

# La incómoda figura del exilio

Ana María Martínez de la Escalera

## Introducción

La antigua retórica llamaba “figura” a la expresión que ha sido desviada de la norma gramatical, recuerda Helena Beristáin en su útil diccionario. Forzando un tanto más la desviación, caracterizaremos la figura del exilio desplazándonos del sistema de la lengua a la política alternativa. Desviar sería entonces la acción que reconfigura la categoría, más allá de las regulaciones epistémicas de los saberes académicos y profesionales (antropología, sociología, psicología, etcétera). Así, el exilio en tanto figura alternativa generará un sentido político distinto, y sobre todo, indicará un valor político desviado del propuesto por la discusión eurocéntrica introducida por Giorgio Agamben,<sup>1</sup> a pesar de que ha despertado un gran in-

<sup>1</sup> En el texto “Política del exilio”, el autor, desde una perspectiva crítica, pero pese a ello eurocéntrica, activa la cuestión planteada antes por Hannah Arendt, de que el exilio evidencia una fuerte contradicción sistémica en la caracterización del Estado Nación y de los Derechos Humanos, tal y como fueron declarados en el siglo XVIII europeo. La acertada caracterización del exilio supone una puesta en cuestión de la integridad teórica del Estado Nación y de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, fundamentados ambos en una definición de la noción de ciudadano y de hombre contradictorias, no consensuadas y, sobre todo, que confrontan los significados jurídicos con los históricos. Como sabemos es el nacimiento o el nacimiento de los padres el fundamento de la ciudadanía que debiendo ser jurídico-político, queda asignado a una suerte de “naturaleza” evidentemente no-política. El resultado es entonces una aporía: un fundamento natural (sangre-nacimiento) de la política, que sería contraria a lo natural. Lo mismo supone la noción de hombre que está bajo la Declaración de Derechos, pues aparece “naturalizada” y por tanto en tensión con el marco legal. Además, lejos de ser “natural”, la definición

terés en ciertos espacios de pensamiento crítico. Por lo tanto, pensar desviándonos de hábitos de pensamiento y del estado-del-arte de determinadas polémicas, es de lo que trata esta propuesta crítica. Ella comienza sospechando que tras una costumbre en el decir se esconde algún olvido de una historia “violenta” de la palabra que hoy no nos podemos permitir. Una catacrexis sin duda, pero no como tantas otras, pues se trata de un oscurecimiento que preserva los poderes de nombrar la historia. Con todo, es un olvido corregible al historizar<sup>2</sup> el pensamiento, o sea al devolverle su memoria y su experiencia, al activar el trabajo colectivo que pensó algo mediante una palabra y luego olvidó ese trabajo, y así, historizar hace evidente la posibilidad de haber pensado de otra manera, en otros tiempos y ahora. Esta alteración, que para el dogma roza el vicio semántico, es un principio no de estilo o individuación, sino de pensamiento crítico en acción. Su fin es por cierto la persuasión, el convencimiento, la conmoción de los sentidos y del sentido –esta última tan cara para Walter Benjamin–. En este caso tratamos la palabra exilio, y la incomodidad ante el sentido asignado de manera profesional por los medios de información o por las academias universitarias. Pero sobre todo nos interesa la incomodidad producida entre colectivos críticos, por el valor conferido a la misma expresión, incomodidad la cual resulta en el punto de partida de la acción crítica, incitando al debate, a la provocación o a la anácrisis del discurso, a la desobediencia y a la desnaturalización del sentido, de los cuales nacen las nuevas experiencias del decir-hacer de lo humano.

---

de hombre genérico de los Derechos Humanos ha sido el resultado precisamente del exilio; sólo los apátridas son seres humanos genéricos, sin atributos.

<sup>2</sup> Por “historizar” nos referimos al discurso crítico que ubica la categoría exilio en sus varios comienzos o usos, en lugar de buscar el origen único del término. Además, al historizar se describen las maneras mediante las cuales se normalizó la palabra, sobre todo contra aquellos usos alternativos o saberes de la gente. Es sabido que las palabras suelen ser expropiadas de sus usos colectivos a través de mecanismos administrados por determinados grupos de poder (los medios de información, de comunicación, de enseñanza e investigación).

## El exilio contemporáneo

El exilio contemporáneo ha sido estudiado desde numerosas perspectivas teóricas. Hay sociologías del exilio, antropologías, éticas y por supuesto estudios críticos. Comparten estos análisis una suerte de urgencia empírica del pensar (Agamben, "Política" 11-12) por el aumento del fenómeno. Sin embargo, el fenómeno, incluyendo los discursos sobre él elaborados, no es nuevo. Destierros, éxodos, emigraciones, desplazamientos se suceden en la historia de la modernidad y mucho más atrás. Si nos atenemos a su uso coloquial en español, sus referentes han tenido lugar desde que el hombre es hombre. Y también su valor, que oscilaba entre la sobrevivencia y el dolor. Al pronunciarse hoy la palabra exilio, inspira lástima por el transterrado obligado en cierta forma a abandonar su "pago", la tierra donde nació, la lengua en la cual aprendió a relacionarse con los otros y a nombrarse a sí mismo, por causas económicas, políticas, religiosas o un poco de las tres previas. Se diría si nos atenemos a los medios de información que el exilado pena por la pérdida de su patria, lo que lo convierte en un apátrida pero por voluntad propia, para escapar a las violencias de la guerra o del hambre. En relación con la violencia que parece pertenecerle cual rasgo definitorio, el ostracismo griego –por citar un ejemplo eurocéntrico– comparte con el destierro del Cid, el éxodo de comunidades de lengua y religión heterónoma, y el exilio contemporáneo por las guerras globales, la condición de fuerza incontrolable detrás de la acción de destierro. Y así sucesivamente la historiografía nos da muestras de distintos tipos de abandono de la tierra o nación de nacimiento causados por distintos tipos de situaciones económicas, políticas, religiosas, sociales o estructurales, como el abandono del campo por la ciudad propio del orden capitalista y su tendencia. Últimamente ha sido visibilizado testimonialmente que la violencia de género motivó, en muchas mujeres latinoamericanas, el abandono de su familia y lugar de habitación, con la promesa de escapar al acoso o abuso sexual intrafamiliar. Aunque fuese para mejorar, el exilio se vive individual y colectivamente con pesar. Pesa lo que se ha dejado atrás. Pesa también las penas y sinsabores que habrá de atravesar el exiliado

para poder escapar de una condición nefasta a otra que se le aparece como promesa, aunque siempre incierta, sin garantías. El que se va no siempre llega; no es seguro que se le deje llegar, según lo que la prensa reticentemente ha informado sobre los refugiados que intentan entrar a Europa. Por consiguiente, el exilio será vivido, pensado y narrado como algo paradójico o ambiguo. Quienes se someten al exilio se arriesgan; el exilio expone a ellos y ellas a peligros. La pérdida de ciudadanía y sus derechos, la pérdida o abandono de hijos o familia cercana que fungían como apoyo, la pérdida de vínculos de solidaridad locales se resiente aún en los casos menos extremos del destierro. Por otro lado, cuando el exilio compromete la lengua en la cual se ha aprendido a hablar y pensar, el extrañamiento parece total. Sin embargo, el argumento que deseo sostener ubica la *experiencia del exilio de la lengua materna* como un movimiento de resistencia contra la imposición de la lengua nacional. Lejos de significar la pérdida, se refiere a la reactivación de las culturas autóctonas o vernáculas. Para argumentarlo, tendremos presente lo siguiente: primero, aunque la expresión lengua materna despierta una suerte de apoyo emocional incondicional, lo cierto es que su historia es mucho menos luminosa de lo que suponemos. Hay que reconocerle a Iván Illich un concienzudo estudio crítico al respecto. Él sostiene que la llamada lengua materna es la que se impone desde el Estado Nación sobre las diversas lenguas vernáculas habladas por la gente; ella pretende unificar las maneras de hablar y comunicarse por encima de las diferencias, diferencias que no han sido causa de incomunicación como suele suponerse, sino lo contrario, como las prácticas de los zapatistas han mostrado desde hace veinte años. La lengua materna, de la “madre patria” es como el castellano, la lengua victoriosa y, como el castellano, se acompañó desde su nacimiento de una imposición y unas regulaciones: la gramática y su enseñanza (la Gramática de Nebrija publicada en 1492 y dedicada a la Corona española, es un ejemplo excelente de ello). Y la modalidad de imposición se consiguió precisamente mediante la escolarización de la misma, oponiéndose a la lengua que el niño aprende junto a su madre. La lengua materna es el lenguaje profesionalizado en años de estudio y como respuesta al saber de expertos, no

a los saberes de la gente. Illich consideró que la lengua de nuestra localidad y familia es la vernácula, que lejos de ser una es múltiple, que lejos de normalizar su uso busca la traducción, el intercambio, los préstamos sin intereses.

Antes de continuar, deseo dejar bien sentado algo que en la introducción aparecía simplemente mencionado. Me refiero al carácter político del argumento sobre el exilio de la lengua materna y su notoria crítica a la “política del exilio” y, ante todo, a sus supuestos eurocéntrico-académicos. Escribe Agamben: “Es preciso separar netamente los conceptos de refugiado, exiliado, apátrida, de los ‘derechos humanos’ y tomar en serio las tesis de Arendt quien ligaba la suerte de los derechos a la del Estado Nación, de modo que el ocaso de ésta supone el decaimiento de aquellos” (“Política” 11). Es notorio que el activismo hoy hace énfasis en la defensa de los Derechos Humanos al interior de la jurisdicción del estado nacional, y defiende así mismo, que sea la estructura jurídica del Estado Nación la que absorba el tema del exilio y se haga cargo jurídicamente de él. No obstante, el exilio, propone Agamben, debe separarse del marco teórico de la defensa de los Derechos Humanos, pues se trataría de un “concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales del Estado Nación [...] desde el nexo nacimiento-nación hasta el hombre-ciudadano” (“Política” 48). Habría que renovar las categorías jurídicas de la expresión Estado Nación para dar cabida en ellas al exilio.

Ahora bien, para nosotros, ha sido el ejercicio colonial del poder cuya emergencia moderna tuvo lugar durante el siglo XVI el que produjo, al tiempo que fabricaba el Estado Nación-colonial, la invención racista del indígena y su modalidad de dominación. La estructura colonial del poder implicaba una nación blanca, criolla o metropolitana, de habla castellana con dominio garantizado sobre la población autóctona reducida a “indígena”. El exilio acompañó o fue la forma que tomó este racismo colonial: las comunidades fueron reubicadas y asignadas a poderes religiosos (las misiones jesuíticas, por ejemplo) o civiles que las separaron de su lengua vernácula y las obligaron a hablar en español. Una vez que la colonialidad del poder quedó articulada al capitalismo económico, el exilio del campo a la ciudad se convirtió en una maquinaria de

subjetivación y de ciudadanización. La ciudad exigía la lengua castellana y una identidad o entidad urbano-jurídica. Ciertamente el exilio fue desde el inicio de la colonia una práctica tensional (pues los naturales eran arrancados de su autoctonía de lengua y localidad), pero sin duda necesaria sistémicamente al ejercicio colonial del poder. Ahora bien, el exilio fue una suerte de forma que configuró las subjetividades de dos maneras contrastantes: individuos criollos masculinos con derechos civiles y población vernácula que podía ser sojuzgada en tanto población o colectivo “indígena”; después el exilio sería pensado y llevado a cabo como una fuerza de resistencia semántico-política contra el mismo ejercicio de poder moderno que lo había instrumentado. La resistencia a través del exilio no es “moderna” en el sentido que no presupone que la relación de autoctonía con tierra y lengua es cosa del pasado superable, sino precisamente una figura de la subjetividad relacionada con los vivientes con los que se convive, sin abuso. Por último, hay un exilio interior así como un exilio de lengua; ambos formas de la resistencia. En este sentido, el exilio de la lengua materna es una experiencia de resistencia contra la centralidad, la reglamentación, la imposición institucional (jurídica y pedagógica) de una lengua sobre la diversidad de ellas. No hace mucho en México se consiguió que se decretara el multilingüismo como emblema de nuestra nacionalidad multicultural. En los hechos, no obstante, cientos de pobladores de distintas etnias permanecen presos por no haberseles respetado ese derecho a la diversidad de lenguas (PUEDCYI, UNAM); no se han podido defender en su lengua, no han podido demandar el serles ofrecida en su lengua vernácula la descripción de su supuesto delito. Tampoco las radios comunitarias han conseguido aún el permiso para transmitir y asistir a sus colectividades en su propia lengua.

### **El exilio de la lengua**

Cada exilio se ubica incómodamente en el cruce de diversas historias individuales y colectivas. Y es impensable sin esas historias. Historias de vida, experiencias de la memoria y testimoniales

reavivan afecciones tristes en los cuerpos exiliados al poner en evidencia las violencias que las motivan. Violencias económicas tanto como políticas, de cancelación de proyectos de vida y de vida sin más, de empobrecimiento de opciones y alternativas, de robo del azar; y para muchos seres, violencias de exclusión de la dignidad y del futuro. Seres sin posibilidad digna de vivir un día más en un futuro esperado, a distancia de la reproducción de relaciones sociales de dominación y crueldad.

No obstante, como ha sido indicado por el activismo a favor de los Derechos Humanos, el exilio también representó para algunas mujeres latinoamericanas la libertad tal y como la comprendían –ver si no testimonios de mujeres que escapan a situaciones de violencia familiar a través del destierro–. He ahí la primera tarea de la crítica *heterónoma*: dar la palabra al exilio mismo, pues ¿cómo pensarlo sin tomar en cuenta los testimonios de los afectados, sin sus *propias palabras*? Palabras propias, paradójicas, que en algunos casos, bastante frecuentes en la Hispanoamérica nativa, se han perdido o abandonado. Así pues, ¿en qué lengua el exilio toma la palabra? ¿En qué lengua la crítica las escucha e incluye en sus consideraciones teóricas y propositivas? El problema apuntado no es menor. La crítica entonces, podría considerar la diversidad de las lenguas americanas (incómodo estereotipo abstracto que olvida la diversidad y su historia) no meramente como datos empíricos sino como reserva de la alteridad. Si los intercambios entre comunidades y al interior de una misma comunidad ponen en relación varias lenguas, sin privilegiar una sobre las demás, la crítica sabría luchar por defender ese escenario plural y diferencial contra la imposición de una lengua nacional. Este saber de la crítica se nutre del testimonio, el cual, por cierto, niega el monolingüismo de la lengua nacional. Las palabras propias de las exiladas a las que nos referíamos antes son ya un *complejo multilingüe*. Una colectividad inacabable de posibilidades, de historias, de voces diferenciales y hetero-culturales. El testimonio así lo testimonia.

A ese respecto se ha dicho que el testimonio es un efecto activo, un acto de resistencia con o ante el exilio, según sea el caso; a través de las narraciones de lo(a)s afectado(a)s la toma de la pa-

labra convencerá al exiliado de no ser una víctima sino un actor en su propia historia. No obstante, en otros casos el exilio imploraría como una fuerza entrópica, multiplicado en actos de sobrevivencia secretos para protegerse de los poderes que configuran las vidas individuales: así es como la lengua se oculta o se olvida. Son exilios de la lengua arrojados en un solo cuerpo individual. Cuestión incómoda para la teoría de lo social que quiere obligarnos a escoger entre agentes (dominados) o actores (sujetos) del exilio.

El exilio parecería ser más bien múltiple y diverso. Abandonar la propia lengua y adoptar la del país de acogida fue, según supimos por la narrativa de los refugiados judeoalemanes, una decisión bien ponderada, pero no fue sin duda autónoma (Adorno), pues aparece como reacción a las fuerzas que se han apoderado de la vida y de la cultura, apropiando y monopolizando las palabras, normalizando sus usos e intercambios. Como reacción pero no como resistencia. Para Adorno (96-106) reaccionar consistió en teorizar una cuestión que sin embargo no evitaba la conflictividad de las spinozianas afecciones tristes. Guattari trabajando con exiliados de las dictaduras del Sur, prefirió invitar a cantar a quien se había visto privada de la lengua nacional y con ella de las alegrías de su vida pasada, como contaba en uno de sus viajes a México, Suely Rolnik. Pero contra las afecciones tristes sólo la risa colectiva que acompaña la toma del espacio público poseería, según Bajtin (14), la fuerza necesaria para enfrentar el temor.

Tras haber indicado cuestiones generales pasemos a una primera consideración argumental. No podría haber duda: veamos como lo veamos, el exilio de la lengua no es una decisión libremente tomada. No se toma la decisión de olvidar la lengua. Cuando se dice que los jóvenes ya no hablan la lengua de su comunidad, que prefieren el español, o el inglés cuando se han transterrado, no hay ahí ninguna decisión (individual y libre) que pueda revertirse con meras políticas culturales verticales e impositivas. Puesto que el abandono es efecto de la fuerza realizativa múltiple del imaginario colonial, aún presente en nuestras tierras. Es una práctica de racismo (que regula y normaliza) operando la sustitución de la plu-



ralidad lingüística por la lengua nacional única, lengua burocrática y estatal. Práctica y acciones acordes con la producción (en masa) del otro en tanto *indígena*. Pues “el indígena y las lenguas indígenas” son una generalización abusiva que excluye las diferencias culturales, discursivas, para configurar la población y sus relaciones jerarquizadas.

Por cierto, aunque promovida por la monarquía española, la generalización fue reactivada con denuedo criollo desde la independencia hasta nuestros días, no erradicable según parece en la lengua etnocéntrica, jurídico-política del Estado moderno y, lamentablemente, de la academia.

Hoy todavía se percibe que hay afectación de los intercambios entre los ciudadanos, reproduciéndose entonces la desigualdad, la jerarquía y el autoritarismo excluyente de lenguas y cuerpos. Los ciudadanos son tratados como cuerpos y lenguas que importan menos (Butler) o que están constituidos con miras al ejercicio soberbio y soberano sobre su vida y su muerte (Agamben, *Homo* 25), y que por si fuera poco, viven en el exilio permanente de la lengua que aprendieron en sus familias y comunidades de origen, –esas lenguas dentro de las cuales aprendieron a nombrarse a sí mismos y al resto de los seres que los acompañaban y asombraban, y que también, habría que insistir, les dieron palabras para nombrar a quienes los dominaban–. En esta situación de vida se procesa la vergüenza (Anders 44), es decir el olvido voluntario de sus lenguas comunitarias. Una suerte de negación de la formación en los afectos y *de* los afectos, pues esas palabras que escuchadas fueron la matriz de la formación (todo lo contrario de la enseñanza por profesionales de la lengua) se niegan, se recluyen en un olvido doloroso en la medida en que éste último se vuelve inenunciable (excepto en la lengua de la dominación). Se diría que estas lenguas interpelan como “dialecto”, intercambio sometido o excluido. Nos interpelan como asunto ineficaz (sin función en el presente moderno) y atado a los viejos que sí recuerdan y lo hablan, empecinados en el “pasado” desvalorizado por el privilegio moderno del progreso. Se trata de una negación de la multiplicidad de lenguas, de la diferencia (y del cuerpo como cuerpo colectivo de los intercambios, siempre incompleto, en vías de hacerse-otro).

Segunda consideración. Insistamos: las lenguas excluidas son colectivas, tienen lugar a través de los intercambios discursivos que elaboran y trabajan masivamente el sentido y sus transformaciones. Sólo el Estado moderno, desde el modelo de Nebrija, pone en práctica el monolingüismo enseñado, primer exilio de las lenguas. En la calle, en el campo, la gente habla varias lenguas; no hay lugar al privilegio (Fernández Chrietslieb 11, 37, 212). Mientras tanto, la escuela reafirma el monolingüismo excluyente de manera paroxística, y cae en contradicción una y otra vez cuando se ve forzada a traducir los planes y programas de estudio a las lenguas de sus aplicadores (profesores) y de sus estudiantes (consumidores).

Tercera consideración un tanto paradójica. En el exilio de lenguas hay empobrecimiento de la experiencia y de los intercambios entre imaginarios que las estructuran, pues marcan diferencialmente, con su fuerza de alteridad el cuerpo en su relación consigo mismo y con lo otro. Las relaciones de intercambio nunca serán causales, unidireccionales sino múltiples, alternativas si son dejadas al azar de los mismos encuentros entre cuerpos. Sin embargo, el empobrecimiento es oportunidad de lo porvenir (Benjamin 175-192); al no poderse recurrir a la experiencia que nos informa, se entra en el terreno de la improvisación, matriz del cambio. El cambio lejos de ser un absoluto no escapa sin embargo a la tensio-nalidad en la manera como el cuerpo es afectado (mediante el encuentro de imaginarios).

Hasta aquí, las tres consideraciones.

### **La argumentación de la crítica**

Vamos ahora a lo que sostiene la argumentación crítica. Desde una implacable perspectiva sureña, Aníbal Quijano planteó que la monarquía española habría inventado el racismo como parte del ejercicio de poder colonial cuya tecnología burocrática prestó su forma a la modernidad. Así entendido, el racismo implica varios procedimientos de dominación y de reconfiguración de las relaciones sociales: la oposición entre el aparato gubernamental (ju-

rídico-político) y el otro ser humano al que se ha colonizado y es tratado como una entidad abstracta. Esa figura del otro es asimismo una imposición que generaliza al “natural” de esas tierras colonizadas, ahogando sus diferencias de lengua, cultura, historia, costumbres culinarias y de vestido, prácticas de curación, maneras de festejar, etcétera, bajo la figura del indígena. Este “indígena”, en ese sentido, no está en parte alguna; en América colonial lo que se encuentra es la diversidad, no la amalgama, la indiferenciación, el ataque por tanto a la diversidad. El racismo es una modalidad de la dominación que inventa a su dominado a través de dispositivos como la historiografía, la antropología, la institución jurídica, la economía, la escuela, la imposición de la lengua burocrática, después nacional, y otros etcéteras. Una modalidad de racismo tiene en la diversidad de lenguas a aquello que debe desaparecer. Y como sabemos lo ha conseguido. Aunque los hablantes ofrezcan al intrépido interrogador o cronista que los insta a responder sobre el abandono de la lengua de su comunidad, una explicación marcada por la subjetividad, el exilio de la lengua es una tecnología del racismo. Es un dispositivo de control, una biopolítica exitosa por parte del Estado colonial y retomada tal cual por el Estado independiente y nacionalista. Es un dispositivo contra los cuerpos, si entendemos estos como una voz, una reverberación de sonidos que se extiende de un orificio (la boca de quien habla) a otro (el oído múltiple de la colectividad de escuchas). Ese cuerpo desaparece y se reduce al individuo aislado y aislable, en sentido estricto, sin lengua, sin relación con el otro. El otro es simplificado a partir de una identidad a la cual se ha separado de las marcas de cultura, de lengua, de saber colectivo. Se hace énfasis en una identidad simple, aislada puesto que se la separa de las marcas específicas, y se la hace “vivir” para cada individuo, sin historia comunitaria (pues empieza a existir frente al colonizador), sin diferencias (de dominación política entre comunidades y de género), sin cambios fundada en un cuerpo igualmente simplificado, de piel oscura, naturalizado (tan natural como el paisaje), salvaje, sin cultura y sin lenguas en las cuales volver a contar historias.

El racismo es, a fin de cuentas, la configuración de una identidad en oposición a otra, donde una funciona como modelo de

humanidad y la otra como falta, como excedencia no humana, sin diversidad ni cambio en el tiempo, fincada en una suerte de naturaleza (así procede la ideología antropológica). Si practicamos la lectura crítica, habrá que introducir la alteridad y la “desnaturalización” de las comunidades, mostrando que el cambio es posible. Recordemos que el término identidad “cultural” pensado por oposición y subyugación al término “civilización”, conmina a proponer críticamente otro proyecto civilizatorio no jerarquizante.

Sin embargo, paradójicamente el exilio de la lengua (materna) puede ser la ocasión para reactivar la diferencia, la alteridad de la toma de la palabra colectiva, pública, “sin motivación vertical” (Illich 93), palabra para calificar acciones fuera del mercado, por medio de las cuales la gente satisface sus necesidades diarias, acciones que escapan al control burocrático, satisfaciendo lo colectivo (Illich 93). Si llamamos, como lo hiciera Illich, a esta lengua “vernácula”, expresión no monoétnica, no única (la gente habla varias lenguas, eso es el *sermo communis*), la podríamos distinguir críticamente del lenguaje normalizado que degrada lo plural y es enseñado por profesionales. Pues esa palabra normalizada, solo despoja al pobre “del lujo del silencio en el que florece la lengua vernácula” (Illich 100). La “capitalización del lenguaje en las sociedades industriales” (Illich 100) es propiamente, para la crítica de Illich, el verdadero escenario del exilio de la(s) lengua(s). Y parece tener razón. Como muestran las comunidades zapatistas, la gente habla entre ella sin poseer una lengua capitalizada, sus lenguas o las formas de reciprocidad entre lenguas se dan fuera del mercado (Illich 101). La lengua capitalizada es el resultado de la producción por instituciones y profesionistas (Illich 101). Mientras que la lengua que escapa a la normalización es la marca de un mundo compartido; “los pobres”, decía Illich, son políglotas (Illich 103). No habría que defender una lengua sino la relación múltiple entre ellas, sin el privilegio de una lengua única de intercambio, el español. El exilio de la lengua es precisamente la enseñanza del modelo de todas las necesidades fundamentales de comunicación (Illich 104). En una serie de entrevistas llevadas a cabo por Paulina Fernández Christlieb, citada más arriba,

a varias comunidades zapatistas, encontramos un ejemplo de lo colectivo, el intercambio de varias lenguas sin reducir la conversación a una lengua normalizada (exceptuando a la entrevistadora que narra en español académico). Exilio de la lengua implica exilio de varias actividades colectivas. Proteger las lenguas pero conservarlas en la academia, en realidad es seguir separándolas de las actividades a través de las cuales se reactiva lo colectivo.

Ante todo esto, la academia tiene una tarea: si la lengua materna es impuesta, será un deber estratégico y crítico analizar las modalidades de su imposición. Y ello se tendrá que hacer antes de plantear el exilio de la lengua como una situación o condición humana ligada a lo contemporáneo. Situación sin duda triste, que desahucia a la cultura y que debe ser superada. ¿Acaso esa relación que el exilio económico (o de oportunidades) induce a los migrantes y les hace practicar por igual una lengua –el español– no completamente activada, el inglés obligatorio del lugar y la lengua familiar, local, implica “pobreza” de lengua? ¿No será más bien la oportunidad para las tres lenguas de transformarse en el discurso común que las aloja diferencialmente a las tres? Diferencialmente, por cierto, puesto que están vivas y continúan mutando.

Para concluir dejaremos formuladas unas cuestiones que han surgido de lo aquí considerado más arriba. Acabar un texto abriendo tareas es como invitar a la conversación. Una conversación comprometida con la heteronomía.

1. De la palabra “exilio” habremos de preocuparnos por los efectos sobre el discurso y los hablantes, su hacer-decir, que tienen lugar cuando ella es empleada y circulada a través del discurso colectivo o social. (Por ejemplo, en el intercambio entre academia y activismo o los movimientos sociales).

2. Que debemos ocuparnos de que la palabra exilio dé nombre a movimientos con alcance histórico-social (para los cuales sería dificultoso presuponer la figura de un sujeto, así como presuponer que es llevado a cabo por actores o agentes sociales, en el sentido teórico o sociológico).

3. Convendrá preocuparse de que al cruzar las consideraciones surgidas del análisis de los efectos histórico-sociales de los diversos exilios (económico, político, de lengua, etcétera) con

la cuestión del olvido de la lengua, se despliegue un “sistema aleatorio” de cuestiones teórico-políticas sustentadas en la reactivación de la crítica a la colonialidad del poder.

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. “Sobre la pregunta ¿Qué es alemán?”. En *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- AGAMBEN, Giorgio. “Política del exilio”. *Archipiélago, Cuadernos Crítica de la Cultura*. 26-27 (1996): 41-52.
- \_\_\_\_\_. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos, 1998.
- ANDERS, Günther. *Filosofía de la situación. Antología*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2007.
- BAJTIM, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Universidad, 1967.
- BENJAMÍN, Walter. “Tesis de filosofía de la historia”. En *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1973.
- BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 1997.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós, 2002.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina. *Justicia Autónoma Zapatista Zona Selva Tzeltal*. México: Ediciones Autónomas, 2014.
- ILICH, Iván. “El género vernáculo”. En *Obras reunidas II*, México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Centro de Investigaciones Sociales (CIES): Lima, 1992. Versión electrónica.