

AURORA FREIJO CORBEIRA

Lo que no está escrito

*Niemand zeugt für den Zeugen.*¹
Paul Celan

1. *Los arrabales del Saber Absoluto*

No es necesario hacer mucho ruido para sonar; ni tan siquiera hace falta la voz para decir. Las palabras, sabemos, no bastan, a veces incluso ni llegan. Por eso los testigos son a menudo mudos, incluso meros cuerpos o huellas de vida que han perdido su logos o que nunca lo poseyeron. Son *superstes*², vidas vividas que aun sin voz están en condiciones de significar, que vienen a configurar un mapa de pequeños estados de excepción que nada tienen de excepcionales. No se trata con ellas de establecer juicios ni de exigir perdones. Primero demandan oídos dispuestos a nuevas escuchas y parpados cerrados de par en par, como aquellos de Wiliam Blake, los que en verdad ven. Son tan discretamente dolientes que a menudo sus luminosas existencias no alcanzan, pero horadan, solo con su presencia, la sombra de Hegel, esa tan amplia y cálida, tan eurocéntrica, en la que muchos podríamos descansar para siempre. Nuestro hogar, hospitalario y gratificante, se fue edificando hasta alcanzar el Saber Absoluto, construido para acomodar cada una de las historias en una Historia, levantando una casa donde finalmente morar y donde al fin yacer. Pero su sólida construcción esconde periferias inimaginables que resultan acalladas al ordenarse, sin llegar a ser siquiera historias mínimas, bajo el signo de daños colaterales, de males dolientes justificados, en nombre de ajustes teodicéicos, en vidas secundarias justificadamente entretejidas en la trama resplandeciente de los hombres heroicos, de los hombres oceánicos de los que habló Victor Hugo, los que han construido la Historia guiados por una Razón que creyó que al final de la historia todos estaríamos al fin en casa.

¹ Celan (2002), p. 235.

² Agamben (2010a), p. 15.

Sin embargo esta casa ha resultado no ser más que un palacio, una acomodada morada versallesca, grandiosa pero escasa de metros, donde nunca cupieron ni cabrán todos, una estrecha mansión rodeada de arrabales, suburbios y afueras, pertrechadas de alarmas y dispositivos que salvaguarden a sus elegidos moradores. Sus cimientos se han levantado y sustentado cada día con las mínimas moradas que son los millones de villas miserias, de construcciones tofú. Sus alrededores se pueblan de miles de vidas nudas, de *zoés* a las que no se permite ser *bios*³. Expulsados de las ciudades a las que nunca en realidad pertenecieron más que en el modo de la exclusión, solo queda para ellos la geografía que se ha ido construyendo con sus lenguas y sus cuerpos. Son las vidas sin archivo que devienen testigos, *superstes*, que dan prueba de unas vidas que son supervivencias y en las más de las ocasiones, hundimientos.

Algunas palabras toman la voz de los testigos deviniendo ellas mismas testigos también, como si sucediera que las palabras poseyeran la capacidad de una suerte de acción. De Aristóteles aprendimos que la virtud es actuar según el logos, que es razón, pero también, no lo olvidemos, la palabra que es capaz de deliberar en torno a lo justo y lo injusto. Lo atractivo de ello es considerar que la palabra pueda abrirse a la acción, de que se puede optar por tomar palabras que estén por y para la vida, que sean formas de vida. Serían palabras-testimonio, no solo porque dicen lo ocurrido sino sobre todo porque nos ponen en acción. Por eso, necesariamente las palabras que dicen y son testimonio se hermanan con lo ontológico y con lo político, porque hablar y escribir de verdad son acontecimientos, una toma de postura, un combate en el que el cuerpo no puede abstenerse de participar.

Con los griegos, tal y como Foucault nos trajo, participamos del reconocimiento de la peculiaridad de algunas palabras que están imbricadas con la verdad, las que en su decir producen un trastorno. Son las del *parresiastés*⁴, logos de verdad, las que ponen todo en el decir, las que dicen hasta arriesgar la propia vida porque toman posición, las que oponen una suerte de resistencia al decir del parloteo y las habladorías. Esa palabra de *parresía*, de coraje y franqueza, es por ello sin duda una palabra testimonial, como la de una Clitemnestra, como la de una Antígona. Y es política: en su audacia apuesta por el ser con el otro y por el otro – pensemos en el *rostro* de Lévinas – es decir, por lo común. Dicho de otro modo, hablar con

³ Agamben (2000a), pp. 211-229.

⁴ Foucault (2004), pp. 35-52.

parresía es apostar por el *quizá*⁵ en el que Derrida encuentra lo que queda por hacer, por vivir y por pensar.

Eso es testimoniar: propiciar el encuentro con esa palabra de riesgo, que nos pone en riesgo. No debería ser esta una palabra de buena técnica, argumentativa, que encadene causas y efectos, sino muy al contrario una que desterritorialice, que haga estallar la pesadez de las palabras correctas, deviniendo como decíamos, ontológica y política. Son muchos los escritores que pertenecen al linaje de los desuncidos que Nietzsche convocaba, de los que corren el riesgo, de los que hacen testimonio. De entre tantos hemos escogido la palabra argétea de Herta Müller en la dictadura de Ceauscescu, la negritud de la voz de Aimé Cesaire en la Martinica y el corpus-cuerpo de Pier Paolo Pasolini en la Italia precapitalista. Esta geotempodistribución no debe confundirnos, pues su palabra es plenamente contemporánea, intempestiva: parafraseando a Pasolini, son más modernos que los modernos. Todos son luces tenues de resistencia, discretas y empecinadas, que saben del umbral que hay entre las *bios* y las *zoés*, el que tan acertadamente Agamben ha sabido dilucidar. Escriben con la terquedad de decir lo que no está escrito. Como Rilke nos advierte⁶, ninguno de ellos vuela al unísono: no son aves de vuelos migratorios, sino pájaros sobrepasados y tardíos, porque al tomar la escritura así se paga el precio de pertenecer a una extraña comunidad, la de la amistad de los amigos que comparten lo que no se puede compartir, la soledad; una comunidad anacorética, de la desligadura social, de la comunidad de los que no tiene comunidad, los que viven sin *oikeiôtés*⁷.

Con todo ello estamos ética y ontológicamente obligados a abandonar la palabrería, a dejar de razonar para apresar y buscaren cambio acontecimientos. O como Artaud dijera, a buscar una lengua que evite la violencia de hacer de los cuerpos organismos, de las palabras discursos y del espíritu conciencia.

He ahí el testimonio. Ahora lo arriesgado es oír.

⁵ Derrida (1998), pp. 43-65.

⁶ Rilke (1998), p. 80.

⁷ Derrida (1998), p. 27.

2. *Lirio ambiguo. Con Herta Müller*

No cualquier palabra posee la cualidad de testimoniar, y no pueden hacerlo todas en el mismo grado. Algunas tienen el privilegio del testimonio. Y no porque hablen en voz alta y ni tan siquiera porque digan lo ocurrido. Lo son porque proporcionan una desviación de la mirada y del oído, porque se sacan de quicio, porque nos sitúan en otros territorios. Si hablásemos con Barthes diríamos de ellas que nos susurran para alterarnos, que se entrecruzan entre ellas apasionadamente para decir de otros modos: son estas, como sabemos, *palabras de goce*⁸, las mismas que han abandonado el orden del discurso, los decires bienintencionados y confortadores, los entretenimientos y las informaciones, es decir, su carácter de *palabra de placer*, para desacomodarnos, resultando en esta mutación transformadas en palabras testimoniales.

Deleuze ya nos advirtió de que este poder de algunas palabras las hace enredarse rizomáticamente cartografiando nuevos parajes⁹, las desmanda y las hace delirar. No son palabras altisonantes sino al contrario menores, dichas para ser tomadas en tono menor y escritas hurgando en la lengua mayor¹⁰, porque son palabras que se hacen grandes a fuerza de minorar; y son así mismo liberadoras, porque redimen al lenguaje complaciente de su marcada parálisis. No se dejan modelar por la razón ni ordenar por la gramática, sino que tienden a regresar a sus laberintos y sus ciénagas, a esos otros territorios en donde pueden brincar, esconderse y amarse, enloqueciendo el lenguaje para hacerle decir más, desvariando para decir lo que no está escrito. Deleuze sabe también que una lengua semejante, que ocupa otros lugares, que desterritorializa, resulta inevitablemente política. No es una lengua acariciadora que da razón sino un idioma escarbador, que como si de un perro se tratase, orada la tierra buscando subsuelos. Quien así es capaz de tomar la palabra, hace revolución y hace resistencia; escribe y habla buscando un punto de subdesarrollo, un tercer mundo, un desierto.

¿No podría ser ese el lugar del testigo? Si así lo creemos, el testimonio se convierte en una especie de lengua extranjera, un lenguaje conquistado al sentido, una línea de fuga expuesta a oídos que quieran oír. Admitiremos que hay más testimonio en la brevedad de esta lengua tensa y desvestida – que no pretende significar sino deslindar y atreverse a cartografiar parajes

⁸ Barthes (2007), p. 25.

⁹ Deleuze, Guattari (2003), p.12.

¹⁰ Deleuze, Guattari (1978), p. 28.

porque insiste siempre en sostenerse una y otra vez en el estéril suelo de los textos de placer, los que contentan y colman, los que convienen a la cultura, los que confortan al leerlos. Por ello para testimoniar más bien deberemos elegir el camino de los textos de goce, los que nos convocan a un estado de pérdida, nos desacomodan y nos ponen en situación de crisis con respecto a nuestros fundamentos culturales y convencionales. Proust decía que una lengua así era aquella capaz de delirar, mientras Becket hablaba de la que lograba horadar agujeros en ella misma. Por su parte Kafka relatava su intención de hacer que las palabras se restregasen y sonasen con un sonido de hojalata o de cantos de barraca de feria¹¹, optando por el retruécano en lugar de la metáfora. Henry Miller hablará en este sentido de palabras como malas hierbas, de las que *crecen entre*, desbordadamente, libres de guías; Severo Sarduy de gramática franciscana, apasionada y erótica y Faulkner de ruidos y furias. Y a su lado la sobriedad poética de Herta Müller.

Poseer dos lenguas -el rumano y el alemán en el caso de Müller- facilita el que las palabras sean expertas en mezclas, que encuentren puntos inimaginables donde conectarse. Cuenta Müller cómo a su alemán dialectal que hablaban en casa de su infancia en el Banato, y al ortodoxo de la escuela vino a sumarse años más tarde, al ir a la ciudad con quince años, el rumano. Al principio toda aquella lengua era indescifrable, se resistía a llegar a sus oídos y a ser comprendida, hasta que un día, de repente, todo el rumano se le vino de golpe a la boca. Sucedió que el alemán y el rumano emprendieron un camino de seducción y amoríos que las hizo mestizarse y así decir cosas inesperadas. El lirio, dice Müller, es masculino en rumano y femenino en alemán, pero en la mezcla de lenguas resulta ser un lirio ambiguo, que tendrá el desasosiego metido en la cabeza, y que por ello dirá cosas inesperadas de él mismo y del mundo, y verá siempre mucho más que el lirio monolingüe. Los sentidos se encuentran y enlazan, hacen rizoma deviniendo plenamente dicentes.

Sin embargo los rizomas de estas asociaciones enajenadas estuvieron siempre amenazados por la poda de la dictadura de Ceausescu. Supo pronto Müller cómo los regímenes totalitarios se aplican en mutilar el lenguaje, trastornando la lengua madre, esa que está a disposición de nuestra boca, la que hace casa y hogar, hasta aplanarla y disciplinarla, desfigurándola bajo el terror y el silencio. Todas las dictaduras amordazan la lengua para ponerla a

¹¹ Steiner (1994), p.158.

su servicio, la humillan y someten, la amordazan y pervierten hasta convertirla en lengua obligada¹², impuesta por decreto, muda ante la humillación a la que ha sido sometida. Pero la lengua tiene una vocación incansable de decir. Brota incluso desde el enmudecimiento al que la somete los totalitarismos. Suele encontrar, aun en sus peores momentos, puntos de subversión, zonas de rebelión donde brillar aunque sea pálidamente y desde donde decir todavía existo, desde donde testimoniar. Se convierte en una lengua desobediente que sabe crecer donde no es debido, en los entres. Para Müller estas palabras de resistencia fueron a menudo sus poemas collages, sus rimas. De niña tenía fobia a las rimas, cuando en la escuela recitaban los poemas de Goethe o Schiller, de modo mecánico y desatento por tanto, haciéndolos sonar como carreteras llenas de baches, hasta que descubrió las rimas áspera de Theodor Kramer o Inge Müller, duras pero a la vez sutiles y frágiles, como si se tratase de una traducción del latido de la respiración de la cavidad de las sienas. Más tarde fueron sus propias rimas las que le ayudaron a enfrentarse al rey (al aparato dictatorial y torturador). Comenzó a recortar palabras en los periódicos, palabras sueltas que iban ocupando un espacio común y azaroso hasta formar una rima. Las palabras se volvieron su *bestia del corazón*, una voz del testimonio de su gesto de resistencia para evitar que la muerte se enredase en sus tobillos. Escarbó en su propia lengua, como un animal, para encontrar las palabras que podían de verdad decir, arriesgarse en lugar de sonar y palabrear. Las plenificó, las hizo decir como un modo de resistencia, las desposeyó de su cualidad de obediencia para hacerlas actuar y permitirles dejar de comportarse. Pulió las palabras con la limpieza de un artesano para colocarlas en sus textos haciéndolas devenir actos de valor y de franqueza: la hizo testimoniar escribiendo y argumentando, pero no con el cegador propósito de la lógica, no con *argumento* sino buscando el *argentum* – observemos con Agamben cómo las dos palabras poseen la misma raíz¹³ – el esplendor, las letras que abren paso a la luz, al acontecimiento de la palabra. En sus textos coloca las palabras justas para producir un trastorno en el escrito, aunando plenamente poética y política. Son las suyas palabras justas porque se ajustan de tal modo que producen justicia. Así las virutas que el carpintero amigo de su abuelo desprende de los ataúdes que fabrica, las cerezas en las cuencas de los ojos de una ahogada, las dalias que amilanan el miedo a los

¹² Müller (2011), p. 23.

¹³ Agamben (1999), pp. 105-126.

interrogatorios, las cenizas del campo de trabajo ruso que Leopold manipula con su pala del corazón.

Aun cuando la dictadura postestalinista en la que Müller viviera media vida intentara arrancar su lengua madre censurando su obra, Müller supo, como también Celan, que la lengua madre no es solo aquella con la que se nace en la boca sino fundamentalmente aquella que se habla, la que buscamos para decir. Tomando a Deleuze recordáramos que no hay una lengua en sí sino un cúmulo de dialectos, argots y lenguas especiales, cada una de ellas con ojos y bocas propias. Sus rimas, sus palabras-collages le permitieron resistir frágilmente al Estado que ahoga individuos, los suicida o los convierte en pasto para peces, el que mantiene en una aterradora indistinción la frontera entre el vivir y el morir, que convierte en *zoés* las vidas que se le antojan.

Esta argumentación argétea, que traza líneas de fuga, que rompe la escritura estática y referencial, esa es la que es capaz de testificar.

3. Corpus-cuerpo. Con Pier Paolo Pasolini

Sabemos desde Hölderlin que vivimos en tiempos de penuria, de los que los dioses han huido dejando únicamente sus huellas. Hay sin duda en el mundo una noche que pareciera ser eterna, de la que los poetas, que reconocen esos tiempos de miseria, dan testimonio con su palabra girada y dislocada, con la palabra erguida que Gadamer nos refiere al hablar de la poesía, con los ojos girados que Rilke adivinaba¹⁴, aquellos que permiten ver lo abierto. Por ello Derrida, tomando palabras de Nietzsche, llama a los filósofos por venir¹⁵, que no son otros que los que testifican para hacer posibles nuevas formas de vida.

El poeta Pasolini reconoció esos tiempos: eran entonces aquellos en los que él vivió, pero que siguen siendo los mismos ahora. Habitamos, dice, *en el foso de las serpientes*, en el tiempo de los paladines de la mayoría, el de los devotos de la burguesía, el de los que hacen cola apasionados por recibir normalidad. En su muy conocido *El artículo sobre las luciérnagas*, Pasolini advierte de un nuevo fenómeno: un genocidio, el consistente en la mutación monstruosa y discreta de los *ragazzi di vita* en una masa plana, nivelada y sorda, incapacitada para cualquier acto de resistencia, reducida a

¹⁴ Rilke (1998), p. 105.

¹⁵ Derrida (1998), pp. 43-65.

comportarse e inútil para actuar: todos resultan asimilados y productivos, moradores de un sociedad que no permite mapas sino calcos, que arranca rizomas para plantar rectos árboles. Por ello Pasolini anhela las luciérnagas de su Friuli natal, las pequeñas luces de resistencia, tenues y perseverantes¹⁶, mientras asiste con estupor al escenario de una naciente disposición social donde los individuos se apasionan por ser normales, demandando vidas niveladas, aturcidas de comportamiento y empobrecidas de mundo, hechizadas, diríamos con Artaud, que han detenido el pensamiento para parlotear en lugar de hablar y que habitan una sociedad tautológica que presagiaba entonces la sociedad del espectáculo de Debord, las de control de Foucault, el simulacro de Baudrillard o el estado de excepción de Agamben.

¿Quién pudiera ver luciérnagas? ¿Quién incluso serlo? Pero estamos secos, cree el poeta. No corremos riesgos, nos olvidamos de las palabras de Hölderlin que nos susurran que el ser es riesgo por excelencia¹⁷. El riesgo, lo que no es *bébaois*, consiste en atreverse con el *quizá*, volver a las humedades del dioniso-toro, el mismo que susurra en el oído de Ariadna: yo soy tu laberinto, instándola a que abandone a Teseo¹⁸. El riesgo es ser hombres con un ladrido de perro incansable, como nos recuerda Huidobro¹⁹. Las *luciole* preparan el camino de vuelta; son microresistencias sociales que testimonian con su luz tenue la devastación que con el capitalismo se iniciaba, el genocidio de la nivelación. Esa es la noche del fin del mundo. Pero allí encuentra todavía Pasolini la Italia de olor a jazmín y a sopas de pobres, una Italia de protohombres todavía sacralizada donde el capitalismo aún no ha transformado a todos en consumistas embrutecidos, en adoradores de fetiches²⁰.

Sería inocente pensar que el *Saló* de Pasolini es una retrospectiva, un análisis del fascismo; *Saló* es una prospectiva, la imagen de lo que ha llegado a ser la sociedad consumista, plagada de esclavos, necios hundidos y siervos voluntarios. *Saló* es la muerte de los sagrado, de lo que puede salvarnos y hacernos ofrecer resistencia al devastador juego de exclusión inclusiva que es la democracia y el capitalismo; *Saló* es el hiperconsumo, el sinóptico, la rendición a la norma y la forma, el escenario de todos aquellos que se han entregado para ser ganado necio que se apacienta con viento,

¹⁶ Pasolini (2009), pp. 156-163.

¹⁷ Heidegger (1998), pp. 199-238.

¹⁸ Deleuze (2009), p. 140 ss.

¹⁹ Huidobro (2005), p. 77.

²⁰ Pasolini (2010), p. 26.

tomando palabras de Sanchez-Ferlosio. Debiéramos apostar por la singularidad, por nuestra parte sagrada, dejar que un huésped como el de *Teorema* nos interrogue, conservar nuestra raza de cuerpos individuales que no se han rendido a las máscaras de la integración. Lo sagrado es la memoria y la posibilidad de un desuncimiento, el gesto de abandonar el bando de la razón. Dejadas las filas de la asimilación nada promete un feliz desenlace, pero si escuchamos a Pasolini no podremos dejar de considerar que vivir en verdad es temblar, porque el testimonio alcanza siempre al cuerpo.

Hay quienes viven una vida de testimonio, quienes eligen la desobediencia hasta el sacrificio del cuerpo. El cuerpo de Pasolini es testimonio, su cuerpo de *ecce homo*, de hombre entregado, torturado y sacrificado, encontrado a Ostia en una madrugada infausta, en total soledad. No busquemos su *corpus* en sus escritos, ni en los archivos de Casarsa, ni en las bibliotecas de Bolonia. Su *corpus* es su cuerpo, el mismo que indignaba a los biempensantes con su porte de Masaccio, el que paseaba con Sandro Pena cerca del Tiber, el que frecuentaba las barriadas de la periferia romana pero también la *dolce vita*, el cuerpo donde se abrazaban la lírica y la poética comprometidamente, hasta la muerte, el mismo que se sustrajo ferozmente a la lógica biopolítica, el que supo que somos esclavos vestidos de democracia, el que amó la sacralidad proletaria, el poeta de la impoeticidad, el Zaratustra contemporáneo. Tuvo Pasolini un cuerpo fuera de forma, inmaduro si pensásemos en Gombrowicz²¹, romántico, desmesurado y barroco, un cuerpo bárbaro, pero no de aquella barbarie disciplinada de *Saló*, sino la del gozo, la de la sacralidad al modo de Bataille, el cuerpo que llevaba en él la resistencia a las reglas de los grandes amos disfrazados de tolerantes, el salvajismo de *Edipo Rey*, el erotismo de *Teorema* y el canibalismo de *Porcile*.

Porque *todos estamos en peligro*, en la medianoche de esa noche donde reina la mayor penuria, dice Heidegger, en el tiempo de indigencia que ni sabe de su propia carencia, el de la penuria por excelencia.

¿Para qué poetas en tiempos de penuria? Pues para eso poetas: para decir lo sagrado, para testificar, para testimoniar, para llamar a los dioses huidos, para marcar, con las *luciole*, el camino de su regreso, para hacer de la noche una noche sagrada, una noche de luciérnagas.

²¹ Gombrowicz (2012), p. 18-19.

4. Palabra negra. Con Aimé Césaire

Algunos colores parecen no tener naturaleza de historia. El negro es un mal color para edificar tradición. La historia de los cuerpos negros ha sido siempre una historia despreciable, mínima, de la que no hay archivos ni documentos. Con los ojos de negro se ha permitido hacer cuentos o fábulas, pero nunca verdadera historia. Su testimonio es la silenciosa presencia de los hundidos y los muertos, de los cuerpos que no importan, de las vidas subalternas que mueren con la muerte. Son el lado oscuro de universalismo occidental, tan abstracto que olvida y arrincona las existencias concretas. La historia de los colonizados en una historia mínima, de testigos sin lugar para el testimonio, invisibles para el corazón de la epistemología imperialista que pregona un universalismo abstracto mientras produce imparablemente *vidas nudas*. En este escenario funesto, el pensamiento decolonial toma la palabra para significar las memorias vaciadas, los testimonios acallados por la hegemonía de pensamiento eurocentrado, haciéndolo desde su cuerpo colonial herido. No es suficiente un pensamiento crítico desde Europa, este tendría la valentía de descentralizarse para decir, pero resultaría insuficiente. No es el europeo quien debe hacerse testigo de ello, por mucho que Lévinas, Sartre o Horkheimer hayan abierto el espacio para ello; siempre será un testimonio demasiado ligado al centro, con poca capacidad de resistencia²². La filosofía siempre ha sido geofilosofía y corpofilosofía: la de Alemania-Europa y la del hombre blanco. Pero con esta nueva voz descentrada ya no se trata del *Pienso luego existo* sino del *Soy donde pienso*, de una posición geocorporal propia. Para Césaire es la del cuerpo negro y el Caribe con sus memorias negras de los condenados de la tierra, en palabras de Fanon. Pensar está irremediabilmente ligado a un topos. Ya no puede hablarse de un universalismo abstracto que cree hablar en boca de todos cuando no deja de desatender sus arrabales, los que el mismo ha generado mediante el sofisticado sistema de la exclusión inclusiva. Desde este lugar otro que se reclama, el pensamiento accede a una lengua otra, un paradigma otro y una lógica otra donde caben palabras que nunca se llegaron a escuchar. La nueva corpogeografía produce así testimonios, los de los que no tiene habitaciones en la morada del Saber absoluto y su democracia, sino en sus sótanos, en sus flecos y en sus bordes deslucidos, como lo hacen de millones de africanos, indígenas, chicanos. El palacio europeo está sustentado por poblaciones

²² Césaire (2006), p. 201.

miserables y subalternas, algunas veces visitadas por los habitantes de la ilustre morada, produciendo siempre una herida.

No todas las palabras son palabras. Algunas resultan fantasmales, impedidas de logos, condenadas a ser gritos o silencios o balbuceos, sentenciadas a permanecer en mera potencia sin lugar a actualización *phonés* sin *logos*, sin legitimidad política en un Estado de Derecho que no da derecho, que resulta –si coincidimos son Agamben– un generador continuado de estados de excepción, de micro campos de concentración plagados de *zoés* que nutren el sostén mismo de las políticas democráticas contemporáneas, pequeños Auschwitzs que son la matriz oculta, el *nomos* en el que vivimos en el que lo político devino biopolítico y el ciudadano *homo sacer* : *la nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres* ²³. La excepción que creíamos fuera Auschwitz se ha convertido en el paradigma de nuestro modo político sugiriendo la existencia de numerosos Auschwitz después de Auschwitz. ¿Pero es posible un Auschwitz antes de Auschwitz?

En 1950 Césaire, pensador negro y nativo de los arrabales de Europa, escribe el *Discurso sobre el colonialismo*. En él afirma: Europa es indefendible, moral y espiritualmente insostenible ²⁴: lo que le burgués europeo no perdona a Hitler -dice- no es tanto la humillación y el crimen contra el hombre en sí sino la ferocidad y la ignominia sobre el hombre blanco, el haber empleado reflexivamente, en el corazón mismo de Europa, tácticas propias del colonialismo, aceptadas cuando concernían a los árabes de Argelia, los coolies de la india y los negros de África. El nazismo debiera considerarse una anomalía política occidental pero solo en el sentido de que ha errado su destinatario al utilizar sobre sí misma los métodos que pertenecieron siempre al lado oscuro de la modernidad que es la colonialidad, donde el genocidio, el racismo, la explotación del trabajo y la inhumanidad – todo tan intrínseco del régimen nazi – era propio de la política binaria europeo/no europeo.

El gesto de Césaire es testificar desde un cuerpo que pertenece a una memoria sin archivo, herido por el pensamiento imperial. Ese giro epistemológico que es pensamiento decolonial supone una diferencia

²³ Agamben (2010b) p.18.

²⁴ Césaire (2006), p.15.

epistémica con respecto al pensamiento occidental sustentado desde la matriz greco-latina, que nunca llega a separarse de él porque en su giro se arma, afirma Mignolo²⁵, sobre el pensamiento crítico fronterizo que incorpora los principios epistémicos de la modernidad para desplazarlos a un paradigma otro. Esta escritura que es ella misma testimonio no puede hacerse en boca europea sino desde el cuerpo colonial herido. Por mucho que Sartre, Horkheimer o Lévinas abran el espacio del pensamiento crítico en lo referente al colonialismo, no dejan de hablar a partir de una Europa inveteradamente eurocéntrica: es el suyo un pensamiento descentralizado sin duda, pero nace en Europa mismo. La voz subalterna, la de los forzados a habitar el lado más oscuro del Espíritu Absoluto y de la democracia, demanda una posición geo y corpohistórica diferente, muy concreta, que evite los universalismos abstractos, para tomar una lengua otra, una lógica otra y un pensamiento otro. No atender a este testimonio que es el giro decolonial es insistir en sostenerse, en palabras de Sousa Santos, en una razón perezosa, tediosa y descuidada.

La ontología debe quebrarse en ontologías otras que hablarán desde cuerpos negros, femeninos o chicanos, produciendo una epistemología sin linaje, engendrada en lugares periféricos, incorrectos, mestizos y raciales que deja sin lugar a una epistemología del punto cero, neutra, universal y objetiva, para sustituirla por una geografía de la razón que no es sino la epifanía de la razón otra.

Bibliografía

- Agamben, G. (1999) *El lenguaje y la muerte. Séptima jornada. Teorías sobre la lírica*, ed. de Fernando Cabo, Arco/libros, Madrid.
- Agamben, G. (2010a), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo sacer III)*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Pre-textos, Valencia.
- Agamben, G. (2010b) *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia,
- Barthes, R. (2007), *El placer del texto y Lección inaugural*, trad. de N. Rosa, Ó. Terán, Siglo XXI, Madrid.
- Celan, P. (2002), *Obras completas*, trad. de J.L. Reina Palazón, Trotta, Madrid.
- Césaire, A. (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, trad. de M. Viveros Vigoya, Akal, Madrid.

²⁵ Césaire (2006), p.198.

- Derrida, J. (1998), *Políticas de la amistad*, trad. de P. Peñalver, F. Vedarte, Trotta, Madrid.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1978), *Por una literatura menor*, trad. de J. Aguilar Mora, Era, México.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2003), *Rizoma*, trad. de J. Vázquez Pérez, U. Larraceleta, Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, G. (2009), *Crítica y clínica*, trad. de T. Kauf, Anagrama, Barcelona.
- Foucault, M (2004) , *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. de F. Fuentes Megías, Paidós, Barcelona.
- Gombrowicz, W. (2012), *Ferdydurke*, trad. de W. Gombrowicz, Seix Barral, Barcelona.
- Heidegger, M. (1998), *Caminos del bosque*, trad. de H. Cortés, A. Leyte, Alianza, Madrid.
- Huidobro, V. (2005), *Altazor. Temblor del cielo*, trad. de R. de Costa, Cátedra, Madrid,
- Müller, H. (2011) *El rey se inclina y mata*, trad. de I. G. Adánez, Siruela, Madrid.
- Pasolini, P.P. (2010), *Cartas luteranas*, trad. de A. Jiménez Merino, J.R. Capella, Trotta, Madrid.
- Pasolini, P.P. (2009), *Escritos corsarios*, trad. de J. Vivanco Gefaell, ediciones del oriente y el mediterráneo, Madrid.
- Rilke, R.M. (1998), *Elegías a Duino. Los sonetos de Orfeo*, trad. de E. Barjau, Cátedra, Madrid.
- Steiner, G. (1994), *Lenguaje y silencio*, trad. de M. Ultorio, Gedisa, Barcelona.

Abstract

In order to be a witness, it is necessary to speak. To say not just any word, but a “minor” word, in the manner of Deleuze, one which deterritorializes, one which stands on its own, as Gadamer says, one which speaks truth. That word, which for many is the poetic word, necessarily becomes a political word, and it needs to be delivered from “outside the palace”, according to Pasolini, in the outskirts of power. Such are the words of Agamben—which know of naked lives—, of Pasolini—which recognize the lights of resistance of the fireflies—, ambiguous words of Herta Müller, and the decolonial ones of Césaire. All of them call to not forget the existence of a

inclusive exclusion in our societies, and in the end, of an Auschwitz before and after Auschwitz. Speaking in the manner of liberated Theseus or contemporary Zarathustras, they point to an sphere of resistance, of sacredness, and they summon us to a kind of community, that of the friends of solitude, as Derrida would say, where dwells the memory of barbarians, strangers, and fireflies.

Keywords: witness, political word, Auschwitz, community, stranger.