

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DECIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**“LA LENGUA MATERNA EN EL EXILIO: HISTORIAS DE VIDA
DE ESCRITORES EXILIADOS”**

TRABAJO TERMINAL

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA**

PRESENTA:

Claudia Carrillo González

ASESORES

Frida Gorbach Rudoy

Gabriel Araujo Paullada

MÉXICO D.F.

NOVIEMBRE 2019

¿Cambian las palabras cuando cambian de boca?

- *¿A qué vienes a mi país?*
- *-De entre todos los países, el tuyo es el que más me gusta.*
- *-Que te guste mi patria no justifica tu presencia permanente entre nosotros.*
- *-¿Qué me reprochas?*
- *-Extranjero, tú, para mí, siempre serás un extranjero. Tu sitio está en tu país, no aquí.*
- *-Tu lengua es el de mi lengua.*
- *-Detrás de la lengua, hay un pueblo, una nación. ¿Cuál es tu nacionalidad?*
- *-Hoy, la tuya.*
- *-Un país es, antes que nada, una tierra.*
- *-Esa tierra también está en mis palabras. Pero lo confieso, no es la mía.*
- *-Por fin lo reconoces.*
- *En realidad, no tengo tierra. He hecho, del libro, mi lugar. Y tú lo sabes*
- *-Has obrado muy hábilmente para apropiarte de mi lengua-*
- *-¿A caso no la compartimos?*
- *-De ningún modo. La has aprendido. Eso es todo. Yo nací con ella.*
- *-Dulce engaño. Tengo, cada vez, la sensación de que mi lengua nace conmigo.*
- *-El uso, la práctica, de una lengua no nos da ningún derecho sobre ella. Nos incita a hablarla, a escribirla lo más correctamente posible.*
- *-Nos da el derecho de amarla. ¿Y no es a ella a quién recurro para conocerme mejor, comprenderme; para, a fin de cuentas, cuestionar mi futuro?*
- *-Tú no puedes reivindicar el pasado de mi lengua.*
- *-Mi pasado es el suyo desde que me susurró mis primeras palabras.*
- *-Habrían podido ser, de igual modo, palabras de otra lengua.*
- *-Sin duda. Al principio está el deseo.*
- *-Tu deseo, tal vez, que no, obligatoriamente, el suyo. La lengua carece de ataduras. Es algo circunstancial que hayas adoptado mi lengua. Yo la he heredado.*
- *-Mis padres me la enseñaron. Mis palabras, desde entonces, son palabras de agradecimiento y de fidelidad.*
- *-¿Porque te gusta mi casa ya es tuya?*
- *-La lengua es hospitalaria. NO tiene en cuenta nuestros orígenes. Puesto que no puede ser más que lo que podemos obtener de ella, no es otra que lo que esperamos de nosotros.*
- *-¿Y si no esperamos nada?*
- *-Tu soledad será igual que la nuestra. Te entrego, esta noche, mi libro.*
- *-Un libro no se regala. Se elige.*
- *-Así sucede con la lengua*

Edmond Jabès, “La hospitalidad de la lengua”.

AGRADECIMIENTOS

A Mohsen Emadí y Koulsy Lamko por la apertura y la confianza de compartir sus historias conmigo.

A Benjamín Mayer Foulkes por el apoyo y confianza brindados para desarrollar este trabajo.

A mi asesora Frida Gorbach Rudoy y mi lector Gabriel Araujo Paullada por su tiempo, su apoyo y orientación al desarrollar este trabajo. Agradezco sus clases que fomentaron muchos cuestionamientos teóricos.

A Diego Alberto Bernal Saldaña por su orientación.

A mis padres, Rogelio y Carmen, por apoyo y su amor. Por ser una inspiración de perseverancia y trabajo.

A mis hermanos, Lorena y Rogelio, por su compañía y su apoyo.

A mi compañero de vida, Yersain, por su constante escucha, su paciencia, su tiempo y su amor.

ÍNDICE

Introducción	1-11
Desarrollo	12-97
1. Problemáticas metodológicas de las historias de vida y una propuesta metodológica	12-33
2. Exilio y lengua materna	34-97
Introducción	34-41
2.1 Mohsen Emadí	42-79
2.2 Koulsy Lamko	80-97
Conclusiones no finales	98-100
Bibliografía	101-104

ABSTRACT

El presente trabajo nace de la inquietud de estudiar la relación que mantiene un escritor exiliado con su lengua materna. Por lo tanto, la pregunta transversal de este trabajo es: ¿Cómo se relaciona un escritor exiliado con su lengua materna? Para abordar esta cuestión se realizaron entrevistas a dos escritores exiliados –Koulsy Lamko (poeta y gos chadiano) y Mohsen Emadí (poeta iraní). A partir de las entrevistas que se realizaron, se explora las historias de vida de los escritores y cómo la lengua aparece como un elemento problemático e insistente en el transcurso de sus vidas y sus exilios.

En el trabajo de campo se presentaron problemáticas metodológicas y éticas sobre cómo abordar las historias de vida; las cuales se discuten en la primera sección del presente trabajo. Ante esta incertidumbre, se ha planteado una propuesta metodológica que se basa en la estructura del Talmud. En la segunda sección del presente texto, se utiliza dicha metodológica exegética con fragmentos de las entrevistas que se realizaron a los escritores exiliados. Asimismo, en esta segunda sección se desarrolla una discusión teórica sobre la lengua materna utilizando las posturas teóricas de Hannah Arendt y Jacques Derrida.

*Remember that I am thy creature; I ought to be thy Adam; but I am
rather the fallen angel, whom thou drivest from joy for no misdeed.
Everywhere I see bliss, from which I alone am irrevocably excluded. I was
benevolent and good, misery made me a fiend. Make me happy, and I shall
again be virtuous
- Frankenstein, Mary Shelley.*

Introducción

Siento la necesidad de iniciar este trabajo enfatizando lo difícil que me resulto escribirlo. He borrado múltiples veces las primeras frases de esta introducción. He intentado iniciar con una reflexión teórica de la lengua materna, que es el tema que aborda el presente trabajo. También, he intentado narrar las entrevistas que realicé a escritores exiliados sobre su relación con su lengua materna, pero ninguno de estos inicios me complace. Siento que mi imposibilidad de escritura es sintomática del campo.

Un colega, me recordó que quedan poco días para la entrega y me dijo “escribe” y le comenté con ojos llorosos que no podía, que no sé cómo escribir del dolor del otro. “Escribe desde tu dolor” me recomendó. Esta intervención me ha hecho pensar en una cita de Isidro Berenstein, que reflexiona sobre lo problemático que resultan los vínculos con los otros. Berenstein sostiene que ante la herida que aporta el otro en el vínculo, el sujeto “tiene por delante dos caminos posibles: se constituye en drenaje narcísistico, con lo cual, para restituir esa investidura, se volverá sobre sí rehusando la ajenidad, o inicia el camino de la desilusión y la posibilidad de establecer un lugar donde antes fue herida” (2004:35). Quizá, escribir desde el dolor sea escribir bordeando la herida que se generó en las relaciones con los escritores exiliados, de las identificaciones, de los malos entendidos, y la angustia que he experimentado al relacionarme con ellos. Es, además, escribir de mi relación con el tema de investigación: la lengua materna.

¿Por qué trabajar con la lengua materna? Hace un año estaba escribiendo mi tesina de literatura inglesa sobre la primera colección de cuentos de una

escritora indoamericana llamada Jhumpa Lahiri. Cuando leí por primera vez un cuento de Lahiri, el tono irónico, subversivo e innovador de su escritura me enganchó. Terminé, no sólo escribiendo una tesina en la que analice tres de sus cuentos, sino leyendo la mayoría de sus obras. En este proceso llegué a su primera novela autobiográfica titulada *In Altre Parole* (2016). En dicho texto, la escritora describe las dificultosas relaciones que mantiene con sus lenguas. Lahiri, de ascendencia bengalí, nació en Londres, aunque, fue criada en Estados Unidos. Por lo que Lahiri hereda el bengalí de sus padres y crece con el inglés. Interesantemente, Lahiri estudia literatura inglesa y creación literaria, y escribe ficción en inglés de 1999 al 2013. En este texto autobiográfico, Lahiri menciona lo tormentoso que le resultan sus relaciones con el inglés y con el bengalí. Lahiri sostiene:

For practically my whole life English has represented a consuming struggle, a wrenching conflict, a continuous sense of failure that is a source of almost all my anxiety. It has represented a culture that had to be mastered, interpreted. I was afraid that it meant a break between me and my parents. English denotes a heavy, burdensome aspect of my past. I'm tired of it. (2015:165-166)

Para Lahiri, la relación con el Bengalí es igual de complicada: "Bengali will be taken away when my parents are no longer there. It's a language that they personify, that they embody. When they die, it will no longer be fundamental to my life" (2015:157).

Debido a estas relaciones angustiantes, Lahiri decidió aprender y escribir en italiano en una suerte de adoptar este idioma como su lengua: "I think my writing in Italian is a flight. Dissecting my linguistic metamorphosis, I realize that I'm trying to get away from something, to free myself. I've been writing in Italian for almost two years, and I feel that I've transformed, almost reborn" (2015:165). Según la escritora escribir en italiano le permite reconstruirse: "By writing in Italian, I think I am escaping both my failures with regard to English and my success. Italian offers me a very different literary path. As a writer I can demolish myself, I can reconstruct myself" (2015:167).

Este texto me llevó a pensar mi relación con mis lenguas. Mi lengua materna es el español, pero en mi infancia temprana fui criada en una ciudad cerca de Londres. En consecuencia, el inglés se convirtió en un idioma importante

en mi vida. En mi lectura de *In Altre Parole* pude identificarme con ciertas situaciones descritas en el texto, por ejemplo, Lahiri menciona que a pesar de dominar el idioma, sigue siendo percibida como extranjera por su apariencia física. Así, la interrogación por la lengua materna, es en el fondo una pregunta sobre mis propias lenguas y quién soy en éstas pues, como Lahiri, considero en cada lengua se es un sujeto diferente.

Toda esta problemática propuesta por Lahiri encontró resonancia cuando en enero del 2019 asistí al *Coloquio Internacional XXVI* titulado “El exilio, territorio de escrituras” organizado por *17, Instituto de Estudios Críticos* debido a que estaba realizando mi servicio social en dicho instituto. A este evento acudieron diversos escritores exiliados (entre los cuales se encuentran los escritores entrevistados en mi trabajo de investigación) a compartir sus experiencias. En la mesa “Exilios del idioma” se discutió si la lengua extranjera podía representar un refugio o fungía como un exilio.

Si bien Lahiri no es una escritora exiliada, ésta ocupa una posición liminal e intersticial como los escritores exiliados. Lahiri mantiene una posición intersticial como miembro de la segunda generación de la diáspora indoamericana al estar entre dos culturas a las que no pertenece totalmente. Dicha posición produce una alienación lingüística que la escritora describe continuamente:

all my life I wanted to see, in the frame, something specific. I wanted a mirror to exist inside the frame that would reflect a precise, sharp image. I wanted to see a whole person, not a fragmented one. But that person wasn't there. Because of my double identity I saw only fluctuation, distortion, dissimulation. I saw something hybrid, out of focus, always jumbled. (2015:15)

La resonancia entre lo discutido en el coloquio y el libro de Lahiri, me llevó a plantear las siguientes preguntas: ¿Qué pasa con el escritor exiliado que se ve forzado a hablar y a escribir en una lengua ajena? ¿Cómo se desconstruye y reconstruye el escritor exiliado? ¿Cómo se modifica su relación con su lengua materna a partir del exilio? ¿Cuáles son los efectos del exilio en la reconstrucción de la “subjetividad”? ¿Puede representar la lengua de exilio (en este caso el español) un refugio o un exilio? ¿Cómo ha cambiado la escritura de los escritores exiliados a partir de escribir en la lengua de exilio? (En un primer momento, pretendía explorar los cambios en la escritura de los exiliados, no obstante, este

planteamiento resultó poco viable porque la mayoría de las obras de Emadí están escritas en persa y sólo algunas han sido traducidas) ¿Qué oportunidades les ha brindado escribir en una lengua extranjera? ¿Qué han perdido al escribir en otra lengua? ¿Qué representa la lengua para un exiliado? ¿Cómo se reconstruye la subjetividad de un escritor exiliado que escribe en una lengua extranjera?

Planteé esta última pregunta como rectora de mi trabajo de investigación. Suponía que el exilio era un evento traumático por las condiciones en las que se abandona la tierra de origen: dejar la tierra para no morir y sin posibilidad de retorno. Esta situación, desde mi punto de vista, implicaba una reestructuración subjetiva. Los exiliados abandonan muchas cosas más que la tierra, dejan memorias, amigos, familiares, y a veces, renuncian a su lengua. ¿Cómo se enfrentan estas pérdidas? Además, los escritores mantienen una relación muy particular con la lengua, por ende me preguntaba: ¿qué sucedía con los escritores cuando ya no pueden escribir en su lengua porque no hay quien pueda leerlos en el país huésped. Del mismo modo, se exige, según Jacques Derrida, que el extranjero pida hospitalidad en la lengua huésped renunciando a la lengua materna. Dado que hay una necesidad por comunicarse en la lengua huésped que es para Derrida el primer exilio (2000), me cuestioné cómo transformaba esta situación al escritor exiliado que no sólo tiene que adoptar una nueva lengua, sino que eventualmente, escribe en esa lengua para ser leído: ¿Cómo se transforma su subjetividad?

Para abordar esta pregunta tendría que explorar: ¿qué es la subjetividad y entrar a una larga discusión sobre este concepto. Igualmente, esta pregunta da por sentado de que hay una transformación subjetiva. En cambio, primero tendría que preguntarme si todo exilio es un evento traumático. ¿Qué puede ser considerado un evento traumático? ¿Cómo doy cuenta de que hay un evento traumático? Asimismo, esta pregunta sugiere que en caso de haber una reconstrucción subjetiva, ésta sería efecto de la escritura en otra lengua. Este planteamiento introduce el principio de causalidad y determinismo. A pesar de que todas estas preguntas permanecen en el fondo de mi cabeza, decidí tomar un paso atrás. Al preguntarme qué era lo que realmente me importaba investigar en

términos sencillos, me di cuenta que quería saber qué relación tenían los escritores con su lengua materna en el exilio. Por consiguiente, la lengua materna se volvió y es el eje transversal del presente trabajo de investigación.

Todo este proceso que les he narrado sucedió de manera apresurada. En enero me integré a la generación 19-P. Los equipos ya estaban conformados y los temas a trabajar en sus investigaciones habían sido seleccionados. Me sentía en desventaja al desconocer a mis nuevos compañeros y mis profesores, y al no tener un tema de investigación. Decidí que el tema de la lengua materna me parecía atractivo y en la premura por alcanzar a mis compañeros de clase, hablé con Benjamín Mayer Foulkes, el director del Instituto de Estudios Críticos.

Le planteé mi interés en hacer mi trabajo final de investigación sobre escritores exiliados. Mayer Foulkes consideró que mi trabajo era interesante y aceptó ayudarme a contactar a los escritores. Me pidió hacer un planteamiento y decidir con que escritores me gustaría trabajar. Tenía muy en claro que quería entrevistar a Mohsen Emadí y a Kously Lamko; ya que sus presentaciones en el coloquio me habían conmovido bastante. Lamko empezaba sus intervenciones cantando en una lengua chadiana. En su presentación mencionó que su lengua tiene cuerpo y sobre su función como gos en su tierra de origen que implica ser portavoz del pueblo. Emadí presentó un vídeo de la última vez que vio a su abuela al partir de Irán. Ambos hablaron de sus experiencias del exilio y compartieron sus poesías.

Finalmente, elegí tres escritores y le envié mi propuesta. Mayer Foulkes mandó un mensaje a los escritores presentándome como estudiante de la UAM-X y pasante de literatura en la UNAM. Mencionó que estaba realizando mi servicio social en el IEC. Expresó mi interés en sus testimonios como exiliados, mencionó que esta información sería parte de mi trabajo final y envió el planteamiento de mi trabajo. Los tres escritores aceptaron ser entrevistados. Mandaron sus números de celular. Sin embargo, al momento de ponerme en contacto con ellos, sólo dos aceptaron reunirse conmigo. Considero que la mediación del director me situó en una posición favorable ante los escritores, debido a que me percibieron como alguien confiable, lo que permitió que accedieran a reunirse conmigo.

Al principio planeé hacer tres entrevistas que durarán 45 minutos cada una. No obstante, al momento de realizar las entrevistas éstas se alargaron. Antes de reunirme con los escritores, leí diversas entrevistas que les habían realizado, a partir de éstas y basándome en lo que me interesaba investigar, planteé una serie de preguntas que fungieron como base de ambos encuentros. El orden de las preguntas y las formulaciones de las preguntas variaron dependiendo del discurso de los escritores.

Las preguntas que planteé son las siguientes ¿Cómo llegó a México?, ¿Cuál fue su proceso de asimilación al llegar a México?, ¿Cuántos idiomas habla?, ¿Cuál es su relación con el español? ¿Cómo considera que ha cambiado su escritura? ¿La lengua puede ser un refugio? ¿Qué brinda escribir en otro idioma y qué se pierde? ¿Cuál es su relación con su lengua materna? ¿Cuáles son sus planes a futuro? Además de estas preguntas generales, planteé preguntas específicas según la historia de vida y la escritura de los escritores. Por ejemplo, a Emadí le pregunté por su poema “The poem”, sobre su producción de cine y sobre el silencio que es un *letif motiv* en sus obras. A Koulsy le pregunté sobre su función como gos, sobre su libro *La Falena en las colinas* y cómo fue escribir sobre el genocidio de Ruanda, y le pregunté sobre su fundación *Casa Hankili África*. Al momento de la entrevista, surgieron otras preguntas con base a la narración de los escritores. Ambas entrevistas fueron grabadas y transcritas.

Como mencioné previamente, me gustaría que este trabajo se centre en mi relación con los escritores y cómo en este encuentro, bajo condiciones espaciales y temporales singulares, produjeron un material determinado. Es decir, quisiera enfatizar que cada entrevista se construye a partir de circunstancias muy concretas, por ejemplo, una entrevista se realizó en un parque, mientras la otra en un café. Ambas entrevistas se realizaron en español. Los vínculos, identificaciones, desidentificaciones que se establecieron en la entrevistas también se ven permeados por estos aspectos.

La noción de encuentro lo retomo de Rosana Guber. Guber sostiene, citando a Hammersley, que el proceso de investigación es como “una relación social en la cual el investigador es otro actor comprometido con el flujo del mundo

social y que negocia sus propósitos con los demás protagonistas” (2008:78). De este modo, la mutabilidad del proceso de investigación se debe a que el trabajo de campo se define por “la presencia directa, generalmente individual y prolongada, del investigador” (Guber:2008:83) con los sujetos de estudio. Por lo que el trabajo de campo, según Guber, se produce en la relación entre investigador y el sujeto(s) de estudio pues el campo es:

construido activamente en la relación entre el investigador y los informantes. El campo no es un espacio geográfico, un recinto que se autodefine desde sus límites naturales [...], sino una decisión del investigador que abarca ámbitos y actores; es continente de la materia prima, la información que el investigador transforma en material utilizable para la investigación. (2008:84)

Coincido parcialmente con la postura de Guber, concuerdo que la relación entre investigador es central para la construcción del campo. Empero, en el fragmento anteriormente citado se representa al investigador como alguien que extrae “materia prima” y lo “transforma en material utilizable”, lo cual implica que el investigador es un productor. Pareciera entonces que el investigador produce algo *útil* con lo extraído del campo.

Gloria Bedito sostiene que:

la ciencia responde a una determinada demanda social en un momento histórico preciso: el ascenso de la burguesía como clave dominante que necesita de un saber “útil”, un saber que sirva a su lucha por el control y el dominio de la naturaleza y de los hombres. Por ello, el positivismo representa algo más que una concepción sobre el quehacer científico, se inscribe en el marco de una ideología de clase. (1991:158)

Considero, entonces, que la postura de Guber se inserta en esta filosofía positivista. ¿A qué demanda social responde? Thomas Herbert menciona que la práctica técnica, aplicada a la materia prima, se define por los instrumentos que utiliza, el trabajo humano empleado, y el producto obtenido. La práctica técnica “viene a satisfacer una necesidad a salvar una falta, una demanda que se define al margen de la técnica misma” (1971:42). De la misma forma, Herbert sostiene que la “ideología aparece primeramente como un subproducto de la práctica técnica” (1971:42). ¿Qué ideología subyace en la técnica antropológica?

Por su parte, la psicología de la conciencia ha sido denunciada por reforzar la “ideología positivista dominante”, lo que me lleva a cuestionarme: ¿Podemos hacer prácticas psicológicas que no estén impregnadas de una ideología

positivista dominante o nos queda “exhibir las perversiones de la subjetividad científica” (Herbert:1971:38).

Volviendo a la propuesta de Guber, la antropóloga sostiene que la interacción que se establece entre investigador-sujetos de estudio está permeada por diversos factores. La posibilidad de que el investigador identifique su posición social y política en el campo científico y académico (bagaje teórico y *habitus* disciplinarios), así como en la sociedad a la que pertenece. No sólo debe identificar su posición, encima, debe reflexionar sobre cómo dicha posición influye en la manera que el investigador se aproxima a sus informantes, a los datos obtenidos en el intercambio y por lo tanto, en la construcción del campo. Esta capacidad de pensarse en relación al campo es llamada reflexividad (2011:45-46). De esta manera, la construcción de información y datos se obtiene de la relación entre el investigador y los sujetos de estudio advirtiendo constantemente la reflexividad de ambos. Esta perspectiva reconoce que la producción del conocimiento (la transmisión de experiencias) se produce en la relación con el otro.

Para Guber la reflexividad es “inherente al trabajo de campo [que] consiste en el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente –sentido común, teoría, modelos explicativos- y la de los sujetos actores” (2011:50). La importancia del campo radica en que sólo estando ahí, *in situ vis-à-vis* con los sujetos de estudio, es posible “realizar el tránsito de la reflexividad del investigador en tanto miembro de otra sociedad, a la reflexividad de los pobladores” (2011:50). En esta comparación la reflexividad del investigador se contrasta “con la de los sujetos que estudia, se resignifica y encuentra nuevo lugar” (2008:88).

Me parece relevante la propuesta de Guber: que el campo se construye *in situ y vis à vis*. Esto es, el encuentro tiene un contexto, se limita a un tiempo y espacio, y se define en el vínculo con el otro. Igualmente, se privilegia la experiencia, entendiéndola como: “la participación activa y performativa, o incluso la intervención” (LaCapra:2006:62-63) que tiene efectos afectivos (LaCapra:2006:68), como forma de construcción de conocimiento.

Por otra lado, según lo planteado por Guber, la reflexividad tendería a un constante ejercicio crítico sobre la posición del investigador. Tendría que reflexionar sobre mi posición social y política dentro de la sociedad mexicana. ¿Cómo dar cuenta de posición social y política? En primera instancia, me parece conveniente explicitar que soy una mujer de 26 años, estudiante de la licenciatura de Psicología en la Universidad Autónoma Metropolitana de la unidad Xochimilco. El estudiar en dicha universidad define mi aproximación teórica. De igual modo, que el trabajo que realizo es un requisito para obtener mi título, lo que implica que tengo un tiempo definido para realizar dicha investigación y debo cumplir con ciertos rubros. Ahora bien, considero que estos elementos no terminan por dar cuenta de mi posición social o política. No pretendo afirmar que dichos elementos no dan contextos y tiene un claro efecto en la dirección y en la producción de la presente investigación.

Siguiendo la propuesta de Stuart Hall (2014) quien concibe la “identidad” como móvil, ¿cómo dar cuenta de mis múltiples identidades y cómo éstas se juegan en diferentes escenarios con los actores? Considero que dar cuenta de mis posiciones sociales y políticas resulta sumamente difícil. Sobre todo, me parece que esta invitación a reflexionar sobre nuestra posición como investigadores intenta zanjar la persistente problemática de la relación entre objeto (sujeto) de estudio y el investigador en las ciencias sociales. Como si el dar cuenta de tu posición política y social permitiera elucidar los sesgos cognitivos y por lo tanto, permitiera una aproximación más “objetiva”.

El trabajo que propone Guber de reflexionar críticamente sobre su posición como investigador me parece exigente. No obstante, considero que el relato de los encuentros y las descripciones de las relaciones que se establecieron con los sujetos de estudio pueden dar cuenta de los juegos de identificaciones que se dan en el vínculo. Por ejemplo, antes de realizar las entrevistas, leí otras entrevistas que les han realizado a los escritores exiliados, leí sus poemas y sus textos. Investigué los contextos políticos sociales que los habían llevado al exilio. En retrospectiva, comprendo que en este trabajo previó a los encuentros, me hizo idealizar a los escritores. Las idealizaciones que cree de los escritores fueron

modificadas en mi encuentro con ellos. Establecí una relación cordial con Lamko, mientras mi relación con Emadí fue un poco más ambivalente.

Verbigracia, al leer los poemas de Emadí sentí tristeza y dolor, pues muchos de sus poemas aluden a eventos violentos como la represión de las marchas electorales de Irán del 2009 o la constante represión del gobierno islámico. Por ejemplo, cito un fragmento de un poema que se titula “The Poem”:

In the station,
a dead person is in my seat,
whose name the poem doesn't know.
(It can't learn your name, either.)
The *bullet* and warm *blood*
Sink into lines.
No paper can stop the bleeding.
The station is full of travelers, all *dead*.
The *firing* squads
and *hanging* ropes
aren't waiting for a train.
The *murmur* of *gravediggers*
Rings the doorbell of three thousand houses.
Three thousand bicycles are *abandoned*
in the alleys
(las cursivas son mías: *Standing on Earth*:2016:)

En “The Poem” se crea una atmósfera lúgubre, mientras que los textos de Lamko son de resistencia y de lucha. Lo cual es relevante porque a partir de mi lectura construí una imagen de Emadí y Lamko. Wayne C. Booth, teórico literario, plantea que los lectores suelen hacer esta construcción idealizada del autor al leer una obra literaria. Sostiene que este autor implícito no debe ser confundido con el autor “real” (2004:70). Por lo que el autor implícito que creé fue contrastado en las entrevistas con el autor de “carne y hueso”.

Finalmente, como he mencionado, deseo explorar cómo se relacionan los escritores exiliados, Mohsen Emadí y Kously Lamko, con sus lenguas maternas. Pretendo trabajar las historias de vida de los escritores construidas a partir de las entrevistas que realicé. En el desarrollo del trabajo de investigación, me enfrenté a una dificultad metodológica; me fue incierto cómo proceder con el material obtenido de las entrevistas, esto es, cómo abordar las historias de vida de los escritores exiliados. Esta problemática metodológica y ética se genera debido a que Emadí compartió ciertas experiencias que consideré que eran muy

personales. (¿Qué es lo personal? ¿Qué puede ser compartido o no?). Esto me llevó a cuestionarme qué me autorizaba escribir del otro y consecutivamente, cómo escribir las historias de vida del otro, qué método seguir. (¿Para quién escribo?).

Debido a esta problemática metódica, después de relatar sobre cómo llegue al planteamiento de esta investigación, la primera sección de este trabajo se dedica a explorar cómo otros investigadores han trabajado con las historias de vida, qué problemáticas conllevan los diferentes métodos y planteo mi metodología para abordar las historias de vida. He decidido utilizar un formato que se basa en el diseño del Talmud, debido a que considero que esta estructura enfatiza el discurso del entrevistado y pone en los márgenes mis interpretaciones de su discurso. En la segunda sección del presente trabajo, empleando mi propuesta de metodología, retomo fragmentos de las entrevistas con los escritores exiliados referentes a su lengua materna que contextualizo y comento teóricamente.

I want to find a way of speaking to fellow human beings that will be cool rather than heated, philosophical rather than polemical, that will bring enlightenment rather than seeking to divide us into the righteous and the sinners, the saved and the damned, the sheep and the goats
-Elizabeth Costello, J.M. Coetzee

1. Problemáticas metodológicas de las historias de vida y una propuesta metodológica

Como mencioné previamente, la problemática metodológica surge en la entrevista que le realicé a Mohsen Emadí. El escritor me comentó lo difícil que había sido para él acostumbrarse a México cuando llegó como exiliado en el 2012. Sentí mucho dolor en sus palabras y consideré que lo que me contaba era sumamente personal. De este encuentro surgieron muchas dudas éticas y metodológicas. Me cuestioné qué me autorizaba¹ relatar sus vivencias, a pesar de que había recibido la autorización de Emadí para grabar la entrevista y estaba enterado de mi propuesta de investigación. Me pregunté cómo estructurar y relatar lo que me había sido confiado en este pacto establecido entre entrevistado y entrevistador, cómo aproximarme y “analizar” a las entrevistas, la experiencia y narración oral del otro². Me interrogué si era pertinente “analizar” o “interpretar” la palabra del otro y con qué propósito lo hacía. Encima, sentía la preocupación de lo que Gustavo Blázquez y María Gabriela Lugones (2016) postulan como “no infamar” al otro. No deseaba aplanar, reducir, cortar y no darle el lugar a la voz del otro en el registro de mi investigación.

Por otra parte, al abordar las historias de vida surgió otra problemática teórica y metodología, debido que los escritores presenciaron hechos históricos y sociales de los que dan cuenta en sus relatos. Emadí vivió la represión continua

¹ Goodson y Gill citando a Hatch y Wisniewski retoman una larga discusión sobre la autoría del trabajo. Se cuestionan: ¿quién habla por quién?, ¿Quién es el autor?, ¿A quién le pertenece la historia? (2011: 27).

² Mario Rufer se pregunta qué hacer con el gesto y cómo dar cuenta de ello en la narración (2016:108). Si nos resulta difícil dar cuenta sobre las palabras del otro: “¿qué hacemos con el gesto?” se pregunta Rufer (2016:2018).

de la república islámica y la represión de las protestas electorales de 2009. Lamko vivió la guerra civil de Chad, y el gobierno y asesinato de Sankara. ¿Cómo conjugar sus historias de vida con el contexto? ¿Cómo no sobreponer el contexto histórico y social a las experiencias de los escritores? ¿Cómo conjugar lo particular con lo general?

Todas estas cuestiones me llevaron a interrogarme sobre la metodología a emplear con las historias de vida recaudadas a través de entrevistas realizadas a los escritores exiliados. En la presente sección abordo la problemática de cómo trabajar con las historias de vida. Para ello, exploro brevemente qué son las historias de vida, cómo se trabajan las ciencias sociales y los límites del dispositivo de la entrevista. Para concluir este capítulo propongo una metodología para abordar las entrevistas que realicé a los escritores exiliados.

El texto base para esta primera selección es *El espacio biográfico* (2002) de Leonard Arfuch; quien hace un recuento del trabajo de historias de vida en las ciencias sociales y hace un planteamiento metodológico sobre cómo abordar las historias de vida. Análogamente, retomo el texto “Relatos de vida y transformaciones del Estado de México” (2019) de Raúl E. Cabrera Amador quien hace una propuesta de cómo abordar las historias de vida considerando el contexto histórico, político y social. Cito el texto de María da Gloria Marroni titulado “¿‘Dar voz al Otro’? Los métodos biográficos y las narrativas de los migrantes: un debate ejemplar en ciencias sociales” (2016). Dicho texto explora tres investigaciones con base en historias de vida de migrantes y cómo se abordan en las distintas investigaciones. Aludo al texto que lleva por nombre “The Narrative Turn in Social Research” (2011) de Ivor F. Goodson y Scherto R. Gill que plantea el auge de los métodos biográficos en las ciencias sociales. Para terminar, abordo el artículo “De cómo no infamar: reflexiones en torno del ejercicio de escribir sobre vidas ajenas” por Gustavo Blázquez y María Gabriela Lugones (2016).

Goodson y Gill consideran que en las últimas décadas, los investigadores de las ciencias sociales han mostrado un mayor interés por las narrativas (2011:18). Dicho deslizamiento teórico metodológico, conocido como *narrative turn*, tuvo como consecuencias la proliferación del trabajo relatos de vida, métodos

biográficos³ y entrevistas a profundidad en las ciencias sociales (Arfuch:2002:17). Este tipo de narrativas enfocan ámbitos de intimidad. Para Arfuch, la propagación de las pequeñas narrativas (centradas en lo privado y los afectos) fue el efecto del fin de la modernidad, a mediados de los años ochenta, cuando los ideales de la Ilustración -universalismo, la razón, la igualdad, el progreso, el saber- fueron interrogados. Esto puso en crisis los grandes relatos y las certezas provocando un descentramiento del sujeto (2002:19). Para Goodson y Gill, la proliferación de narrativas responde a la necesidad de reflexionar y aproximarse a lo social y coincide con la teorización de narrativas identitarias y una nueva aproximación teóricas posmodernas del yo (2011:18).

Marroni menciona que a finales del siglo XIX, se buscaba que las disciplinas sociales adquirieran estatus de ciencias, antes bien, era necesario buscar un método hipotético deductivo, lo cual resultó poco viable al tratarse del comportamiento humano. En la primera mitad del siglo XX se desarrolló un debate sobre el quehacer de las ciencias sociales y sus metodologías (2016:207). Ante este debate surgieron dos posturas: “la de aquellos que afirmaban la existencia de un mundo externo cuya existencia era independiente de los sujetos, y la de quienes partían del supuesto de que este mundo sólo existe en relación con el sujeto cognoscente” (2016:207). En este debate, se postulan dos tipos de sociología, una que aspiraba a ser considerada ciencia y de ahí que, aspira a brindar una aproximación objetiva, y otra sociología que se basa en métodos cualitativos y en la que aborda la dimensión subjetiva (Marroni:2016:207-208). En este contexto:

los métodos biográficos fueron portavoces de esas distintas maneras de visualizar la realidad social y estuvieron también en el centro de la polémica[...] se erigían como el instrumental idóneo para disminuir los sesgos de estrategias de investigación demasiado generalizadoras, homogeneizadoras, con enfoques macroestructurales, deductivas, basadas en instrumentos cuantificables, cuyo resultado era la obtención de datos duros. Criticaron la conformación de un

³ Para Marroni los métodos biográficos “son idóneos para captar, a partir de una subjetividad individual, aquellos fenómenos sociales encubados en cada experiencia vivida y descubrir, a través de ésta, la presencia de una memoria colectiva que trasciende al sujeto. En síntesis, condensan en su espacio microsocioal las coordenadas del espacio macrosocioal” (2018: 206).

investigador distanciado emocional e ideológicamente de sus sujetos de estudio para mantener una neutralidad valorativa en sus apreciaciones científicas. (Marroni:2016:208)

Según Marroni, los métodos biográficos tienen su origen en Europa “en la historia social y oral inglesa; en la antropología [...]; y en la sociología” (2016:208). Los métodos biográficos surgen a partir del “replanteamientos de las ciencias sociales” (2016:210), en un contexto histórico de posguerra dominado por el capitalismo y Estados Unidos. (2016:210-211). Son resultado de un desequilibrio biogeográfico, de cuestionamientos epistemológicos, ideológicos, éticos y metodológicos que surgen debido a este desequilibrio (2016:211).

Goodson y Gill sostienen que la proliferación de narrativas en las ciencias sociales ha sido criticada por los positivistas; quienes consideran que las narrativas no permiten que las acciones humanas y los intercambios sociales se estudien a fondo. En las investigaciones positivistas, el investigador pretende ocupar una posición objetiva al considerarse un elemento externo de la problemática social que observa. Este acercamiento teórico-metodológico elide que el investigador como sujeto pertenece a un contexto social, político e histórico (2011:18). Dicha aproximación no reflexiona críticamente sobre postura del investigador y sobre su complejidad de la realidad social (Goodson y Gill:2011:18).

Se desplegó un debate en torno a la postura del investigador. Marroni menciona que en éste se tomaron, principalmente, dos posturas: en la primera, el investigador debía “hacer explícitas sus posiciones y controlar su involucramiento emocional [...] sin negar la empatía” y en la segunda, se abogaba por una ciencia social que sirviera para liberar y emancipar (2016:211). Este debate continúa abierto; ¿qué postura debe tomar un investigador frente a sus sujetos de estudio?,

¿Hasta qué grado debe un investigador relacionarse con sus sujetos de estudio?

¿Puede el investigador medir y controlar su involucramiento con los sujetos de estudio?

Considero que esta problemática teórica es elemental porque dependiendo de cómo el investigador se piense a sí mismo en relación con los sujetos de estudio y el proceso de investigación, determinará las metodologías que se empleen en la investigación, así como la forma en que teorice y plasme la investigación. Valga como ejemplo, si el investigador se piensa como un extractor y productor de conocimiento objetivo, éste se aproxima al campo con el fin de buscar pruebas que le ayuden a comprobar una hipótesis previamente planteada y sus informantes serán meros instrumentos de comprobación. Consecuentemente, se reducirá la palabra de sus informantes y únicamente se utilizará para reafirmar lo que antes se ha supuesto. Pese a que esta problemática ha sido explorada constantemente, la discusión no se agota. Resulta indispensable seguir cuestionando la postura del investigador en las ciencias sociales y su posición, y deber ético frente a los sujetos de estudio.

Arfuch menciona que al inicio del siglo XX la historias⁴ de vida fueron trabajadas por antropólogos (2011:18), empero, después 1930s hubo un declive de este tipo de investigaciones (2011:19). En 1970 resurgió el trabajo con historias

⁴ Goodson y Gill diferencian una serie de términos que se relacionan con los métodos biográficos como son: investigación biográfica, historia familiar, una narrativa, una historia oral, una historia de caso, el testimonio y una investigación narrativa. Establecen que *life history* y *life story* son diferentes métodos biográficos. *Life history* es definido como el recuento de una vida basado en entrevistas y conversaciones transcritos por un investigador. Es editado y presentado en diálogo con otras fuentes históricas y otras narrativas. El término *life story* es definido como el recuento de la vida (un episodio o toda) de una persona narrada a otra persona en una entrevista; el resultado es de la interacción entre entrevistado y entrevistador (2011:21-22). El procedimiento que se realizó en el presente trabajo adecua más con la descripción de *life history* debido a que en la definición *life story*. La interacción adquiere vital importancia.

de vida (Arfuch:2011:20). Este “retorno de lo biográfico”, como lo llama Arfuch, se da gracias al “agotamiento del estructuralismo y su elisión del sujeto y de la historicidad [que] no ha dejado de intensificarse tendencialmente, casi en paralelo con lo que sucede en el espacio mediático” (2002:187). Para Arfuch en la investigación cualitativa predominan los métodos biográficos que suelen utilizar la entrevista⁵ como metodología. En este tipo de investigación es central la experiencia⁶ que adquiere tono de testimonio (2002:24). Así pues, la experiencia

⁵ Según Arfuch, la entrevista periodística se institucionaliza en siglo XIX, a partir de que la prensa se hace cargo de recoger “testimonios” de informantes anónimos para cubrir hechos cotidianos. Durante la misma época en la que surgía la figura del reportero, Michelet comenzó a reunir relatos del pueblo (historias orales) que publicaba en *Le Peuple*. Esta labor se continuó realizando por folcloristas y dialectólogos (2002:180). Después de la Primera Guerra Mundial, la Escuela de Chicago fomentó el uso de la entrevista, la observación participante, y la biografía (Arfuch:2002:180-181). La entrevista se utilizó como un método legítimo de relatos al “estar allí” (Arfuch:2002:181). Sobre la entrevista, Arfuch asevera que es un dispositivo que es considerado dialógico, no obstante, está “indisolublemente ligada al afianzamiento del capitalismo, la lógica del mercado y la legitimación del espacio público –a través de sus palabras autorizadas- en su doble vertiente de lo social y lo político” (2002:118). Castillejo Cuéllar menciona que se suele pensar que las metodologías son apolíticas (2016:134) pero no lo son. Esto abre nuevamente la problemática abordada brevemente en la introducción, de cómo las metodologías utilizadas en las ciencias sociales sostienen ciertas ideologías.

Al ser la entrevista una técnica afianzada al capitalismo podríamos preguntarnos qué consecuencias tiene utilizarla, cómo modifica y determina este dispositivo el material que se construye. Blázquez y Lugones mencionan que “la entrevista antropológica orienta los poderes de la narración a favor del científico quien se apropia de los dichos y hechos de los sujetos para luego convertirlos en materia prima de sus producciones académicas. Sin embargo, algunos de los efectos del actor de contar, de la performatividad propia de la entrevista como performance, parecen escaparse de esa apropiación científica” (2016:65). Es decir, hay algo que es inaprehensible en la performatividad. Pese a que la entrevista es una técnica que promueve la ideología capitalista, algo se resiste.

Arfuch sostiene que las ciencias sociales pueden retomar algunas técnicas de la entrevista mediática (2002:201) como: “1) mayor equidad en las posiciones respectivas, que no incline la balanza del ‘saber’ de lado del investigador, 2) el permitir que la mutua iniciativa, lo inesperado, la imaginación científica, trabajen en cierta libertad, aunque excedan los límites del cuestionario, 3) el uso de la ‘formulación’ para ayudar a descubrir senderos no explorados, encontrar mejores preguntas sobre la marca, registrar palabras laterales, que glosan, nunca de manera ‘inocua’ la respuesta ‘oficial’” (2002:201).

⁶⁶ Cabrera Amador, retomando a Bataille, menciona como la experiencia “es efímera e inaccesible para otros, nace y muere en el momento de producción que vincula al sujeto con el acto. La memoria de esa experiencia vivida, el relato que se construye en torno a ella y la interpretación o lectura a que este relato dé lugar, son un modo de proliferación de esa experiencia, de extensión de sus alcances hacia la experiencia de otros que no han pasado por el hecho vivido” (2018:131). Lo que queda de la experiencia es el relato, la narración. Marroni sostiene que para Montesperelli la memoria es un “esfuerzo hacia el

legítima el relato como si el estar ahí produjera conocimiento. Señala que a pesar del notable incremento de los “métodos biográficos” en las ciencias sociales, las “diferentes técnicas de trabajo de campo generan sin embargo, objetos discursivos o textuales no demasiado alejados entre sí, como tampoco de los géneros literarios canónicos” (2002:177). Esta cita me resulta sugestiva ya que aun cuando se han desarrollado metodologías novedosas para aproximarse a los sujetos de estudio, el producto textual académico resulta semejante a previos trabajos. Pareciera que el problema no sólo yace en la metodología que se use: “no se trataba de buscar solamente instrumentos técnicos para ello, sino que deberían repensar su quehacer desde la perspectiva de su propio compromiso y involucramiento personal-integral al plantearse sus proyectos de investigación” (2016:220).

Según Ferrarotti, el investigador al estudiar al otro también se estudia (citado en Marroni:2016:220). Lo cual implica que el investigador “no [es] sólo un sujeto portador de un conocimiento delegado por la sociedad, en función de sus méritos y la posición institucional que le confiere poder en la relación asimétrica con su sujeto de estudio; lo compromete en esta relación de manera integral” (2016:220). Considero que más que utilizar diferentes dispositivos, lo que resulta crucial es la posición que se ocupa en la investigación y frente a las narraciones. Creo que si bien es importante determinar los límites del dispositivo utilizado en la investigación (en este caso la entrevista), es decisiva la postura que se toma ante el material construido dialógicamente.

Para Goodson y Gill, la riqueza de las narrativas yace en que éstas proveen nuevas perspectivas y experiencias de sujetos que suelen ser censurados o marginalizados (2011:20). Los escritores exiliados que se entrevistaron para este trabajo entran en ese grupo de voces censuradas por un gobierno hegemónico autoritario.

significado” que se “orienta a encontrar un sentido que concuerde con las necesidades actuales del individuo” (2016:214). Lo que significa que lo que es experimentado por el cuerpo se busca significar a través de las palabras. Me cuestiono qué pasa con aquello traumático que no puede ponerse en palabras y que tiene efectos en el cuerpo.

Por otra parte, Arfuch retomando a Benveniste, menciona que en los métodos biográficos la historia de vida se crea:

esa unificación imaginaria de la multiplicidad vivencial que opera el yo, como un momento de detención, un efecto de (auto) reconocimiento, de 'pertenencia de la conciencia', así como el carácter esencialmente narrativo y hasta testimonial de la identidad, 'visión de sí' que sólo el sujeto puede dar sobre sí mismo independientemente, podríamos agregar, de su 'verdad' referencial. (2002:96)

Por lo cual, el relato da cierta estabilidad de identidad que narra. Cabrera Amador sostiene que la:

historia que el sujeto hace al darle sentido a sus actos a través del recuerdo, ya no contempla solamente esas posiciones relacionadas con su espacio más inmediato de experiencia. Esa historia incorpora paulatinamente una dimensión que lo trasciende como creador y productor de su vida, se apropia del mundo que le tocó vivir, del contexto en el cual las historias ocurrieron, lo hace suyo y plasmas en él, no solamente el relato de los acontecimientos que le resultaron significativos a través de sus vivencias, sino también incluye eventos públicos, espacios, costumbres y modos de ser propios de la época en la que estas vivencias ocurrieron. (2018:135)

De igual forma, para Arfuch la narrativa sobre el sí mismo se relata, siempre, ante otro: "el 'retrato' del yo aparece, en sus diversas acentuaciones, como una posición enunciativa dialógica, en constante repliegue hacia la otredad de sí mismo" (2002:99). O sea, el sujeto se define diferenciándose ante/con otro: "soy *tal* aquí, respecto de ciertos *otros* diferentes y exteriores a mí" (Arfuch:2002:99). Esto me parece relevante porque el retrato o la imagen que se crea tiene un destinatario. En consecuencia, su contenido variará dependiendo del destinatario.

Marroni menciona que "los obstáculos para captar la expresión de los sujetos a partir de su habla no residen solamente en los entrevistadores u otras mediaciones –como el escenario de la investigación– sino en los propios entrevistados, en la manera que ello se sitúan en el proceso dialógico con su interlocutor y, a partir de esto, construyen sus relatos" (2016:213-214). Por consiguiente, el relato biográfico del enunciante se modifica dependiendo de quien lo escucha. Esto es, el relato no está pre-configurado. No hay una sola forma de enunciar quién soy. De manera que en los métodos biográficos no se accede a la "verdadera identidad del sujeto" o "su verdadera experiencia", más bien se nos comparte una versión construida para un espectador y bajo un contexto

determinado. Arfuch considera que lo que definirá el relato es “la peculiar combinatoria de voces, su vaivén, la marca conversacional” (2002:123). Otra de las cosas que me parece fundamental es que, como bien señala Arfuch, esta afirmación *yoica* que se hace ante el otro es ilusoria ya que hay una imposibilidad de dar cuenta del yo mismo (2002:188). Esto nuevamente cuestiona la concepción de identidad como algo fijo o estable pues soy dependiendo del contexto y frente a quien me afirmo. Encima, eso que digo que soy, no soy.

En el caso de las historias de vida que son construidas a partir del dispositivo de entrevistas, esta relación dialógica que se establece entre enunciante y receptor se torna más evidente. Para Arfuch, la entrevista escenifica como el relato biográfico:

a) no es algo ‘dado’, existente por fuera del relato, sino que se configura de acuerdo al género discursivo narrativo en cuestión, y en el marco de una situación y una esfera determinadas de la comunicación; b) que hay varias historias (de vida) posibles, ninguna de las cuales puede aspirar a la mayor ‘representatividad’ (las múltiples ‘vidas’ contadas por un personaje a lo largo del tiempo, que integran el acervo de ‘historia conversacional’, son prueba de ello); c) que hay, según la forma de esos relatos, diversos ‘sentidos’ de la vida en juego; d) coexistensivamente, que las identidades de los personajes en cuestión se construyen en la trama de estos relatos. (2002:139-140)

Precisamente en el espacio dialógico que se crea en la entrevista se pone “en escena carácter narrativo de la experiencia” (Arfuch:2002:190). En dicho espacio, el entrevistador se posiciona frente a la narrativa del otro, frente a la “materialidad misma del decir, a la expresión, las modulaciones, los lapsus, los silencios, las alteraciones de voz” (Arfuch:2002:190).

Empero, la entrevista, de igual forma, limita la creación de relato puesto que hay una serie de preguntas realizadas que guían dicho relato establecidas por el entrevistador. La oralidad del relato constriñe el discurso a una temporalidad a diferencia de un relato escrito en que podría reescribirse o estructurarse. Paradójicamente, la entrevista tiene una “estandarización temática y de procedimiento, lo que hace de la entrevista un género altamente ritualizado, pese a ser construida sobre los valores de fluidez y espontaneidad” (Arfuch:2002:124). En otras palabras, la entrevista construye un relato que se produce *in situ* en la dinámica entre entrevistado y entrevistador, lo cual brinda fluidez al dispositivo.

Inclusive, Arfuch sostiene que “el espacio biográfico en la entrevista se definirá menos como un territorio estable” (2002:125), ya que el relato se construye a partir de la relación establecida con el entrevistado, sus preguntas y su interés. Según Arfuch se registra “la vida en directo”, “los “chispazo(s) inesperado(s), las idas y vueltas temporales y espaciales” (2002:136).

El “vinculo” que se establece entre entrevistado y entrevistador, de igual forma, limita el relato. Con ello:

el producto obtenido será de una autoría conjunta, indisociable de la escena de interacción, de la subjetividad puesta en juego, de la impronta de periodista / investigador que propone un recorrido más o menos acotado-, de la confrontación discursiva de los respectivos esquemas valorativos. Nada de lo que suceda en el transcurso del encuentro tendrá una existencia independiente en otro lugar. (Arfuch:2002:178-179)

Arfuch insiste, sobre todo, que en la relación entrevistador- entrevistado, hay un tercero que es el destinatario final –el lector. “¿Quién es el otro de la interlocución?” se pregunta Arfuch (2002:126). Esta afirmación de Arfuch me lleva a cuestionarme quién es el lector implícito de mi texto (¿para quién le escribo?). Esto, evidentemente se relacionará con el cómo escribir; con la metodología que se establezca y las preguntas que se hagan, con cómo abordo las entrevistas, las historias de vida y la escritura (la estructura, el tono, el contenido, la discusión teórica) del trabajo. El lector implícito ejerce un papel fundamental en la forma y el contenido del texto a escribir.

Como bien señala en las investigaciones académicas se sustentan hipótesis y objetivos, y se ayudan de presupuestos teóricos y metodológicos para validar sus resultados.⁷ De esta forma, el trabajo de campo se vuelve en un

⁷ En el libro titulado *¿Cómo hacer investigación cualitativa? Fundamentos y metodología* de Juan Luis Álvarez-Gayou Jurgenson, se sostiene que la entrevista “es una conversación que tiene una estructura y [el] propósito [...] entender el mundo desde la perspectiva del entrevistado, y desmenuzar los significados de sus experiencias” (2005:109). Citando a Steinar Kvale, Álvarez-Gayou Jurgenson propone doce elementos “para la comprensión de la entrevista cualitativa” (2005: 109). Posteriormente, se describen uno a uno los pasos que deben seguirse para trabajar con entrevistas. Si bien este tipo de manuales sirve para advertir cómo se trabaja con ciertos dispositivos, considero éstos no deberían volverse una guía metodológica absoluta. A pesar de que en algún momento Kvale, citado por Álvarez-Gayou Jurgenson, se preocupa por las implicaciones éticas y menciona que debe usarse paradigma interpretativo más adecuado (2005:111). Su verdadera preocupación es realizar “una buena entrevista” que pruebe una

“territorio exótico y lejano, el emblemático ‘allí’ antropológico que provee a ‘buena distancia’, o el ‘aquí’ del medio afín al investigador- se diseña en virtud del proyecto y responde a un cierta medición –justificada- del universo. Otro registro diferencial, después el trabajo de análisis, criterios de lectura y evaluación de material recogido, giro interpretativo” (2002:184).

Esta acertada aserción de Arfuch me lleva a cuestionarme si es posible, pese a que la escritura del presente trabajo es requisito para obtener mi título de Licenciatura en Psicología, escribir el presente trabajo de otra manera; una manera más amena que dé cuenta de mis tropiezos como “investigadora”, de mis titubeos y los cuestionamientos teóricos que generó este proceso de investigación. Me cuestiono si es posible que este texto emplee un tono más narrativo que prosaico. Según Goodson y Gill, el discurso prosaico se acentúa cuando el investigador identifica temas, categoriza, interpreta y analiza para volver comprensible las problemáticas. Mientras que, la narrativa se basa en la experiencia humana, en el significado inherente de eventos y el esbozar la trama general (2011:22). Si bien considero que no puedo desprenderme totalmente de un tono académico, puedo tender a lo narrativo. Quisiera que este trabajo no se volviera una monótona repetición de conceptos teóricos y la aplicación de manuales metodológicos. Al contrario, deseo que de la lectura del presente trabajo emergieran dudas y cuestionamientos. En este intento por tender a lo narrativo, propongo una metodología para abordar las historias de vidas de los escritores exiliados. Antes de exponer mi propuesta, quisiera explorar las problemáticas metodológicas y éticas que surgen al trabajar con historias de vida.

Arfuch, Goodson y Gill, Cabrera Amador, Marroni, y Blázquez y Lugones plantean la misma pregunta (con diferentes matices): ¿Cómo abordar las historias de vida? Arfuch se pregunta qué hacer con la palabra del otro: “¿Cómo transcribir lo registrado, que signos respetar y reponer, cómo analizarla y exponerla a la lectura pública” (2002:192). Se interroga qué hacer con “los tropiezos, con las vacilaciones de voz, los silencios, por dónde empezar, cómo articular la

hipótesis ya que Kvale menciona criterios para valorar la calidad de una entrevista y nombra una serie de características que debe tener un buen entrevistador (Álvarez-Gayou Jurgenson: 2005:111).

temporalidad, construir la trama narrativa y su sentido (Arfuch:2002:192-193). Asimismo, Goodson y Gill señalan que al abordar las historias de vida, el investigador puede enfrentarse ante una problemática ética sobre cómo aproximarse a la narrativa del otro. Igualmente, a Goodson y Gill les atañe la problemática de relacionar lo singular -las historias de vida- con lo general -el contexto social, histórico y político. Esta preocupación es compartida por Cabrera Amador: la cual se aborda posteriormente. Marroni, por otro lado, se cuestiona si se le puede dar voz al otro⁸ y la relación que se establece entre el investigador y el investigado. Finalmente, Blázquez y Lugones se cuestionan ¿cómo (no) contar el cuento? y “¿cómo no profanar las vidas narradas que los entrevistados producen a demanda a los entrevistadores?” (2016:64).

Arfuch explora tres metodologías seguidas para abordar historias de vida: 1) *Los hijos de Sánchez* de Oscar Lewis (1965), 2) *La noche de Tlatelolco* de Elena Poniatowska (1971) y 3) *Blood Spain* de Ronald Fraser (1979). Arfuch menciona que en estos textos se confunden “las figuras del historiador, antropólogo y periodista” (2002:194). En los tres trabajos se renunció “a la literalidad de la transcripción para realizar un entramado significativo de las voces, intentando rescatar, en la articulación de fragmentos de distintos enunciadores, una tonalidad expresiva a la vez lejos de los tropiezos de lo oral como de la artificiosidad de lo ‘escrito’” (2002:194). En otras palabras, para Arfuch lo interesante de estos trabajos es que se pretende acentuar “la autenticidad de las voces, una forma de modulación vívida y literaria” (2002:194). Si bien para Arfuch esto no se logra del todo, lo valioso es la intención de acentuar “el punto de vista de los participantes” y recuperar su dolor (2002:194).

Marroni hace un ejercicio similar al de Arfuch. La autora ejemplifica las diversas relaciones que establecen diferentes investigadores con sujetos migrantes (mexicanos que viven en Estados Unidos) con el fin de responder si se puede darle la voz al otro.⁹ En el primer ejemplo que proporciona (*El inmigrante*

⁸ Rufer critica la noción de *hablar por el otro y dar voz al otro* (2016:197) a causa de que considera que se instaura en el discurso que crítica de dominación.

⁹ Marroni retoma a Beverley quien discute la propuesta de Spivak sobre si el subalterno puede hablar. Beverley sostiene que “si el subalterno pudiera hablar -es decir, hablar de

mexicano. *La historia de su vida* de Manuel Gamio), los investigadores sesgaron el trabajo; en las narrativas construidas se reflejan prejuicios de los investigadores al corregir el lenguaje ‘inconveniente’ de los sujetos de investigación. Esto impidió “el objetivo inicial de captar la realidad según la voz de los sujetos” (2016:210).

En su segundo ejemplo (*Voces mexicanas. Sueños americanos* de Marilyn P. Davis) la investigadora otorga el lugar de saber a los migrantes considerando que éstos son los “únicos autorizados” (2016:212). Esto tiene como efecto que la figura de investigador aparezca subordinada como “un ente pasivo que reproduce la única verdad posible: su voz es la voz de los sujetos entrevistados” (2016:213). En este trabajo, “dar la voz al otro se transformó de una perspectiva metodológica novedosa a un conjunto de transcripciones literales de las entrevistas captadas a través de una grabadora y con una orientación metodológica con base en la premisa de que los hechos hablan por sí mismos” (2016:213). Se transcribe el discurso de los sujetos literalmente, dejándose “completo” y sin interpretaciones. Pareciera que esta manera de acercarse al texto es más ética pues se “está escuchando la voz del otro”. Sin embargo, Marroni resalta que este tipo de aproximación asume que el texto “habla por sí mismo” (2016:212), que el lenguaje es transparente y que éste revela –la verdad-. Marroni argumenta que:

la relación entre discursos, prácticas e ideologías es compleja: las personas no necesariamente dicen lo que piensan, ni hace o dicen lo que hacen; aun cuando estén formalmente receptivas para contar sus experiencias, su relato implicará una selección discursiva: construirán una narrativa coherente que les garantice integridad, autoestima y capacidad de negociación de su rol, en situaciones tan intrusivas a su yo como pueden ser el proceso de investigación. (2016:214)

Para Eduardo Restrepo, en su texto *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* (2016), hay tres niveles de información en la labor etnográfica: lo que la gente dice que hace (el discurso), lo que la gente hace (las prácticas) y lo que la gente debería hacer (las normas sociales). Centrarse en el discurso de la gente es

una forma que en verdad nos importe, que nos haga sentir obligados a escuchar-entonces no sería subalterno” (2016: 215). Berveley “no niega la posibilidad de escuchar al otro pero de manera distinta” (2016:215) y considera que el testimonio es una “nueva posibilidad de agencia política” que manifiesta la “coalición” entre las prácticas investigativas y la sociedad (2016:215). Con ello, se pretende cuestionar las metodologías de las ciencias sociales, sus objetivos y las relaciones que se establecen entre investigadores y sujetos de investigación.

limitante en cuanto no permite dar cuenta de los demás niveles que, nuevamente, reduce el discurso a una fuente de verdad.

En su tercer ejemplo (*Como las mariposas monarca. Migración, identidad, y métodos biográficos* de Sánchez Díaz de Rivera y Hernández Rojas) las investigadoras integran “las voces del narrador y narratario” como “una experiencia de construcción de horizontalidad entre los participantes de un proceso investigativo” (2016:219). Según Marroni, la investigación se centra en el vínculo entre el investigador y el sujeto migrante. Se cuestiona el lugar del investigador, el proceso dialógico que se establece entre ambos sujetos. Se establece que “el texto producido integra las dimensiones del otro y propias” (2016:218). Esta última aproximación sugiere hablar del vínculo con el otro más que hablar por el otro. Por ello, este tipo de aproximación es el privilegiado por Marroni. Al final de su texto, Marroni insiste en que habría que preguntarse inicial ¿quién es el otro? (2016:221). Considero que esta pregunta es sugestiva; ya que es necesario darle el contexto a la narrativa biográfica, tomar en cuenta el contexto histórico, político y social en que se inserta el sujeto que habla.

Similarmente, para Arfuch el trabajo del investigador al abordar los relatos de vida más que buscar “aquellos ‘contenidos’, afines a su hipótesis o a su propio interés, para subrayar, entrecomillar, citar, glosar, cuantificar, engrillar” (2002:191) deberían “convoca[r] una complejidad dialógica y existencial” (2002:191). ¿Cómo convocar la complejidad dialógica y existencial? Arfuch propone evitar:

aplanar, reducir, elidir, glosar, cortar la palabra. Aun cuando todo uso de la cita, el fragmento, el enunciado hace decir, y toda interpretación es arbitraria, hay sin duda grados de esa manipulación. La otra cuestión, ya aludida, es considerar una historia como emblemática y autosuficiente para retratar todo un universo. Ello implicaría el riesgo de estereotipar en el ‘caso’ la multiplicidad de lo social. (2002:197)

Lo que es lo mismo, evadir realizar una interpretación conclusiva que reduzca el discurso del otro a sustentar y demostrar hipótesis. Asimismo, Arfuch menciona que para retomar la palabra del otro, habría que evitar tomar una “posición de autoridad centrada monológica” (2002:192) y más bien, mostrar “la multiplicidad de lenguas y voces, dejando palpar el cuerpo del discurso ajeno (2002:192). De este modo, Arfuch apela por una escritura que juegue con las

voces, con los puntos de vista y que aborde las historias de una forma menos simplista y unilateral (2002:195) a partir de la construcción de “tramas de sentido a través de la confrontación y la negociación” (2002:196).

Encima, la articulación de los relatos debe responder a una “lógica interna [que] sea susceptible a ser mostrada, no impuesta desde una exterioridad” (Arfuch:2002:196). Arfuch aboga por el descentramiento autoral que:

requiere no solamente de una toma de posición epistemológica en pro de las narrativas – a veces bajo la crítica de una pérdida en especificidad ‘científica’ – sino, y en especial en el caso de los relatos de vida, de una concreta aplicación en cuanto al trabajo analítico, que va incluso más allá de un reconocimiento autoreflexivo sobre el papel protagónico del lenguaje, para considerar además los procedimientos narrativos de puesta en sentido, que presentan una cierta índole común. (2002:195)

Más bien, “el investigador debe construir un contexto de inteligibilidad, donde el juego interactivo que genera la entrevista forma parte del universo a estudiar, por cuanto no se trata simplemente de aprehender una ‘realidad’ ya conformada” (Arfuch:2002:186). Pareciera que para Arfuch es central escenificar el dialogismo de la entrevista, o sea, el contexto en que se dio el intercambio. Arfuch reconoce que es imposible narrar toda la entrevista empero, menciona que es importante dar cuenta que el contenido se construye en una interacción (2002:198), y por lo tanto, lo que se dice no puede dissociarse del contexto en el que se enunció (2002:199). Igualmente, en la entrevista “ambos participantes serán responsables del resultado del encuentro, pero aquello que el investigador va a buscar no se encuentra preformado en ningún otro sitio, se produce bajo los ojos, podría decirse, en el devenir actual del diálogo por más que este en juego la memoria y el archivo” (Arfuch:2002:200).

Blázquez y Lugones se cuestionan: “¿Cómo no infamar esas experiencias sin a la vez censurarlas, evitando la posición que implica textualizarlas? ¿Somos capaces, al recontar, de actualizar saberes que portan estos cuentos sin congelarlos en los marcos interpretativos provistos por las ciencias sociales?” (2016:83). Su respuesta ante cómo no infamar al otro resuena con lo propuesto por Arfuch: “no infamar impone, como condición irrenunciable, dar cabida a la contradicción, a la incoherencia y el absurdo” (Blázquez y Lugones:2016:67) y:

no infamar supondría tomar en cuenta esa poderosa interpelación y abandonar, por ilegítima, cualquier imputación de veracidad o falsedad a unas palabras o gestos para negársela a otros. Como parte de esa tarea se impondría también la obligación de reflexionar sin exclusiones de lógica binaria, que no se correspondería con la experiencia vivida por esos sujetos, ni con la experiencia de la sociedad de la que formaron. (Blázquez y Lugones:2016:82)

En cuanto a las problemáticas éticas, Goodson y Gill, retomando a Muchmore, mencionan que el investigador no debería aproximarse a su sujeto de estudio de manera instrumentalista, lo cual significa verlo como un medio para producir información (2011:27). Por otro lado, sostienen que el investigador no da cuenta del efecto que tiene su intervención en el otro. Muchmore, citado en Goodson y Gill, sostiene que muchas veces no queda claro qué es ético. Explica que aunque muchos de los participantes en investigaciones de ciencias sociales consienten o autorizan el uso de su información, es poco claro a que consiente. Asimismo, menciona que se suele considerar que la interrupción en la vida del participante es benéfica, incluso a veces se considera terapéutica, pues tiene efectos emancipatorios (2011:30). ¿Toda intervención tiene efectos emancipatorios? ¿La intervención puede tener efectos terapéuticos cuando no hay una demanda?

Ante estas problemáticas sobre cómo abordar las historias de vida, Goodson y Gill retomando a Riessman, sugieren que más que crear una serie de modelos manuales metodológicos es necesario una renegociación ética en cómo el investigador aborda las historias de vida o narrativas (2011:30). Para ello, es necesario considerar las emociones del investigador, y reconocer que tanto el investigador como el sujeto de estudio tienen subjetividades y emociones que influyen en su interacción.

Goodson y Gill, retomando a Hatch y Wisniewski, exponen que al abordar las historias de vida se presenta una cuestión largamente discutida en las ciencias sociales: cómo relacionar el contexto histórico social con lo singular. ¿Cómo balancear la historia individual con toda su unicidad con el contexto social y político que enmarcan la experiencia singular? se preguntan Goodson y Gill

(2011:28). Esta interrogación vislumbra no sólo la tensión entre lo general y lo particular, sino que también alude a la cuestión del determinismo y la agencia.

En el artículo “Relatos de vida y transformaciones del Estado en México” (2018), Raúl Cabrera Amador menciona que el enlazar “los acontecimientos vividos y expresados en el relato [...] y las condiciones políticas y culturales que dieron lugar a la existencia de su historia, no deja de producir un cierto desasosiego” (129). Como Goodson y Gill, Cabrera Amador considera que esta problemática implica la discusión sobre el determinismo histórico del marxismo y la agencia de un sujeto como en la propuesta de Cornelius Castoriadis (2018:129).¹⁰ En su artículo, Cabrera Amador lidia con esta problemática teórica y metodológica, muestra que las historias de vida “incorporan, además de la experiencia singular del sujeto, una dimensión pública del contexto donde dichas experiencias tuvieron lugar” (2018:130). En las historias de vida se narra “el conjunto de acontecimientos, los elementos concretos que han caracterizado e influenciado la vida de este individuo, pero designan sobre todo la historia que el individuo construye, es decir, el conjunto de relatos producidos por él mismo sobre su biografía” (2018:132).

Así, siguiendo la propuesta de Arfuch, Cabrera Amador propone abordar las historias de vida desde un “enfoque no dissociativo” (2018:132), es decir, “articular los enunciados de la narración del sujeto que adquieren visibilidad en el texto, con el contexto implícito en el relato del sujeto” (2018:183). Al realizar el presente trabajo, esta problemática entre lo general y lo particular también emergió. Me cuestioné: ¿Cómo conjugar sus historias de vida con el contexto? ¿Cómo no sobreponer el contexto histórico y social a las experiencias de los escritores? ¿Cómo conjugar lo particular con lo general? Esta es una amplia discusión en la que no me extenderé. Empero, en este trabajo dicha problemática se abordará recurriendo al término de contexto propuesto en texto: “El corazón de los estudios

¹⁰ Para Castoriadis la sociedad y sus normas no están dadas; la sociedad se crea así misma y tiene la potencia (la posibilidad de ser) de crear sus propias normas (Ibáñez:2005:104). El proyecto autonomía implica que el sujeto se reconozca como creador de normas y formas de organización social, implica que el sujeto se autorice y responsabilice de su posición en la sociedad y de las normas que ha creado en conjunto.

culturales” de Lawrence Grossberg. El autor propone que es necesario contextualizar pues:

la identidad, importancia y efectos de cualquier práctica o evento (incluyendo los culturales) se definen sólo por la compleja serie de relaciones que lo rodean, interpenetran y configuran, haciéndole ser lo que es. Ningún elemento puede aislarse de sus relaciones, aunque esas relaciones puedan cambiarse, y estén cambiando constantemente. Cualquier evento puede entenderse exclusivamente de manera relacional, como una condensación de múltiples determinaciones y efectos. (2009:28)

Grossberg señala lo importante que implica contextualizar los eventos, sin embargo, el contexto es entendido como “una unidad compleja, sobredeterminada y contingente” (2009:30). Por lo que, contextualizar es indispensable para entender los sucesos históricos, los discursos y las vidas de los sujetos. Considero, entonces, que es necesario contextualizar sólo en la medida que el texto lo requiera.

Regresando a cómo abordar las historias de vida, Arfuch señala que no hay recetas y por lo tanto no hay una metodología privilegiada y ésta se ajusta al trabajo de campo (2002:197). Como expone Arfuch “es el tipo de material textual, el corpus construido y el objetivo a alcanzar, los que imponen –o sugieren – la forma y caminos del análisis (2002:197). La postura de Marroni concuerda con Arfuch, para ella:

cada investigador va construyendo el relato junto con los protagonistas del mismo a partir de circunstancias específicas. Porque cada contexto, cada trabajo, cada persona con la que se trabaja, llevan a replantear recurrentemente las preguntas siguientes: ¿Qué conviene hacer?, ¿Qué es viable?, ¿Qué es lo más respetuoso?, ¿escribir o contar?, ¿grabar o no, cuándo?, ¿Qué tanto intervenir durante los diálogos en la narrativa?, ¿Quién se beneficia con este trabajo y cómo?, ¿Quién puede resultar perjudicado? (2016:219)

Es por ello que he planteado una metodología para aproximarme a mi campo. Dicha metodología se basa en los siguientes principios que Arfuch propone en su texto para abordar las historias de vida:

a) enfatizar el acontecimiento del decir, la producción dialógica del sentido, y no meramente el ‘contenido’ de los enunciados; b) hacer consciente la dificultad esencial de construir un relato de vida, su trama a varias voces, su engañosa ‘referencialidad’, y por ende, la necesidad de explicitar los criterios que guiarán la indagación; c) una intervención analítica no reduccionista ni desestructurante de las modalidades enunciativas; d) la confrontación de voces y relatos simultáneos, en definitiva, a una ampliación y sensibilización de la escucha, como un proceso complejo donde es importante el momento de la recolección, pero también lo es el

momento analítico/interpretativo. Escuchar lo presente en el discurso y también del silencio, del olvido, de aquello que fue negado a la palabra, voluntaria o involuntariamente, que resistió incluso la incitación al recuerdo que suele producirse en la entrevista, olvido que forma parte de las capas múltiples y fragmentarias de la memoria individual, compartida, colectiva. (2002:198)

Así, Arfuch propone que la enunciación de los relatos de vida se entiende en su contexto, en la “interacción entre los sujetos a través de su inscripción discursiva, del modo en que sus posiciones, sus voces, sus puntos de vista, su espacio/temporalidad, se construye en los propios enunciados” (2002:199). No hacer de los relatos un arquetipo y generalizarlos (2002:188). Mantener las diferencias con el otro (2002:201). Y “otorgarle el protagonismo de la respuesta no borrar las diferencias ‘ser como el otro’ no impliquen ni dominancia ni paternalismo un ideal” (Arfuch:2002:201). Para Blázquez y Lugones: “no se trataría sólo de objetivar nuestra posición subjetiva y determinar la posición del investigador según sugiere la etnografía clásica. Se trata de ir más allá y entender que, como performances, los relatos que forman nuestro material de trabajo no pueden ser sumidos a interpretaciones finales. La narración no tiene un final” (2016:66).

En mi búsqueda por un “método alternativo al de extracción, uno que me permita producir algo distinto a una evidencia que escucha-atrapa-borra al otro” (Rufer:2016:199) surgió la siguiente propuesta metodológica. Mi propuesta, en cuanto a estructura, pretende darle prioridad a la narración del entrevistado por ello he decidido simular la forma que tiene el Talmud.

En la religión judía, la oralidad juega un papel elemental. Durante dos milenios (Abraham:2012:19) ha circulado la Torah Oral de generación en generación, transmitida de profetas y maestros a discípulos. Según Henry Abraham hay tres tipos de información oral en el judaísmo: la Midrash[im] (que es una colección enorme de enseñanzas rabínicas sobre textos bíblicos de la Torah escrita y del Tanakh), la Mishnah que es la colección principal legal judía y la Kabbalah que son enseñanzas esotéricas del judaísmo (2012:11). El Talmud retoma las Mishnah y construye una discusión en torno a éstas. El Talmud Babilónico (Bavli) se divide principalmente por dos partes: el corazón del texto, la Mishnah (que significa repetición), y el gemara (que significa estudio) que son comentarios escritos a lo largo de los años sobre el Mishnah. Los comentarios

pueden ser explicaciones del texto, análisis o lecturas críticas del texto y citas de otros textos judaicos o referencias de códigos y leyes (Abraham:2012:21).

La página talmúdica la organicé de la siguiente forma: en la parte superior [5] se escribe el número de la página, el nombre y número del capítulo. El centro de la página lo ocupa la Mishnah [1]; que son las enseñanzas rabínicas de la ley judía que se codificaron en el siglo III. Debajo de la Mishnah, se coloca la gemara [2] que, como se mencionó, son discusiones e interpretaciones de la Mishnah. Alrededor se colocan comentarios del rabino Rabbi Shlomo Yitzchaki, conocido como Rashi [3], y los comentarios de otros rabinos, los "Tosafot" (que son pasajes contradictorios y difíciles de interpretar), y se citan glosas y otros textos judaicos [4] (Kremer:2013).

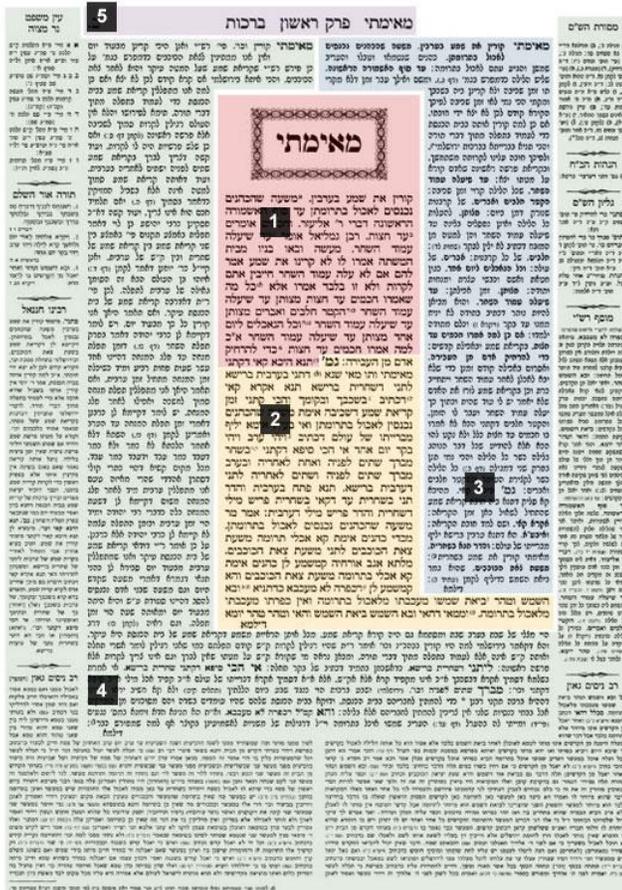


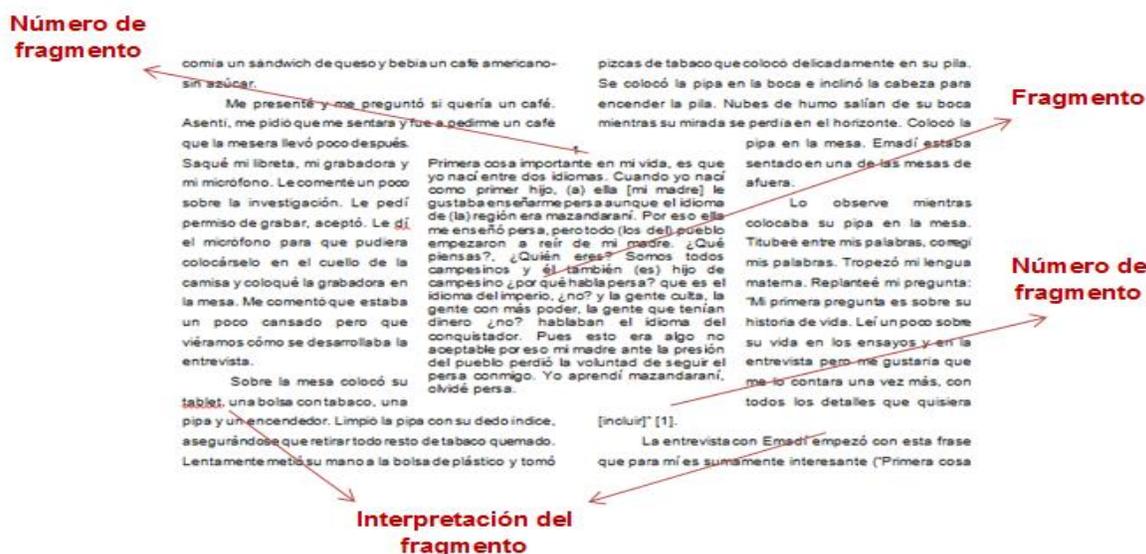
Imagen de William Kremer (2013)

Basándome en la estructura del Talmud, los fragmentos de las entrevistas que analizaré en mi trabajo ocupan la parte central de mi hoja. Comúnmente, en

trabajos académicos los fragmentos citados aparecen subordinados en el texto, por lo que al seguir este formato, pretendo subvertir dicho método. En las orillas, alrededor del fragmento transcrito, describiré el contexto de las entrevistas y la interacción bajo la cual se produjo la entrevista (con énfasis en la producción dialógica de la entrevista que para Arfuch es indispensable [2002:198]). Asimismo, haré comentarios teóricos sobre el fragmento citado.

Elegí este formato porque en el Talmud los comentarios más recientes sobre la Mishnah son del siglo veintiuno, puesto que hay una idea de trasfondo de continua exégesis que deseo rescatar (aspirando a lo que Arfuch nombra como una “intervención analítica no reduccionista” [2002:198]). Justamente, al elegir este formato pretendo que mis interpretaciones no sean definitivas (como lo siguiere Marroni) y darle apertura al texto para que se sigan agregando futuras interpretaciones. En cuanto al contenido pretendo, cómo ya mencioné, describir la interacción en la que se produjo la entrevista y así, contextualizar el discurso.

En la siguiente imagen explico la metodología que seguí para abordar las historias de vida de los escritores exiliados entrevistados. Como mencioné, el fragmento a discutir se coloca en el centro. En los márgenes de la hoja se discute el fragmento central que se lee de izquierda a derecha. Cada fragmento está numerado y el número del fragmento discutido aparece entre corchetes en la exegesis.



En suma, en esta primera sección expuse las problemáticas metodológicas y éticas a las que me enfrenté. Establecí una propuesta metodológica para aproximarme a las historias de vida de los escritores exiliados entrevistados. Sin embargo, esta problemática metodológica es inagotable y no pretendo darle respuesta. La discusión permanece; pues si bien no deseo fragmentar el discurso de mis entrevistados, tampoco creo pertinente presentar la entrevista transcrita literalmente. Incluso, los audios no pueden dar cuenta de los gestos del otro, no pueden recrear o aprehender lo que sucedió en mi vínculo, con el otro. Algo se escapa. Una posible salida ante esta cuestión es dar mi testimonio de mi experiencia con el otro.

Quedan muchas preguntas irresueltas, las que más me conciernen son las que Alejandro Castillejo Cuéllar y Mario Rufer plantean. Rufer, por su parte, se cuestiona cómo construir una metodología al abordar el sufrimiento del otro, cuál es el fin de mi intervención (2016:134). Castillejo Cuéllar interroga cómo escuchar las palabras que “emergen de lo traumático” (2016:120) que resiste a ser integrado a la memoria (2016:121). Castillejo Cuéllar plantea problemáticas éticas en cuanto algunas “experiencias casi irrelatables son hechas tangibles –incluso a veces enlatadas como mercancías de consumo masivo- para un público a través del trabajo del lenguaje institucional (2016:130). “¿Cómo hacemos para que la investigación sea con otros seres humanos y no sobre otros seres humanos?” (2016:133) se pregunta Castillejo Cuéllar. Esta última cuestión es trascendental porque implica repensar las metodologías que utilizamos en las ciencias sociales y en particular, en la Psicología.

*Sentado al borde de una silla desfondada,
mareado, enfermo, casi vivo,
escribo versos previamente llorados
por la ciudad donde nací.*

*Hay que atraparlos, también aquí
nacieron hijos dulces míos
que entre tanto castigo te endulzan bellamente.
Hay que aprender a resistir.*

*Ni a irse ni a quedarse,
a resistir,
aunque es seguro
que habrá más penas y olvido
-Juan Gelman, "Mi Buenos Aires querido"*

2. Exilio y lengua materna

En esta segunda sección aplico mi dispositivo metodológico basado en la forma del Talmud para abordar las historias de vida de dos escritores exiliados, Mohsen Emadí y Kously Lamko, construidas en entrevistas. Esta sección a su vez se divide en dos; la primera dedicada al análisis interpretativo de fragmentos de la entrevista realizada a Emadí y la segunda al de Lamko. Como mencioné anteriormente, en el centro se coloca el fragmento de la entrevista y alrededor de éste

se hacen comentarios teóricos, literarios y contextuales de la entrevista con el fin de darle prioridad a la palabra de los escritores. Asimismo, la estructura talmúdica pretende albergar y poner a discutir diferentes interpretaciones realizadas sobre del texto central. Por estas dos razones imito esta forma de exegesis, en un intento de que las entrevistas no sean sometidas por mi interpretación y que mi interpretación no sea concluyente o tajante. Al contrario, la abertura de este dispositivo metodológico invita a que se sigan añadiendo interpretaciones y con ello, enriquecer la discusión que considero debe ser explorada a mayor profundidad.

Antes de abordar las entrevistas, quisiera plantear la discusión teórica en torno a la lengua materna. Quisiera detenerme brevemente en la palabra lengua materna. Lo materno comúnmente se asocia con esta figura que da vida, nutre y cuida. Por ello, la lengua materna suele relacionarse con el hogar y el refugio. Según la teoría psicoanalítica, lo materno también es

devorante e impositivo¹¹. Además, el uso del adjetivo materna implica que esta lengua prevalece entre el dominio de otras lenguas adquiridas... ¿puede haber dos lenguas maternas? ¿Puede olvidarse la lengua materna?

En el texto “El Monolingüismo del otro” (2009), Derrida sostiene que la lengua materna es un mito (2015:6). A pesar de que la lengua es considerada como una “morada” que el sujeto habita y por la cual es habitado, ésta no es propia: “Ahora bien, nunca esta lengua, la única que estoy condenado así a hablar, en tanto me sea posible hablar, en la vida, en la muerte, esta única lengua, ves, nunca será la mía. Nunca lo fue, en verdad” (2009:14). Es más, Derrida sostiene que contradictoriamente “nunca se habla más que una sola lengua, o más bien un solo idioma y nunca se habla una

¹¹ Según Piera Castoriadis-Aulagnier, en su texto *La violencia de la Interpretación*, la madre ejerce la primera violencia al interpretar el deseo de su hijo, dando-imponiendo la palabra-representación: nombrando el deseo del infante. En otras palabras, la madre pone la palabra en la boca del niño y éste la retoma por amor a la madre.

sola lengua¹², o más bien no hay idioma¹³ puro” (2009:20) que Derrida llama la ley de la traducción (2009:22). ¿A qué se refiere Derrida cuando dice que nunca se habla más que una sola lengua y que nunca se habla una sola lengua? La afirmación de Derrida es paradójica; la única lengua que no hablo no es propia, es del otro, impuesta por el otro. No obstante, Derrida sostiene que hay un interconexiones entre las lenguas, cuando se habla de una lengua inevitablemente se alude a otra.

¹² Esto no quiere decir que no se puedan hablar distintas lenguas: “Desde luego, pueden hablarse varias lenguas. Hay sujetos competentes en más de una. Algunos llegan incluso a escribir varias lenguas a la vez (prótesis, trasplantes, traducción, transposición)” (Derrida:2009:108).

¹³ Derrida señala que está advertido de las categorizaciones entre dialectos, idiomas y lenguas. No obstante, Derrida no hace estas distinciones en su texto pues considera que dichas clasificaciones responden a criterios externos como la antigüedad, estabilidad, extensión demográfica, elementos políticos como legitimidad, autoridad y dominación más que responder a rasgos internos estructurales lingüísticos (2009:21). Zabaltza coincide con Derrida: “la jerarquización entre la lenguas es ajena a la lingüística (2006:47), las diferencias son arbitrarias (2006:49) y más bien responde a una lógica de poder centralizado y políticas hegemónicas (2006:49).

Para Derrida, “cualquiera debe poder declarar bajo juramento, entonces: no tengo más que una lengua y no es la mía, mi lengua ‘propia’ es una lengua inamisible para mí. Mi lengua, la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua del otro” (2009:39). Empero, para Derrida la alienación sin alienación (ya que nunca tuvo en estado de completitud) da estructura a la propiedad de la lengua (2009:40).

Por lo tanto, para Derrida el monolingüismo del otro es “la ley llegada de otra parte [...] y la lengua misma de la Ley. Y la Ley como Lengua” (2009:58). Esto es, “el monolingüismo impuesto por el otro opera fundándose en ese fondo” (2009:58). Debido que la lengua materna, para Derrida, es traída por otro, la lengua materna “es nunca puramente natural, no es propia ni habitable” (2009:82). Igualmente, la lengua para Derrida, “es la monolingua *de* el otro. El *de* no significa tanto la propiedad como la procedencia: la lengua está en el otro, viene del otro, es la venida del otro” (2009:109).

Considero que la propuesta de Derrida es desconcertante pues cómo algo que normalmente se

considera propio como la lengua materna no lo es. Creo que aquí se juega un poco esta división tormentosa entre lo propio e impropio. La frontera entre lo propio y lo impropio, si la hay, resulta borrosa. Incluso, Lacan propone, según David Pavón, que la *extimidad* (*l'extimité*) es la presencia de la exterioridad en lo más profundo de la interioridad. Por lo que, no hay una separación clara entre lo “propio” y lo otro que nos habita (2014). Quizá, entonces, hay algo ominoso en el lenguaje, en la lengua materna, algo familiar que resulta desconocido.

La postura de Hannah Arendt se contrapone a la de Derrida. Donatella Di Cesare sostiene que para Arendt el lenguaje es elemental en la vida, es un lugar único y sagrado de origen del que es imposible salirse (citada en Gaffney:2015:7). Para Arendt la lengua materna es irremplazable pues ninguna otra lengua adquirirá la trascendencia que tiene la lengua materna (Gaffney:2015:11).

En una entrevista realizada en 1964 a Arendt, el entrevistador, Günter Gauss, le pregunta:

-Quería preguntarle si añora la Europa del periodo prehitleriano, esa Europa que nunca volverá. Cuando usted viaja a Europa, ¿qué tiene la impresión de que queda y qué se ha perdido irremisiblemente?

- ¿la Europa del periodo prehitleriano? Le aseguro que no la añoro. ¿Qué queda? Queda la lengua- responde Arendt

- ¿Y eso significa mucho para usted?

-Mucho. Me he negado siempre, de manera consciente, a perder mi lengua materna. Siempre he mantenido ciertas distancias tanto respecto del francés que llegué a hablar muy bien, como del inglés, la lengua en que hoy escribo.

-Eso quería preguntarle. Actualmente, ¿escribe usted en inglés?

-Escribo inglés pero no he perdido las distancias respecto al inglés. Hay una distancia abismal entre tu lengua materna y todas las demás. En mi caso puedo expresarlo con total sencillez; en alemán me sé de memoria una buena parte de la poesía alemana; estos poemas me mueven siempre, de algún modo, en el fondo de mi cabeza- *in the back of my mind*. Y esto naturalmente es irrepetible. En alemán me permito cosas que nunca me permitiría en inglés. Es cierto que ahora, a veces, me las permito también en inglés, simplemente porque me he vuelto muy atrevida, pero en general he mantenido una distancia. El alemán es, en todo caso, lo esencial que ha quedado y lo que yo siempre he conservado conscientemente.

-¿Incluso en el momento más amargo?

-Siempre. Me dije a mi misma: 'Bueno, ¿qué puede hacerse? No fue el alemán el que enloqueció'. Y segundo lugar, es que no hay sustituto de la lengua materna. Se la puede olvidar. Eso es cierto. Yo lo he

visto. La gente que lo hace habla la lengua extraña mejor que yo que conservo un acento marcado y hablo con frecuencia de manera no idiomática. A ellos no les pasa, pero en su nueva lengua un cliché sigue a otro. Porque al olvidar la suya han cortado con la productividad que en ella se tiene. (36:55- 39:30)

En la entrevista antes citada se despliegan las posturas teóricas de Arendt sobre la lengua materna. Para Arendt: 1) la lengua es lo único que queda, 2) la lengua no enloquece y 3) la lengua juega un papel elemental en la vida política. En *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Arendt señala los riesgos que conlleva olvidar la lengua materna. Para ello, analiza cómo Eichmann, quien ha olvidado su lengua materna, emplea una serie de clichés incesantes e incoherentes (Gaffney:2015:2). Este sinsentido deriva del uso de una lengua que no es su lengua materna. Habla en una lengua autoritaria que lo desubjetiviza y no le permite establecer relaciones intersubjetivas (Gaffney:2015:2). Para Arendt, el lenguaje utilizado por Eichmann, que él nombra como "oficiales" y dice ser su

único lenguaje, es un lenguaje burocrático (Gaffney:2015:8) impuesto por el régimen hitleriano.¹⁴

Según Gaffney en *La Condición Humana*, Arendt afirma que nuestra lengua materna da singularidad y es un recordatorio de que nacimos en comunidad (Gaffney:2015:10). Para Richard Bernstein, según Gaffney, Arendt considera que el totalitarismo pretende erradicar los rasgos humanos (2015:10). De este modo, la lengua materna para Arendt juega un papel central en la vida política, en contra de las fuerzas deshumanizantes del totalitarismo (Gaffney:2015:11). Ésta nos otorga una subjetividad y una responsabilidad social (Gaffney:2015:2). Por ello, para Arendt tenemos

¹⁴ Eichmann se posiciona perversamente como instrumento en nombre de la ley para realizar actos atroces. Deja de ser sujeto. En *Waiting for the barbarians*, se enuncia lo siguiente: “The Empire does not require that its servants love each other, merely that they perform their duty” (1999:10). Esta cita se relaciona directamente con Eichmann, el poder hitleriano no le importaba su humanidad, sino que realizara las actividades que le habían sido asignadas.

Según el planteamiento de Arendt al perder su lengua materna, el sujeto se desubjetiviza y se vuelve *objeto de*. Esto me lleva a pensar que en la lengua materna está el deseo, el sujeto deseante, el sujeto en falta. Y por lo tanto, ahí está el dolor de existir.

una responsabilidad de cuidar nuestra lengua materna (Gaffney:2015:11).

En el espacio público puede desplegarse la humanidad plenamente (Gaffney:2015:12). En este espacio se despliega la natalidad y la pluralidad que son condiciones que nos erigen como humanos. La natalidad entendida como la posibilidad de agencia, de crear algo nuevo y de apropiación, mientras que la pluralidad se refiere a la diversidad. Ante la pluralidad, aparece la habilidad de enunciarnos frente al otro en nuestra singularidad que para Arendt es un acto político (Gaffney:2015:12). Por ello es elemental el espacio público, pues sin éste, los individuados no pueden relacionarse o enunciarse y no pueden hacerse cargo de sus acciones (Gaffney:2015:13).

Para Arendt la lengua no enloquece, para Derrida sí.¹⁵ Derrida sostiene que la lengua está irremediablemente loca: “es el único lugar y la primera condición de la locura” (2009:22), “loca de sí misma [.]”

¹⁵ Para Derrida si una lengua está loca puede enloquecer a sus hablantes (Gaffney:2015:4).

loca de atar” (2009:39). Para Derrida, según Gaffney, la noción de lengua materna es una locura debido a la relación distante y disruptiva que mantenemos con la lengua desde su origen (2015:1). Derrida afirma que la lengua no sólo puede enloquecer sino que es la condición que posibilita la locura. Así, la lengua materna puede enloquecer y es, inherentemente, violenta al ser impuesta (Gaffney:2015:3).

Tenemos dos posturas bastante polarizadas: para Derrida no hay lengua materna, para Arendt la lengua materna es lo único que tenemos y de lo que no podemos prescindir. En las entrevistas realizadas a dos escritores exiliados, presentadas a continuación, la idea de la imposición de la lengua es reiterativa. En la entrevista de Lamko se sustenta la idea de agencia que posee la lengua materna, apoyando la teoría de Arendt. No pretendo refutar o reafirmar ninguna de las dos postulaciones teóricas sobre la lengua materna.

*Every night I dream of corpses
Falling from your mouth into the abyss,
wandering sounds that have no resurrection
in exile.
-Mohsen Emadí, Standing on Earth*

2.1 Mohsen Emadí

Como mencioné anteriormente, Benjamín Mayer Foulkes me puso en contacto con los escritores. Emadí fue el primero en contestar y aceptar la entrevista. Me dio su número de celular y me mandó un artículo escrito por Tujia Sarema en el que se narra la vida del escritor. Ponerme de acuerdo con Emadí tuvo algunos contratiempos ya que no se concretizaba el encuentro, es decir, no se definían la hora y el lugar del encuentro.

Al ponernos de acuerdo, Emadí me había comentado que sólo tenía libre los días sábado 16 y domingo 17 del mes de febrero. Habíamos acordado vernos ambos días. Él me había comentado que el sábado 16 tenía reunión con sus amigos iraníes y que estaría disponible a las 19h por la colonia Narvarte.

A las 19h yo llegué al metro Etiopia para mantenerme cerca de la zona en la que habíamos acordado vernos. Empero, la cafetería en la que había planeado reunirnos estaba cerrada, comencé a buscar otras cafeterías en las que pudiera realizar la entrevista. A las 19h30, Emadí me llamó por teléfono para decirme que apenas terminaría la reunión con sus amigos. Me preguntó si nos veríamos o si prefería que nos viéramos otro día, pues el lunes 18 y el martes 19 estaría libre. No podía escuchar claramente lo que me decía por teléfono e interpreté que el que me planteará otras posibilidades de fechas a reunirnos era una forma de decirme que preferiría que nos reuniéramos otro día. Imaginé, entonces, que deseaba estar con sus amigos más tiempo y que quizá su reunión se había alargado. Le contesté que reunirnos el lunes o el martes sería una buena idea. Nos despedimos. Más tarde le escribí un mensaje preguntándole a qué hora podría verlo el lunes o el martes. No respondió mi mensaje hasta el lunes por la madrugada.

Interpreté molestia en su mensaje por la cancelación del sábado. Le respondí “Comprendo que tiene actividades planeadas y agradezco sinceramente el tiempo que me brinda para la entrevista”. Este mal entendido me predispuso para la entrevista. Estaba un poco molesta y al mismo tiempo me preguntaba qué había hecho mal y estaba preocupada por perder la entrevista. Finalmente, nos pusimos de acuerdo para vernos el lunes 18 en Eugenia a las 15h30.

El lunes a las 13h30 me escribió desde otro número comentándome que ya estaba libre y se dirigiría a una cafetería donde podríamos hacer la entrevista más tarde. Llegando al café me mando la ubicación. En ese momento yo estaba en mi servicio social. Saber que me estaba esperando en la cafetería me presionó, por lo que dirigí a la cafetería al finalizar la actividad que estaba realizando. Llegué agitada del camino.

A continuación se narra la entrevista y se citan algunos fragmentos de ésta. Cabe señalar que el relato de Emadí no sigue un orden cronológico. En la entrevista se desliza entre sus planteamientos e ideas teóricas

(sobre diferentes nociones como la poesía, el silencio, el origen, el racismo) y relatos sobre sus experiencias personales (el exilio, su relación con su lengua materna).

El cafecito tun tun es una pequeña cafetería decorada con estilo industrial; mesas de madera y metal pintado de negro que está ubicada Dr. José María Vertiz que es una avenida muy transitada y ruidosa. Hay una gran ventana que ilumina el local y desde la cual puede verse la barra de alimentos desde la calle. Hay un par de mesas dentro del local. La larga barra de alimentos exhibe pasteles y snacks que puedes consumir. Un pizarrón anuncia los alimentos y bebidas disponibles. Afuera del local, en la banqueta, hay tres mesas redondas. La parte de adentro del local y la “terraza” están separadas por un pequeño pasillo que han dejado para que la gente transite.

Era la una de la tarde. Hacía un calor insoportable casi asfixiante. Emadí, un escritor exiliado iraní, estaba sentado en una de las mesas de afuera. Taciturnamente comía un sándwich de queso y bebía un café americano-sin azúcar.

Me presenté y me preguntó si quería un café. Asentí, me pidió que me sentara y fue a pedirme un café que la mesera llevó poco después. Saqué mi libreta, mi grabadora y mi micrófono. Le comenté un poco sobre la investigación. Le pedí permiso de grabar, aceptó. Le dí el micrófono para que pudiera colocárselo en el cuello de la camisa y coloqué la grabadora en la mesa. Me comentó que estaba un poco cansado, pero que viéramos cómo se desarrollaba la entrevista.

Sobre la mesa colocó su tablet, una bolsa con tabaco, una pipa y un encendedor. Limpió la pipa con su dedo índice, asegurándose que retirara todo resto de tabaco quemado. Lentamente metió su mano a la bolsa de plástico y tomó pizcas de tabaco que colocó delicadamente en su pila. Se colocó la pipa en la boca e inclinó la cabeza para encender la pila. Nubes de humo

salían de su boca mientras su mirada se perdía en el horizonte. Colocó la pipa en la mesa. Emadí estaba sentado en una de las mesas de afuera.

Colocó su pipa en la mesa. Titubeé entre mis palabras, corregí mis palabras. Tropezó mi lengua materna. Replanteé mi pregunta:

“Mi primera pregunta es sobre su historia de vida. Leí un poco sobre su vida en el ensayo y en escuché algunas entrevistas, de cualquier modo, me gustaría que me lo contara una vez más, con todos los detalles que quisiera [incluir]” [1].

La entrevista con Emadí empezó con esta frase que para mí es sumamente interesante

(“Primera cosa importante en mi vida, es que yo nací entre dos idiomas”) ya que resume la posición intersticial del escritor entre lenguas. Esta frase problematiza la concepción de la lengua materna pues se considera que

la primera lengua hablada es la lengua materna, de la que tienes mejor dominio. ¿Qué sucede cuando naces entre lenguas? ¿Puedes olvidar tu lengua materna? ¿Puedes no tener una lengua materna? ¿Qué es la lengua materna?

Esta posición de nacer entre dos lenguas es una situación común en culturas colonizadas. Kously Lamko, como veremos posteriormente, también nace entre dos lenguas: una lengua nación-hegemónica y una minoritaria o lengua menor.¹⁶ Emadí nace entre el mazandaraní (lengua minoritaria) y el árabe (lengua del imperio).

Por otro lado, en este primer fragmento se alude a la noción de nacionalismo. En “Reflexiones sobre el exilio” (2002), Edward Said sostiene que el nacionalismo tiene una relación inherente con el exilio. El nacionalismo, según Said, es la sensación y enunciación de pertenencia a un espacio, a una comunidad y una herencia. Se basa en la noción de un hogar fundado en

Según Deleuze “una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor” (1978:28).

un lenguaje, cultura y costumbres propias (2002:182). Para Said al hablar de exilio es imposible no hablar de nacionalismo (2002:183).

En *Una historia de las lenguas y los nacionalismo* (2006), Xabier Zabaltza hace un estudio minucioso sobre la relación del nacionalismo-raza, lengua, territorio, clase, pensamiento y religión. Sostiene que el nacionalismo es un fenómeno moderno (2006:29) basado en “elementos constitutivos previos que tengan consistencia real: pasado común, religión instituciones, derecho, territorio, ‘raza’, clase social” (Zabaltza:2006:236). Zabaltza señala que “la mayor parte de los análisis historiográficos se han centrado en las condiciones socioeconómicas e ideológicas para explicar los fenómenos nacionalitarios, descuidando las lenguas como elementos de estudio” (2006:64). No obstante, para Zabaltza las lenguas también son “elementos sociales” y por ello deben estudiarse en relación con el nacionalismo (2006:64).¹⁷

¹⁷ Para Zabaltza, la lengua no hace nación “hay razones para sospechar lo contrario: que la nación crea la lengua” (Zabaltza:2006:47) como: “si la lengua es la que crea la nación, es lógico pensar que todos los territorios donde se

Además Zabaltza sostiene que “los conceptos de ‘nación’ y ‘lengua’ están tan imbricados que resulta difícil imaginar por separado el uno del otro” (2006:22). Por lo cual, Zabaltza dedica una gran parte de su libro explorando la relación innegable entre la lengua- territorio y el nacionalismo (2006:78).¹⁸

Algunos patriotas europeos como Giuseppe Mazzini sostenían que la lengua “no desempeña un papel determinante en su concepción de nación” (citado en Zabaltza:2006:73). Empero, posteriormente, Mazzini describe patria como “la comunión fraternal de hombres libres que hablan la misma lengua y que creen en una fe social” (citado en Zabaltza:2006:49). De esta forma, la

habla deben estar unidos en el mismo Estado” (Zabaltza:2006:235). Zabaltza asevera que la lengua es “una creación artificial. No es algo objetivo” (Zabaltza:2006:44). Para Renan, según Ashcroft et al., la nación tampoco es natural y es un mito que perpetúa la ideología de nacionalismo. Este tipo de significantes homogéneos fallan en representar la pluralidad de una población. La idea de nación refuerza el control y la dominación (2006:134-135).

¹⁸ Un ejemplo de la identificación entre territorio y lengua es Alemania “Deutschland” que significa tierra del alemán “Deutsch” (Zabaltza:2006:66-67).

lengua constituye un elemento fundamental en la concepción de nación.

Pese a que muchos nacionalismos, sostiene Zabaltza, “dicen basarse en una etnia preexistente” la manifestación máxima del nacionalismo es “la posesión de una lengua privativa” (2006:233). El nacionalismo lingüístico surge cuando “se exalta la lengua y ésta deja de ser un medio de comunicación para convertirse en la misma esencia de la patria” (Zabaltza:2006:235).¹⁹

Sin embargo, para Zabaltza “si la manera de hablar varía según el sexo o la casta resulta muy complicado sustentar en el lenguaje una identidad colectiva” (2006:23).²⁰ Concluye que la identidad

¹⁹ Por otro lado, el “éxito de la identificación de la lengua con la nación: que la lengua, a diferencia de la ‘raza’, es algo que se aprende. Por eso mismo los nacionalismos lingüísticos, por muy esencialistas e intolerantes que puedan llegar a ser, son integradores’, que es la forma políticamente correcta de decir ‘asimilacionistas’” (Zabaltza:2006:236).

²⁰ Según Zabaltza “las lenguas son elementos ideológicos, efecto de las relaciones de poder. Las más resistentes a las innovaciones lingüísticas. A menudo son las únicas que conservan la lengua primitiva de un territorio” (2006:126). Zabaltza señala que para Weinreich cuando los grupos comparten la misma lengua materna se “suele coincidir con

lingüística aparece “cuando existe un referente obvio frente al cual identificarse” (Zabaltza:2006:25). No obstante, considero que aun cuando se comparte la lengua surgen de diferenciarse. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento, se narra que los galaaditas, debido a que eran muy similares a sus enemigos los efrateos, les pedían enunciar la palabra Shibolet. Los efrateos decían Sibolet “porque no podía (pronunciar) correctamente. Entonces le echaban mano y lo(s) mataban junto a los vados del Jordán. Y cayeron en aquella ocasión cuarenta y dos mil de los de Efraín” (Jueces 12:6). Así, el acento enmarca las diferencias entre los que comparten una lengua.

Para Zabaltza la lengua tiene una función importante, empero, el nacionalismo no se funda sólo en la lengua:

la lengua ocupa un lugar de primer orden en muchos movimientos nacionalistas. Existen, sin embargo, tantas excepciones a esta primera observación que resulta terriblemente arriesgado establecer una norma general sobre la relación entre un idioma y una

una o más divisiones de naturaleza no lingüística [como el territorio]” (2006:64).

conciencia nacional. De ninguna manera se puede deducir de modo simplista que donde existe una lengua existe una nación ni que todo movimiento nacionalista se funda en la posesión de una lengua propia. Para constituir una nación se precisa una serie de elementos materiales e ideológicos bastante más trascendentes que la posesión de un idioma propio. (2006:234)

Si bien es cierto que la lengua no es único elemento en que se basa el nacionalismo, éste adquiere un papel central. En su texto, Zabaltza se pregunta por los pueblos que no tiene un territorio, para abordar dicha incertidumbre explora el caso de los judíos y los gitanos. Concluye que “la religión, el conjunto de determinación legales, las estrictas normas de pureza y, sobretodo, la discriminación que han sufrido durante siglos, han pesado más que la lengua para el mantenimiento de su identidad” (Zabaltza:2006:233). Zabaltza parece enfatizar que si bien la lengua es importante en la construcción de la identidad nacional, ésta no se reduce a la lengua.

Coincido con Zabaltza. Sin embargo, pretendo centrarme en la relevancia que tiene la lengua en la construcción de la identidad nacional. Zabaltza afirma el nacionalismo lingüístico “es un producto de una clase

ascendente en lucha contra los reductos feudales (incluido el omnipresente latín escolástico). Una clase que surge en las ciudades a finales de la Edad Media y que se convierte en ideológicamente hegemónica por medio de la Ilustración, las revoluciones liberales y el Romanticismo. Pero la hegemonía jamás se habría conseguido sin la difusión de la imprenta y la alfabetización de la población” (Zabaltza:2006:234). Por ende, que el nacionalismo lingüística va de la mano de la dominación y la lucha de poder. El poder hegemónico suele imponer una lengua dominante (muchas veces colonizadora) sobre otras lenguas menores (lenguas colonizadas) en la búsqueda de homogenizar y destituir identidades alternas.

Sobre esta oposición entre lenguas²¹, Zabaltza citando a Hobsbawn señala que “las lenguas nacionales estándar, ya sean habladas o escritas, no pueden aparecer como tales antes de la imprenta, la alfabetización de las masas y, por ende, su

²¹Para Zabaltza: “todo conflicto lingüístico lleva implícito también un conflicto social” (2006:125).

escolarización [...] [mientras que] la ‘lengua materna’ real o literal, esto es, el idioma que los niños aprendían de sus madres analfabetas y hablaban en la vida cotidiana ciertamente no era, en ningún modo, una ‘lengua nacional’ (2006:27). Creo que esta cita sitúa muy bien las diferencias entre la oralidad de las lenguas maternas y la institucionalización de las lenguas nacionales que como bien señala utilizan la alfabetización de las masas y la escolarización para imponerse como lengua “única”.

Por ejemplo, en el *Monolingüismo del otro (o la prótesis del origen)*, Derrida habla de su propia relación caótica con la lengua. Menciona que se le “prohibió” el acceso a toda lengua no francesa de Argelia (2009:48) y el francés fue la lengua impuesta por esta razón, nunca se apreció como lengua materna (209:51). Explica que la interdicción de la lengua menor no era una prohibición explícita, más bien en la escuela (como dispositivo pedagógico [Derrida:2009:55]) el árabe se impartía opcionalmente como lengua extranjera (la lengua materna volviéndose extranjera bajo el dominio colonial). Su enseñanza era permitida más no era alentada. La

notoria segregación y xenofobia a los árabes, provocó que casi ningún estudiante “eligiera” estudiar el árabe (Derrida:2009:56).

Derrida asegura no tener lengua materna, una materna para *grief* [dolor, duelo, sufrimiento, la aflicción] (2009:51). Derrida cuestiona su propio monolingüismo, describe tener una gran afección por el francés (Gaffney:2015:5): “Me siento perdido fuera del francés. Las otras lenguas, las que más o menos torpemente leo, descifro, en ocasiones hablo, son lenguas que no habitaré jamás. Y permanecer. Estoy... extraviado, desposeído, condenado fuera del francés” (Derrida:2009:79).

Derrida se pregunta qué pasa cuando con un sujeto al que le es interdicto el acceso a una lengua como a él. Sostiene que mediante la interdicción se prohíbe el

acceso a identificaciones (2009:48). Esta interdicción “prohíbe el acceso al decir...a cierto decir” (2009:50).

[2] Similarmente a lo narrado por Derrida, Mohsen Emadí, en el siguiente fragmento comentado explica que las materias de la escuela eran impartidas en persa sin

importar las lenguas maternas de los estudiantes. Esto provoca, como vimos en el caso de Derrida, que sutilmente y eficazmente los jóvenes que aspiran o pueden estudiar, tengan que aprender el idioma de nación y “olvidar” su lengua materna. Esto es muy similar a lo que sucede en México pues los textos de libros de primaria y secundaria están escritos en

español. Los jóvenes y niños que desean y pueden estudiar deben aprender español para tener acceso a una educación, “imposibilitando” que jóvenes y niños que hablan lenguas nativas tengan acceso a la educación. De

manera indirecta se rechazan las lenguas nativas, se segregan.

Incluso, Emadí narró que debido a la supremacía que tenía el persa en la educación, él olvidó su lengua materna.

Refirió que retomó el mazandaraní posteriormente, cuando a los 16 años se enamoró por primera de una joven que cantaba en mazandaraní pues “ella tenía una nostalgia con este tipo de canciones y de lengua”. Esto me parece relevante puesto que como veremos posteriormente, Emadí aprende español por amor a la poesía de

Antonio Gamoneda. Similarmente, Emadí reaprende el mazandaraní por amor a una joven. Al retomar el mazandaraní en su adolescencia, Emadí relató “Por ella yo otra vez regrese al mazandaraní, se convirtió en mi

segundo idioma”. El mazandaraní se convierte en un idioma extranjero.

[3] Emadí continúa explicando la difícil relación que tiene con sus dos idiomas: el persa y el mazandaraní. Considero que en este fragmento citado,

Emadí describe como se es diferente en cada idioma. En *In Altre Parole*, Lahiri incluye uno de sus cuentos titulado “Lo scambio” (el intercambio). En este cuento Lahiri narra la historia de una traductora que fastidiada de la vida que lleva, se muda a una ciudad en busca de un cambio drástico. Deja todas sus pertenencias y solamente lleva

consigo un suéter negro (2016:65). Al llegar a la nueva ciudad, la traductora entra a un tienda de ropa donde se prueba diferentes prendas negras. Pese a la buena calidad y diseño de la ropa, la traductora no se siente cómoda en dicha ropa. Empero, cuando busca su ropa

para cambiarse no la encuentra. Después de una exhaustiva búsqueda el suéter es hallado por los empleados de la tienda, aunque la traductora desconoce su suéter. Supone que alguien se ha llevado su suéter, alguien le ha intercambiado su prenda. No obstante, la dueña y diseñadora de la ropa le asegura que debe ser su suéter pues nadie más vestía un suéter negro. Se describe lo siguiente:

the translator felt disconcerted, empty. She had come to that city look for another version of herself, a transfiguration. But she understood that her identity was inside, a root that she would never be able to pull up, a prison in which she would be trapped. (2016:79)

La traductora parte de la tienda con el suéter negro que insiste no es suyo. Al siguiente día, se narra que la traductora, ya en casa, reconoce el suéter negro como suyo. El suéter de alguna manera es distinto. No obstante, la traductora prefiere este suéter que es propio a pesar de que, paradójicamente, no le resulta familiar. El

cuento termina con la siguiente oración: “Now, when, she put it on, she, too, was another” (2016:81).²²

Lahiri explica que al momento de escribir dicho cuento no sabía que significado tenía el suéter, más tarde se dio cuenta que éste significa la lengua (2016:65). He narrado este cuento lahiriano ya que considero que este cuento ilustra, con la metáfora de un suéter, como la lengua hablada permite “ser otro”.

Benjamin Lee Whorf sostiene que “las personas que utilizan gramáticas acusadamente diferentes se ven dirigidas por sus respectivas gramáticas hacia tipos de observación y hacia evaluaciones diferentes de actos de observación, externamente similares, por lo tanto, no son equivalentes como observadores, sino que tienen que llegar a puntos de vista diferentes sobre el mundo”

²² Para Derrida hay una modalidad identificadora en la lengua (2009:45-46) pero esta formación del yo se forma en un sitio de “una situación inhallable, que siempre remite a otra parte, a otra cosa, a otra lengua, al otro en general. Se habría situado en una experiencia insituable de la lengua... No había yo pensable o pensante antes de esta situación extrañamente familiar y propiamente impropia (uncanny, unheimlich) de una lengua innumerable” (2009:47). Pareciera que hay algo ominoso de la lengua que Lahiri describe en este cuento.

(citado en Zabaltza:2006:181). Esto es, cada lengua produce un pensamiento y *logos* diferente. Muchos teóricos han discutido esta idea. Algunos refutan la propuesta de Whorf sosteniendo que ésta implica que no hay traducción posible entre lenguas (Zabaltza:2006:185). Quizá hasta cierto punto es cierto lo que Whorf establece, cada lengua representa una cosmovisión y forma distinta de ver el mundo. Quizá, también, hay una imposibilidad de traducir, pues en la traducción algo se pierde, se traiciona el sentido original.

La posibilidad de ser diferente en cada lengua cuestiona la concepción de identidad como algo fijo o completo e inalterable. Para

4

Ese es un idioma [el mazandaraní] que no tiene literatura, ni tiene manera de escribir. Pues no puedes encontrar libros novelas o literatura publicadas en este idioma, no hay ninguna editorial que publica en mazandaraní en Irán. Y por eso, se quedó conmigo en esos lugares más íntimos de mi ser, es dónde yo regreso a lo olvidado de mí, a lo que la civilización quiere olvidar. Hay otro tipo de civilización que se llama barbarie. Es otro tipo. Yo en lugares más íntimos de mi ser pertenezco a ellos, a los bárbaros. Y pues este idioma es idioma de varios tipos de vidas, es idioma de marineros, es idioma de campesinos y caz(adores).. Por eso se viven diferentes ritmos de la vida dentro de este idioma. Que originalmente no es idioma de ciudad, es idioma de nómadas, de la gente que (se) mueve. Y los pueblos tuvimos una parte nómada, parte central de esta tipo de cultura del norte, se llamaban los kadesh. [...] Cuando yo aprendí mazandaraní empecé a comunicarme... en folclore. (En mazandaraní todo) era baile, todo (era) temporal, era(n) placeres. Era la vida cotidiana. Parecía que todo estaba detenido, no pasa nada. Mi pueblo, probablemente, vivía (de) la misma manera... (Durante) tres, cuatro siglos, no pasaba nada [...] Imagina vivir en un idioma que sólo recuerda el pasado de la memoria y no a través del texto. A través de cuento folclóricos ni históricos. Es un tipo de ver, es un tipo de subjetividad que ves el mundo en otra definición del tiempo. El paso del tiempo es distinto.

Derrida “la identidad “nunca es dada, recibida o alcanzada; no, sólo sufre el proceso interminable, indefinidamente fantasmático de la identificación” (2009:45).

[4] En el siguiente fragmento a explorar, Emadí refirió que el Mazandaraní no tiene literatura, todo es oral en dicha lengua.

Para Zabaltza “las lenguas orales son propias de las etnias [ethnicities]; las lenguas escritas son propias de las naciones” (2006:113). Adrian Hastings, citado por Zabaltza, sostiene que:

cuando su lengua posee una literatura [escrita] una sociedad parece sentirse lo suficientemente segura como para desafiar la dominación de los extraños. Incluso el vínculo entre la

lengua escrita, utilizada tal vez tan sólo por unos pocos, con las formas lingüísticas orales utilizadas por todos, puede asegurar que un nacionalismo basado en la lengua gane rápidamente el apoyo incluso en sociedades que sean mayoritariamente analfabetas. (2006:113)

La lengua oral usada en la vida cotidiana no está instituida como la literatura, empero, considero que esta mutabilidad e inestabilidad de la lengua permite que el tiempo transcurra de otro modo.

Por otro lado, me parece muy interesante como el mazandaraní, a pesar, de ser olvidado por Emadí es retomado posteriormente por ocupa una posición importante en su conformación subjetiva: “se quedó conmigo en esos lugares más íntimos de mí ser, es dónde yo regreso a lo olvidado de mí”. Hay una insistencia de la lengua, algo de lo olvidado brota, la lengua deja huella y permanece. Esto se relaciona con lo postulado por Arendt quien asevera que lo que queda es la lengua materna.

Quisiera resaltar, como ya se relató, que cada lengua conlleva una cosmovisión del mundo diferente: se goza de manera diferente, se narra y se rememora de

manera diferente. Finalmente, quisiera resaltar como este fragmento ilustra que pese a que los nómadas no tienen un territorio definido, como los judíos y los gitanos, estos se identifican como grupo y se mantienen en comunidad.

Emadí continuó narrando como los nómadas se movían de un pueblo a otro. Narró un recuerdo infantil: recuerdo como el grupo nómada (kadesh) hacía quesos y mantequilla a las orillas del río Tajan, la leche de las vacas caía en el río tornándolo blanco: “El río todo era blanco, blanco de leche”. Emadí se rio al contarme esta memoria. Emadí describió cómo era su pueblo, refirió que no había electricidad, ni rutas. Su abuelo debía recorrer 23 km a caballo para llegar a la ciudad. Mencionó que no hay médicos en su pueblo, sólo había curanderos.

[5] El siguiente fragmento citado, compara la lengua de nación, el persa, y la lengua menor, el mazandaraní. El persa para Emadí es una lengua de dominación. Lo asocia con el poder, con el saber y con la literatura. Mientras que el mazandaraní lo relaciona con el baile, con el canto y con la poesía. Pareciera que el persa se vincula con la razón mientras que el mazandaraní con lo emocional, con lo sensible.

Emadí sostiene:

Entonces, siempre yo tengo una distinción en mi ser, entre dos entornos de la escritura: literatura y poesía.

5

Cuando yo tenía alrededor de nueve años ya (nos) habíamos movido a la ciudad. Y el ritmo de ciudad, para mí, era muy rápido. Era otra cosa. Todo fluía de otra manera. Y allá (governaba) la lengua persa. La gente, todo(s) querían mostrar: “yo hablo persa significa que yo soy civilizado, no soy de estos barbaros ¿no? Yo soy civilizado”. Así era el asunto. Y pues, allá había libros. Mi abuelo, por parte de mi madre, era bastante “civilizado”. Significa bastante cerca de lo persa ¿no? Mi abuela nunca hablaba persa y no entendía persa. Era analfabeta. Y ella siempre bailaba, cantaba. Era otra cosa, y en otro idioma, mazandaraní. Entonces, siempre yo tengo una distinción en mí ser, entre dos entornos de la escritura: literatura y poesía. Para mí poesía pertenece a mi abuela, su temporalidad, el tiempo allá es distinto. La concepción de la vida está más cerca a lo natural, a la naturaleza. Y de otra manera, digo es temporal, no busca la eternidad. Y no quiere construir ningún imperio, busca el placer y la vida normal. Este lado para mí va con la poesía, está aliado con el folclore, con el canto, y con muchas cosas. El lado de mi abuelo siempre buscaba poder. De hecho, dejó a mi abuela porque quería tener una mujer presentable ante rey, no una mujer campesina. Siempre leía libros, mi padre también. Todo este mundo se manifestaba con los libros (que) habían leído, con los textos y con poder. Y para mí literatura es allá. Y allá... por eso digo siempre la poesía no es literatura. Y no tiene nada que ver en su asunto fenomenológico con la literatura. Literatura es una ficción. La poesía acarrea la realidad. Es realidad. Y la distinción para mí es esta distinción de vivir en la ficción o vivir la realidad. La realidad acarrea otra realidad.

poesía que es el género literario que escribe.

Para mí, la poesía pertenece a mi abuela y su temporalidad. El tiempo allá es distinto. La concepción de la vida está más cerca a lo natural, a la naturaleza. Y de otra manera, digo es temporal, no busca la eternidad. Y no quiere construir ningún imperio, busca el placer y la vida normal. Este lado, para mí, va con la poesía, está aliado con el folclore, con el canto, y con muchas cosas. [...] Y para mí, literatura es allá

A pesar de que Emadí mencionó anteriormente que se encuentra entre dos lenguas, en este fragmento, Emadí parece posicionarse de lado del mazandaraní y de lado de

6

[6] El siguiente fragmento citado es la respuesta a la pregunta “qué idioma aprendió a hablar después”. En esta cita se relaciona la lengua con la religión.

Como se citó previamente, Zabaltza señala que aunque la lengua es un elemento importante en la construcción de la nacionalidad, ésta no es la única ni la más importante. Zabaltza ejemplifica esto con el caso del pueblo judío pues su nacionalidad se basa en la religión más que en la lengua (2006:233). Coincido con Emadí; en la

Yo de niño debía aprender árabe. Desde mis siete, ocho (años) porque mi padre era muy islamista y era un clérigo. Y el idioma del islam, el idioma que Dios habla, para los musulmanes, es en árabe. Dios siempre habla el idioma del conquistador. Pues, Dios habla en árabe, en Persia. [...] Dios siempre tiene una figura macho, muy macho. Y habla, siempre, en idioma del conquistador. El árabe era mi segundo idioma, después del persa [...] Cuando empecé mi rebeldía contra Islam, pues una parte era rebeldía contra árabe, no quería comunicarme con los textos árabes y así [fue] por un largo tiempo. Hasta que otra vez, por otros poetas, poco a poco recuperé esta relación. Y empecé (a dejarme) influenciar (por) los textos árabes ¿no? en mi escritura y en mi vida.

7

El 2010 fue el año que conocí a Antonio Gamoneda. Yo estaba traduciendo su poesía del inglés y árabe al persa en 2007-2008. En el 2010 tuve la suerte de conocerlo en persona. Y allá, [en España], nos hicimos amigos. Y su presencia me tocó tanto que le dije a él: “la próxima vez que te vea, te hablo en tu idioma”. Era alrededor de septiembre, algo así. En 2011, alrededor de abril, ya hablaba castellano. De ahí, mi comunicación con el castellano es mucho más antiguo que con otros (idiomas) porque mi primer libro apareció en España, en español. Pues yo soy de raros escritores que no pueden tener un libro en su país y su libro aparece traducido en otro país, en otro idioma.
-Entonces, se podría decir que el español lo habló por elección...
-Fue mi elección. Aprendí por amor a Antonio Gamoneda. Mi motivo de vivir en este idioma es él. Lo quiero mucho a él. Quiero mucho a su poesía. Y me gusta ser poeta en este idioma por el amor que tengo para/ a él.

mayoría de las religiones, Dios habla la lengua hegemónica. Por ello, considero que la lengua tiene un papel elemental en la identidad nacional.

Emadí sigue narrando que aprendió inglés en la secundaria en el Norte de Irán.

Y durante un viaje que hizo por Irán aprendió kurdo, lur y brahui. Dado que su exilio empezó en Finlandia, también, aprendió finlandés.

[7] En segundo fragmento citado, Emadí contó que reaprendió Mazandaraní puesto que la joven de la que se enamoró cantaba en esta lengua. En este fragmento, Emadí narró

que aprendió español por amor a la poesía de Antonio

Gamoneda. Pareciera, entonces, que se aprende una lengua por amor. Esto me lleva a reflexionar sobre la lengua materna, la lengua transmitida y heredada por la función madre y a la que accedemos por amor para relacionarnos con el mundo. Esto resuena con una cita de Lahiri, mencionada en la introducción, en la que expresa que aprendió el bengalí para relacionarse con sus padres, sin embargo, cuando éstos mueran ya no necesitará dicha lengua.

Por otro lado, Emadí señaló que su primer libro fue publicado en español, esto me recuerda la entrevista realizada a Coetzee en octubre del 2009 en la sala Nezahualcóyotl en Centro Cultural Universitario (CDMX). En dicha entrevista se le preguntaba al escritor sudafricano por qué sus últimos libros ha sido publicados en español y no en el inglés que en teoría es su lengua materna. El escritor contesta que es una forma de resistencia contra la hegemonía del inglés. Coetzee

sostiene: “I resist absolutely the idea that English has become so universal language that it must be the language of the next life too”. Coetzee habla de su experiencia como Afrikaner y menciona que no considera que el inglés sea su lengua materna. Más bien el inglés le fue impuesto desde niño.

[8] La siguiente pregunta que realicé fue: “¿Cree que el español le brinda algo diferente que otra lengua no le brinda?” La respuesta me parece interesante dado que habla de la posición intersticial que debe adoptar como traductor.

Debido a que para Derrida no hay lengua materna, éste, según Gaffney, nos invita a desprenderlos de la idea de lengua materna y buscar posibles rutas en el exilio lingüístico, esto es, mantener la apertura a la exterioridad del lenguaje a través de la infinita traducción (2015:6).

Emadí describió brevemente su relación con los diferentes idiomas que habla:

el finlandés es un idioma que a mí me parece todavía monótono, no puedo entender todavía el ritmo que los finlandeses entienden entre sí, me parece un tipo de monótono que es muy místico. (...) El idioma árabe es muy musical. (...) Mazandaraní es un idioma con muchos sonidos de la naturaleza, pues mucho pertenece a paisaje de allá, paisaje de montaña, del mar (...) (El) castellano, para mí, es un idioma rítmico, muy rítmico. Mucho más rítmico que el inglés.

Describe que en cada idioma hay diferentes límites y juegos lingüísticos, como la musicalidad y éstos no se pueden traducirse. Emadí compartió sus ideas sobre la poesía y la lectura de la poesía.

Después le pregunté si podía contarme sobre su llegada a México. Me comentó que estaba en una mala situación económica en Europa, no podía regresar a Irán y no quería ir a un campo de refugiados ya que tendría que hacer un reporte anual dirigido a autoridades y él no quería “someterse” a la autoridad pues “la única autoridad que reconozco es en la poesía misma”. Tampoco quería recibir apoyo de una organización internacional financiada por Estados Unidos. No obstante, algunos de sus amigos lo convencieron de aplicar a un programa para refugiados, envió su solicitud

y lo aceptaron. Philippe Ollé-Laprune eligió para él la CDMX. “Llegué a México el primero de agosto del 2012. Llegué al aeropuerto y vino Gabriela, asistente de Casa Refugio, para recogerme. Cuando salí del aeropuerto sentí que estaba en Teherán porque olía como a Teherán. El tráfico, la construcción de las calles, las casas y muchas cosas parecían como Teherán” narró Emadí.

En este punto de la entrevista, el calor era insoportable, el sol había calentado la mesa tanto que ya no podía recargar mi libreta o mi antebrazo sobre de ésta. El sol me pegaba directamente en la cara. Ya no había mesas vacías, por lo que no era posible movernos de mesa. Emadí me preguntó si podíamos recorrer la mesa hacia la sombra. Cuando comenzamos a mover la mesa, la mesera se nos acercó y nos dijo que no podíamos moverla dado que ésta bloquearía el pasillo destinado a que los peatones transitaran por la calle. Nos comentó que podía bajar una cortina de plástico transparente. Bajó la cortina. Esto no amortiguó el calor. Describo el ambiente de la entrevista ya que esta

sensación de calor “infernál” que se generó físicamente coincidió con lo que Emadí contó en ese momento: lo doloroso que le resultó llegar exiliado a México.

Emadí continuó con su relato. Al llegar a México, vivió dos años en Casa Refugio Citlaltépetl. Conoció a Juan Gelman al poco tiempo de llegar a México y se volvieron muy buenos amigos.

“De las razones principales que me quedé en México era Juan Gelman” dice Emadí. Emadí rememoró a Juan y cómo éste influyó en su vida. [9] En este fragmento Emadí habla de Juan Gelman. Considero que este y el siguiente fragmento es la parte más fluidas de la entrevista.

Emadí describe como Juan Gelman lo ayudó a sobrellevar este momento tan doloroso. Gelman ayuda a Emadí a saber hacer (savoir

faire) con su exilio. Saber hacer con la pérdida que conlleva el exilio; encontrar un “hogar dentro del exilio mismo que no tiene ninguna geografía [...] convertir al mi

exilio en mi casa [...] encontrar placeres de ser exiliado”, es decir, gozar y desear en el exilio.

Según Emadí, Gelman tocó lo profundo de su herida: “[él] sabía dónde está tu dolor, mi dolor no era el que estoy en México o, por ejemplo, que no puedo ver mi madre. Mi dolor estaba otro lado, en un lugar más profundo y se convirtió en un mecanismo. Y este mecanismo me estaba comiendo desde dentro”.²³

9

De las razones principales que me quedé en México era Juan Gelman. [...] Cuando llegué era muy difícil, encontrarme, saber quién soy, qué quiero hacer en la vida. Además tenía una relación amorosa que se acabó cuando llegué a México. De una manera, estuve bastante, bastante herido. Y pensaba que el ritmo de la Ciudad de México, el ritmo de la vida aquí es tan... me da(ba) tanta ansiedad que no (sabía) qué hacer y además era bastante autodestructivo. Yo tengo un lado autodestructivo dentro de mí. [...] Pues de esta manera, yo sentí que en México también amplificaba la autodestrucción dentro de mí. Pues pensaba que no puedo encontrar mi casa, mi hogar aquí. Y fue con Gelman que poco a poco entré en busca (de) mi hogar dentro del exilio mismo que no tiene ninguna geografía. Y aprender cómo puedo hacer una transcendencia de la geografía donde estoy a mi exilio y convertir al mi exilio en mi casa. Y después con Juan aprendí cómo no es necesario llorar por ser exiliado, (y) encontrar placeres de ser exiliado. Éstas fueron cosas que Juan me enseñó.

²³ Esta descripción me resulta muy interesante. “Este mecanismo me estaba comiéndome desde dentro” es como un estado melancólico que pulsa hacia la destrucción, hacia la muerte

Para Said el exilio es una experiencia sumamente traumática:

Exile is strangely compelling to think about but terrible to experience. It is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted. And while it is true that literature and history contain heroic, romantic, glorious, even triumphant episodes in an exile's life, these are no more than efforts meant to overcome the crippling sorrow of estrangement. The achievements of exile are permanently undermined by the loss of something left behind forever. (2002:180)

Similarmente a lo que afirma Said- desde su experiencia propia como exiliado, Emadí describe como esta situación es paralizante.

Ante el estado melancólico de Emadí, Gelman le comentó: "Mohsen, hay un abismo entre tu mente y tu cuerpo, debes acercarte a tu cuerpo". Emadí le preguntó cómo y Juan le respondió "Ríe". Emadí le interrogó: "¿cómo, Juan? ¿Cómo reír dentro del exilio?" (¿Cómo desear en el exilio?) Emadí narró que Gelman le relató cómo cuando él estaba exiliado en Italia sentía indignación y humillación por no poder hacer nada por su país, Argentina. Habían matado a sus hijos y amigos, y él

no podía hacer. Según Emadí, Gelman contó que ante la impotencia que sentía:

un día me fui afuera y vi allá unas pinturas que vendían a lado de la calle. Eran pinturas pornos. Con ver estas pinturas pornos, llegué a la casa y empecé a escribir sonetos pornos y reí profundamente. Estas cosas no eran cosas para publicar, es exactamente donde ya otra vez acercas con la risa ¿no? Tu mente, a tu cuerpo. Y esto es imposible sin risa.

Esta anécdota resuena con el texto de Roland Barthes titulado *El placer del texto*. donde se sostiene que el texto de goce es: "el texto insostenible, el texto imposible. Este tipo de texto está fuera del placer, fuera de la crítica" (1993:36) dado que es "absolutamente intransitivo" (1993:83). En el texto del goce "nada se reconstruye, ni se recupera" (1993:83). Barthes sostiene que "el goce del texto no es precario, es peor, es precoz, no se producen en el tiempo justo, no depende de ninguna maduración. Todo se realiza de una vez [...] todo se juega, se goza, en la primera mirada" (1993:84). El texto pornográfico que escribe Gelman es escrito en un impulso, sin finalidad de que sea leído y esta escritura produce un goce que se expresa por la risa, fisura la

razón y se expresa en el cuerpo, el cuerpo habla. El dolor del exilio y el placer del relato pornográfico se mezclan y se goza. Debido a que el goce no se puede escribirse, surge la risa.

En la risa la lengua se desterritorializa, el lenguaje se vuelve incomprendible “atravesado por una línea de fuga, para liberar una materia viva expresiva que habla por sí misma y ya no tiene necesidad de estar formada.” (1993:35).

Emadí relató que el consejo de Gelman lo ayudó a poder salir de ese estado melancólico en que se encontraba: “Desde ahí empecé a reconectarme con mi infancia, con una parte juguetona de mi existencia. Y me acuerdo que no pasó tres meses, algo así, que salí del alcoholismo. Y empecé a ver el mundo diferente”. Emadí

continuó narrando lo que él llama “las enseñanzas de Juan”.

[10] Este fragmento introduce la figura de Juan Gelman quien es el sujeto hospitalario que aloja a Emadí y le ayuda a construir un hogar en el exilio.

“Yo pensaba quién eres tú con tanto dolor, eres tan generoso”. Considero que esta frase condensa la hospitalidad absoluta que Derrida. En su texto “Pregunta del extranjero: venida del extranjero”, Derrida interroga si puede darse la hospitalidad. Para Derrida la hospitalidad no es el “cumplimiento de un pacto o de un deber (...) sino es un don ofrecido

graciosamente” (2000:8). Derrida plantea que hay dos tipos de hospitalidad: la condicionada (la hospitalidad tradicional), que está determinada y regulada por leyes

De verdad muchas cosas, hasta muerte de Juan, fue una gran enseñanza del exilio para mí, aquí en México. Elegir cómo morir: cómo dejar la tierra. Y Juan era tenía un humor tan profundo, siempre me sorprendía. Además, (tenía) un tipo de generosidad que nunca se acababa. Yo pensaba: “quién eres tú con tanto dolor, eres tan generoso”. Llegué a su casa el día cinco de diciembre del 2013, este mismo día él tuvo un accidente, se cayó y se rompió su brazo. Ese mismo día, le dieron la noticia que tenía cáncer mortal, va a morir. Y yo estaba en su casa... él con una sonrisa ancha. Me hablaba. Como que sentí que estaba mal, pero su sonrisa, su manera que me hablaba me sorprendió. Y ahí yo recordé y grabé la última entrevista de Juan Gelman que aparece en los vídeos que ves.

de hospitalidad, y la incondicional o absoluta, la que rompe el pacto.

El pacto es explicado por Derrida, retomando a Benveniste, como un acto que hacía en el mundo griego con los extranjeros. El pacto estipula una serie de obligaciones y derechos precisos que se extiende a la familia (generaciones y genealogía). El derecho a la hospitalidad: “compromete a una casa, a una descendencia, a una familia, a un grupo familiar o étnico” al estar “inscrito en una derecho, una costumbre...” (Derrida:2000:29). Esto también implica que sean considerados sujetos de derecho “interpelados y pasibles, imputables, responsables dotados de una identidad nombrable y de un nombre propio” (Derrida:2000:29). con un estatuto social y familiar.

Actualmente, el pacto de hospitalidad sigue vigente; hay una serie de procedimientos que los migrantes “legales” deben realizar para solicitar hospitalidad en un país. Tras cumplir con estos procesos los migrantes reciben derechos y obligaciones ciudadanos durante su estancia en el país, quedando

dentro de la ley. En este proceso de solicitar hospitalidad es necesario presentarse:

Ese derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero <<en familia>> representado y protegido por su apellido [nom de famille], es a la vez lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad con el extranjero y al mismo tiempo el límite y la prohibición. Porque no se ofrece hospitalidad, en estas condiciones, a un recién llegado anónimo y a alguien que no tiene nombre ni patronímico, ni familia, ni estatuto social, y que en consecuencia es tratado no como un extranjero sino como otro bárbaro. (2000:29)

La hospitalidad condicionada es otorgada cuando se establece el pacto y para ello es necesario que el extranjero/huésped se identifique. La hospitalidad condicional se funda en el pacto:

en un contrato que obliga al otro y enmienda la recepción. Se ofrece al extranjero un derecho de hospitalidad, que es, inmediatamente, un derecho de ciudadanía.²⁴ Entonces, la hospitalidad se constituye

En la novela de Coetzee *Esperando a los bárbaros* se afirma: “pain is truth; all else is subject to doubt” (1999:10). El dolor como lo real que no puede ser puesto en palabras, solo se puede bordear.

²⁴ Asimismo, para Derrida la ciudadanía “no define una participación cultural, lingüística o histórica en general” (2009:28) más bien define una “precaria, reciente, amenazada, más artificial que nunca” (2009:28). Derrida narra

sobre el linde de la paradoja y la contradicción, pues la relación de hospitalidad se agota también en su consumación y su pacto. (Derrida: 2000: 9)

Esto es, se le exige al extranjero que se adapte y asimile la cultura huésped y a sus normas y a cambio se ofrece hospitalidad.

A diferencia de la hospitalidad condicionada, la hospitalidad absoluta o incondicional, que irrumpe con la concepción tradicional de la hospitalidad:

exige que yo abra mi casa y que dé no solo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino 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 mi reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre.(Derrida:2000:31)

La hospitalidad absoluta se otorga en el anonimato, no se pregunta al extranjero quién es, es

que cuando se le quitó su ciudadanía francesa, que más tarde le fue devuelta: “Yo era muy joven es ese momento, sin duda no comprendía muy bien... pero no dudo de que la exclusión... puede tener una relación con ese trastorno de identidad...no dudo tampoco de que esas ‘exclusiones’ terminan por dejar su marca en esta pertenencia o no pertenencia de la lengua, en esta afiliación a la lengua, en esta asignación a lo que se llama con toda tranquilidad una lengua” (2009:30).

otorgada sin esperar algo a cambio. Dipaola y Lutereau sostienen que:

la incondicionalidad de recibir al otro es convertirse en ajeno junto a éste, en afectarse en indefinidas sustituciones (...) la hospitalidad absoluta es ley contra la ley, ley contra el derecho, un juego de sustituciones donde cada uno es anfitrión y rehén a la vez del otro. Es la invención permanente del otro. (2018:10)

Gelman aloja a Emadí, pese a su propio dolor, le ofrece asilo en su exilio. Emadí continuó narrando:

el día 23 me [Juan Gelman] llama a mí y a Philippe. Nos invita a su casa porque sabía que yo estaba preocupado para él. Yo sentí que Juan no estaba Juan de siempre. Para mí era como inmenso, una persona en esta situación actuando así, actuando (y) viviendo así. Siendo así ¿no? Y para sólo quitar nuestra inquietud estaba riendo, bromeando, todo. Y después pasó navidad y me llamó a Casa Refugio: “Mohsen, ven a mi casa. Vamos a tener una fiesta, Yo cumplo 25 años de exilio. Vamos a hacer un mapa de México, un pastel de mapa de México. Y vamos a comer”. Imagina esto; tener un pastel de mapa de México y comer todos exiliados. Es la dulzura del exilio, tú comes la dulzura del exilio allá. Con este humor... [Emadí comenzó a reírse mucho, luego se detuvo y se quedó en silencio] pero no llegó a este fin de semana porque murió. Murió. Y este asunto de no querer tener tumba, no querer pertenecer a un objeto en la tierra. Decir que: “esta es mi lapida”. Es otra de enseñanza de Juan, de no querer pertenecer. Y donde se quedó (donde quería), quería de alguna manera mezclarse allá en el

pueblo donde nació la poesía latinoamericana, el pueblo de Sor Juana, San Miguel Nepantla. Ésta era una enseñanza para toda mi vida que Juan me dio hasta con su muerte. Hasta con su muerte me dio una enseñanza grande, sobre qué es el exilio y cómo debo vivirlo.

Este fragmento es sumamente personal. Este fragmento en particular me llevó a cuestionarme qué me autorizaba a hablar sobre la historia de Emadí que derivó en una pregunta ética y metodológica sobre cómo abordar la historia del otro. ¿Cómo escribir del dolor? No tengo una respuesta para esto. Quizá no puede escribirse del dolor.

Me preocupaba que mi forma de abordar las entrevistas no le diera un lugar “digno” al dolor del otro, me preocupaba psicologizar y reducir su palabra y su experiencia. Dedicué la primera sección de este trabajo para abordar el problema metodológico y ético que enfrente en este proceso de investigación. Mi manera de lidiar con este problema fue plantear una metodología

que aspirara al dialogismo, a la apertura. Asimismo, he intentado evitar interpretaciones absolutas del texto en un esfuerzo por no constreñir la palabra del otro. No obstante, esta metodología aplicada responde a la singularidad del campo y no pretendo que se considere un modelo metodológico.

Por otro lado, este saber hacer con el exilio surge sólo a partir de la relación que establece con Gelman que parece sugerir que si hay una posibilidad de vivir en el exilio solamente en comunidad con otros.

[11] Este fragmento se parece sobrecogedor... Me inquieta imaginar la imposibilidad del retorno... Es como ese suéter negro que Lahiri narra en su cuento que ya no puedes reconocer y que una vez que te lo quitas nunca vuelve quedarte y sentirse como propio.

En retrospectiva, considero que después de un momento tan personal y de apertura, no fue pertinente

Este mismo día, el 5 de diciembre, yo le pregunté a Juan: “Juan, ¿piensas que hay regreso?” Porque a veces te conviertes en algo nostálgico ¿no? Y él me miró con una sonrisa...”Mohsen, ya no hay regreso”. ¿Qué significa que no hay regreso? No significa que el dictador no se va, significa que tú eres otra persona. Nunca vas a poder regresar al lugar de donde saliste. Siempre regresarás a otro lugar, pues el lugar de donde saliste no existe, no pertenece a(l) mapa, es otra cosa.

plantear esta pregunta. Evadí continuar con el tema y planteé una temática más académica. En ese momento me sentí angustiada por entrometerme y seguir preguntando sobre el tema porque consideré le resultaba un recuerdo doloroso. ¿Cómo abordar lo traumático?

Nos quedamos en silencio un momento y luego, dije esto último que me comenta se vincula “un poco a lo que en una de las entrevistas decía sobre sí realmente hay un *homeland*... cuestionar esta idea de la tierra de origen, particularmente en la diáspora que tiene una unión muy fuerte con su tierra”.²⁵

En respuesta a mi pregunta, Emadí refirió que sus concepciones se basan en algunas ideas de Gamoneda y otras de Gelman, que él ha retomado y modificado.

²⁵ Al final de la entrevista, Emadí describe que sus amigos iraníes suelen “encerrarse” pero él busca relacionarse con sujetos de otras nacionalidades. Sobre esta secularización, Said afirma: “Because nothing is secure. Exile is a jealous state. What you achieve is precisely what you have no wish to share, and it is in the drawing of lines around you and your compatriots that the least attractive aspects of being in exile emerge: an exaggerated sense of group solidarity, and a passionate hostility to outsiders, even those who may in fact be in the same predicament as you” (2002:184).

Emadí habló sobre la distinción entre la literatura, la poesía que para Emadí nacen juntas pero como hermanas opuestas. Igualmente, aseveró que el:

lenguaje nos enferma porque nombra, categoriza, hace discreto las cosas, quita la unión de la tierra, se pierde con la subjetividad presentado en el lenguaje. Y siempre lengua esta entre subjetividad humana y la naturaleza. Pues ese es un asunto importante por eso ¿Quién nos cura de lengua, de las enfermedades que nos da la lengua? Es la poesía. La poesía es exactamente un asunto de terapia que nos cura de las enfermedades del lenguaje

Emadí criticó la idea de origen pues es “la metáfora más peligrosa de la historia de la humanidad”. Para Emadí no hay origen pues las cosas están interconectadas: “no habría lo europeo sin América [...] no hay cultura que no sea colectiva, no existe”. Esta idea del mito del origen resuena con la postura de Derrida para quien todas las lenguas están interconectadas.

Emadí cita un poema de Gelman para ejemplificar esta postulación. Reflexionar sobre la palabra origen llevó a Emadí a cuestionar la idea de identidad nacional: “qué significa ser mexicano” y sostuvo que las “culturas no tienen orígenes sino tienen... son colectivas siempre y

son híbridas”. Posteriormente, relacionó la idea de identidad nacional, que se basa en el mito de un origen, con el racismo y el etnocentrismo:

Racismo también tiene algo que ver con la metáfora de origen. Hay un origen sagrado, hay un origen que es privilegiado, grande, tribu prometid(a) o cosas así, elegido ¿Elegido por quién? Por (la) mierda. Al final, todo ser humano está elegido. Todas estas cosas tienen algo que ver con metáfora de origen. Muchos problemas que vemos ahora mismo con historia de humanidad tiene que ver con metáforas de origen.

[12] El fragmento me parece que cuestiona la idea de nación. Emadí postula que la patria no está en la lengua, está en la poesía. Esto tiene que ver con hacer comunidad en el exilio. Esto es, Emadí, Gelman, Ollé-Laprune hacen comunidad y aunque comparten la condición de exiliados, ésta nos los identifica como grupo. Lo que los identifica como comunidad es su profesión de poetas. Es así como la

poesía, la desterritorialización y el goce del lenguaje los identifica.

Emadí retomó la temática del silencio, citó a Rumi y explicó que en otras culturas se considera el silencio como “todo pensamiento allá”. El silencio es una de los elementos temáticos recurrentes en su poesía.

12

¿Qué es, ahora, patria para mí? Nada. Ok. Está en sin lugar. Y mí sin lugar está la poesía. La única patria no es lengua. Allá yo me voy un poquito más adelante que Juan, que para Juan la única patria era la lengua. Yo voy más allá, digo es en la poesía. La única patria. Donde Juan dijo: “todos nos encontramos”, se refería a lengua. Pero yo pienso que en lengua, nosotros no nos encontramos. Lengua quita la posibilidad de encontrarnos. Nos encontramos en el silencio, es donde nos encontramos verdaderamente. Y es en el silencio, allá es el lugar de la poesía.

En este punto comenté que en relación con el silencio, me surgía la pregunta sobre la censura y cómo ésta había contribuido a su salida de Irán. Ante mi pregunta, Emadí se exaltó un poco y se apresuró en responderme.

Debo resaltar que esta parte de la entrevista no la recordaba de esta manera. Recordaba que Emadí se apresuraba en explicarme lo que él se refería con silencio después de que comenzará a plantear mi pregunta. No obstante, lo que se acelera a explicarme, lo que no comprendo, es que censura a su escritura era lo que menos importaba, que la cultura iraní

es sumamente autoritaria. Intenté explicarle que no pretendía decir que la censura y el silencio fueran lo mismo, pero mi aclaración pareció no tener efecto. En estos malos entendidos puede reconocerse la brecha cultural, lo que Guber menciona como el *tartumudeo cultural* (2004:83). Estos malos entendidos son parte de la relación que se establece con los sujetos de estudio aunque en ese momento me sentí incómoda.

Esta cita despliega lo intolerante y opresivo que es el gobierno Islamista Iraní que:

No, no sólo poesía. Yo no podía...en Irán muchas cosas eran prohibidas. Pues amar era prohibido, besar era prohibido. Muchas cosas eran prohibidas, (cosas) normales de la vida. Por ejemplo, si estabas borracho te latigueaban 80 veces. Es un gobierno brutal. De muchos lados, no hay derecho de mujer. Si tienes un poquito de consciencia política vas a luchar por este concepto. No es sólo que (no) me dejan publicar un poema. No me importa. Lo que importaba para mí era la tiranía que estaba pasando, esta tiranía se reflejaba en mi escritura, sí. Porque (mi) manera de manifiesta(me) era escritura, pero lo que confrontaba era todo totalidad de régimen islámico. Y es imposible vivir cuando está todo tu pensamiento contra un dictador. Y pues, salir de Irán era lo más natural que podría hacer. Aunque resistí años para ver que si había un camino de poder sobrevivir ahí, trabajar, escribir y decir las cosas con decir la verdad. Porque

ser intelectual significa decir la verdad a poder. Es la función del intelectual. (...) Y cuando tenía 18, 19 tenía un poquito de (escepticismo); puede ser o no, hay que buscar otros caminos, va ser el movimiento estudiantil, va (haber) otros movimientos...y al final te das cuenta no, es imposible. Y después tu confrontación con el régimen es mucho más fuerte y así sigue. Y cuando tú radicalizas, el gobierno también radicaliza contra ti. Pues, debía salir.

Para Barbour, las narrativas del exilio exploran la dolorosa experiencia (2011:707) que implica abandonar un territorio, una cultura y a veces una lengua. Empero, en algunas ocasiones los sujetos exiliados deben dejar su tierra de origen para no morir frente a una situación violenta. De este modo, el exilio representa pérdidas al mismo tiempo que es una apuesta por la vida. Irse para no morir como en el caso de Emadí.

Asimismo, para Said el exilio implica libertad y la posibilidad de pensar críticamente (citado en Barbour:2019:716). Para Said, el exilio que al principio se le fue impuesto resultó una elección necesaria para vivir (citado en Barbour:2011:716). Similarmente, en el caso de Emadí el exilio implica libertad de acción y pensamiento que bajo el gobierno del Estado Islámico no

se tiene. Igualmente, aunque Emadí se ve obligado a partir por las amenazas, esta elección le permite vivir.

Después, Emadí me explicó a lo que se refiere con el silencio como un concepto filosófico y no político, y me explicó que estos dos ámbitos no deben mezclarse. Después de explicarme a que se refería con silencio, se paró por un café, al regresar volvió a explicarme su concepto de silencio citando a Rumi. Emadí planteó sus ideas sobre la política, el anti-poder, sobre lo revolucionario, la justicia y la corrupción en México.

[13] Le pregunté sobre su poema titulado "The poem". "Me gustaría que me explicará más el contexto, cómo surgió la idea y por

Este poema fue traducido cerca de doce idiomas. Tiene una raíz en mi infancia. En el pueblo donde yo nací había un grupo revolucionario que luchaba contra el gobierno y cada noche recuerdo que la voz de lobos se mezclaba con la voz de balas. Mi hermano tenía mucho miedo, tenía tres años, ponía sus manos así [pone sus manos sobre sus orejas) y de miedo temblaba en el balcón. Y había mucha confrontación entre los lados. Este grupo de revolucionarios que estaba contra el gobierno los arrestaron (a) todos y los mataron. Y mi familia tenía dos partes, parte de mi padre era con el gobierno, parte de mi madre era contra. Por eso, yo estaba viviendo entre mundo de tener simpatía con este lado o con otro lado. Tenía cerca de dos años cuando escuché murmullos de mi padre hablando que el régimen estaba loco, estaban matando a miles de personas, no entendía en esa época que había pasado.

Tuvimos un vecino, que era el hombre más guapo, el viejo más guapo de todo el barrio. Siempre andaba con su corbata en su bicicleta. Y yo tenía otra bicicleta y siempre quería jugar con él, hacer competiciones, cosas así. Yo un día lo vi, casi roto. Poco a poco entendí que mataron (a) tres de sus hijos. Por cosas políticas, por estar contra el régimen. Recuerdo que el hombre poco a poco se rompió. Un hombre roto. Su mujer que siempre nos ponía inyecciones de niños, ya era casi una fantasma. Y todas las flores que tuvieron arriba de su casa en paredes, todas se secaron. Ellos murieron rápido después (de eso).

qué hacerlo e vídeo y no sólo escrito"- le dije. En este fragmento narró el contexto en el que está basado el poema. He transcrito el poema de Emadí pues quisiera reflejar como el poema alude a la situación de Khavaran.

The Poem

I

Words are burial ground of things.
The sound of the horse galloping in
these lines
is a sound I haven't heard since
childhood.
And your laughter decayed in my
adolescence
I write
as if on a pilgrimage to the city of the
dead.
If by chance time travels backwards.
the murmurs of my father
resound in the ear of the text, and the
voice of a bullet
disturbs the dream of the lines,

and the poem with mussed
up hair
walks around a room
decaying for years.
Words are scattered on the
faded blueprint of a house.
Here is the window.
Outside the window is the
courtyard. Nobody knows
which nightmare awakens a
poem.
Sometimes the window and
the secret glance of a
neighbor's
bride.
Sometimes the sing and the
bicycle,
or the wall with all its cheap
paintings.
It looks at them hard in order
to become alive
and in the space between
the inhalation and the
exhalation
of living things
it goes back to sleep

II

Years ago, the murmurs of
my father
got lost in the dream of a
text
and the poem lit three
thousand candles,
made three thousand paper

13

En aquella época, en mis doce o trece, no sabía de verdad que había pasado. Hasta cuando me fui a la universidad. Y en la universidad (me) enteré porque tenía amigos que sus padres fueron matados en un(a) masacre que hizo el gobierno. En tres noches mataron a 5000 prisioneros políticos y los enterraron todos en una fosa común, en un cementerio alejado del centro de Teherán, que se llamaba Khavaran. Antes este cementerio se llamaba Lanatabad, la palabra significaba “el lugar de los condenados”.

[...]Es lo peor que lo que Pinochet hizo en Santiago. Porque la gente que estuvo en la cárcel como cinco años y acaba su sentencia en cárcel debía ser liberada. Pero fueron allá a preguntarles: “¿todavía estás de acuerdo con tu ideología o no?”. Y si decían que sí, (ordenaban): “¡Mátenlo! Y a todos así; los mataron y colgaron. ¡Horrible!

Había mujeres como las madres de plaza de mayo de Argentina. Ellas fueron a este cementerio [Khavaran] por accidente. Una persona le dijo a otra que sus hijos estaban enterrados (ahí) porque (había) escuchado algo. Todo pasa en susurros. Así que van, van hacia allá y empiezan a quitar la tierra y aparecen manos, aparecen otras partes. Se enteran que sus hijos están enterrados ahí. Fueron muchos. Ellas forman un grupo que se llaman “madres de Khavaran”, que es muy igual a madres de plaza de mayo de Argentina. Y pues, en 2009, porque yo estaba todavía en Irán y estaba trabajando sobre una novela que estaba escribiendo basada en las cartas de amor que se pasaba entre prisioneros que fueron asesinados en esta masacre. Por su familia yo tuve acceso a las cartas de amor porque ya estaban todos muertos.

boats, and gave them all to
the ocean.
Now that I've packed my
bags
and am waiting for the first
train
that won't bring me back,
the poem is riding a bicycle
Trembling, rushing
headlong,
it pedals over potholes and
through puddles,
rings a doorbell, stares a
whispers
and moans, afraid of being
heard.
In the ear of the text, the
whispers are so loud
that it's impossible to hear
the whistle of the train.
I am still in the station
and the poem in Khavaran
pushes people who've been
dead for years
out of eyesight of the
guards.

III

A year ago
the poem slipped through a
gap in barbed wire
where the soldiers stood
guard on the hills of your
breasts.
It stole your lips

and it stole your hands,
 in order to recreate your body.
 This year, the soldiers stand guard on
 the edge of nothingness
 your body has been stolen.
 In the station,
 a dead person is in my seat,
 whose name the poem doesn't know.
 (It can't learn your name, either.)
 The bullet and warm blood
 sink into the lines.
 No paper can stop the bleeding.
 The station is full of travelers, all
 dead.
 The firing squads
 and hanging ropes
 aren't waiting for a train.
 The murmur of the gravediggers
 rings the doorbell of the three
 thousand houses.
 Three thousand bicycles are
 abandoned
 in the alleys.

IV

No poem ever stood in front of a firing
 squad.
 And the firing squad
 does not know at which part of the
 poem it must aim.
 It just increases the price of water and
 electricity,
 rent, and the cost of being buried.
 I cannot buy cigarettes for the three
 thousand dead,

13

En 2009, el gobierno anuncia que va a construir una carretera sobre el cementerio. Querían desaparecerlo totalmente del mapa, de la historia, con todos los muertos ahí. Entonces en este momento yo escribí el poema. Sentí que ese era el momento. Fue algo profético para mí porque todavía no estaba exiliado. Todavía no quería salir al exilio, pero parecía todo el poema se va al exilio. A veces me preguntan qué poema definió tu vida; este fue. Éste fue. De una manera que marcó toda mi vida. Yo lloraba cuando lo escribía. Escribí todo seguido, no hice pausa. Estaba tan metido en las cartas del amor y las cosas de estos muertos que pensar que iba a pasar una carretera sobre ese cementerio me daba un dolor horrible. De alguna manera, intentaba devolverles la vida y marcar ese cementerio para que se quedara para siempre, por lo menos como leyenda [::]. Era un poema que me persiguió, llegó conmigo [...]. Era tan traumático para los iraníes este tipo de masacres que durante muchos años nadie habló, nadie dijo nada sobre tantos muertos. Y probablemente este poema es uno de los primeros poemas que fue escrito sobre este asunto.

but I can make them alive.
 I don't want to force the poem
 to return them to a cemetery
 that no longer exists.
 I just want to remind the poem
 that nobody will listen to the repeated
 ringing of the doorbell,
 and all the abandoned bicycles have
 decayed.
 They will stay at the station.
 And if the poem can take a ticket from
 each rider,
 it will put them on the first one-way
 train.
 In my homeland,
 Three thousand dead in station is
 natural,
 three thousand dead on s train is
 natural.

V

At check points stations,
 They detain our language.
 Our words decay when passing that
 border.
 I let go of your hands outside the
 station,
 the whistle of the train flusters my
 words.
 Words occupy all the compartments.
 They have thousand-year-old
 nightmares.
 My words are young,
 just thirty years old.
 But under these prison clothes, layer

upon layer,
they keep accumulating.
Yellow is not the color of my first school shoes.
Red, not the color of my piggy bank,
blue, not the color of my first bicycle.
The words ripened with the colors of your skirt.
They were a herd of weeping horses,
A rainbow you were taking off
To send arcing through the air,
falling into mud
and handcuffs, darkness, and the command, Fire!

VI

I'm not standing in this long line for bread and milk.
I'm standing here turn over my language.
Everything gets lighter when it crosses the border.
I'm standing here to be translated.
A bicycle patrols my borders, pedaling over potholes and
through puddles.
The poem gazes at conjunctions and prepositions, in the
distance between I and I,
I to from on I.
It's raining
on the conjunctions and prepositions,
on relations.
In the rain,
I distance myself from you.
And Khavaran, in the distance between me and you,
expands.

VII

In my language
everytime everybody suddenly falls silent,
a policeman is born.
In my language
on the back of each frightened bicycle,

three thousand dead words are sitting,
In my language,
in the murmurs, they make confessions,
in whispers, they wear black,
in silence,
they get buried
My language is silence
Who will translate silence?
How can I cross this border?
It's land and water that writes these lines.
It's memory and oblivion that write these lines.
The whiteness of the paper finds itself in your hands.
From the darkness of the primeval sea
a hard wind is enfolded in my shirt
and shakes the bones,
and wet words fall on the paper
from the cracks in my skin.
It's land and water.
It's memory and oblivion,
and the share of oblivion in the body
is always more than memory.
Without it, it's impossible to swim in any sea,
it's impossible to embrace anybody's body.
And the salt of the sea is the word,
And the skeleton of the dead is the word.
When I dig the tomb of my body
I dig your tomb in an unreachable land,
and the wind, the essence of dreams, from the far-off primeval
sea, is enfolded in my shirt.
On the shore of the paper,
water dances
around your feet:
again white
and delicate.

Me parecen sumamente interesantes estos largos fragmentos de la entrevista anteriormente citados. Emadí habla del contexto político y social de su país que se representa en su poesía y que contribuyó a su exilio.

Emadí contó que cuando era niño, bajo la orden de Khomeini, se asesinó a miembros y simpatizantes del movimiento iraní socialista y otros partidos de izquierda. Durante este periodo desapareció mucha gente (1988) (aproximadamente 28000 personas). Del mismo modo, eran asesinados los que no practicaban el Islam pues se les consideraba infieles. El gobierno iraní islamista enterró los cuerpos de los presos políticos asesinados en el cementerio Khavaran, en una zona llamada Lanatabad. Posteriormente, en el 2008 el gobierno quería destruir el cementerio y hubo resistencia por parte del pueblo iraní.

Emadí narró que durante ese periodo el gobierno llegó a su casa y confiscó su disco duro y otros objetos personales. Sin embargo, las cartas de amor con las que estaba trabajando no fueron encontradas. Le pregunté a Emadí sobre *letif motiv* de la bicicleta en el poema, me

dijo que era en alusión al vecino que perdió a sus hijos bajo el régimen de Khomeini.

Después, Emadí me habló sobre la represión, violencia y la dominación en diferentes partes del mundo. Habló sobre la autocrítica y el ego, y cómo el ego se relaciona con la creación poética. Se quejó que en México los estudios sobre Medio Oriente sólo se basan en la cultura y la lengua árabe, sin reconocer la multiplicidad de lenguas y culturas que existen. Criticó las diásporas ya que éstas se encierran en la nostalgia de una tierra y cultura mítica perdida.

“Para abrazar otras culturas” dijo Emadí “es necesario ampliar el horizonte” Refirió que en su pueblo de origen cuando una mujer se casaba con un hombre del pueblo vecino, se decía que la mujer se había ido al exilio: “El horizonte que definía el exilio eran 5 km”. Contó que para su abuelo sólo había un río en el mundo: el que pasaba por su pueblo. Estos dos ejemplos fueron utilizados por Emadí para mostrar cómo los horizontes son subjetivos. Refirió que cuando el de mudó a la ciudad su horizonte se amplió y aseveró que:

poco a poco (se amplió) el horizonte de ser y de pensar. Darme cuenta que yo no pertenezco solo aquí. Yo puedo estar allá también. Todo el asunto de la humanidad de las culturas es el asunto de horizonte y la lucha política y cultural. Muchas cosas tienen algo que ver con empujar horizontes.

Para Emadí entre más se amplifica tu horizonte “más capacidad para recibir al otro, si tienes un chiquito horizonte no tienes espacio para el otro, no puedes reír con otro, pero si tu horizonte se amplifica puedes reír con otro”. O sea, entre más amplifica tu horizonte tienes más posibilidades de hospedar al otro como Gelman lo hospedo a él. Esto abre una temática que a mí me resulta sumamente interesante: la de los vínculos con la alteridad.

La palabra alteridad, según Berenstein, deriva de *alter* que significa el otro entre dos (2011:40). Berenstein relaciona la palabra alteridad con alteración pues sostiene que la relación con “el otro produce una perturbación, un trastorno, provoca una inquietud al proponer un cambio de la esencia o forma de las cosas [sentido de la identidad Yo]” (2011:40). Esto es, hay una sensación en perder algo de sí al relacionarse con el

otro. De esta manera, hay una resistencia a “devenir otro con otro a dejar de ser y de tener un tipo de subjetividad, exponiéndose a desestructurarla como un paso previo a ser otro” (Berenstein:2004:40). Por lo que, en el vínculo se descentra el yo (Berenstein:2004:45). La descentración y perturbación del yo sucede ya que a pesar “de la identificación algo del otro se resiste, no se puede incorporar y aun en lo semejante y lo diferente una parte no puede inscribirse como propia, permanece no conocida: es lo ‘ajeno’ (...) y es inherente a la presencia del otro” (Berestein:2001:16). Hay algo que permanece inaprensible del otro: “a pesar de la identificación algo del otro no se puede incorporar, y aun en lo semejante y lo diferente no se puede homologar: es lo ‘ajeno’ inherente a la presencia del otro” (Berestein:2004:35). La relación con la alteridad resulta, hasta cierto punto, desestabilizante e imposible, en tanto que algo siempre permanece incierto, ambiguo y vacilante.

Berenstein considera que la presencia del otro “incide fuertemente en mí como sujeto o si es mía incide en el otro, impone una marca; me y lo modifica”

(2001:35). Berenstein define esta marca que tiene el otro sobre el yo como imposición que es “el mecanismo constitutivo del vínculo” (2004:18). De esta manera, el vínculo con la alteridad transforma y esto causa temor: ser modificado por el otro, diluirse en el otro, ser devorado por el otro. Ante este temor se toman acciones defensivas como recurrir al “exceso de imposición para anular la ajenidad y tornarlo semejante” (2004:18). Se intenta convertir al extranjero en semejante, domeñarlo y domesticarlo. Sin embargo, Berenstein advierte que “si el sujeto sostiene la semejanza a toda costa se acerca peligrosamente al odio; desencadena, ante la intolerancia a lo no semejante, la fantasía de suprimirlo, a veces concretada en la realidad” (2004:118). En este afán por hacer al extranjero semejante se le exige que adopte nuestra lengua y nuestras prácticas sociales.

El problema de fondo con alteridad se relaciona con lo propio y lo ajeno, toda relación con el otro, sostiene Berenstein:

está atravesada por un conflicto entre lo no conocido por conocer y lo conocido por reconocer, entre lo ajeno y lo semejante y puede adquirir la forma de: I) Dar

lugar a lo ajeno del otro que no tiene registro representacional en el sujeto. Se arriesga a una desestructuración de su identidad y surgimiento de una subjetividad del vínculo, esto es dependiente del vínculo con el otro ligada a la distinta a la previa y; II) Dar pertenencia al vínculo ligada a la autorización a incluirse en una zona de azar, incertidumbre, de no conocimiento previo y correr el riesgo de modificarse y modificar al otro. (2011:45)

Así, relacionarse con la alteridad implica un riesgo, implica posicionarse en una posición de incertidumbre y vulnerable. Implica, también, reconocer la falta. La xenofobia manifiesta dicha resistencia a la ajenidad del otro; un extranjero/otro que perturba la ilusión de estabilidad y completitud

Para Korinfield, según Sabido, los extranjeros cuestionan la noción de identidad entendida como “la verdad del sujeto”, interrogan la fijeza y la estabilidad de dicha noción (2009:26). Justamente, se pone en duda al sujeto. La figura de alteridad se cuestiona con la identidad nacional, la delimitación y pertenencia territorio, las leyes, los derechos, etc. Berenstein sostiene que “si un ciudadano rechaza a un extranjero y lo discrimina como no incluido en su pertenencia, lo que repele es que

si le hace un lugar y se relaciona con él tendrá que modificarse y modificar el sentimiento de mismidad, difícil de sostener desde otro con quien se está en relación” (2004:113).

Dipaola y Lutereau coinciden con Berenstein pues sostienen que el problema de la alteridad “remite necesariamente a la cuestión de lo extraño entendido con aquello que no es idéntico a sí” (2018:4). Dipaola y Lutereau mencionan que el psicoanálisis ha reflexionado sobre la figura de lo extraño relacionándolo con la extimidad y lo ominoso o siniestro. Estas tres figuras -lo extraño, la extimidad y lo siniestro- se juegan entre el afuera y el adentro, entre lo propio y lo ajeno. Bajo este concepto de extimidad, el semejante en Lacan “ya no se presenta como un mero desdoblamiento especular, sino como correlato incomprensible de algo íntimo y extraño al yo. Podría decirse que la especificidad del psicoanálisis radica en atisbar que eso extraño al yo es lo más propio de su constitución subjetiva” (Dipaola y Lutereau:2018:7).

Hay una insistencia en el sujeto por intentar mantener separado el afuera y el adentro que es construido socialmente. De cualquier modo, ¿cómo distinguir los límites entre el afuera y el adentro? ¿Qué es mío? ¿Qué es del otro? Esto remite la construcción del sujeto a partir de la mirada y el reconocimiento del otro (Berenstein:2004:29) y a partir de mi diferenciación con el otro. Berenstein describe al “Yo escindido como un sujeto múltiple y lo hace indeterminado: se determina en la relación con el yo-cuerpo y lo pulsional y también en el vínculo con el otro y con lo social. El sujeto se sostiene en el sentimiento de pertenencia inherente al vínculo y distinto al sentimiento de identidad inherente al Yo, ambos hacen a la construcción de la subjetividad” (2000:6).

Retomando la figura de lo extraño, para Olga Sabido esta figura “se relaciona con lo lejano, con aquello desconocido e incierto” (2009:25). Según Sabido, los extranjeros o forasteros solían considerarse portadores de epidemias, por ejemplo, en Europa durante los siglos XIV y XVIII se creía que la peste era

llevada por los extranjeros (2009, 25). Sabido señala que la palabra *extraño* deriva del latín *extraneus* definido como “exterior, ajeno, extranjero” (2009:27), la palabra extranjero, a su vez, deriva de *extra* cuyo significado es “fuera de” (2009:27). De esta forma, lo extranjero se relaciona con lo no familiar, con lo impropio. Sabido, retomando a Waldenfels, relaciona lo extraño con lo que se encuentra “fuera de” la esfera de propiedad-entendida como la ‘pertenencia, confiabilidad, disponibilidad’ (2009:28). Contradictoriamente, la figura del extraño “sólo es posible en tanto exista proximidad con éste” (Sabido:2009:35) dado que es una condición que se construye a partir de la mirada del otro, es decir:

el extraño no es una propiedad- no depende de atributos inherentes a un individuo o grupo en particular- sino una relación que implica movimiento, jerarquías y contingencia. Es una construcción social, consistente en ubicarse y ser ubicado en una posición determinada. Si el extraño es una posición, quiere decir que existen al mismo tiempo otras que lo constituyen, pues todo lugar de colocación implica relaciones. (2009:33)

Por lo que, el extraño es una forma de ‘ser con otros’ definida por condiciones sociales como el género,

la edad, la clase social, entre otras (Sabido:2009:34). El planteamiento de Sabido me lleva a cuestionar qué tipo de posiciones y qué movimientos pueden jugarse con respecto a la figura del extraño

A pesar de toda la problemática que se tiene con la alteridad, para Sartre, el otro es indispensable como mediador “entre mí y mi mismo” (Citado en Dipaola y Lutereau:2018:8). Según Dipaola y Lutereau esto quiere decir que “me reconozco como ser en tanto soy una aparición para otro, pero, al tiempo, soy responsable del ser de esa aparición” (2018:8). A la responsabilidad ante el otro, Dipaola y Lutereau la relacionan el término de hospitalidad de Derrida pues consideran que “la hospitalidad es mi reconocimiento en el otro como responsabilidad” (2018:8).

Sin embargo, a veces al que “proteger su propia hospitalidad” (Derrida:2000:9) los anfitriones responden con hostilidad. Al querer ser dueño en mi propia casa, en la necesidad del anfitrión “escoger, elegir, filtrar, seleccionar a sus invitados, a sus visitantes o a sus huéspedes, aquellos a quienes decide conceder asilo, el

derecho de visita o de hospitalidad²⁶(Derrida:2000:59) surge la hostilidad al extranjero. De este modo, se comienza a considerar al “extranjero como indeseable, y virtualmente como enemigo, a quienquiera que invada mi <<propio-hogar>> (...) ese otro se vuelve sujeto hostil del que corro el riesgo de volverme rehén” (Derrida:2000:57).

Derrida sostiene:

en todas partes donde el <<propio-hogar>> es violado, en todas partes donde una violación en todo caso es sentida como tal, se puede prever una reacción privatizante, incluso familiarista, incluso, ampliando el círculo, etnocéntrico y nacionalista, y el extranjero como tal, sino, paradójicamente, contra la potencia técnica anónima (extranjera a la lengua o la religión, tanto como a la familia y a la nación) que amenaza, con el <<propio-hogar>>, las tradiciones de la hospitalidad. La perversión, la pervertibilidad de esta ley (que es también una ley de la hospitalidad) es que uno puede volverse virtualmente xenófobo para proteger o pretender proteger su propia hospitalidad, el propio-hogar que hace posible la propia hospitalidad. (2000:57)

²⁶ Derrida considera que “no existe hospitalidad, en el sentido clásico, sin soberanía del sí mismo sobre el propio-hogar, pero como tampoco hay hospitalidad sin finitud, la soberanía sólo puede ejercitarse filtrando, escogiendo, por lo tanto excluyendo y ejerciendo violencia” (2000:59).

Al convertir al extranjero/otro en enemigo se puede favorecer acciones racista. Emadí dijo que “el mundo político está actuando exactamente basado en un proverbio de mi abuelo [“el hueso de lo gitano es sucio, pero su mesa es limpia”]. Esto quiere decir que puedes sentarte al negociar más no debes mezclarme con ellos”. “Esto pasa en Europa” comentó Emadí. Entonces, le pregunté si había vivido racismo en México. Mencionó que México no había racismo dado que era una cultura basada en exilios. “¿Quién no es exiliado aquí? Algunas generaciones, todos son exiliados en México, todos. Pues esta cultura está basada en el exilio, ¿no?” dijo Emadí. Asimismo, sostuvo que en México no fue discriminado puesto que físicamente se mimetiza con los mexicanos (me comentó que Koulsy había sufrido más discriminación). Empero, contó que recibió más racismo en Europa:

yo viví racismo en Europa muy fuerte (...) Cuando veían mi pasaporte decían eres iraní, eres terrorista. Por favor, yo estoy luchando contra ellos, porque yo soy terrorista. O la imagen que se construyó por medios de comunicación de mostrar a personas que casi viven en el desierto y van en camellos. Una vez en Finlandia, yo nunca voy a olvidar, una poeta finlandesa

me conocía como poeta, estuvimos hablando sobre concepción de la poesía y cité a Valéry y Mallarmé sobre el asunto del silencio de la lengua. Y me vio: “¿qué la gente de Irán lee a Valéry y Mallarmé?” –“Si leen, ¿tú piensas que nosotros andamos en camello en el desierto? Tu idioma tiene 180 años, mi idioma tiene más de 3000 años”

Esta cita refleja las representaciones etnocentristas estereotípicas que se crean en relación a la noción de identidad nacional. El discurso racista para Edmond Jabès; “sólo traduce en su vehemencia, la incapacidad, sin duda lamentable, de tolerar al otro en su integridad, de aceptarlo como es, es absurdo; porque el racismo no es más que la expresión renovada de la negación del hombre, en su riqueza y en su infinita pobreza” (2014:43).

Después, Emadí me relató que estuvo casado por la ley Iraní con una eslovaca, en cambio, ella no quiso casarse con él por la ley europea, ni quiso presentarle a su padre dado que Emadí era de Medio Oriente. Narró un incidente que tuvo en una universidad finlandesa por su apariencia física.

Posteriormente, le pregunté si se podía habitar la lengua. Me respondió que sí:

llegar a habitar una lengua significa revivir la infancia dentro de esta lengua. Porque la infancia es momento de ver las cosas con sorpresa, de reconocer de nuevo las cosas con mucha curiosidad. [...] Ahora puedo escribir, intentar escribir poesía en castellano, y otra vez estoy llegando a ser niño juguetón dentro de lengua castellana. Me da sorpresa ver paisajes extraños dentro de la lengua y ojala, pueda algún día habitar también el castellano.

Para Emadí, habitar una lengua implica jugar con la lengua, fracturarla que resuena con lo propuesto en *El placer del texto* de Barthes que ya he abordado.

Le pregunté si consideraba que la relación con su lengua materna había cambiado tras su exilio.

Respondió:

Si cambió, si cambia porque no es un click...ya aquí, no. Cuando, por ejemplo, pienso... cuando aprendí... no sé cómo responder esta cuestión, debo pensarlo, porque no puedo decir algo teórico. Debo sentirlo con la experiencia que no es tan obvia para mí...Yo sé que la respuesta es sí. Siento que hay cambio, pero no tengo una forma para explicarlo aquí.

Me quedé en silencio esperando su respuesta. Hasta el momento me había narrado algunas cosas bastante personales de su vida y algunas otras preguntas me las había respondido de manera teórica. Esta fue la primera pregunta que no me respondió de inmediato, después respondió con el fragmento que se cita a continuación.[14]Esta asociación que hace Emadí con el espejo me parece transcendental. Se insiste en la idea de diferentes formas de ser en las diferentes lenguas:

Es tener dos subjetividades, por eso dije vivir en el abismo, entre dos lenguas. Es otro tipo de subjetividad. Juan escribía en nombre del otro poeta. Tiene poemas en inglés que escribió primero como un poeta en inglés y lo tradujo al castellano. Le pregunté a Juan que significa hacer esto. Decía que es mirarme a mí en otra subjetividad. Y cuando haces traducción siempre estás en este abismo entre tu subjetividad y otra subjetividad

14

Pienso que ya sé. Es como verte en tres diferentes espejos, mazandaraní, persa, por ejemplo, castellano, ¿no? Cada espejo te muestra diferentemente. Ahora si te ves dentro de un espejo y te miras, sabes que existe otros tú y no es igual nunca más. Cuando solo hablas mazandaraní, sólo sabes este espejo, conoces este espejo. Y esta cara de tu mismo. Por ejemplo, en idioma mazandaraní muchas cosas son como razonamiento se lleva con proverbios. Cuando aprendes persa, el razonamiento tiene un aspecto literario y otros aspectos. Y entonces, ahora, voy a argumentar en mazandaraní no puedo olvidar que si hablo en persa voy argumentar diferentemente. No puedes dejarte irte con este tipo de razonamiento que está dentro de esta lengua, hay otro tipo tú que existe. Cuando escribo textos que tienen que ver con la matemática yo escribo en inglés, porque conozco el razonamiento matemático con esta lengua. Cuando yo regresé en persa a hacerlo, primero pienso como lo hago en inglés y después yo regreso a persa. Pienso que la metáfora de espejo aquí funciona bien para explicar porque no es que sean espejos iguales, cada lengua te muestra diferentemente.

de un ser que no lo conoces. Ves su fantasma que está allá presente. Y a veces dejas que te someta a este fantasma, pero siempre hay resistencia dentro de ti. No hay que quitar esta cuestión, es tener como al mismo tiempo varias subjetividades

Estos dos fragmentos anteriormente citados resuenan con la siguiente cita lahiriana:

All my life I wanted to see, in the frame, something specific. I wanted a mirror to exist inside the frame that would reflect a precise, sharp imagen. I wanted to see a whole person, not a fragmented one. But that person wasn't there. Because of my double identity I saw only fluctuation, distortion, dissimulation. I saw something hybrid, out of focus, always jumbled. (2016:157)

Después, Emadí comparó la traducción académica y la poética. Explicó que para él, la traducción es ser influido por otros pensamientos y que esto enriquece. Le pregunté si tenía contacto con su familia. Dijo que sí, que tenía contacto continuo aunque que esperó ocho años (en 2017 en Suecia) para ver a su madre: “Pero aún lo encuentro doloroso y bello, era difícil sentir que era diferente. Yo después del exilio fui otra persona, y para ella yo todavía soy el Mohsen que ella conocía en Irán. Era un reencuentro algo raro” narró Emadí.

La última pregunta que le hice fue si él consideraba, como Juan Gelman, que no había regresado [15]. Si algo parece claro para Emadí es que a Irán no regresa. Asimismo, Emadí introduce la idea de cómo un espacio geográfico marca y te transforma. En este

Yo no sé, en Mazandaran hay una cosa interesante que existe sobre la importancia del amor. Hay un proverbio que utilizan allá, hay algo que dicen allá. Preguntan a un mazandaraní de dónde eres y dice no sé, todavía no estoy casado.

De una manera, eso significa que perteneces a donde tu amor está. Todavía no sé dónde voy a estar. Pues mi plan de futuro ahora es escribir y hacer mis cosas de investigación. De una manera en México se convirtió en una parte inseparable de mí ser. Llevó casi 7 años viviendo en este país. Todas tus células se cambian en 7 años, de una manera mi cuerpo se redefinió en México. Tengo una promesa con Juan, yo cumplo mis promesas. [...] Me dijo: “Mohsen nunca te vas de México, me lo prometes”. Y le dije: “Juan, es imposible, yo soy de nómadas. Siempre me voy, pero te prometo otra cosa, siempre regreso a México. Y me dijo: “Está bien”. Regreso a México para siempre, para Irán no. Es lo que está pasando allá, también es muy oscuro.

fragmento se retoma la idea del amor y como el vínculo puede determinar tu territorio.

Madre, la mía, ella se queda cada instante en la paciente y dolorosa espera del día de mi regreso; espera mezclada de pedazos de esperanza y de desilusión, de danzas en el claro de lunas abortadas, de guisados suculentos cocinados en los secretos de las ollas, de innombrables idas y venidas sobre la senda de "kapokiers" al acecho de mi endeble, indolente y enfermiza silueta de niño rápidamente destetado; silueta apareciendo en la bruma de un espejismo, el retorno de un camino
-Kously Lamko, "Recuerdos del exilio"

2.2 Kously Lamko

El segundo escritor exiliado que entreviste es Kously Lamko. Lamko fue el segundo escritor en contestar. Me mandó su teléfono de celular. Le hablé por teléfono e hicimos una cita. Hablamos un poco sobre el propósito de mi trabajo. Nos reunimos el miércoles 28 de febrero en el Gandhi que se encuentra cerca del metro Miguel Ángel de Quevedo y se realizó la entrevista en un pequeño parque ya que así lo decidió Lamko. La entrevista duró dos horas aproximadamente. Como ya había realizado la primera entrevista para mi trabajo de investigación, me sentía menos nerviosa. En la entrevista sentí mayor comodidad. El escritor exiliado chadiano

participó en *Coloquio Internacional XXVI* titulado "El exilio, territorio de escrituras" organizado por 17, *Instituto de Estudios Críticos* realizado a principios de enero. Escuché su participación muy atentamente, mientras nos describía que en su cultura la palabra tenía un cuerpo y nos detallaba su función como gos. Cantó y compartió algunas de sus poesías en el cierre del evento.

El día de la entrevista, Lamko llegó en un taxi con su esposa. Me presentó a su esposa. Su esposa se despidió y se fue. Le pregunté a Lamko donde deseaba realizar la entrevista y propuse que podríamos hacerla en alguno de las tres cafeterías que están en la zona pero él me comentó que no quería molestar a las personas que asistían a las cafeterías a leer. Entonces propuso que realizáramos la entrevista en un parque. Nos sentamos en una banca en la sombra y comenzamos la entrevista. Quiero enfatizar que el espacio en el que se realiza la entrevista afecta el desarrollo de la misma, por ello considero importante mencionar las condiciones en que se realizó la entrevista.

Le leí rápidamente las preguntas que tenía planeado hacerle pues quería escucharlas antes de empezar la entrevista

Lamko me comentó que le gustaría que más que una entrevista fuera un diálogo y me pidió que si sentía que se salía del tema o estaba siendo redundante se lo dijera. La entrevista de Lamko sigue un orden cronológico.

Para empezar la entrevista, le pregunté si me podía contar sobre sí mismo y su historia. [1] Comenzó diciéndome su nombre. Me explicó el origen de su nombre y su significado. Me mencionó que en su comunidad el nombre implica el destino del sujeto por

1

Mi nombre es Koulsy Lamko. En mi comunidad más que en mi país como tal... el nombre tiene un significado, siempre. Está para decir, inducir e implicar un destino para cada uno. Entonces, Koulsy significa "gracias al pueblo". Dependiendo, ¡eh! Si dices Koulsí o Koulsy. Koulsí es "gracias al pueblo" y Koulsy "es gracias al que viene de lejos".

Mi papá y mi mamá estuvieron como jóvenes en un ámbito en el cual mi papá estaba estudiando y también estaba conviviendo con los sacerdotes blancos europeos que vinieron a imponer el catolicismo en mi comunidad y mi mamá ella estuv(o) con las monjas. Allá, se encontraron y allá, se casaron.

Fui el primero en nacer y me dieron este nombre que significa "gracias al que viene de lejos". Lamko es el nombre de mi padre. Mi padre no fue abandonado, pero mi abuela cuando estaba embarazada de él mi abuelo tuvo que ir a participar de lado de los aliados a la Segunda Guerra Mundial. Mi país fue la primera colonia francesa que reaccionó a la llamada del General De Gaulle para meterse en contra de los alemanes. África ecuatorial es mi país. Entonces, llevaron a un montón de jóvenes. Y las primeras batallas que fueron ganadas por Francia por la tierra africana. Mi abuelo participó en eso. Entonces, dejó a mi abuela embarazada y por eso, cuando nació mi papá, le llamaron Lamko. Es decir, "a ti te dejaron, a ti te abandonaron", eso (es) lo que significa Lamko. Hablo mucho de eso para solo decir que el nombre tiene una gran importancia en nuestro caso.

ello tiene gran relevancia el nombre.

Lamko se bautizó cuando era adulto buscando definirse a sí mismo. Se llamó Koullama que quiere decir gracias al pueblo: "llama es una palabra árabe y kou significa mi comunidad, entonces, juntándolos tienen más significaciones". "El bautizarse es coger para sí mismo el destino que uno quiere" explicó Lamko. Me parece sugestivo que Lamko elija su nombre, como elige su lengua materna.

"Hago un poco de todo"- me dijo Lamko y me contó que es originario de Chad, que dejó su país hace 35 años. Estudió una parte de su universidad en Burkina

Faso y su doctorado en Francia. Vivió en otros países africanos como: Marfil, Ruanda, Burkina Faso. Hace 15 años que vive en México. Estudió Letras y Arte en Literatura Comparada. Le interesa la temática del teatro:

“estuve trabajando en el marco del teatro y la participación , es decir, un teatro más cercano de los pueblos para resolver y tocar problemáticas sociales, un teatro para el desarrollo, un teatro de lo reprimido, un teatro que busca la participación del público”. Me comentó que trabajar con el teatro le ayudó en su función como gos (“un poeta ciudadano que es dueño de la palabra”). En la entrevista aludió recurrentemente la responsabilidad social y política que tiene con su pueblo.

[2] Lamko me habló sobre la figura del gos en su comunidad. La lengua y el canto tienen una función

2

Ser un dueño de la palabra es parte de funciones esenciales en la comunidad. En la cual está el jefe de tierra que reparte las tierras. Está el que está para los rituales y los ritos en oficio de religioso. Y la tercera personalidad es el gos que es el dueño de la palabra. (A él le) toca la crítica y provocar espacios de catarsis de la comunidad. También conserva la lengua, pero conservar la lengua es desarrollarla. Eso es conservar a la nivel de la *poiesis* y al mismo tiempo, inventa a partir de lo que ya está, que se retomé. Y así va el enriqueciendo el vocabulario. También va fortaleciendo el pensamiento colectivo porque genera nuevas palabras, genera nuevos cantos, genera a veces hasta modos de vestir. La gente lo ve y provoca. Inspirando y haciendo que la gente pues cambie adentro de la tradición.

política. Le pregunté quién elegía al jefe, al gos y al religioso. Me contestó que en su pueblo no hay guerreros, por lo tanto, no hay poder centralizado y la decisión y elección de estas tres figuras es una decisión

comunitaria: “la gente ve y decide”. “El jefe de clan es el más sabio, el que tiene un aura (...) alguien que tiene un sentido de justicia, no grita sobre los demás, no tiene como abusos autoritarios. El jefe el religioso (...) será el que tiene un lazo muy fuerte con los elementos de la naturaleza” Lamko relató.

Desde temprana edad, los niños son escogidos según su disposición y son preparados

indirectamente mientras se alienta cierta cualidad. Hay un rito de iniciación (llamada *yondo*) que simboliza la muerte de la infancia. Cuando regresas de la iniciación ya eres un adulto, ya puedes casarte, tienes derechos de

adultos y ya no puedes entrar a la casa de tu madre. En este rito los bautizan simboliza un renacimiento. Todos deberán llamarte con este nuevo nombre. Lamko mencionó que en algún periodo, el presidente de la república impuso la iniciación como un rito obligatorio. Algunas personas que se opusieron al mandato fueron enterrados vivos.

En la iniciación del gos, éste es ungido con aceite de ajonjolí que hierven y ponen sobre la cabeza del futuro gos. Le dan de comer pollo y muérdago. Esta unción “obliga a la gente a respetarte como gos, es decir, toma la palabra”, el gos tiene la obligación de denunciar. El gos canta al tomar la palabra y la gente del pueblo responde cantando. El gos vive en la comunidad, entonces dice todo lo que él escucha y lo que ve de una manera poética. El gos tiene que asumir su deber. Hay varios gos en la comunidad.

Le pregunté si el gos recogía la palabra del pueblo. Me respondió que no, que no habla con la gente y les pregunta que quieren decir. Más bien el gos está

escuchando y observando a la gente siempre y al vivir en la comunidad escucha todo lo que se dice.

Le pregunté si toda la función del gos era oral. Me explicó que en su lengua todo era oral. Me comentó que antes de la llegada de los colonizadores, para la caza que se realizaba en la selva se utilizaban pictogramas para dejar indicaciones del camino. La escritura llegó a su pueblo con la llegada de los misionarios católicos evangélicos que construyeron escuelas. Ahí, se le enseñó a la gente a escribir en francés. Lamko refirió que la biblia se tradujo en las lenguas maternas de la región en un intento de evangelizar a los nativos.

Como se comentó previamente, Zabaltza citando a Hobsbawn sostiene que a partir de la alfabetización y la escolarización se impulsó el dominio de las lenguas naciones o hegemónicas (2006:27). Similarmente, Derrida sostiene que: “en la tierra de los hombres de hoy, algunos deben ceder a la homo-hegemonía de las lenguas dominantes, deben aprender la lengua de los amos, el capital y las máquinas, debe perder su idioma para sobrevivir o para vivir mejor” (2009:48).

Por otro lado, según Ashcroft et al., la oralidad de la lengua suele relacionarse con periodos precoloniales. Se suele desvalorizar la oralidad, pues se considera que la escritura se relaciona con la verdad y la autoridad, así, la escritura ocupa un lugar de primacía sobre lo oral. (2006:151-152).

Le pregunté a Lamko si me podía contar más sobre su autobautismo. Refirió que su abuelo se llamaba Biandon que significa “el atole que se dio sin ganas de ofrecerse”. Pero su abuelo se autobautizó *bisum galo* que significa “los cuernos del perro”. “Elegió este nombre porque él siempre fue alguien diferente que no quería seguir a los demás” me explico Lamko. El abuelo de Lamko se fue a vivir lejos de la comunidad, cruzando un gran río. Era un curandero que tenía conocimientos de herbolaria y muchas personas acudían a él puesto que practicaba la adivinación y quiromancia. Curó a mucha gente me comentó Lamko. Según Lamko elegir un nombre implica elegir tu destino, definir tu vida. Me narró que cuando fue ungido como gos aún no había decidido cambiarse su nombre, por lo que fue bautizado con el

nombre que le dieron sus padres. Después tomó el nombre de Koullama porque no quería que lo siguieran viendo como, en palabras de Lamko: “el hijo que nació porque vinieron los padres católicos y monjas católicas franceses a mi país. (...) estoy, pero ya gracias al pueblo y para el pueblo”. Lamko describe sentir esta responsabilidad de estar para el pueblo:

Para mí es algo claro es decir no puedo estar estudiando en la escuela o universidad pretendiendo que me estoy formando para ser parte de la élite, sabiendo muy bien que en estas escuelas, los maestros están pagados con el dinero que sale del campo de los campesinos y ellos están viviendo en la miseria. Este conocimiento que tengo es gracias a ellos. (Me) identifique muy rápido ante la necesidad de estar a la escucha de las comunidades, la gente... estar con la gente es para la enfrentar la problemática con la gente

Así, Lamko se cambió el nombre para que este coincidiera con su deber social y político que expresa tener con su comunidad.

Le pregunté cómo fue su estancia en Burkina Faso. Me mencionó que dejó Chad en el 1983 por la guerra civil, dejando de estudiar cinco años ya que la única universidad estaba cerrada. En la guerra hubo una

separación entre norte y sur. Lamko estaba viviendo en la capital de Chad para asistir a la universidad, tras el inicio de la guerra civil regresó al sur.

Cuando llegó a Burkina Faso había un régimen revolucionario de izquierda “que estaba intentando una revalorización (...) (el) sentido comunitario” al plantear la repartición de bienes, otorgarle poder al pueblo y cuestionar las estructuras neocoloniales. Se creó un comité de defensa de la Revolución que era un grupo por el pueblo formado por jóvenes que vigilaban toda la ciudad con sus tenían armas. Las aldeas tenían sus comités de defensa de la revolución. No había necesidad de tener policías o un ejército. Lamko estaba a favor del gobierno de Sankara y durante este periodo trabajó haciendo “teatro del oprimido en las aldeas”. “Llegué a Burkina Faso encontrando la revolución de Sankara y allá toda la formación de la conciencia política (...) aprendí de muchas cosas (...) a ver lo que como africano uno tiene qué hacer, qué pensar, como uno tiene que actuar, como uno tiene que preservar su identidad (...) como panafricanista” narró Lamko.

Sin embargo, Sankara fue traicionado y asesinado por Blaise Compaoré (su mejor amigo) quien tomó el poder y restituyó un régimen neocolonial. Compaoré se quedó 27 años en el poder (1987-2014). Lamko relató que hubo muchos intentos de golpe de estado y muchos jóvenes se manifestaron en contra de gobierno de Compaoré pero fueron reprimidos.

Lamko escenificó como el contexto político y social influyó para que migrara. Ante esta relación que se establece entre lo general y lo particular surge las preguntas metodológicas y teóricas: ¿Cómo conjugar sus historias de vida con el contexto? ¿Cómo no sobreponer el contexto histórico y social a las experiencias de los escritores? ¿Cómo conjugar lo particular con lo general? Existe una larga discusión teórica sobre lo general y particular que no explorará en este trabajo. Como mencioné en la primera sección esta problemática se aborda recurriendo al término de contexto propuesto por Grossberg. El autor propone que es necesario contextualizar es indispensable para entender los sucesos históricos, los discursos y las vidas de los

sujetos. Considero, entonces, que es necesario contextualizar sólo en la medida que el texto lo requiera.

Sobre la muerte de Thomas Sankara, Lamko refirió: “Estuve en Burkina de Thomas Sankara 4 años. Mataron a Thomas Sankara lo que para mí fue insoportable”. Lamko no profundiza sobre el tema. Sin embargo, esta afirmación de Lamko me hace cuestionarme cómo abordar el dolor.

Le pregunté a Lamko sobre el problema político de Chad, me refirió que la rebelión comenzó en el norte dado que muchos partidos políticos querían que Chad fuera un país islámico y no un país dominado por los franceses.

Me relató que en el año 600-700 había grupos islámicos, el cristianismo llegó después de 1800 cuando buena parte estaba islamizada. Me mencionó que muchos africanos eran esclavizados para ser vendidos a los árabes y asiáticos. Posteriormente, llegaron los

franceses a colonizar partes de África, se enfrentaron contra los árabes: “Entonces desde siempre era un lugar de encuentro (...) parte norte quería que se estableciera la dominación islámica y la parte sur fue cristianizada”. Había problemas antes de la independencia chadiana de los franceses y en el 65 se dio una gran rebelión.

De 1860. 1867, la situación era muy fuerte, en este periodo el gobierno mandó al padre de Lamko quien era profesor de primaria a trabajar al norte Chad para abrir escuelas francesas por ello, Lamko nació en la zona norte (Daoudar). Lamko comentó que durante su estancia en Daoudar estuvieron todo el tiempo amenazados.

[3] Le pregunté si me podía hablar más del mбай. Me contó que cuando volvió al sur de Chad aprendió el mбай. Lamko explicó que le fascinaba esta lengua y deseaba haberla aprendido primero. Relató que en las tardes iba a escuchar a los cantantes para aprender el

mbay. Al principio, la gente se burlaba de Lamko, según refirió, dado que no sabía tocar, ni cantar y porque era hijo de un misionero y éstas no eran actividades que debía realizar.

“Los mejores momentos de mi vida son (estar) en las noches tocando o cantando o bailando. Escuchando todo lo que la gente decía” dijo Lamko. Narró que al ser exiliado ha “guardado el mbay” pues “cuando regresó mi país y habló en mbay, la gente está fascinada por que ellos que están ahí ya lo han mezclado con francés, con árabe. Yo lo he guardado de manera muy pura en mis canciones. Cuando escuchan dicen que maestría en dominar esta lengua”.

Me resulta interesante que Lamko nombra el mbay como su lengua materna, cuando la primera lengua que ha aprendido es el dangeléat. Sin embargo, para Lamko su lengua materna es la lengua de sus padres. Pareciera entonces que la lengua materna no es la primera en aprenderse. En cambio, es la lengua en la que hay goce, la lengua en la que se baila, canta, la lengua que habita el cuerpo.

El mbay es una lengua que acompaña a Lamko. Lamko comentó que cuando vuelve a Chad suele grabar conversaciones y canciones que escucha posteriormente en México. Relató que durante un periodo de su estancia en México, no podía dormir sin escuchar canciones en mbay. Como se mencionó previamente, Emadí suele cantar en mazandaraní (su lengua materna) cuando se siente melancólico llegando a “esos lugares más íntimos de mí ser, es dónde yo regreso a lo olvidado de mí”. Pareciera, entonces, que hay una relación entre la lengua materna y la musicalidad. Según Juan Manuel Rodríguez Penagos:

la música nos muestra esa misma dimensión del lenguaje en donde se instaura el grito inaugural del neonato. Llega como un canto provocado por la separación de la madre, denunciando su incompletud. En este sentido, la dimensión acústica acompaña de alguna forma todo el periodo perinatal, una prehistoria del cuerpo y el sujeto que regresa, que deviene así una rítmica. Estos ritmos y timbres del interior de la madre envuelven acústicamente el desarrollo perinatal. (2007:87)

Isabel Calderón-Chavarría et al. coinciden con Rodríguez Penagos al considerar que la música como

algo innato al humano que lo acompaña desde el desarrollo perinatal y por lo tanto, representa lo más pulsional del sujeto (2018: 67).

Rodríguez Penagos explica que en el desarrollo perinatal madre e hijos son uno: se comparte el espacio corporal. Sin embargo, esta indiferenciación espacial concluye con el grito que es “la primera respuesta del cuerpo, arcaica. La música deviene así en una regresión, quizás deviene como una dimensión mítica, deviene en una re-ligazón a ese periodo prehistórico” (2007:88). Rodríguez Penagos cita a Schenquerman quien sostiene que:

las líneas melódicas son anteriores a una representación cosa, no a cualquier huella mnémica. El niño, cuando empieza a imitarse, es que pudo rescatar el recuerdo de las huellas mnémicas de ese sonido y tiene que ver con los componentes afectivos y el primer esfuerzo por expresar pensamientos inconscientes; sólo después surge la palabra. (2007:88)

Para Rodríguez Penagos, la música es central en la “fundación mítica del sujeto” (2007:88) pues es un “idioma anterior a la representación palabra” (2007:88). Por lo que la música es “la forma más primitiva del

lenguaje, entonces es la primera forma de escritura. Después llegarán las palabras. Primero liga afecto, luego representación. Primero grito, luego voz La forma en este sentido antecede al símbolo” (Rodríguez Penagos:2007:88).

Este momento originario en el que prima la dimensión sonora-rítmica es nombrado por Julia Kristeva, según Rodríguez Penagos, como un nivel intralingüístico (2007:88). Rodríguez Penagos concluye que “el placer de la música revive la fusión primitiva; en este sentido rebasa a lo simbólico en la interpretación” (2007:88). Es decir, el placer por la música se liga con la añoranza por el estado de completud mítica. El grito, como se comentó, es la reacción corporal que se da ante la separación de la madre, ante la incompletud, ante la pérdida y la falta. Ante la falta se instaura el deseo. El grito es, también, el primer aliento de vida

Por lo que el grito manifiesta displacer y simultáneamente, es un grito de deseo. Para Rodríguez Penagos:

la música también llega de adentro, como voces, cantos. La voz hipnótica del deseo que hace llegar

desde fuera sus formas. Una voz del amor alucinado. La ausencia de la mujer que aparecía en la alucinación a partir de su canto. La mujer como bruja aparece desde el exterior. La música regresa del exterior como el delirio. Así como algunos marineros que escuchaban su llamado acababan abrazando las olas en el mar. Entre el amor y la muerte, delirio de amor, de música. Entonces, la música se escucha desde dentro del mismo lugar donde se origina el grito; el mismo lugar donde hablan las sirenas. (2007:88-89)²⁷

Así, el canto es asidero de este momento originario perinatal musical -en que escuchamos el ronroneo materno, el canto materno (la madre como primera sirena)- y el momento del grito.

Por otro lado, Lamko contó que aprendió inglés en la secundaria y alemán (que ha olvidado un poco por la falta de práctica). En el 2003 cuando llegó a México comenzó a aprender español.

²⁷ Esta cita alude a Canto XII de La Odisea donde Circe le advierte a Ulises que tendrá que navegar por una ruta donde se encuentran las que con su canto atraen a los hombres. Circe le advierte que nadie que haya escuchado el canto de las sirenas ha sobrevivido, por lo que le ordena hacerse atar manos y pies con una cuerda al mástil y que sus hombres se tapen con cera los oídos para que ninguno escuche el canto de las sirenas.

Después de hablarme de su relación con su lengua materna, Lamko mencionó que cuando estaban en el norte de Chad, estaban en peligro constantemente. Empero, como su padre se llevaba bien con la gente de la aldea, les avisaban: ‘van a venir los rebeldes’. Entonces, su padre se escondía en las grutas de las montañas y a Lamko le ponían la ropa de mi hermanita, puesto que en ese tiempo todavía había un tipo de ética entre los rebeldes:

No mataban a las mujeres, no tocaban a las mujeres. Veían a las mujeres como fuente de vida, Pelear era un asunto de hombres varones y no de mujeres. Entonces nos dejaban a mi hermanita y mi mamá... se volvió todo muy opresivo. Mi papá renunció. Pidió un cambio de lugar... no se lo quisieron dar y entonces él renunció. Cuando nos regresamos al sur aprendí la lengua de mi papá y mi mamá.

Lamko relató que asistía a la escuela que estaba en la capital ya que en su pueblo no había escuela. Después, le pregunté sobre la situación política de Chad cuando partió a Burkina Faso. Me contó que cuando inició la guerra civil, regresó al sur de Chad pues había la necesidad de lo que llamaban el esfuerzo de guerra, que quería decir tomar las armas para resistir. Lamko refirió:

Aprendí que nunca iba a estar corriendo con un arma porque para mí era algo que no entendía. También el esfuerzo de guerra puede ser dar clases a los más pequeños, entonces, entré dando clases. Tenía sólo 19 años, pero empezaba ya a dar cursos en la secundaria, tenía hasta alumnos de mi edad (...) me quedé allá durante 3 años. Me di cuenta de la gestión que se estaba haciendo era una gestión no seria, es decir, nos engañaban nuestros responsables políticos militares. Nosotros estamos trabajando haciendo esfuerzo de guerra... a veces caminas algo como 10 km para ir a dar un curso, pero no has comido nada porque no había nada de comer, llegas hablas durante 45 horas, tienes mareos. Regresas sin estar seguro de que vas a tener que comer. A veces, aún si tienes algo de comer no tiene calorías, son cosas... bueno, así... que sirven para llenar la panza y ya.

Lamko narró que durante los tres años de esfuerzos de guerra, se dio cuenta que las personas que estaban gestionando todo los

4

Decidimos ir a ver lo que pasó en Ruanda para poder escribir sobre eso... con todo el silencio que había de la tragedia y las versiones que teníamos eran... tan poco objetivas. Después de nuestra estancia de un mes y medio. Yo me quedé dos... porque para mí era seguir con el mismo papel que ya no puedo cumplir en mi país, el del gos. Cuando hay funerales viene el gos, viene cantando, dice poemas (...) se encuentra en el medio del círculo de los que están llorando. Entonces para mí, venir a Ruanda (...) es está en medio de los tutsi, es aportar está presencia del mediador, es como tengo que estar. Porque si no estoy, estoy faltando a lo que es mi misión como gos.

Cuando llegamos 4 años después del genocidio (...) la tensión era muy fuerte Los hutu por un lado queriendo su venganza, los tutsi también. Es decir, no vi una interacción fuerte entre los grupos, la gente no hablaba mucho porque había suspicacia. Los hutu con miedo, los tutsi a veces... Cuando digo eso... es necesario decir que había dos partes, no tanto identificando uno como tutsi y otro como hutu, pero había la parte que mató la otra parte.

engañaban: “los responsables políticos militares (...) tenían una vida alegre, nos robaban nuestras amigas,

nuestras novias, es que había algo que no era soportable... entonces, decidí irme y vine en la capital (de Chad)”.

Cuando Lamko llegó a la capital creó, junto con otros estudiantes, una organización estudiantil que estuvo en conflicto con el gobierno. Como representante de la organización estudiantil, Lamko fue amenazado y decidió partir a Burkina Faso encontrando la revolución de Sankara como ya se comentó anteriormente.

Tras la muerte de Sankara, Lamko se trasladó a Costa de

Marfil donde trabajó dos años como profesor:

trabajé durante 2 años en un instituto para la UNESCO, pero la UNESCO no estaba muy de acuerdo

con los programas que teníamos porque eran programas revolucionarios, y ellos cuando apoyan algo tiene que ser algo neoliberal. Entonces, dejaron de apoyarnos y el Instituto se volvió una dirección así como la Secretaría de Cultura... de algo (que) ya no alcanzaba el ideal de Sankara. También renuncié, y volví a retomar estudios de gestión cultural

. Lamko estudió dos años gestión cultural. Después, ganó un concurso de teatro africano, el premio fue viajar a Francia durante 3 meses para participar en el *Festival des Francophonies en Limousin*.

La directora del festival lo invitó a quedarse en Francia, Lamko aceptó y estudió su doctorado. Cuando sucedió el genocidio de Ruanda, Lamko decidió salir del festival e ir a Ruanda. Lamko permaneció en Ruanda de 1998 al 2002. Y en el 2003 viajó a México “Entonces ya tienes la trayectoria del vagabundeo” me dijo Lamko.

4

Y sobre todo algo que estaba muy imperante: es que la vida no valía nada. Es decir, vas a ver a un joven sobre una moto así con velocidad, se cae, se mata, y no importa. Es decir, que de los sobrevivientes tenían la idea: ‘yo que merezco seguir vivo, cuando la gente que te quiero ya no vive’. Había eso; un silencio terrible. En el único bar te encontrabas con gente que estaba en la oscuridad tomando y con un silencio. No escuchabas ruido de alguien reír. Siempre digo ‘los vivos estaban más muertos que los muertos porque los muertos están muy vivos en el dolor’ (...) La gente no (tuvo) entierro decente, a veces estaban en las fosas. Los cadáveres te los encuentras en un campo podridos y te das cuenta que es alguien los tiró. Entonces estaba eso muy agresivo. (...) Entonces todo eso para mí es aplicar el deber estar”

Le pregunté sobre experiencia en Ruanda, pues Lamko llegó poco después del genocidio y escribió una novela (titulada “La falena de las colinas”) sobre el genocidio. Lamko fue junto con diez escritores a Ruanda.

[4] En Ruanda, Lamko abrió el Centro Universitario de las Artes para armar un frente cultural al que invitó a más de 40 talleristas de África y Europa. Empero, el trabajo en el Centro Universitario resultó muy demandante. Por lo que Lamko le escribió a Christian San, quien era presidente de los refugios y a quien había conocido previamente. Le mencionó que estaba cansado y deseaba salir de Ruanda. San ofreció las opciones

de Noruega y México. Lamko eligió México por el clima. “Y así llegué a México a la casa Refugio Citlaltépetl” narró Lamko.

¿Cómo fue el proceso de asimilación en México? “No fue tan difícil” respondió Lamko, pues explicó que como ya había vivido en otras partes del mundo y acostumbrarse no le resultó difícil.

Tomó clases de español en el CELE, y vivió una corta temporada con una población de campesinos mayas: “necesitaba algo que toca la tierra. Con ellos, como no practican o tienen una práctica muy elaborada del idioma español, empecé a hablar. Cuando regresé de allá, no tenía miedo de hacer errores aquí”. Describió que practicaba su español conversando con taxistas. Mencionó que adaptarse a la comida no fue difícil.

Derrida menciona que a su llegada, la primera imposición que se le hace al extranjero es el uso de la lengua huésped. Derrida considera que el extranjero debe pedir hospitalidad en una “lengua que por definición no es suya” (2000:21), una lengua que le es impuesta. En el intento de volver al extranjero semejante, se le exige asimilar la lengua huésped. No obstante, pese a que el extranjero adquiere la lengua huésped, éste siempre será percibido como un extraño. El acento lo

acompañará siempre delatándolo. Al verse obligado a apre(hen)der una lengua extranjera, en un territorio extranjero. Lamko debió adquirir el español para pedir hospitalidad.

Lamko habló sobre el tiempo que estuvo en Europa y a pesar de hacer amistades, contó que comenzaban a acentuarse actitudes de xenofóbicas y racistas hacia los negros. Para Lamko, México ofrece una mejor hospitalidad que Europa debido a que en México hay mucha gente exiliada. En este punto Lamko y Emadí coinciden. Lamko comentó que cuando llegó a México había un fuerte sentido comunitario, un sentimiento gregario y que las relaciones familiares eran similares a las chadianas. El culto a los muertos se practica de manera similar en Chad, según Lamko. Lamko refirió que México ha cambiado desde su llegada, pues la violencia ha aumentado.

Le pregunté a Lamko si creía que su relación con su tierra natal había cambiado. Lamko me relató que antes de partir a México, viajó de Ruanda a Chad, donde su hermano le contó que su primo acababa de ser

asesinado por un grupo de gente que entró al liceo donde trabajaba para destruir la escuela y atacar a los profesores.

Un profesor de historia había comentado en su clase que en el pasado los miembros del clan del gobernador habían sido esclavos. Los niños les contaron a sus padres lo que el profesor había mencionado. El rumor se esparció y un grupo enardecido de gente entró a la escuela apuñalando a los profesores. “Mi primo se murió sin saber por qué” relató Lamko. Este evento reforzó la decisión de Lamko de irse a México.

“La relación con mi país poco a poco se fue. Lo que se quedó de la relación con mi país, es la lengua. Cuando tuve la oportunidad de regresar...durante 2 semanas, uno se da cuenta que después de tantos años, te vuelves extranjero en tu país mismo” dijo Lamko. “¿Entonces para usted no habría regreso?” le pregunté.

Lamko me contestó:

Es difícil. Siempre hay un regreso. La nostalgia se vuelve tan fuerte, te agrade y te sientes obligado a regresar. Porque tampoco quieres dejar tu cuerpo, ya de viejo, en un país extranjero. En mi caso, tradicionalmente, se dice que el que muere en el país

extranjero es un tonto porque no escuchado a tiempo el llamado de su tierra a regresar. Entonces, no excluyo no para regresar a mi país. Pero regresaré allá, si no voy para esperar mi muerte.

La respuesta que da Lamko es muy similar a la postulación de Arendt: “lo que queda del exilio es la lengua”. Lamko describe la imposibilidad de volver a su tierra; no porque no pueda, sino porque él ya no es el mismo. Esto es parecido a lo que postula Emadí.

El exilio entonces es una experiencia radicalmente transformadora. Lamko mencionó que siente nostalgia o melancolía por la tierra de origen.

El exilio de Lamko es diferente al de Emadí, Lamko puede regresar a su país, parece ser que su exilio es más “voluntario” pero para Lamko tampoco hay regreso. Ya no se puede volver. No obstante, mientras para Emadí “a Irán ya no vuelve”, Lamko regresa para morir en su tierra materna.

Le pregunté sobre su relación con el español, me explicó que usaba el español más para comunicarse. Lamko sostuvo que el español es similar al francés que es como su lengua materna. Lamko acaba de escribir su

primer libro en español que se titula “Nosotros, los otros, los alucinados en el azur, NO somos AFRICANISTAS”. Me explicó que antes escribía sus libros en francés y su esposa le ayudaba a traducirlos. Me explicó que su relación con el francés es problemática porque es la lengua del colonizador: “La problemática lingüística es muy fuerte en el círculo de los escritores africanos que escriben el francés, porque es la lengua del colonizador”.

Lamko relató que pudo haberse quedado en Francia después de terminar su doctorado que habría representado un camino más fácil, pero que era incongruente “criticar la base militar que tiene Francia en África, mientras trabajas en Francia”. A pesar de rechazo al francés descrito por el chadiano, éste no puede evitar regresar al francés. Mencionó que en esta lengua como en el mbay encuentra un goce que no ha podido encontrar en el español por la falta de dominio. El español sólo lo utilizar para comunicarse.

Lamko se resiste al francés: “la rebeldía o el enojo en mí ya llegado a un nivel que no me permite dissociar entre la expresión entre el uso para la comunicación y el

uso poético, es decir, cuando escribo en francés mis textos es para reventar es para criticar el colonialismo”.

Para Derrida “toda cultura es originariamente colonial [...] Toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna ‘política’ de la lengua. La dominación, es sabido comienza por el poder de nombrar, de imponer y de legitimar los apelativos” (2009:57). Derrida sostiene que en situaciones coloniales o de opresión, la lengua hegemónica impuesta no puede ser apropiada:

no se puede mantener con ella relaciones de propiedad o identidad naturales, nacionales, congénitas, ontológicas; porque sólo puede acreditar y decir esta apropiación en el curso de un proceso no natural de construcciones político-fantasmáticas; porque la lengua no es su bien natural, por eso mismo, históricamente puede, a través de la violación de una usurpación cultural –vale decir, siempre de esencia colonial-, fingir que se apropia de ella para imponerla ‘como suya’. (38)

Esta imposibilidad que apropiarse de la lengua provoca una relación compleja ambivalente, pues siempre se retorna al idioma pero hay rechazo a la hegemonía o imposición de la lengua materna.

[5] La primera parte de este fragmento, menciona como cada lengua acarrea una ideología y una cosmovisión del mundo. La segunda parte explica como es el proceso de traducción entre lenguas que realiza Lamko cotidianamente. Se describe cómo se establecen puentes entre idiomas lo que resuena con lo propuesto por Derrida que cuando se habla en una lengua se alude, irremediabilmente, a otra lengua.

Por otro lado, Lamko sostiene que el mбай es su refugio en el exilio: “entonces sí es algo que creo que sí me acompaña en el exilio y se vuelve un tipo de refugio”. Para Lamko, la lengua funciona como un hogar.

Le pregunté que es habitar la

5

Detrás del uso de la lengua hay todo un sentido ideológico porque es el pensamiento, no es una filosofía, es una literatura, es una manera de estar con los demás

Sigo pensando en mбай, se traduce en francés mentalmente muy rápidamente y luego se traduce en español Por eso se entiendo muy bien y hablar durante la mañana es muy fluido. Cuando ya es la tarde, la conversión no se hace rápidamente y lo notó en mis clases

6

La casa es un sueño que tenía antes de llegar aquí. De alguna manera, en todos los lugares en los que he vivido, intenté construir algo (como el Centro Universitario de las Artes en Burkina Faso o como cofundador del Festival Internacional de Teatro que era una pequeña agencia de promoción cultural). Aquí, deseaba tener un espacio porque el exiliado ya no tiene raíces sólo tiene extremidades. Entonces, ¿cómo hacer para tener un lugar?

Para mí fue algo determinante (tener) un espacio para impulsar cosas.

La casa pretende recuperar y reivindicar la cultura africana, cuestionar los estereotipos africanos. Un lugar para compartir la negritud con la cultura mexicana, un lugar de encuentro y de intercambio.

lengua y me contestó que “habitarla es, para mí, regresar a este cuerpo, es usarla, es escribirle, con eso es reivindicar su memoria. Ver las luchas del futuro a partir de la lengua. Usar la lengua dentro de este tejido dominado, maltratado, conquistado y reconstruirlo”.

Según la respuesta de Lamko habitar la lengua significa actuar políticamente, significa agencia. Esto nuevamente alude a lo propuesto por Arendt.

[6] Finalmente, le pregunté sobre la Casa Hankili África.

El exilio es residir en un espacio que no es el propio, que no puede llamarse hogar. En el exilio a una relación muy

específica con el tiempo (Barbour:2011:706) pues se añora el pasado antes de la partida de la tierra de origen. El significado original del exilio significa un destierro, una excomuni3n, es una expatriaci3n. (Barbour:2011:707). Como para Lamko, para Said:

Because exile, unlike nationalism, is fundamentally a discontinuous state of being. Exiles are cut off from their roots, their land, their past. They generally do not have armies or states, although they are often in search of them. Exiles feel, therefore, an urgent need to reconstitute their broken lives, usually by choosing to see themselves as part of a triumphant ideology or a restored people. (2002:183)²⁸

²⁸ El tema central de la novela autobiografía *Fuera de Lugar* de Edward Said es el exilio. La memoria segun Barbour sugiere que exilio es su hogar simb3lico y este espacio orienta su perspectiva (2019:709). Said narra su vida y el continuo sentimiento de exilio que experiment3 (Barbour:2019:710). Segun Barbour en su texto, Said describe c3mo esta posici3n de exilio afect3 su car3cter y su orientaci3n como pensador (Barbour:2019:711). Barbour seala que en su texto, Said describe un paralelismo entre la relaci3n que sostiene su familia (relaciones de extrañamiento y cercanía a la vez) y con el espacio pol3tico pues menciona que la relaci3n con madre era como el de una colonia a una metr3poli (2019:714). Segun Barbour, para Said la dislocaci3n territorial es un evento traumático que es representado en acciones simb3licas y deviene parte estructural de la consciencia e identidad (2019:715)

De esta manera, ante este desarraigo que implica el exilio, Lamko ha creado una casa africana en M3xico. Es muy interesante la creaci3n de la casa Hankili, esta casa recibe a africanos exiliados; aloja (da hospitalidad) y hace comunidad con los africanos exiliados. Nuevamente sugiriendo que el exilio es posible en comunidad.

A manera de conclusi3n, en esta segunda secci3n se estudiaron las propuestas te3ricas de Hannah Arendt y Jacques Derrida sobre la lengua materna. Para Derrida no hay lengua materna ya que toda lengua es impuesta por el otro. Para Arendt la lengua posibilita la agencia.

En base a dichas postulaciones te3ricas, se exploraron las entrevistas realizadas a los escritores exiliados siguiendo mi propuesta metodol3gica basada en el Talmud. Se analizaron las relaciones que tienen los escritores exiliados con su lengua materna. Cada escritor describe v3nculos complejos y problemáticos con las lenguas que habla. En ambos casos se tiene una lengua materna menor oral, una lengua hegem3nica que han sido obligados a aprender y una lengua de exilio. La

lengua de exilio para Emadí ha sido aprendida por amor, mientras que para Lamko ha sido necesaria aprenderla para comunicarse, es decir, para pedir hospitalidad en la lengua huésped.

Asimismo, a pesar del exilio, ambos escritores refieren que la lengua materna los acompaña: ésta permanece como postula Hannah Arendt. La lengua materna, en ambos casos, se relacionó con el canto que devela la significancia que tiene la música en el momento originario intralingüístico.

Igualmente, en esta sección se exploró el término de hospitalidad planteado por Derrida, y cómo la hospitalidad de Juan Gelman es un ejemplo de hospitalidad absoluta. Finalmente, se cuestionó la imposibilidad del retorno, y se postuló la posibilidad del exilio en comunidad.

¿Cuántos viven hoy en una lengua que no es la suya? ¿Cuánta gente ya no sabe ni siquiera su lengua o todavía no conoce y conoce mal la lengua mayor que está obligada a usar? Problema de los inmigrantes y sobre todo de sus hijos. Problema de las minorías. Problema de una literatura menor, pero también de todos nosotros: ¿Cómo arrancar de nuestra propia lengua una literatura menor, capaz de minar el lenguaje y de hacerlo huir por una línea revolucionaria sobria? ¿Cómo volvernos el nómada y el inmigrante y el gitano de nuestra propia lengua?
-Gilles Deleuze, "La Literatura Menor"

Conclusiones no finales

En este trabajo de investigación se exploró la relación entre la lengua materna y el exilio. La pregunta rectora del trabajo es *cómo se relaciona un escritor exiliado con su lengua materna*. Para explorar dicha problemática realizaron entrevistas a dos escritores exiliados. A partir de estas entrevistas se estudiaron sus historias de vida.

Quiero subrayar los diferentes tonos que tomaron las secciones del presente trabajo. La introducción adquirió un tono muy personal, mientras la primera sección expresó un tono más académico y, considero que, la segunda sección es una mezcla de estos elementos. La introducción de este trabajo abordó mi implicación con la temática de la lengua materna y las problemáticas que enfrente en este trabajo. Se exploró cómo surge mi tema de investigación, mi implicación y mi posición política -de la cual me es imposible dar cuenta enteramente- afectan mi aproximación a la temática y el desarrollo de las entrevistas que se realizaron.

En el trabajo de campo, surgió una problemática metodológica y ética sobre cómo abordar las historias de vida. En mi búsqueda por emplear una metodología que no sometiera la palabra del otro, propuse una metodología basada en la forma del Talmud. En la primera sección del este trabajo se abordó dicha problemática metodológica y ética. No obstante, ésta no queda resuelta ya que considero necesario seguir reflexionando sobre las metodologías que utilizan las ciencias sociales- en especial la psicología- y las implicaciones que éstas conllevan

En la introducción del segundo capítulo expuse la discusión que Derrida y Arendt sostienen sobre la lengua materna: mientras que para Arendt la lengua materna posibilita actos políticos, para Derrida no hay lengua materna pues toda

lengua es impuesta por el otro. Sin embargo, considero que cada uno ha construido su propuesta teórica desde su propia experiencia. Derrida habló y escribió francés, empero, no considera el francés como su lengua materna. Derrida sostiene que no tiene lengua materna porque se le fue privada por el régimen colonial. Arendt, por el otro lado, percibe –a pesar de todo- el alemán como su lengua materna. Gaffney menciona que para Derrida su experiencia ejemplifica la relación universal que se establece con el lenguaje al estar siempre alienados de nuestra lengua materna que representa una morada del mundo externo (Gaffney:2015:3). Es decir, a partir de sus propias vivencias con la lengua materna se crean postulaciones teóricas. Por ello, no me es posible afirmar o refutar sus propuestas. Estas postulas teóricas que parten de la experiencia personal guían la discusión teórica de la segunda sección.

Derrida menciona que todos los exilios son experiencias singulares (2009: 82). Coincido con Derrida, es por eso que no puedo dar conclusiones sobre cuál es la relación entre la lengua materna y el exilio. Cada sujeto ha hecho algo diferente con su lengua materna y con el exilio. Ha lidiado con el dolor y falta de manera única, ha creado un saber hacer diferente.

Para Coetzee, a pesar de que ha escrito en inglés toda su vida y que tiene un buen comando del inglés, cada vez se siente más extranjero en este idioma. Lahiri experimenta una situación muy similar a la relatada por Coetzee. Y en un afán por resistirse a la hegemonía del idioma inglés, Coetzee publica sus libros en español antes que en inglés y Lahiri ha empezado a escribir en italiano. Emadí al nacer entre dos lenguas el árabe y el mazandarani; experimenta un constante conflicto entre los idiomas y no queda del todo claro cuál es su lengua materna. Para Koulsy su lengua materna es el mbay aunque no fue la primera lengua que aprendió, sino que es la lengua de sus padres.

Lo que pretendo señalar al citar estos ejemplos es que cada quien tiene una relación particular con su lengua materna: hay quienes no tiene una lengua materna como Derrida y Coetzee. Hay quienes eligen una lengua como Lahiri y Lamko. Hay quienes siempre están en una constante lucha entre dos lenguas maternas como Emadí, entre la imposición y la elección por amor. Quiero resaltar

éstas posturas ante la lengua; la lengua se impone pero también se elige por amor.

Ante la pregunta ¿Hay retorno del exilio? creo que interesante notar la ambigüedad en la respuesta, parece que si hay posibilidad de un retorno físico pero se retorna siendo otro, se retorna quizá siendo extranjero, se retorna con otro suéter empleando la metáfora de Lahiri. También, parece que hay una búsqueda por hacer comunidad en el exilio: ya sea creando una institución o estableciendo relaciones interpersonales con otros exiliados.

En esta parte más que llegar a afirmaciones me gustaría plantear algunas preguntas. En la introducción del presente trabajo, mencioné que la resonancia entre lo discutido en el coloquio y el libro de Lahiri, me llevó a plantear las siguientes preguntas que posteriormente me llevaron a desarrollar este trabajo de investigación: ¿Qué pasa con el escritor exiliado que se ve forzado a hablar y a escribir en una lengua ajena? ¿Cómo se deconstruye y reconstruye el escritor exiliado? ¿Cómo se modifica su relación con su lengua materna a partir del exilio? ¿Cuáles son los efectos del exilio en la reconstrucción de la “subjetividad”? ¿Puede representar la lengua de exilio un refugio o un exilio? ¿Cómo ha cambiado la escritura de los escritores exiliados a partir de escribir en la lengua de exilio? ¿Qué oportunidades les ha brindado escribir en una lengua extranjera? ¿Qué han perdido al escribir en otra lengua? ¿Qué representa la lengua para un exiliado? ¿Cómo se reconstruye la subjetividad de un escritor exiliado que escribe en una lengua extranjera?

Sin embargo, quizá debería preguntarme antes, como Derrida, quién posee la lengua... “¿está la lengua alguna vez en posesión, una posesión poseedora o poseída? ¿Poseída o poseedora en propiedad, como un bien propio? ¿Qué hay con ese ‘estar en casa’ en la lengua, hacia el cual no dejaremos de volver?” (2009:30). Otras preguntas que también persisten de este trabajo son: ¿Cómo escribir del dolor, de lo traumático? ¿Cómo realizar investigaciones de ciencias sociales que no reafirmen ideologías dominantes? “¿Cómo hacemos para que la investigación sea con otros seres humanos y no sobre otros seres humanos?” (Castillejo Cuéllar: 2016:133).

Bibliografía

- Abramson, Henry. (2012). *The sea of Talmud. A Brief and Personal Introduction*. Parnoseh Book at Smashwords.
- Álvarez-Gayou Jurgenson, Juan Luis. (2005). *¿Cómo hacer investigación cualitativa? Fundamentos y metodología*. México: Paidós Educador.
- Arendt, Hannah. (2017). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Alberto L. Bixio. España: Gedisa.
- Arfuch, Leonard. (2002). *El espacio biográfico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ashcroft et al. (2006). *The Post-Colonial Studies Reader*. Londres: Taylor & Francis.
- Barthes, Roland. (1993). *El placer del texto*. México. Siglo XXI.
- Barbour, John D. (2011). "The consolations and compensations of Exile: Memoirs by Said, Ahmed and Eire" *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 79, No. 3. Pp. 706-734.
- Benedito, Gloria. (1991). "El problema de la medida en psicología" en *Psicología: Ideología y ciencia*. Braunstein, Néstor A. et al., Siglo XXI. Pp. 156-178.
- Berenstein, Isidoro. (2001). "El vínculo y el otro" en *Psicoanálisis AP de BA*. Vol. XXIII. No. 1. Buenos Aires. Pp. 9-22.
- (2011). "La relación entre nos-otros: alteración y autorización" en *Psicoanálisis*- Vol. XXXIII. No. Buenos Aires. Pp. 39-53.
- (2004). *Devenir otro con otro(s). Ajenidad, presencia, interferencia*. Paidós. Buenos Aires.
- Booth. Wayne C. (2004). *The rhetoric of rhetoric: The quest for effective communication*. Wiley-Blackwell.
- Blazquéz, Gustavo y Lugones, María Gabriela. (2016). "De cómo no infamar: reflexiones en torno del ejercicio de escribir sobre vidas ajenas" en *(In)disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura* . Gorbach, Frida y Rufer, Mario (coord.) México, D.F.: Siglo XXI.
- Cabrera Amador, Raúl E. (2019). *Relatos de vida y transformaciones del Estado de México*. Campos en Ciencias Sociales. Vol.7. No.1.

- Calderón-Chavarría, Isabel et al. (2018). *Música y psicoanálisis, sonidos y silencios del cuerpo*. Rev. Estudios Esc.de Psicología UCR. 13(2). Pp. 53-70.
- Castillejo Cuéllar, Alejandro. (2016). "Violencia, inasibilidad y la legibilidad del pasado: un crítica a la operación archivística" en *(In)disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura* . Gorbach, Frida y Rufer, Mario (coord.) México, D.F.: Siglo XXI.
- Castoriadis-Aulagnier, Piera. (2017) *La violencia de la interpretación: del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Coetzee, J.M. (1999) *Waiting for the barbarians*. Estados Unidos: Penguin Books.
- Deleuze, Gilles. (1978). "¿Qué es una literatura menor?" en Kafka. Por una literatura menor, trad. de Jorge Aguilar Mora, México: Era.
- Derrida, Jacques. (1997). *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Argentina: Manantial.
- Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne. (2000). *Hospitalidad. Pensar en el espacio de la ley y la transgresión de éste*. Ed. De la Flor. Buenos Aires. Pp. 11-77.
- Dipaola, Esteban y Lutereau, Luciano. (2018). "(In)condiciones de la hospitalidad: una fenomenología a contrapelo". *Límite: revista de filosofía y psicología*. Vol. 13. No. 42. Pp.3-14.
- Emadí, Mohsen. (2016). *Standing on Earth*. Traduc. Lynn Coffin. California: Phoneme Media.
- Gaffney, Jennifer. (2015). "Can Language go mad? Arendt, Derrida, and the Political Significance of the Mother Tongue" *Philosophy Today*.
- Gauss, Günter. (1964). "Entrevista con Hannah Arendt: ¿Qué queda? Queda la lengua materna".
- Goodson, I. y Gill, S. (2011). "The Narrative Turn in Social Research". *Counterpoints*, 386. Jstor. Pp. 17-33-
- Guber, Rosana. (2004). "El trabajo de campo como instancia reflexiva del conocimiento". *El salvaje metropolitano*. Paidós. Buenos Aires.

- (2011). "El trabajo de campo: un marco reflexivo para la interpretación de las técnicas". La etnografía. Método, campo y reflexividad. México. Siglo XXI.
- Grossberg, Lawrence. (2009). "El corazón de los Estudios Culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad" *Revista Tabula Rasa*. Bogotá, Colombia. No. 10:13-48. Pp. 13-48.
- Hall, Stuart. (2014). "La cuestión de la identidad cultural", Sin garantías. Trayectorias y problemáticas culturales. Colombia, Universidad Cauca. Pp. 399-443.
- Herbert, T. (1971). "Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, especialmente de la psicología social", en Ciencias sociales: ideología y conocimiento. J.A. Miller y Th. Herbert, México: Siglo XXI.
- Ibáñez, Tomás (2005). "Cornelius Castoriadis" en *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias en Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Editorial Gedisa.
- Kremer, William. (2013). "The Talmud: Why has a Jewish law book become so popular?" BBC World Service.
- LaCapra, Dominick. (2006). "Experiencia e identidad" en *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires, FCE. Pp. 57-104.
- Lahiri, Jhumpa. (2006). In *Altre Parole*. Trad. Ann Goldstein. Vintage Books.
- Marroni, María da Gloria. (2016). ¿"Dar voz al Otro"? Los métodos biográficos y las narrativas de los migrantes: un debate ejemplar en ciencias sociales. Nueva Época. Año 10. No. 41.
- Miller, Jacques-Alain. (2010). *Extimidad*. Paidós. Buenos Aires.
- Pavón-Cuéllar, David. (2014). 'Extimacy' en *Thomas Teo (Ed.), Encyclopedia of Critical Psychology*, New York.
- Restrepo, Eduardo. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá, Colombia: Envió Editores.

- Rufer, Mario. (2016). "El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial" en *(In)disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura* . Gorbach, Frida y Rufer, Mario (coord.) México, D.F.: Siglo XXI.
- Rodríguez Penagos, Juan Manuel. (2007). *De musas y sirenas. Apuntes sobre música y psicoanálisis*. Revista Intercontinental de Psicología y Educación. Vol.9 Núm.2. Pp.85-92.
- Sabido, Olga. (2009). "El extraño" en Los Rostros del Otro: Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad. Ed. Anthropos. España. Pp. 25-38
- Said, Edward W. (2002). "Reflections on exile". *Reflections on Exile & Other Literary and Cultural Essays*: Granta.
- Serur, Raquel. (2019). Entrevista a J.M. Coetzee.