Hacia una ética historiográfica de la lectura. Hospitalidad, desplazamiento y condición poscolonial en la narrativa de J. M. Coetzee.*

Daniel Medel Barragán
El Colegio de México

A partir de una lectura de Foe (1986), Elizabeth Costello (2003) y Verano (Escenas de una vida de provincia) (2013), textos signados por la autoría y la vida del autor sudáfricano J. M. Coetzee, se analiza el valor de la narrativa para la formación de una ética histórica de la lectura. Se ponderan tres problemas claves dentro y fuera de la narrativa de Coetzee: la hospitalidad ante el extranjero y el otro, el desplazamiento y la condición poscolonial, aspectos donde la narrativa ficcional toca a las preguntas historiográficas. Desde premisas éticas, y en discusión con las lecturas de Derek Attridge, Jacques Derrida, Anne Dufourmantelle y Wayne C. Booth, se propone una plataforma de preguntas para pensar en una ética historiográfica como una red de relaciones entre los sujetos historiadores y los pasados que pondere las consecuencias carnales de un acto de lectura historiográfico. No solo me refiero a la agencia del lector historiográfico sobre la elección o el silenciamiento de pasados sino, además, a la interpelación de los pasados con el lector-historiográfico en términos de la confrontación con sus convicciones y evaluaciones éticas desde su presente.

Palabras clave:
hospitalidad, giro ético, teoría de la historia, actos de lectura

*Artículo recibido 16/05/2025
Artículo aceptado 25/11/2025

> Antes de decir *la* pregunta del extranjero, habría entonces tal vez que precisar: pregunta del extranjero. ¿Cómo entender esta diferencia de acento?
> —Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*

Las dinámicas del desplazamiento forzado por la precariedad, por las condiciones coloniales o por prácticas de violencia producen distintos fenómenos de carácter social, cultural, intelectual y conceptual. Uno de ellos consiste en la interrogante suscitada por el ingreso del otro/extranjero al campo de las tradiciones y los lenguajes que fungen como *hábitat* o *morada* del *nosotros* que radica en un contexto de llegada. A partir del cuestionamiento de la comunidad que subyace al *nosotros*, se asume la instancia *ética* —en tanto que *ethos*— sobre las delimitaciones y fronteras de espacios tanto físicos como imaginarios (es decir, liminares, fronterizos). En este sentido, el desplazamiento es, al mismo tiempo, parte de una ética de la familiaridad y de lo extranjero al interior de las disposiciones estatales respecto de su operatividad y *gubernamentabilidad*: la defensa del espacio, los objetos de seguridad y la soberanía.

De ahí que la llegada del extranjero no solo remite a la idea de *desplazamiento* como el apartarse de la patria, del contexto primario y del *ethos* de la comunidad; produce, además, el *desplazamiento* de las instancias éticas del *nosotros* (como comunidad de recepción). En este sentido, desplazamiento puede ser entendido a partir de la "inminencia de una interrupción", nombrado como "lo otro, la revolución o el caos" (Rocha, 2010). El ingreso del extranjero —personas, animales, actantes— en el *nosotros* nunca es una acción ingenua, toda vez que remite a la "inscripción de la hospitalidad en un derecho" (Derrida & Dufourmantelle, 2008, p. 59). Observamos esta inscripción en el caso de la *traducción* como operación entre la creación (desplazamiento) de nuevos sentidos y significados, y la violencia del hacer hablar al extranjero en la *lengua* que no es *propia* de él. Derrida señalará, a su vez, que las culturas son resultado de la institución e imposición de una "política de la lengua" (Derrida & Dufourmantelle, 2008, p. 59).

En este sentido, la hospitalidad, en tanto que operación de una ética, es parte también de la apertura histórica, de las economías alrededor de un hogar y de la propia autoridad económica del hogar, pues, en términos filológicos, un hogar puede ser una oikonomía, un gobierno paterno del hogar (Brunner, 1976; Zamora, 2017).

> El Extranjero sacude el dogmatismo amenazante del logos paterno: el ser que es, y el no-ser que no es. Como si el Extranjero debiera comenzar por refutar la autoridad del jefe, del padre, del amo de la familia, del "dueño de casa", del poder de hospitalidad, del hosti-pet-si del que tanto hemos hablado.
> (Derrida & Dufourmantelle, 2008, p. 15)

La apertura y el desplazamiento que acontecen con el ingreso del extranjero, del otro, en el nosotros, pueden interpretarse como lo que "nos cuestiona" y "nos pregunta" en nuestras comunidades y en nuestros lenguajes historiográficos. En términos de la conversación entre Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle en *La hospitalidad*, podemos señalar que, en el momento de encontrarnos

con una serie de pasados inscritos en cualquier forma de materialidad, "nuestros supuestos saberes", "nuestras certezas", "nuestras legalidades" se tensionan al intentar integrar al recién llegado. Tal tensión puede habitar las operaciones historiográficas de distintas maneras. Puede traducirse en la interrogación "al que llega", en palabras de Derrida, por su nombre, por cómo debemos llamarle. Pero también puede traducirse en términos de una hospitalidad que se ofrece sin condición. En ambos casos, la operación historiográfica se desplaza hacia preguntas éticas que abre la llegada de quienes designamos como extranjeros. En el caso de los pasados y los gestos de lectura —en términos de la construcción de pasados históricos y la narrativización de pasados prácticos—, la pregunta se traslada al nombrar la extranjería que presupone todo pasado. En medio del acto de nombrarlo e integrarlo al *nomos* y a la economía política de la historiografía, se plantea la pregunta ética por su lectura. Leer los pasados de manera histórica y de manera práctica es una actividad que presupone una lectura ética, pues, como señala Derrida, les ofrecemos nuestra hospitalidad:

> ¿La hospitalidad consiste en interrogar al que llega? ¿comienza por la pregunta dirigida a quien llega (lo que parece muy humano y a veces amoroso, suponiendo que haya que ligar la hospitalidad al amor, enigma que por el momento reservaremos): ¿cómo te llamas?, dime tu nombre, ¿cómo debo llamarte, yo que te llamo, yo que deseo llamarte por tu nombre?, ¿cómo te llamaré? Es también lo que se pregunta a veces tiernamente a los niños o a los dilectos. ¿O bien la hospitalidad comienza por la acogida sin pregunta, en una doble borradura, la borradura de la pregunta y del nombre? ¿Es más justo y más amoroso preguntar o no preguntar?, ¿llamar por el nombre o sin el nombre?, ¿dar o conocer un nombre ya dado? ¿Se da la hospitalidad a un sujeto?, ¿a un sujeto identificable?, ¿a un sujeto identificable por su nombre?, ¿a un sujeto de derecho? ¿O bien la hospitalidad *se ofrece,* se da al otro antes de que se identifique, antes incluso de que sea (propuesto como o supuesto) sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrable por su apellido, etcétera?
> (Derrida & Dufourmantelle, 2008, p. 33)

A partir de las anteriores premisas, propongo una lectura de la narrativa de John M. Coetzee en función de su historicidad marcada por la propia condición poscolonial (Attridge, 2008; Gilroy, 2004; Hallemeier, 2013). Más allá de determinar los contenidos de verdad de la narración de Coetzee —propios de un gesto de lectura referencial— intentaré dar cuenta de la escritura del sudafricano como una forma de reflexión histórica en torno a la cuestión política y conceptual de la hospitalidad y el desplazamiento que conllevan las iteraciones de la figura del extranjero (Whitebrook, 2002). Mediante la problematización de la *identidad* en contextos de desplazamiento y poscoloniales (*Escenas de una vida de provincia*) y del *cosmopolitismo* (*Elizabeth Costello*) abordaré cómo en las líneas de Coetzee opera una reflexión histórica sobre "hospitalidad" y la comunidad del "nosotros" que plantea a la operación historiográfica una dimensión ética por abordar (Norton & Donnelly, 2019; Gorman, 2004; LaCapra, 2018; Marino, 2022, 2024). Esto, como la elección que hagamos de los textos y los efectos que causen en el nosotros, es parte de una ética de la lectura (Booth, 2005).

En este sentido, una lectura de Coetzee que se interrogue por la lengua que se emplea (*Foe*) en contextos de dominio y

poscoloniales puede inducir al desplazamiento que produce el ingreso del extranjero en el *nosotros*, verbigracia, el afrikáner. Estos desplazamientos son parte de los usos de lenguaje para distinguir, diferenciar y violentar. Y es que la lengua/lenguaje es un elemento que *precede* tanto a nosotros como a los otros (extranjeros). Sin embargo, la lengua y el lenguaje no son, en sí, propios del otro y del nosotros. Prueba del desplazamiento que opera en la llegada del extranjero al nosotros es la cuestión de la violencia en la identidad e identificación. Así pues —y en palabras de Miriam Jerade (2015)—, "la violencia está siempre ligada a la cuestión de la identidad y de la identificación, a aquello que nos constriñe de manera normativa, a la formación incluso de ese 'nosotros'" (pp. 661–667).

Una vida en silencio

Quien haya recorrido las páginas del *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe sabrá que la interacción del náufrago con los componentes de su entorno era económica. Las lecturas sobre Defoe y su talante económico muestran que uno de los aspectos que Crusoe se encuentra ante la isla y el mar es el problema de cómo integrarlo a su marco de familiaridad. No solo hablamos de la tierra o de la explotación de lo natural bajo el parámetro de la economía política, sino, sobre todo, del encuentro con la huella de los caníbales en la playa de la isla (Falcón, 2018). Al observar la huella del otro, Crusoe delira y enferma, al tiempo que contrae el compromiso de destruir el canibalismo.

En la narrativa de John M. Coetzee (*Foe*), se tuerce la historia de Defoe y se interroga por la llegada de una Otra, de una náufraga: "—Náufraga —dije con mi lengua seca y pastosa —. Soy náufraga. Estoy completamente sola. —Y le enseñé mis manos llagadas" (Coetzee, 2015, p. 7). Es esta náufraga la que detona preguntas al lector desde la familiaridad de la historia de Defoe, comenzando por la introducción de una figura extranjera al dominio masculino que Cruso había definido para su vivencia en la isla: "—Señor Cruso, yo estoy en su isla no por mi propia voluntad, sino como consecuencia de un desdichado azar … Soy náufraga, no prisionera" (Coetzee, 2015, p. 7).

Sin embargo, donde es más perceptible el desplazamiento que ocurre por la injerencia de la náufraga es en el hecho del lenguaje y la interrogación por la mudez de Viernes, el célebre personaje rescatado de los caníbales con ayuda de los arcabuces robinsonianos. En *Robinson Crusoe*, Viernes se sitúa bajo la égida económica del inglés —no es casual que la domesticación de la naturaleza por Crusoe responda a los parámetros de la economía política— y es domesticado a partir de la lengua, del aprendizaje de las costumbres y el rechazo al canibalismo. En *Foe*, Coetzee interroga a partir de la extranjera la necesidad del nosotros en la medida que Viernes se observa como un personaje mudo: ¿cómo establecer una comunidad, un nosotros, en la medida que el otro no tiene habla; en la medida que el otro fue despojado de forma metafórica y corpórea de la lengua? Pues, en la narrativa de

Coetzee, Viernes fue capturado y despojado de su lengua vía mutilación.

Un caso paralelo con los personajes de *Esperando a los Bárbaros* en la medida que se les arrebata la vista vía hierros calientes en los ojos, o en la medida en que la subjetividad se disturba por el acceso nulo al otro, a su secreto: "... ¡qué error tan normal es creer que quemando, desgarrando o acuchillando se penetra el cuerpo secreto del otro!" (Coetzee, 2017, pp. 67–68). Ambos casos son producto de la violencia colonial: en el caso de Viernes, por los traficantes de esclavos; en el segundo caso, la violencia que también presupone el intento de hospedar al otro accediendo a su identidad, develando su secreto e incorporándolo a la economía de un espacio.

Así pues, la extranjera-náufraga Barton solicita de Viernes un favor: "Viernes, tráeme más madera". Ante la aparente ausencia de Viernes, la extranjera se pregunta por la escucha del nativo y, sobre todo, por su habla: "—¿Cuántas palabras sabe Viernes en inglés?". La respuesta es sintomática: "—Tantas como le hacen falta —respondió Cruso—. Esto no es Inglaterra, aquí no necesitamos una gran cantidad de palabras" (Coetzee, 2015, p. 23).

Tenemos en este punto dos posturas respecto de la familiaridad y el lenguaje a partir de conceptos históricos como la civilización, la expansión marítima del imperio inglés y la consecuente violencia colonial (Martínez, 2014). Por un lado, la sorpresa de la extranjera-náufraga que, desde la comunidad del nosotros que brinda el inglés, se instala en una ética del diálogo y la instrucción:

> —Habla usted del lenguaje como si fuera una de las calamidades de la vida, como el dinero o las viruelas —observé—. Si Viernes hubiera dominado el inglés, ¿no habría eso aliviado en algo su soledad? Tanto usted como él podrían haber disfrutado todos estos años de los placeres de la conversación; podría haberle enseñado algunos de los logros de la civilización y así haberle hecho usted un hombre mejor. ¿Qué beneficio se saca de una vida en silencio?
> (Coetzee, 2015, p. 24)

La lectura que podemos realizar de la sorpresa de Barton es el interrogatorio por la exigencia de hablar en inglés. Los pasajes siguientes muestran otro tipo de aproximación al otro desde una ética que toma en cuenta la condición mutilada de todo sujeto colonial. En el caso de Viernes, la lengua carnal:

> —¿Es que Viernes es un imbécil incapacitado para el habla? —le pregunté—. (...)
> Cruso hizo que Viernes se acercara más aún.
> —Abre la boca— le ordenó abriendo la suya. Viernes abrió la boca—. Mire —me dijo Cruso...
> —La, la, la —canturreó Cruso, y le hizo señas a Viernes para que lo repitiera.
> —Ha, ha, ha —tarareó Viernes desde el fondo de su garganta.
> —No tiene lengua —explicó Cruso. Y cogiéndole a Viernes por el pelo puso su cara casi contra la mía. ...
> —No tiene lengua —volvió a decir—. Por eso es por lo que no habla. Le cortaron la lengua.
> Le miré atónita.
> —¿Quién le cortó la lengua?
> —Los tratantes de esclavos.
> (Coetzee, 2015, pp. 24–25)

El despojo de la lengua carnal impide, entre otras tantas cuestiones, la capacidad de Viernes para nombrar los objetos, familiarizarse con el

mundo e incluso construir su pasado. Inclusive, como señala Derek Attridge en su lectura de Coetzee, la capacidad de Viernes para nombrar los objetos de la isla va más allá de la familiaridad, puesto que es un problema que pasa al tema de hacerle justicia en términos de su condición colonial: "... is it possible to do justice to the otherness of the other in the language and discursive conventions that have historically been one of the instruments ensuring that this other is kept subordinate?" (Attridge, 2008, p. 17).

El pasaje entre Barton y Cruso concluye con una reflexión en términos de la nominación de la memoria de Viernes. La amputación de la lengua impide la narración de las historias personales, de las reivindicaciones sobre los procesos de subjetivación y esclavitud. Una amputación que adquiere características metafóricas en la medida que la lengua mutilada es también la lengua aprendida —el lenguaje y las convenciones discursivas aprendidas como instrumentos de subordinación—:

> Tal vez los tratantes de esclavos, que son moros, tienen a la lengua por un manjar delicado —comentó—. O tal vez se acabaron hartando de los gimoteos de Viernes, que no cesaban ni de día ni de noche. O quizá lo que querían era impedirle que un día *pudiera contar su propia historia: quién era, dónde estaba su hogar, cómo había tenido lugar su captura*. Es posible que les cortaran la lengua a todos los caníbales que caían en sus manos, como justo castigo. ¿Cómo vamos a saber la verdad?
> (Coetzee, 2015, p. 25)

Yendo un paso más allá a partir de Attridge, es posible señalar que incluso la devolución a Viernes de un gesto comunicativo como lo es la escritura permanece en el debate por una justicia de corte restaurativo a los individuos relacionados con los procesos de colonización, de esclavitud y de sojuzgamiento a los regímenes extractivistas. Puesto en forma de pregunta, ¿integrar a Viernes a la comunidad del inglés por medio de la escritura es una forma de restituirle la capacidad de hablar en nombre de su comunidad, de la comunidad de la isla robinsoniana, de la comunidad caníbal? ¿Enseñar a escribir a Viernes es parte de una ética frente al otro? La desesperación de Susan Barton por la incapacidad del caníbal del "dominio del lenguaje" para narrar su pasado nos pone sobre aviso en cuanto a la configuración de nuestras comunidades.

> —Todos los esfuerzos que he hecho por aproximar a Viernes al lenguaje, o por aproximar el lenguaje a Viernes, han fracasado —proseguí—. Sus únicos medios de expresión son la música y la danza, que son respecto al habla lo que los lloros y los gritos respecto a las palabras. A veces me pregunto si en su vida anterior llegó a tener algún dominio del lenguaje, por mínimo que fuera, si sabe siquiera qué es el lenguaje.
> (Coetzee, 2015, p. 142)

En este sentido, el gesto de lectura que nos propone Coetzee remite a cuestionarnos por la constitución de nosotros. Trasladándose a un acto de lectura historiográfica, podemos preguntarnos por nuestra pertenencia a una comunidad que nos hospeda en cuanto a la capacidad que tenemos para contar nuestras historias. Pero ¿y si nuestras lenguas fuesen mutiladas como la del caníbal? ¿Bajo qué lengua podemos narrar éticamente nuestras historias? ¿Deberíamos hospedar al caníbal, al otro, a los pasados en nuestros lenguajes?

La única cara negra en ese mar de blancura

Si en *Foe* observamos dos formas de aproximación al otro en términos metafóricos y carnales, en *Elizabeth Costello* (Coetzee, 2014) y Verano —memoria contenida en *Escenas de una vida de provincia* (Coetzee, 2013)— podemos leer otra relación hospitalaria consistente en la extranjería dentro del suelo donde la infancia se desarrolló: hablo, por supuesto, de la Sudáfrica poscolonial. Otro ámbito hospitalario se abre en cuanto a la recepción y el uso de la negritud dentro de los circuitos literarios que Elizabeth Costello identifica con especial ironía.

En el apartado "La novela en África", Elizabeth Costello se encuentra a bordo de un barco —el *Northern Lights*— que la llevará desde Christchurch a Ciudad del Cabo y donde impartirá una serie de charlas, "El futuro de la novela".[1]

[1] No es mi intención revisar el gesto de Coetzee al insertar, vía Costello, un retazo del tema sobre el futuro de la novela. O, más concretamente, sobre su percepción del futuro que disemina en el monólogo interno de Costello. Sin embargo, es un tema por explorar más adelante pues el futuro es, en Elizabeth Costello, una "estructura de expectativas y esperanzas" que es parte de la mente y "carece de realidad". Y, si bien Costello señala que tanto el futuro como el pasado son ficciones, también contrapone al pasado con el futuro en la medida que la historia es "un relato hecho de aire que nos contamos a nosotros mismos". En este sentido, el pasado es el testimonio de la construcción de "miles y millones de ficciones individuales, ficciones creadas por seres humanos individuales, lo bastante interconectadas entre ellas como para proporcionarnos lo que parece un pasado común, una historia compartida". El futuro, por el contrario, no tiene este sentido compartido puesto que son ficciones apenas "esbozadas" y, por ello, "insulsas". La novela aparece en Costello como una de las formas que instituimos para "hacer coherente el pasado" y las circunstancias que "conforma[n] el presente" a la hora de producir el futuro". (Coetzee, 2014, pp. 44–45; Altstaedt, 2024)

En medio de la lista de personalidades literarias que viajan junto a ella está Emmanuel Egudu, escritor nigeriano y viejo conocido de la escritora desde su encuentro en Kuala Lumpur. Es ahí cuando los recuerdos asedian a la memoria de Costello y se cuelan las impresiones en la percepción de aquel extranjero, Egudu:

> Ella se llevó la impresión de que tenía mucha pose. Y cuando lo leyó, más adelante, no cambió su opinión de él, pero ahora se pregunta qué es tener pose. ¿Es cuando alguien aparenta lo que no es? ¿Y quién de nosotros es lo que aparenta ser? Y, además, puede que las cosas en *África sean distintas*.
> (Coetzee, 2014, p. 41)

La impresión de Egudu en Costello, si bien irónica, sí muestra una forma de relación con el extranjero. ¿Es infamilaridad lo que ocurre al momento de que Elizabeth Costello se pregunta por las actitudes de pose como una muestra de actitudes varoniles en África? ¿Ocurre alguna representación corpórea del extranjero en términos de pose o de lo falso al llegar a una comunidad ya establecida desde el nosotros instituyente? Esta ironía alcanza a Egudu al momento de escuchar su charla: "La novela en África". Se interroga y tensiona la identidad del escritor africano a los oídos de Costello en la medida en que Egudu va señalando la diferencia entre el acto de leer solitariamente y los gestos colectivos en África:

> Es posible la novela sin escribir novelas? … ¿Acaso tuvimos alguna novela en África antes de que nuestros amigos los colonizadores aparecieran en nuestra puerta? … Leer no es una actividad de ocio típicamente africana. La música, sí. El baile, sí. Comer, sí. Hablar, también.

> Pero la lectura no, y en especial la lectura de novelas largas. A los africanos leer siempre nos ha parecido un asunto extrañamente solitario.
> (Coetzee, 2014, p. 44)

Esta identidad, constituida en oposición al europeo, es tensionada por Costello en un diálogo mental que nos pone sobre aviso al momento de hospedar alteridades configuradas desde la diferencia. El "nosotros, nosotros, nosotros" africano posee, según Elizabeth Costello, un gradiente de exclusión: "Nunca le ha gustado la forma excluyente de la palabra nosotros" (Coetzee, 2014, p. 46).

La identidad de Egudu aparece dentro de la ironía de Costello en torno a la pose o la actitud que un individuo toma respecto de su comunidad imaginada, en este caso la africanidad. En el pensamiento de Coetzee, vía Costello, Emmanuel Egudu asume una identidad africana tamizada por su rol dentro del circuito literario: "puede que Emmanuel haya envejecido, puede que haya sido bendecido con documentos americanos, pero no ha cambiado. La africanidad: una identidad especial, un destino especial" (Coetzee, 2014, p. 46).

Para Costello, esta identidad desplaza un sinfín de complejidades que atraviesan la sociedad africana en su conjunto: Kenia, Zimbabue, Okavango. Costello escucha de forma irónica e histórica las palabras de Egudu. Las referencias de su memoria le hacen pensar en cuántos africanos ha visto leer, en cuántas africanas no se retiran a un mundo privado en el acto de leer en público, contrario a lo que señalará Egudu ante su público en el Northern Lights: [Elizabeth] ha visto leer a africanos, africanos normales, en paradas de autobuses y en trenes. No estaban leyendo novelas, es cierto, leían periódicos. Pero ¿acaso un periódico no representa una retirada a un mundo privado igual que una novela?" (Coetzee, 2014, p. 46).

El nosotros de la africanidad se tensiona aún más dentro de la conferencia de Egudu y en las constantes apelaciones a la presión del autor africano ante los otros; una presión resultante del "tema exótico" que es la novela africana al interior de las "publicaciones europeas y africanas". El argumento resultante de esta presión es la referencia a la "esencia de escritor" y a la "esencia como escritor africano"; referencias que en la aproximación de Coetzee se tensionan de forma irónica desde la mención a la satisfacción que el personaje exótico que encarna Egudu debe a los críticos, a los estudiantes y los editores, cada uno con una idea de literatura y escritura propias. Cómo mantener la esencia del escritor africano en un mundo de presiones y de "identidades fluidas" se pregunta Egudu. La respuesta no puede ser más sintomática: Egudu invoca el pensamiento africano y el activismo sobre la *négritude* o aquel "sustrato esencial que une a todos los africanos y los hace inconfundiblemente africanos", incluso en la diáspora a través de los espacios europeos y americanos (Coetzee, 2014, p. 48).

Asistimos, pues, a una noción de la identidad basada en el *nosotros-africano* que juega, en una dinámica de espejos, con las representaciones sobre lo exótico que pueda parecer la africanidad en el circuito literario narrado por Costello. De ahí parte la "mística de la oralidad" y del cuerpo que Egudu

desarrolla a lo largo de la conferencia relatada por Coetzee. En voz de Costello, esta noción de identidad forma parte de una representación ensayada del exotismo que significa la africanidad en términos de los "elementos intangibles de la cultura". La escritura africana siempre se refleja con el extranjero y, más importante, con la ética que supone el reflejarse en el nosotros occidental en la medida que la *novela-africana* es una traducción e interpretación a los forasteros:

> La forma en que vive la gente en sus cuerpos. Su forma de mover las manos. Su forma de sonreír o de fruncir el ceño. La cadencia con que hablan. Su forma de cantar. El timbre de sus voces. Su forma de bailar. Su forma de tocarse. Cómo sus manos permanecen un momento en contexto con lo que tocan. Su forma de hacer el amor. La forma en que se quedan tumbados después de hacer el amor. Cómo piensan. Cómo duermen.
> (Coetzee, 2014, p. 49)

Estas características intangibles, postuladas desde el nosotros de la africanidad, implican que la transmisión bajo el formato de novela —la misma pregunta podría plantearse respecto de la historia en términos de su conceptualidad occidental—[2] se realiza desde la corporalidad y la oralidad: "la verdadera novela africana es una novela oral" (Coetzee, 2014, p. 49). Desplazar este engranaje narrativo significa para Costello situar a Egudu en la *escena* y en su *pose*: "Ha hablado con fuerza, tal vez incluso con pasión. Ha plantado cara por sí mismo, por su vocación, por su gente. *¿Por qué no habría de obtener su recompensa, aunque lo que diga pueda tener escasa relevancia para las vidas de sus espectadores?*" (Coetzee, 2014, pp. 50–51).

En estos términos es como Elizabeth Costello continúa su soliloquio en cuanto al discurso mostrado por Emmanuel Egudu. Podemos señalar que, en sus palabras, la novela y el uso de la lectura que Egudu emplea en su discusión remite a una política de la identidad cuya diferencia es resaltada a partir de la experiencia auténtica africana constituida por la corporalidad y el lenguaje. Para ello, Costello relata la discusión de Egudu con Cheikh Hamidou Kane —pensador senegalés— y el problema de la lengua oral en medio de la experiencia africana. Para Hamidou, la autenticidad de la escritura africana radica en la oralidad en la que habita la "experiencia vital, la sensibilidad, el ritmo y el estilo" (Coetzee, 2014, p. 49). Costello tomará con ironía el seguimiento de Egudu respecto a la novela africana cuando este último relate la pérdida de la corporalidad frente a la primacía de la escritura en la novela europea. Su ironía llegará al desvelamiento de la pose de Egudu, su destino marcado por la política de la identidad:

> Egudu les dedica su amplia sonrisa, una sonrisa atractiva, en apariencia del todo espontánea. Pero Elizabeth no puede creer que sea una sonrisa verdadera, no puede creer que le salga del corazón, si es de ahí de donde salen las sonrisas. Si ser exótico es el destino que Egudu ha aceptado para sí mismo, entonces es un destino terrible. Ella no puede creer que él no lo sepa, que no lo sepa y no se rebele contra ello en su interior. *La única cara negra en ese mar de blancura.*
> (Coetzee, 2014, pp. 52–53)

[2] Como señala Zoltán B. Simon, "(...) the modern idea of history is an intellectual tool Western modernity put into use to appropriate and thereby also to enable perceived novelty, on the one hand, and to work toward the achievement of this very novelty which— once being appropriated— could appear as a desired future state of human affairs, on the other". (Simon, 2019, p. viii)

Pero, al mismo tiempo, Costello se reservará para sí misma un último gesto irónico —curiosamente bajo un recuerdo nostálgico—. Este corresponde al recuerdo de su encuentro con Egudu en Kuala Lumpur y la filosofía de la expresión vocal, propia del poeta oral. En este enfrentamiento es donde podemos observar otro ápice ético como lectores, pues si bien atestiguamos la lucha entre la *pose*, la identidad y el exotismo, al mismo tiempo podemos encontrarnos de cara con la proximidad y la intimidad que también produce la hospitalidad.

> La voz. Sus pensamientos vuelven a Kuala Lumpur, donde ella era joven, o casi joven, y pasó tres noches seguidas con Emmanuel Egudu, que también era joven. "El poeta oral —le dijo ella en tono burlón—. Enséñame qué puede hacer un poeta oral". Y él la hizo tumbarse. Se puso encima y le acercó los labios a los oídos. Los abrió, respiró dentro de ella y se lo enseñó
> (Coetzee, 2014, p. 63).

Verano (Escenas de una vida de provincia)

1972, Francistown, Sudáfrica. Al expandir el registro del archivo al registro de la novela, John M. Coetzee narra una nota periodística del *Sunday Times*.[3] En la nota se describe un disturbio protagonizado por varios hombres que, ataviados con pasamontañas, entraron a una residencia y dispararon a la familia. Escaparon sin identificación después de prender fuego al inmueble. Lo interesante de este registro hemerográfico es la identidad conferida a los asaltantes:

> Los asesinos parecían ser negros, pero uno de los vecinos les oyó hablar entre ellos en afrikáans y estaba convencido de que eran blancos con la cara ennegrecida. Los muertos eran sudafricanos, refugiados que se habían mudado a la casa solo unas semanas atrás.
> (Coetzee, 2013, p. 347)

La identificación de los asaltantes se tensiona aún más en la medida en que las víctimas del atentado eran refugiados sudafricanos. Las autoridades señalan que se comenzarán investigaciones para saber si las víctimas eran, en efecto, parte de la ciudadanía de Sudáfrica. Otras voces, las del ejército, acusan a las tensiones internas del Consejo Nacional Africano como móvil del asesinato.

¿Qué nos dicen las voces alrededor del asalto en términos de la configuración social de una Sudáfrica independiente pero aún sujeta por el régimen racial del *apartheid*? ¿La *identidad* de los asaltantes se vincula a su negritud? ¿O se vincula al *afrikáans*? De idéntica importancia son las preguntas por el papel de las autoridades: ¿son las víctimas del atentado parte del nosotros sudafricano que emerge de un contexto poscolonial?

Estas interrogantes asedian la narración de Coetzee y, aún más, de la percepción de su regreso a su país de origen, de identidad y a su *nosotros*. Y, si en *Foe* y *Elizabeth Costello* la ética de Coetzee se remite a un

[3] Este es un gesto de interés para el concepto de archivo. Otros gestos de ficcionalización del archivo en términos dolientes, espaciales y táctiles pueden verse en Marina Azahua (*Archivo agonía*), Cristina Rivera Garza (*Los muertos indóciles; El invencible verano de Liliana; Nadie me verá llorar*) y Javier Guerrero (*Escribir después de morir*). Esto es parte de un trabajo en curso intitulado *Estrategias de ficcionalización del archivo en la narrativa (pos)histórica contemporánea*.

a un contexto de lectura, en la tercera persona que emplea dentro de *Verano* Coetzee participa de una ética en ciernes sobre su autoidentificación en un entorno histórico marcado por la violencia colonial:

> Él lee las noticias y se siente sucio. ¡De modo que es a esto a lo que ha regresado! Sin embargo, ¿en qué lugar del mundo puede uno esconderse donde no se sienta sucio? ¿Acaso se sentiría más limpio en las nieves de Suecia, leyendo desde la lejanía acerca de *su gente y las diabluras más recientes a las que se entregaban?*
> (Coetzee, 2013, p. 348)

Los gestos metaficcionales en Coetzee son constantes a lo largo de sus páginas en cuanto a *Verano*. Estos gestos pueden abrir otra ética de lectura en relación con la disposición del lector frente a la ficción y pueden espejear al momento de situar al lector de historia frente a la narrativa histórica. En el primer caso, Julia Frankl responde una serie de interrogantes sobre las notas del escritor sudafricano y los recuerdos del contexto en Sudáfrica entre 1972–1975: "¿Reconoce en ellas al hombre con quién se relacionó? ¿Reconoce el país y los tiempos que describe?", ante lo cual Frankl responde de manera afirmativa. Este gesto abre una disposición del lector a asumir una creencia o un contrato narrativo que facilite el seguimiento del texto. En esta disposición puede habitar una ética y una serie de constantes decisiones del contenido referencial en la narrativa de Coetzee. Menciones elaboradas por la personaje dentro del texto —"Pero primero, hay algo que no he comprendido sobre las páginas que me envió de sus diarios. Esos pasajes en cursiva, 'A desarrollar', etcétera, ¿quién los escribió? ¿Lo hizo usted?"— y las respuestas consiguientes —"No, los escribió el mismo Coetzee. Son recordatorios dirigidos a sí mismo"— nos recuerdan el compromiso que entablamos con el texto en cuanto a la construcción de un ambiente.

La tensión de la novela y el acontecimiento narrado por una fuente hemerográfica como el *Sunday Times* se intensifica cuando Coetzee introduce la respuesta afectiva de su padre ante el asalto en Francistown y al momento en que narra su parecer sobre la interpretación de los acontecimientos recientes sudafricanos. En el instante en que Coetzee le comenta los acontecimientos a su padre, este se encoge de hombros e ignora las palabras del hijo, concentrándose en el críquet. La reacción afectiva de desinterés ante los eventos que rompen la formación de una comunidad poscolonial y dificultan las relaciones étnicas contrasta con la reflexión de Coetzee ante los asesinatos de los refugiados y desplazados. Es aquí donde participamos de una lectura que, de forma irónica, instala una ética desde la historicidad de la conformación de la sociedad en Sudáfrica. Para el novelista sudafricano , el "orden público" posterior al régimen colonial estaba basado en "una trágica mala interpretación de la historia":

> … los hombres que idearon la versión sudafricana del orden público, que crearon el vasto sistema de reservas de trabajadores, pasaportes internos y distritos satélite segregados, habían basado su sueño en una trágica mala interpretación de la historia. Habían *malinterpretado la historia porque, nacidos en granjas o en pequeñas poblaciones del interior, y aislados dentro de un lenguaje que no se hablaba en*

> *ningún otro lugar del mundo, no tenían noción alguna de la escala de las fuerzas que, desde 1945, habían arrastrado al viejo mundo colonial.*
> (Coetzee, 2013, p. 349)

La inclusión de pasajes y menciones a lo histórico —el viejo mundo colonial, 1945— produce en la narrativa de *Verano* una experiencia de lectura que nos coloca en el problema del qué hacer en un entorno condicionado seriamente por los conflictos raciales. Nos invita, además, a dejarnos asediar por los espectros del mundo colonial desde la narrativa y a cuestionar, en un juego de espejos, la narrativa histórica. Puesto en forma de interrogación: ¿la narrativa histórica produciría experiencias de lectura que invitarían a la toma de responsabilidad por las posturas sobre la conformación colonial o poscolonial de una sociedad como la mexicana?

Estas preguntas no son baladís en la medida que, como señala Coetzee, aquellos que ordenaron la sociedad sudafricana posindependencia no leían textos de historia. El "dar la espalda" a la historia colonial es en sí una ética histórica consistente conla incapacidad de hospedar a los espectros incómodos de la violencia constituyente del nosotros sudafricano (Bevernage, 2014, pp. 131–158). Dar la espalda a la historia, señala Coetzee, es establecer fronteras —"erigir un Estado-fortaleza"— y tomar a los espectros de la violencia colonial como "una masa de calumnias reunidas por extranjeros que despreciaban a los afrikáners". El resultado de esta in-hospitalidad es, además del desierto en la ética, la inhabilitación de construir compañías y amistades. La soledad, al final del día.

> Sin embargo, decir que habían malinterpretado la historia era en sí mismo engañoso, pues no le leían textos sobre historia. Al contrario, le daba la espalda, desechándola como una masa de calumnias reunidas por extranjeros que despreciaban a los afrikáners y que harían la vista gorda si fueran asesinados por los negros, hasta la última mujer y el último niño. Solos y sin amigos en el remoto extremo de un continente hostil, erigían su Estado-fortaleza y se retiraban de sus muros.
> (Coetzee, 2013, p. 349)

A manera de cierre: la espera y la hospitalidad

Cristina Peri Rossi en su poema *Las leyes de la hospitalidad* señalaba, a propósito del lenguaje, la apertura de la identidad —de la primera persona, quien enuncia el poema— a la lengua de la otra, la extranjera. La poeta uruguaya exiliada en España a causa de la dictadura —otra forma de desplazamiento y otra forma de hospitalidad— dice: "su lengua, que picaba como áspid, no era idéntica a la mía; y yo por cortesía, dejé que fuera la suya la primera". El asombro frente a la extranjería es mutuo: las sorpresas van de ambos lados, pues la destinataria de los versos "se asombraba de mis íes y del color de nuestros mares, a mí sus eses me parecían demasiado fuertes y me sorprendía el nombre de sus calles". Y en el asombro mismo frente al impacto del otro en nuestro vocabulario del nosotros, se abren posibilidades: "quise levantarle una casa de palabras nuevas" —la apertura de nuestra comunidad al otro—; "cuando se fue me quedé muy solo; mi lengua ya no era la mía, balbuceaba palabras raras, vagaba por los aledaños de una ciudad vacía; y en la

hospitalidad, perdí mi nombre" —las consecuencias de las elecciones— (Peri Rossi, 1984, pp. 39–40).

Las consecuencias carnales y mortales de nuestras disposiciones éticas frente a la lectura y nuestro lenguaje no pueden ser sino históricas y situadas. A lo largo de los fragmentos aquí expuestos de la narrativa del sudafricano John M. Coetzee, podemos entrever que al momento de relacionarnos con los textos y al elegir las compañías que leemos no solo accedemos a representaciones de acontecimientos históricos en el sentido planteador Roger Chartier (2005, pp. 50–53). Por el contrario, la incorporación de acontecimientos históricos de desplazamiento tiene consecuencias en la configuración de la referencialidad y del marco de validez de nuestras narrativas históricas. Este aspecto es claro en la constitución de *Foe, Elizabeth Costello* y *Verano*. A lo largo de estas tres piezas narrativas podemos encontrar espectros de acontecimientos históricos y resonancias de los procesos de colonización: la lengua de Viernes, el exotismo de Egudu, la pregunta de Coetzee por su comunidad y el nosotros de la nueva Sudáfrica. Al hilar un contrato narrativo con el escritor sudafricano a través de sus páginas, también hilamos una dimensión ética: las "cualidades de la experiencia" que tenemos al revisar la mutilación de Viernes y su imposibilidad de contar su historia de violencia. Así, junto con Wayne C. Booth, podemos preguntarnos por la invitación de Coetzee a observar las "cualidades de la experiencia" que tenemos al revisitar acontecimientos de hostilidad y desplazamiento, aspectos contrarios a la demanda de hospitalidad con la que debemos operar al momento de incorporar al otro, a Viernes, en nuestras narraciones históricas: "¿Cómo podemos describir todas las relaciones que nos piden que construyamos o que podemos construir por nosotros mismos con los diversos autores que encontramos a medida que leemos?" (Booth, 2005, p. 172).

Ante ello, ¿qué podemos señalar en torno a los desplazamientos actuales, de la constitución de fronteras a partir de "arquitecturas de exclusión", de tiempos de espera? (Berghoff & Cuéllar, 2024; Gil Everaert, 2020) ¿Y ante desplazamientos forzados producto de la hostilidad, parte contraria a la hospitalidad, como en la Franja de Gaza? ¿Nos mostrarán una nueva forma de referencialidad sobre los acontecimientos en términos de una ética histórica?

Las expresiones de violencia actual reclaman que los gestos historiográficos comiencen a tener trazas éticas en sus relaciones con los pasados (Johnson, 2019). Y, como Peri Rossi señalara en *Las leyes de la hospitalidad,* probablemente nuestras formas de leer los pasados de violencia serán incómodas como al momento de dejarse picar por el áspid de la lengua que no es la mía, que es la del otro. La violencia colonial que Coetzee narra en sus textos habla de un dejarse picar que es otra faceta de la hospitalidad: recibir al otro en casa a pesar de todo. Tal dejarse picar por la violencia nos impele a ser responsables, como lectores de los nuevos pasados, de los *efectos* que causan en nosotros como al momento de leer el atentado de Francistown, la pose de Egudu ante un público occidental. En este sentido, Booth

comenta que:

> Para cualquier lector individual, la única historia que tendrá poder ético es la que es escuchada o leída tal como es escuchada o leída, y esto puede tener escasa relación tanto con la intención original del autor como con los poderes inherentes a la historia tal-como-es-contada. La ética de la lectura que resulta si tomamos en serio este hecho de la vida tendrá a su vez un doble aspecto: el lector ético se comportará responsablemente hacia el texto y su autor; pero ese lector o esa lectora también asumirá la responsabilidad por la calidad ética de su 'lectura', una vez que el nuevo 'texto' se haga público. Si vale la pena ejercer la crítica ética, ella misma acarreará una poderosa fuerza ética y, por lo tanto, estará sujeta a criterios éticos.
> (Booth, 2005, p. 22)

¿Seremos hospitalarios con las formas de referenciar y representar los acontecimientos históricos, de incorporarlos y leerlos, después del genocidio en Gaza, después de la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, después de los restos hallados en Teuchitlán, Jalisco, después de todo?

Los anteriores envíos de J. M. Coetzee nos invitan a pensar en una ética historiográfica que observe la maneras en las cuales establecemos, como agentes de operaciones historiográficas y traductores entre lenguajes históricos inscritos en contextos marcados por la diferencia temporal entre pasado y presente, las relaciones narrativas entre objetos, ítems, ruinas y entidades históricas (Ímaz, 2024; Ímaz & Pelekanidis, 2024). Nos invitan, a partir de la interpelación de los personajes como Foe, Elizabeth Costello, Emmanuel Egudu y Viernes, a tomar el áspid de la hospitalidad y revisar nuestra conformación historiográfica a manera de espejo. ¿Cuáles son los lenguajes hospitalarios y hostiles de la historiografía de cara a los pasados violentos, coloniales y dolorosos? ¿Qué sucede al momento de cortar la lengua a las historiografías mal avenidas por situaciones coloniales? ¿Cuáles son nuestras formas de crítica a las posibles políticas de la identidad en la historiografía?

Dicho proyecto ético podría inscribirse al interior de las relaciones narrativas para desplegar una lectura atenta a las maneras en que hospedamos a los pasados en tanto que otros. De este modo, el cuestionamiento podría partir del proyecto de una ética historiográfica que aporte luz sobre los límites éticos y políticos que se visibilizan una vez que el nosotros situado de la historiografía —las reglas del arte y el lugar social de la operación historiográfica— se enfrenta al hospedar u hostilizar a los *otros* desde una fuerza de ley.

En este sentido, la apertura de las relaciones históricas en términos éticos tendría la virtud de entender que la narrativa historiográfica puede tener un potencial similar a los personajes de Coetzee. Hablo del potencial práctico de transformar la disposición moral en el lector a partir de un juego entre la evaluación ética de los textos y la confrontación con las narrativas que cuestione las convicciones de los lectores.[4] La lectura historiográfica podría ser, de esta forma, un acto de lectura que despliegue consideraciones ético-morales al momento de hospedar al otro —los pasados, el extranjero, el animal— en sus

[4] Agradezco los comentarios en este sentido de Genevieve Galán Tamés quién leyó la primera versión de este texto y me ayudó a apuntalar las presentes reflexiones.

formas de escritura. Tal proyecto ético historiográfico tendría por condición observar la empatía y el desagrado en las formas de escritura historiográfica. Tanto la empatía como el desagrado, pueden ser formas de evaluación historiográfica pendientes de analizar desde la intersección de la ética con las justificaciones epistémicas.

En suma, lo que nos muestra la narrativa de John M. Coetzee es un espejo historiográfico que refleja el interior de la historiografía. En ella, aún es una tarea en construcción pensar a los pasados desde su singularidad, sin intentar homogeneizarlos bajo la escritura de la unicidad —o la constitución de una narrativa determinada por conceptos unívocos—, sin la economía de una disciplina cerrada y sin la clausura de la identidad del otro.

Referencias

Altstaedt, S. (2024). Future-cultures: How future imaginations disseminate throughout the social. *European Journal of Social Theory*, 27(2), 279–297.

Attridge, D. (2008). *J. M. Coetzee and the ethics of reading: Literature in the event*. University of Chicago Press.

Bevernage, B. (2014). *Historia, memoria y violencia estatal: Tiempo y justicia* (M. E. Gay, Trad.). Prometeo Libros.

Berghoff, P., & Cuéllar, L. (2024). Waiting as violence: The interactions of gender and waiting mechanisms in the asylum systems of the United States and Mexico. En X. Alba Villalever, S. Schütze, L. Pries, & O. Calderón Morillón (Eds.), *Forced migration across Mexico: Organized violence, migrant struggles, and life trajectories* (pp. 183–199). Routledge.

Booth, W. C. (2005). *Las compañías que elegimos: Una ética de la ficción*. Fondo de Cultura Económica.

Brunner, O. (1976). *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*. Alfa.

Chartier, R. (2005). *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*. Gedisa.

Coetzee, J. M. (2013). *Escenas de una vida de provincias*. Mondadori.

Coetzee, J. M. (2014). *Elizabeth Costello*. Penguin Random House.

Coetzee, J. M. (2015). *Foe*. Penguin Random House.

Coetzee, J. M. (2016). *Esperando a los bárbaros*. Debolsillo.

Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2008). *La hospitalidad* (M. Segoviano, Trad.). Ediciones de la Flor.

Falcón, R. (2018). *Robinson y la isla infinita: Lecturas de un mito*. Fondo de Cultura Económica.

Gil Everaert, I. (2021). *Inhabiting the meanwhile: Rebuilding home and restoring predictability in a space of waiting. Journal of Ethnic and Migration Studies, 47*(19), 4327–4343.

Gilroy, P. (2004). *Postcolonial melancholia*. Columbia University Press.

Gorman, J. (2004). Historians and their duties. *History and Theory, 43*(4), 103–117.

Hallemeier, K. (2013). *J. M. Coetzee and the limits of cosmopolitanism*. Palgrave Macmillan.

Imaz Sheinbaum, M. (2024). *Curating the past. Journal of the Philosophy of History, 18*(2), 189–201.

Imaz Sheinbaum, M. (2024). ¿Qué es la libertad histórica? *Interpretatio. Revista de Hermenéutica, 9*(2), 41–61.

Jerade, M. (2015). El monolingüismo del huésped. *Isegoría*, (53), 661–677.

Johnson, D. E. (2019). *Violence and naming: On Mexico and the promise of literature*. University of Texas Press.

LaCapra, D. (2018). *Understanding others: Peoples, animals, pasts*. Cornell University Press.

Marino, T. M. (2022). The role of empathy in bridging Western and Indigenous knowledges: Dominick LaCapra and Ailton Krenak. *Rethinking History, 26*(4), 569–595.

Marino, T. M. (2024). How should historians empathize? *History and Theory, 63*(4), 43–64.

Martínez, C. (2014). *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum: Utopía, expansión ultramarina y alteridad en la modernidad temprana (siglo XVI–XVIII)* [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires].

Norton, C., & Donnelly, M. (2019). *Liberating histories*. Routledge.

Peri Rossi, C. (1984). *La nave de los locos*. Seix Barral.

Rocha, D. (2010). Pensar el porvenir: La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 3,* 117–123.

Simon, Z. B. (2019). *History in times of unprecedented change: A theory for the 21st century*. Bloomsbury Academic.

Whitebrook, M. (2002). *Identity, narrative and politics*. Routledge.

Zamora, R. (2018). Trayectos constitucionales: De la oeconomia católica a la economía política. *Travesía. Revista de Historia Económica y Social, Suplemento electrónico* (2), 81–99.