

PENSAR LO OTRO.
ENTREVISTA A ESTHER COHEN DABAH

Norma Garza Saldívar*

Esther Cohen es profesora en la Facultad de Filosofía y Letras, e investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, cuya trayectoria ha sido reconocida recientemente al otorgársele el Premio Universidad Nacional 2010, en el área de investigación en humanidades. Autora de libros que manifiestan tanto el rigor del pensamiento como el ejercicio del placer y la belleza de la escritura. Ensayista y viajera, cuyas estancias en Bolonia, Nueva York, Jerusalén, París, etcétera, le han dado no sólo el conocimiento de las lenguas sino el de autores e investigadores que ha traducido y que ha acogido al organizar proyectos, coloquios, conferencias, encuentros. Ha creado espacios para intercambiar ideas y experiencias, en un diálogo continuo con estudiantes e investigadores. Como editora y autora ha recogido trabajos de muchos de ellos en colecciones como “La huella del otro”, “Ejercicios de memoria”, o como el libro *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia* (México: Siglo XXI/UNAM, 2002), que coordinó con Ana María Martínez de la Escalera; así como de varios números de la revista *Acta Poética*. Su trabajo crítico se ha centrado en el diálogo entre literatura y filosofía, cuyo pensamiento se focaliza en los procesos interpretativos de la llamada modernidad, abarcando un amplio espectro de reflexiones y autores, que podemos encontrar en libros como *La palabra inconclusa* (Taurus/UNAM, 1994; 4a ed.: 2008, traducido al francés en 2007); *El silencio del nombre* (Barcelona: Anthropos/Fundación Eduardo Cohen, 1999; traducción al francés: París: Editions Des Femmes-Antoine Fouque, 2007); *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento* (Taurus/ UNAM, 2003) tuvo una extraordinaria difusión nacional e internacional, siendo traducido al francés (París: Lignes, 2004), prologado por Enzo Traverso; traducido al italiano (Verona: Ombre Corte, 2005; Mondadori/Il

* Doctora en Letras Modernas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora-investigadora de tiempo completo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Co-coordinadora del dossier de este número de *Andamios*.

Giornale, Milán, 2006, 100,000 ejemplares); *Los narradores de Auschwitz* (Buenos Aires/México: Lilmad/Fineo, 2006; Paidós, 2010; traducido al francés: editorial de L'Université de Montréal, 2010), entre otros. Se presenta aquí el diálogo mantenido a lo largo de varios encuentros en torno al tema de la alteridad.

—En tu trayectoria como investigadora, docente y traductora hay tres autores que considero básicos en tu quehacer filosófico y literario: Levinas, Derrida y Benjamin. Tres vertientes que en el sentido de esta entrevista quizás nos puedan dar un hilo conductor y centrarnos en el tema de la alteridad. ¿Quién es el otro y cómo relacionar en esa dirección a estos tres autores? Pienso en la colección que coordinaste en Taurus, “La huella del otro”.

—En efecto, el texto de Levinas, “La huella del otro”, que da nombre a la colección, fue una auténtica revelación para mí. En él Levinas plantea lo que, desde mi perspectiva, es el eje de su pensamiento sobre la alteridad. A pesar de que ahora me desconcierte —a distancia de años de una primera lectura— su posición frente al concepto de alteridad asimétrica, que nunca encuentra la respuesta del otro, considero que es un autor indispensable para comprender, en primera y última instancia, la importancia de considerar la *responsabilidad* frente a toda alteridad, no como *tolerancia* sino como *imperativo categórico* que nos “doblega”, para decirlo con Levinas. Hay en su filosofía algo definitivamente enriquecedor que lo coloca en las antípodas de la recepción de su pensamiento en la, llamémosla, “filosofía cristiana”. Levinas es muy claro en esto: no hay un *después* de nuestra muerte, una entrada triunfante al reino de los cielos; muy a pesar de su innegable religiosidad, la posición de Levinas es rotunda: no verás jamás la tierra prometida, no serás el contemporáneo de tu propio éxito. En ese sentido, la muerte no es más sino la estafeta que el “otro” *debe* recoger para continuar con la obra de quien se ausenta. Aquí, en este enunciado tan simple, “no verás la tierra prometida”, se encuentra el Levinas más genuino, quien reconoce en la muerte del otro el espacio de la responsabilidad total, absoluta. En oposición a Heidegger y a su concepción del “ser para la muerte”, Levinas nos habla de “aquel que viene después de mí”; me debo a mis muertos en la medida en que soy responsable por ellos. La muerte del “otro” es la primera muerte que nos obliga a tomar conciencia de un fin,

no como punto final sino como una simple fractura en la cadena del ser. Y es este Levinas a quien acudo para pensar al otro, a quien miro a la distancia como horizonte de pensamiento; como diría Ajmatova, sólo es nuestro lo que hemos dado, sólo nuestra *responsabilidad* responde por nuestras acciones.

Si el pensamiento levinasiano me introdujo en el tema de la alteridad, la obra de Jacques Derrida y de Walter Benjamin me colocó frente a potenciales aún mayores. Acabo de traducir uno de los últimos textos de Derrida. En plena agonía, en el umbral de su propia desaparición física, el filósofo conserva la lucidez para pensar y reflexionar sobre la *responsabilidad del otro* frente a la vida y frente a la muerte, la suya y, es aún capaz de *escribir*, con todo lo que la escritura significa en Derrida, la relación estrecha que guarda cualquier pensamiento que se quiera “auténtico” con el *temblor* de la muerte; es decir, ante la imposibilidad de contener el advenimiento de lo absolutamente otro, lo ajeno, lo imprevisible. Pero si hay algo de lo que está seguro es que de la misma manera en que el seno materno lo llevó a cuestas (*tragen*), responsabilizándose por él, ahora toca de nuevo a otro, a otros, hacerse cargo de su imposibilidad de mantenerse de pie, de su desaparición: es el *otro* quien tendrá que cargarlo (*tragen*) para conducirlo a su última morada. En este sentido, Derrida nos enseña que lo que acompaña y define al hombre como tal, de principio a fin, es justamente la *responsabilidad por el otro*, sin este *responder por*, sin el reconocimiento del otro como parte de mi ser, la vida no es vida, ni la muerte, muerte. En el ser, regresando a Levinas, no hay coartada. Hay un verso de Celan que Derrida, hacia el final del texto, cita en “Cómo no temblar: El mundo ha partido, yo debo cargarte”. De qué manera decirlo mejor, así, con esa concisión, con ese lenguaje adelgazado de Celan, lo que la ausencia de mundo implica para el otro, lo que la presencia del otro compromete en el devenir del mundo.

Si bien ambos filósofos *no sólo* se detienen en el pensamiento de la muerte como base fecunda para pensar toda alteridad, la reciente traducción del breve texto de Derrida, tan presente en estos momentos, me ha conducido por ese *atajo* que, creo, sintetiza por otra parte lo que el “otro absolutamente otro” simboliza en cada uno de los acontecimientos de la vida: en la relación con el hijo, el padre, la madre, el hermano, el

extranjero, el vagabundo; en el vínculo que establecemos con la lengua que, como escribiera Derrida, es mi lengua pero no la poseo, se trata siempre de la lengua del otro. Destino universal de la lengua el de no ser habitada jamás, tierra prometida siempre por venir.

Walter Benjamin representa para mí en la actualidad la figura eje para pensar la responsabilidad frente al otro; en él, los muertos, los vencidos, los sin-nombre son justamente aquellos ante los cuales el hombre en cuanto tal debe *responder* puntual y de manera obligada. No hay historia sin la participación responsable de quien la realiza y, en particular, para que ese engranaje funcione es necesario volver los ojos atrás sin temer convertirse en estatua de sal. La figura de la “caída”, de la “catástrofe” original es en Benjamin la punta de lanza para elaborar a lo largo de su extensísima obra, desde su texto de 1916 sobre el lenguaje hasta sus *Tesis sobre la historia* de 1940, su visión del otro y la responsabilidad que implica participar en ella. En Benjamin, y para continuar con eso que llamé *atajo*, la derrota de los vencidos es pilar y soporte de su pensamiento, de manera específica, sobre la historia, pero también sobre la lengua, la traducción, la literatura y la crítica. El carácter destructivo que aparece en prácticamente la totalidad de la obra benjaminiana radica justamente en esto; sólo quien pueda destruir podrá criticar, sólo quien logre desarticular el discurso del vencedor será capaz de hacer justicia, sólo quien dé una justa sepultura a sus muertos podrá continuar viviendo. Desde esta perspectiva, su ensayo “El narrador” de 1936, ya en el exilio francés, es iluminador en cuanto a la posibilidad/imposibilidad de continuar narrando. En él, Benjamin ubica un quiebre en la tradición narrativa a partir de la Gran Guerra; la gente vuelve de las trincheras y los campos de batalla sin historias que contar; hay, en esta incapacidad, una descomposición de la experiencia, una pérdida de la facultad más antigua de todas las facultades: la posibilidad de narrar historias. Este deterioro se debe, en términos benjaminianos, a la ausencia de una escucha, a la incapacidad para intercambiar experiencias; en otras palabras, se trata del rechazo del “otro” en todas sus facetas. De la misma manera en que el surgimiento del lenguaje es ya, para el filósofo, el inicio del abismo, la caída del nombre en la sobrenominación indiscriminada en el dominio del signo,

y al igual que la traducción es a su vez la imposibilidad misma de la traducción, la crítica es también un *ejercicio de aproximación* sin domicilio conocido.

Pero quisiera detenerme, para terminar de responder a tu pregunta, en lo que Benjamin considera la responsabilidad “originaria”, es decir, aquella que nos convierte en seres humanos: la necesidad de dar sepultura a nuestros muertos. En las *Tesis sobre la historia*, herencia póstuma de Benjamin, se encuentra una de las claves más significativas para leer su obra de toda una vida: “Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”. Benjamin, como su ángel, miran con ojos desorbitados la catástrofe a sus pies, el progreso y la cultura que siempre se harán acompañar por la barbarie. La historia inmediata a su suicidio, en 1940, le dará la razón.

—En tu libro, *El silencio del nombre, planteas el doble papel, o mejor dicho la tensión que hace del “nombre” el lugar tanto de la falta como el espacio de la alteridad. ¿A partir de esto podríamos pensar el lenguaje, por un lado como aquello que se ha desgastado en el parloteo, en una retórica ciega y sorda a lo que está más allá de ella y que, más bien, se encuentra inmerso en un vacío anquilosado y superfluo; pero que, por otro lado, y más cercanos quizá a una visión poética y filosófica, podamos considerar el lenguaje como esa infinita apertura a la alteridad?*

—De alguna manera ya aludí a esto en la respuesta anterior. Es cierto, no hablé concretamente del “nombre” como la casa que habitamos sin poseerla. Este libro, asediado por el duelo, quiere recuperar al otro ahí donde la pérdida se manifiesta: en el nombre propio. ¿Qué pasa, se pregunta Derrida en “Circonfesión”, cuando la madre agonizante ya no lo reconoce, cuando su nombre, Jackie, ya no le significa nada a quien le dio vida? Es el sacudimiento avasallador de una identidad que ya no puede reconocerse en esa casa, que aunque no le pertenezca, es lo único que puede habitar. O, ¿cómo se transforma el nombre cuando quien lo porta desaparece físicamente, cuando mi llamado me devuelve sólo un eco desvirtuado de mi propia voz? Ese libro está hecho de retazos de dolor y desconsuelo; de ahí que los autores a quienes me refiero

sean justamente aquellos que han experimentado a fondo el abismo que representa el nombre como *falta* y, al mismo tiempo, como lo dices tú, como el *espacio privilegiado* donde la alteridad se consuma.

En la tradición judía, el nombre se inscribe en el cuerpo del varón a través de la circuncisión; ese nombre sellado en la piel es, paradójicamente, el lugar de la falta y la castración. Porque si el nombre divino se *escribe* en el sexo masculino, esto se hace mediante el retiro del prepucio, es decir, justo donde se produce la *falta*, el *nombre* se manifiesta. No cabe duda de que el ritual descrito responde a una política de exclusión porque, ¿dónde queda el nombre femenino cuando el proceso de su nominación no pasa por un ritual, cuando su sexo no es atravesado por el nombre divino? ¿Será, acaso, porque la sexualidad femenina está posicionada precisamente en la desmarcación más pura, intocada e intocable? Dejemos esto como interrogante.

Por otra parte, creo que es importante dar cuenta de este espacio del nombre, como *falta/presencia*, en la obra de Walter Benjamin. El lenguaje es para Benjamin el lugar donde la creación se convierte en escenario de su propia destrucción. La caída del lenguaje y, con él, del nombre, es anterior a la creación misma o, mejor dicho, su contemporánea. Desde el momento en que Dios otorga al hombre la capacidad de nombrar, la desolación es inminente. Los animales, la naturaleza, al ser nombradas por el hombre y no por el verbo divino, pierden su carácter aurático para dar lugar a un lenguaje profano y profanado, no obstante que haya sido el mismo Dios quien le otorgara ese privilegio. En pocas palabras, el paraíso del NOMBRE, así, con mayúsculas no está en el pasado sino que irrumpió como esperanza en el futuro del hombre. En este sentido, el ensayo de Benjamin de 1916 marca ya la pauta para leer su obra en esta doble perspectiva: el nombre como *catástrofe* y, al mismo tiempo, como la única posibilidad de ejercer “esa débil fuerza mesiánica” que todos llevamos dentro.

—¿Cuáles son ahora las alteridades que sacuden de algún modo la identidad de ese Yo moderno? Pienso en tu libro *Con el diablo en el cuerpo, en donde identificas el papel de la bruja, curandera o hechicera como la que vino a ocupar el lugar del otro, del enemigo, del que asedia y, por lo tanto, del*

que habrá que castigar. Es decir, donde a veces la posibilidad de existencia de algunos parece construirse sobre la ruina de otros. En el contexto actual ¿cómo verías ese enfrentamiento de un poder hegemónico frente a la amenaza del otro?

—La conocida frase de Benjamin, “no hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie” fue central para la escritura de este libro. De forma paralela al Renacimiento como momento del mayor esplendor artístico, filosófico y literario de todos los tiempos, así y como se nos ha enseñado desde siempre, emerge ese lado oscuro y bárbaro, del que poco o nada se habla, que viene a certificar la tesis de Benjamin. La persecución y quema de las brujas fue la barbarie que sirvió de sostén al esplendor renacentista; sobre las cenizas de estas pobres curanderas, parteras y hechiceras, se construyó aquello que hasta la fecha no deja de provocar nuestra máxima admiración. Miguel Ángel, Leonardo, Signorelli, Ficino, Pico Della Mirandola y todas y cada una de las construcciones arquitectónicas de la época son “producto”, sí, del genio de su época pero, al mismo tiempo, son cómplices de la barbarie engendrada en la misma Iglesia que hospedó en sus muros a la sensualidad de cuerpos desnudos y voluptuosos mientras sofocó con el fuego a esa carnalidad desnuda representada por la “bruja” *hambrienta* de lujuria. El *Malleus Maleficarum* o *Martillo para las brujas*, escrito por Kraemer y Sprenger, sacerdotes dominicos, bajo la orden del Papa Inocencio VIII, enciende la hoguera a partir de 1486, año de su publicación, en la que morirán más de 100,000 brujas en siglo y medio. El “manual del buen cazador de brujas” se convierte así en el *bestseller* de los siglos XV y XVI; en él, el cuerpo de la bruja viene a ocupar el lugar del *otro* absolutamente otro, el espacio del mal, el chivo expiatorio de tanta sensualidad. Pero la sociedad tiene que poner un freno para que ese erotismo de los cuerpos no escape ni desborde los muros que los acogen, por ello y para ello, la bruja tendrá que pagar las cuentas por un erotismo que no se detiene en el interior de las catedrales. Porque el *sabath* representa de ya el desbordamiento mismo de toda cordura; y el balbuceo de la bruja no podrá dar cuenta de su propio saber, de su magia y de su vínculo con la sociedad. Se necesita un discurso articulado en los términos de una nueva distribución de los saberes, una “racionalidad” que dé cuenta de un pensamiento mágico al servicio de

un nuevo mundo que se ve a sí mismo como *progreso*. Por eso Pico escapa de la hoguera, el mismo año de 1486, cuando publica sus *Tesis cabalísticas*, porque es capaz de autolegitimar discursivamente su propia práctica. Es cierto, Pico es finalmente excomulgado, pero su relación con los Medici hace de su destierro a la campiña Toscana la mejor de las suertes. Así, entre el *magus* y la bruja se abre un abismo; a pesar de abrevar de la misma fuente, uno entrará en las cortes y será bendecido por la Iglesia; la otra arderá en el fuego por carecer de ese *otro saber* que corresponde a la nueva configuración de la llamada sociedad moderna.

Para terminar, me preguntas cómo vería ese enfrentamiento entre alteridades y su relación con el poder hegemónico. Creo que lo que sucedió en los siglos xv y xvi con las brujas no ha cambiado radicalmente la forma en que los diferentes poderes se encargan de anular al otro. Desgraciadamente lo vemos a diario en nuestro país y en todas las esferas. Pero podríamos concentrarnos en el medio en que nos movemos tú y yo: el ambiente universitario. Creemos que por tener acceso a la cultura, somos menos vulnerables que aquellos que ahora llevan el nombre de “ninus”.¹ Pues, sí y no. Ciertamente tenemos más instrumentos para enfrentar la lucha constante de los “poderes institucionales” por anular nuestra voz, por impedir que gente con capacidad ingrese a las universidades, pero los resultados son cada vez más pobres, cada vez nos sentimos más impotentes ante la soberbia y prepotencia de “nuestras” autoridades. Con todo, somos privilegiados en comparación con las cincuenta millones de bocas hambrientas de nuestro país que no tienen ni voz ni voto o que, si les va bien, logran intercambiar ese voto por una despensa que “generosamente” les otorgará cualquier partido, sin distingos de colores. Hemos llegado a un punto de resquebrajamiento de la sociedad en que —reconozco mi desesperanza— no veo los límites entre la derecha y la izquierda, donde los procedimientos para ganarse el voto ciudadano se apoyan en la misma miseria a la que supuestamente tratan de combatir.

¹ Término coloquial para referirse al creciente número de jóvenes mexicanos (alrededor de 7 millones, según el actual rector de la UNAM) en edad productiva (entre los 14 y los 29 años) que ni estudian, ni trabajan, ni tienen algún tipo de actividad remunerada o reconocida socialmente como productiva. [Nota del editor].

Benjamin habla de una *débil fuerza mesiánica* que cada uno de nosotros lleva dentro, el problema será cómo organizar y darle cuerpo a esa fuerza para recomponer una comunidad resquebrajada como la nuestra.

Sólo para agregar un granito más de desconsuelo, me gustaría citar aquí el diagnóstico que Zygmunt Bauman hace de la modernidad y de esos desechos humanos que no tienen salida posible. Esto, por supuesto, es aterrador pero parece ser el desenlace lógico de tanta barbarie: “Centenares de miles de personas, a veces millones, son expulsadas de sus casas, asesinadas y obligadas a tener que arreglárselas lejos de las fronteras de su país. Quizá la única industria próspera en las tierras de los recién llegados... es la *producción en serie de refugiados*”. Y más adelante, continúa: “El desecho no necesita finas distinciones ni sutiles matices, a menos que esté destinado al reciclaje; pero las posibilidades que tienen los refugiados de ser reciclados como miembros legítimos y reconocidos de la sociedad son, como mucho, vagas e infinitamente remotas. Se han tomado todas las medidas para garantizar la permanencia de la exclusión. Personas sin atributos han sido depositadas en un territorio sin denominación mientras que se han bloqueado para siempre todos los caminos que llevan a lugares con significado y a los sitios en los que pueden forjarse, y se forjan a diario, significados socialmente legibles”.

—En este libro te centras en ese espacio que a veces parecería seguir siendo el lugar del sometimiento, del espectáculo, del castigo, de la fuerza brutal de la violencia, me refiero al cuerpo de la mujer, al cuerpo de la bruja del Renacimiento, del que tú misma dices que es “un teatro donde ver representada la parte oscura de una sociedad que se niega a ver ese lado de sí misma si no es como eso, como pura representación”. ¿Cómo podríamos entender ese cuerpo de la mujer, justamente a la luz de esa historia, cuando ahora se habla de feminicidio, es decir, una palabra que se refiere a esa muerte que puede evitarse, pero que se genera en una esfera de violencia contra las mujeres para invisibilizar conductas que para diversos sectores de la sociedad siguen siendo reprobatorias?

—Continuando con lo que decía antes y de la misma manera en que la sociedad oculta a sus pobres (en la Riviera Maya, por ejemplo, se ven muy pocos mexicanos de la zona, en realidad, se dice, afean el paisaje), esta

misma no ha dejado, a lo largo de la historia, de satanizar a sus mujeres, sea llevándolas a la hoguera, sea intercambiándolas como objeto de mercancía, sea, como lo vemos ahora en nuestro país, asesinándolas. El cuerpo desmarcado de la mujer sigue provocando ese desconcierto ante lo desconocido. Debo confesar que no soy una especialista, ni siquiera he seguido a fondo el caso de las muertes de Juárez ni los feminicidios en el Estado de México, pero de lo que estoy segura es que esto es el reflejo de una sociedad que está perdiendo el rumbo, borracha por encontrar venganza en un chivo expiatorio que dé cuenta de tanta obscenidad y descomposición social; porque, aceptemos que la pobreza extrema en México, la falta de oportunidades para jóvenes que los arroja a las calles, la corrupción que nos incluye a todos, todo esto es francamente obsceno. Desgraciadamente, la sociedad mexicana en la actualidad no tiene nada que ver con el esplendor renacentista ni con la barbarie de la bruja como víctima de los nuevos saberes. Habría que encontrar otra respuesta que no sea leída exactamente en los mismos términos; la historia se repite siempre, pero con una diferencia, como dijera Vico. Habría que buscar en medio de tanta violencia y corrupción, esa diferencia que encuentra en la violación de mujeres y niños la venganza de un sector particular de la sociedad.

—*A veces parecería que al hablar del otro pudiéramos empaquetar a todo aquel excluido por un poder hegemónico, y de paso considerarlo como el próximo débil, relegado, apartado, pero no es esto también uniformar o meter al otro en una política identitaria? Es decir, donde todo parece pensado desde lo idéntico y no desde la diferencia. ¿Cómo pensar al otro sin que parezca solamente un ejercicio de buena voluntad frente al desprotegido, a veces identidades sin identidad que juegan justamente el papel del otro: el indio, el extranjero, el negro, la mujer, el migrante, finalmente la víctima de ese poder hegemónico?*

—En ningún momento habría que pensar la alteridad en términos de tolerancia ni de buena voluntad. Pensar al otro no quiere decir tolerarlo sino aceptar que mi propia *identidad* depende de su existencia y de su reconocimiento. Yo no hablaría de identidad sino de diferencia, soy en la

medida en que me diferencio del otro o en la medida en que el otro me reconoce como sujeto. Creo que un concepto que dominó en los años sesenta era justamente el de la identidad, pero ahora, a tantos años de distancia, considero que la pregunta tendría que ser planteada de otra manera. Soy en el sentido en que *no soy idéntico* a mí mismo. En esta dirección se ha abierto una discusión marcada por el pensamiento de Emmanuel Levinas y de Jacques Derrida que nos invita a reflexionar desde el punto de vista de la responsabilidad para con el otro, no como acto de beneficencia sino como forma de construcción de la identidad.

Desde otra perspectiva, la pregunta heideggeriana por el “ser” ha encontrado en los últimos años lectores bastante críticos que consideran que la pregunta misma por el ser implica, por principio, una toma de posición acorde con los criterios de raza y sangre enarbolados por el nazismo. No conozco a fondo la discusión, pero considero que es un cuestionamiento importantísimo de la filosofía de Heidegger, así como de su conducta durante el nacionalsocialismo.

Un último comentario acerca de tu pregunta sobre el poder hegemónico. Foucault ya lo dijo hace mucho tiempo, no me detendré a explicar lo que es de todos conocido, sólo quisiera subrayar que no se trata del PODER sino de esos pequeños poderes de los que nunca escapamos y que, sin darnos cuenta, con frecuencia ejercemos. En ese sentido, somos víctimas y victimarios a la vez; baste pensar en el problema de la migración que seguramente marcará el siglo xxi. Pero, concretamente, hablemos de nuestro problema con Estados Unidos: somos los migrantes parias que no encuentran asilo para realizar el sueño americano pero, al mismo tiempo, somos los verdugos que asesinan y torturan a nuestros vecinos del Sur, nuestros hermanos, impidiéndoles realizar, a su vez, sus propios sueños. Todo, como ves, depende del punto de vista de donde lo mires.

—*Es inevitable recordar lo que decía Derrida en una entrevista sobre el tema del otro: las palabras “otro”, “respeto del otro”, “apertura del otro”, etcétera, empiezan a resultar un poco latosas. Agregaba que había algo que se tornaba mecánico y fácil en ese uso moralizante de la palabra otro. Y sin*

embargo, no nos podemos olvidar de esa palabra; a partir de ella Derrida habla del sentido de hospitalidad, de amistad o de justicia. ¿Qué nos puedes decir de esta relación?

—Tienes razón, de una u otra forma los diferentes poderes se van apoderando del lenguaje para justamente cancelar su sentido. A medida en que la palabra “otro” se repite una y mil veces en todo discurso, el concepto mismo de alteridad se va desgastando. Esto sucedió de manera clara en el totalitarismo nazi. Victor Klemperer, filólogo de profesión, judío, sobrevivió al nazismo gracias a su matrimonio con una mujer aria. Durante los años de guerra, Klemperer escribió un diario en donde fue registrando, día con día, el deterioro de la lengua alemana. El alemán, sostiene, se convierte en una lengua sin matices, uniformada como los soldados, incapaz de expresar lo que está sucediendo debido a la mutilación a la que se ve sujeta. Su libro, *LTI. La lengua del Tercer Reich*, es un ejemplo de cómo una dictadura puede, si no mutilar, sí acorralar al otro para que su verdad no sea escuchada. Y, sin embargo, como lo decíamos al principio de esta entrevista, no hay posibilidad de salir del lenguaje y, en términos benjaminianos, no hay salida posible sino a partir de ese lenguaje caído. Como decía antes, si la Creación y la Caída pertenecen a un mismo momento, la única salida posible es trabajar a partir de/y con la catástrofe. Para decirlo con Italo Calvino, el infierno es éste que vivimos, se trata de ver qué y quién no es infierno y darle espacio y hacerlo durar.

En relación con la hospitalidad, título de un libro escrito por Derrida y Anne Dufourmantelle, el autor, como suele hacer en sus textos, juega con el término *pas* (en francés), partícula de negación, pero que puede traducirse también como paso, y llama a este capítulo “*Pas d'hospitalité*”. Quien traduce propone “No existe hospitalidad” y en nota al pie explica los diferentes sentidos de esa partícula. Para Derrida, como para Levinas, la primera hospitalidad es la de la lengua, ella nos hospeda desde el nacimiento, pero también nos convierte de alguna manera en rehenes. (Derrida se sirve del término inglés *guest*, que tiene este doble significado de huésped/rehén). Somos huéspedes al tiempo que rehenes de la lengua que nos hospeda. De ahí, también, que el filósofo entienda la hospitalidad ante el extranjero no sólo como una forma de acoger a quien llega, sino como la transformación de quien da

asilo en un rehén del extranjero. Esto, dicho de manera esquemática lleva a Derrida a plantearse la pregunta de la hospitalidad asociada siempre a la de responsabilidad por el otro. No hay hospitalidad sin un *ethos* que convierta el acto de hospedar en algo que rebasa al sujeto: no hay huésped sin rehén (en inglés como en italiano, las palabras *guest* y *ospite*, indican estos dos opuestos aparentes), en este sentido, no hay hospitalidad que no sea a su vez rehén de sus propios actos.

—*Has escrito ensayos desde la literatura, y eres una lectora infatigable, ¿crees que sea ésta el lugar de la extrañeza y, por tanto, de la radical imposibilidad de una lógica identificadora que apela, más bien, al resguardo de la “contaminación” de lo Otro; extrañeza que nos deja, en cambio en la intemperie, sin resguardo, sin la seguridad de lo representable, sin la apropiación del sentido, desamparados, diría Beckett, pero, al mismo tiempo, posibilitados para seguir cuestionando esas identidades, y quizás entonces, la escritura poética, la literatura sea una de las formas más rigurosas para seguir pensando lo Otro?*

—Te respondo de manera breve. Estoy convencida de que la lectura y la asunción de nuestra “ignorancia” no obstante todo lo que se haya leído es el principio eje de cualquier extrañeza o extrañamiento frente a los libros y frente a la vida. Quien se considera “dueño” de una verdad por pequeña que ésta sea, va por mal camino. Si un libro me interesa es porque me ha atravesado, en los términos en que lo plantea Roland Barthes, ha tocado mi cuerpo y ha cambiado mi mente y mi conducta. Si un libro no es capaz de “moverte el piso” (Derrida lo dice de forma más refinada en “¿Cómo no temblar?”), ha fallado como tal. Esto no quiere decir que no se tenga una opinión sobre diversos aspectos; lo importante es dejarse “tocar” por lo que se lee, por las nuevas ideas, las nuevas interpretaciones. Creo absolutamente que la literatura y el arte en general son el lugar privilegiado para pensar al otro, el otro en tanto que es historia, pasión, temblor, miseria, fortaleza, amor. “¿Pueden imaginar una sociedad sin literatura?”, era la pregunta que hacía Colin White a sus alumnos el primer día de clases. Y Colin era un viejo lobo de mar, literalmente.

—Finalmente, ¿el tema de la alteridad sigue siendo un tema presente en tu trabajo actual? Si es así, ¿de qué manera retomas o sigues pensando lo Otro?

—Como sabes, hace ya un par de años que me dedico a estudiar la obra de Walter Benjamin, esto no quiere decir que lo entienda a fondo; por el contrario, cada vez que me enseña algo, me arrebata la seguridad que supuestamente tenía. Es un pensador que no se deja atrapar por ninguna fórmula; Benjamin escapa a toda lectura e interpretación metódica, no porque él mismo sea “poco consecuente”, sino porque como él lo dice, es “siempre radical”. Se han escrito en las últimas tres décadas cientos de libros sobre su obra y nadie, estoy segura —aunque algunos crean haberlo “des-cubierto”—, ha logrado atraparlo en un método, en una disciplina o en una escuela. Benjamin rompe las barreras de la filosofía, la literatura, la historia y la historia del arte. Algunos filósofos (sobre todo los filósofos analíticos) lo consideran más crítico literario que filósofo, los estudiosos de la literatura lo tildan de filósofo, los historiadores poco se interesan por él y ha sido la historia del arte quien mejor lo ha recibido. Benjamin, como dice Hannah Arendt, es todo eso al mismo tiempo. ¿Cómo encapsular un pensamiento tan rico y variado?

Mi interés concreto en este momento es lograr escribir un texto que ciertamente no “explique” la teoría benjaminiana sobre la crítica; más bien, escribir algunas “iluminaciones” sobre la crítica literaria en Benjamin que logren estimular, a quienes trabajan en el ámbito de lo literario, a leer su obra. Hemos atravesado cualquier cantidad de séismos, habría ahora que detenernos un poco, en este mundo convulsionado, para acercarnos a un autor que no nos ofrece “la tierra prometida”, ni siquiera un atisbo de ella, que nos regala generosamente a todos “una débil fuerza mesiánica” para de ahí partir y *aprender por fin a leer*, parafraseando la última entrevista de Derrida, *Aprender por fin a vivir*. A fin de cuentas, ¿no se trata de lo mismo?