-topie./ Und der Mensch? Und die Kreatur?! In diesem Licht», en CELAN, P. *Der Meridian*. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises, Gesammelte Werke in 5 Bände. Suhrkamp Verlag. Frankfurt-am-Main, 1983
- 2 «Aber das eigene muss so gut gelernt seyn, wie das Fremde»... «weil, wie gesagt, der frei Gebrauch des Eigenen das schwerste ist», Briefe an Casimir U. Bolendorf de 4 Dez. 1801, en Holderlin F. *Sämtliche Werke*, Bd.



Marcia Sá Cavalcante Shuback.

- VI, grosse Stuttgarter Ausgabe, ed. F. Beissner, Stuttgart, 1954, p.426.
- 3 Werke, BD VI, Grosse Stuttgarter Ausgabe, ed. F. Beissner, Stuttgart, 1954, p.426.
- 4 Dante Alighieri. *Opere. De vulgari eloquentia.* A cura de Pier Girogio Ricci, Felice Le Monnier, Firenze, 1957, p.7
- 5 Idem, p. 7-9. «Da questa noi abbiamo anche un'altra lingua di seconda formazione, quella chei Romani chiamarono grammaticale. Questa secondaria l'hanno appunto i Greci ed altri, ma non tutti; e pochi all'abito di questa giungono, poichè solo col tempo e con assiduità di studio ci formiamo alle sue regole ed alla sua arte»

BIBLIOGRAFÍA

ALIHIERI, Dante. *Opere. De vulgari eloquentia.* A cura de Pier Girogio Ricci, Felice Le Monnier, Firenze, 1957

CELAN, P. *Der Meridian.* Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preisses, Gesammelte Werke in 5 Bände. Suhrkamp Verlag, Frankfurt-am-Main, 1983.

HÖLDERLIN F. *Sämtliche Werke.* Bd VI, Grosse Stuttgarter Ausgabe, ed. F. Beissner, Stuttgart, 1954.

NOTAS SOBRE LA AUTORA

Phd en Filosofía de la Universidad Federal de Rio de Janeiro.
Traductora de obras filosóficas y poéticas en lengua alemana.
Autora de libros como "*O començo de Deus*"(1998). Editora Vozes, Petropolis.
Profesora de la Universidad Federal de Rio de

Janeiro

NOTAS SOBRE LA TRADUCTORA

Beatriz Aguirre es profesora de la Escuela de Idiomas de la Universidad de Antioquia
Master of Arts in English. Phd in Comparative Literature, Binghamton University, New York.

