

Los rostros de Babel en el siglo XVI francés

MARÍA PILAR SUÁREZ
UAM

Una de las grandes preocupaciones del hombre del siglo XVI es su reencuentro con la Palabra, la cual, en virtud de la fuerza creadora que los humanistas le atribuyen, es percibida como vía de recuperación de una razón universal y llave del conocimiento de la naturaleza humana. Lo absoluto de esta concepción hace aflorar de manera especial la idea de *unidad*, cuya recuperación-obtención se constituye en objetivo de numerosas ciencias y proyectos. Pensemos en la noción de *utopía*, modelo ideal de polis, marcado por el equilibrio y la uniformidad, mantenido a través de un discurso que pretende ser garante del orden de la realidad.

Pero frente a esa aspiración hay una *contra-utopía*, que no es sino la constatación de una diversidad, valorada a lo largo del siglo como dispersión equivalente a promesa de destrucción, pero también como imagen de un principio de efervescencia vital.

La primera de estas perspectivas nace como consecuencia del sentimiento de fragmentación desde el que algunos intelectuales se enfrentan a la realidad. En virtud de un mecanismo de compensación, a dicha percepción se opone la imagen de un período edénico unitario, emblemático por una lengua también única, tal vez recuperable en un tiempo escatológico de renovación universal, cuya *aprehensión* permitiría el desvelamiento absoluto de los significados simbólicos (Apocalipsis, 2, 17) (Antón, 1985: 28). Y sin embargo, en algunos casos, ese mismo deseo de hallar un sentido absoluto puede hundir todavía más al hombre en la dispersión comunicativa, aun dentro del ámbito de la propia lengua. Se despliega así una dimensión metafórica de Babel: la de la pérdida de la función de comunicación inherente al lenguaje.

En el relato de Babel el intento de Nemrod de erigirse, mediante el ejercicio de la tiranía, en fuerza única y alternativa a Dios fue lo que inhabilitó la palabra para ser instrumento de construcción de una civilización perfecta¹: la voluntad de un ser

¹ Una de las interpretaciones que el siglo XVI hace de Babel desemboca en la creación del tópico de la *idolatría del ladrillo*, referida a los científicos que podían quedar atrapados en la ciencia como objetivo último de su actividad; obviando la dimensión trascendente que el siglo XVI otorgó inicialmente al saber.

humano de imponer su voz como única y definitiva fue la causa de la confusión de las lenguas (Génesis, XI. Cfr. Graves, 1988: 111).

Los pensadores del siglo XVI interpretan esta narración de forma diversa, aplicándolo a sus propios centros de interés. A partir de estas diferentes elaboraciones, la ficción literaria nos ofrece distintos rostros del relato.

En el ámbito de la teología —presidido por el debate ideológico, a menudo violento—, Guillaume Briçonnet, asumiendo influencias de Léfèvre d'Étaples, Nicolas de Cusa y hasta del propio Erasmo, preconizaba la interiorización de toda actividad religiosa, haciendo una apología del Silencio, al considerar que el cúmulo de discursos que trataban de monopolizar la Palabra sagrada estaban deformándola, tanto más cuanto que el lenguaje humano no podía abarcar la totalidad del mensaje divino.

Este pensamiento se ve expresado en un texto de 1537: el *Cymbalum Mundi*², obra de inspiración lucianesca, compuesta de cuatro diálogos presididos por una clara intención paródica con fines críticos; y que con su enigmático título pretende evocar el ruido en que se han transformado las palabras de los hombres cuando pretenden elaborar un discurso definitivo sobre lo inefable.

El Diálogo II es especialmente ilustrativo en este sentido³, ya que todos los personajes afirman haber encontrado un fragmento auténtico de la Piedra Filosofal —figuración de la Escritura— que había sido dividida por Mercurio, mensajero de Zeus, también llamado *evaggelion* (buena nueva). La condición multiforme de este dios simboliza las múltiples maneras en que su mensaje es recibido por los destinatarios y en el texto del que hablamos cada uno de los destinatarios se halla poderosamente convencido de haber hallado, él solo, el sentido verdadero de la Palabra⁴. Las discusiones de éstos son presentadas mediante el irónico discurso que un cáustico focalizador de la acción dirige a Mercurio, señalando que los procesos físicos emprendidos por los personajes están marcados por la lucha y la agresividad (cfr. Suárez, 1995); y que incluso cuando los procesos son verbales éstos siguen presididos por la isotopía de la violencia, mediante una clara evocación del ruido, concebido como perversión del habla: *Ils crient, ils injurient* (Des Périers, 1983). Como vía de ruptura paródica de la rotundidad de los discursos que, violentamente, tratan de convencer de la autenticidad del fragmento encontrado se presenta como prueba de sus efectos *maravillosos* la transformación de los hombres en emisores de ruidos: cigarras, loros, burros.

Este diálogo muestra cómo la Piedra Filosofal que, en este caso, actualiza la idea del Logos fundacional, es manipulada por los hombres hasta convertirla más en

² Hasta hace unos años se consideró sin reservas que su autor era Bonaventure des Périers; sin embargo, M. Screech pone en duda su autoría. *Vid.* prefacio a la edición de la obra a cargo P. H. Nurse, pp. 3-17.

³ Mercurio baja a la tierra la Piedra Filosofal, y la divide en fragmentos minúsculos que dispersa en la arena de un teatro. Tres hombres se afanan en localizar las partículas de Piedra para apropiarse de sus poderes. Este infructuoso esfuerzo es seguido por las irónicas miradas de Mercurio y Trigabus.

⁴ Los buscadores de las partículas de Piedra son Rhetulus, Cubercus y Drarig, a través de los cuales el autor pretendió hacer una representación paródica de tres reformadores: Lutero, Bucer y Girard Roussel.

instrumento de discordia y cacofonía que de una *Harmonia Mundi*. La palabra, material de construcción de los Humanistas, parece haberse degradado porque cada uno de los hombres desea monopolizarla y dotarla de un sentido único para hacer de ella un instrumento de comercio simoníaco, inhabilitándola así como vía de diálogo imprescindible para la comunicación-construcción. La palabra subsiste como confusión resultante de una coexistencia precaria —más bien fricción— de monologías; y a pesar de que los discursos de los personajes se sustentan sobre una sola lengua, la voluntad de querer imponer la voz propia acaba por traducirse en ruido, tal como el título sugería: nos hallamos ante la vertiente negativa de Babel.

El empleo de una sola lengua no remite indefectiblemente a la unidad; sobre todo, cuando aquélla es vehículo de imposición de una voz única. Este fenómeno que acabamos de reseñar en un texto no excesivamente difundido, es también reseñable en un autor más estudiado: François Rabelais, en cuyas dos primeras obras se advierte una recurrente banalización del latín de los discursos institucionales, aún vinculados a un mundo cultural caduco, haciéndose así eco de la tendencia humanista de poner en cuestión una lengua corrompida que mantiene sus pretensiones de autoridad a pesar de lo obsoleto de los significados que transmite. El autor distorsiona el latín de oraciones, salmodias y textos sagrados, de la misma forma que ataca el latín universitario mediante una estilización paródica fundada en la mezcla de lenguas —latín, francés—; en la alternancia con falsas citas —Biblioteca de Saint-Victor—, y en el contraste con otras lenguas naturales —estudiante lemosín—, pretendiendo con ello mostrar:

— La incapacidad de comunicar de este *lenguaje* a causa del desequilibrio que en él se produce en favor del significante.

— La instrumentalización de la palabra como objeto de poder; hecho especialmente claro en los discursos científico y religioso.

UNA VISIÓN POSITIVA DE BABEL

Sin embargo, este período, junto con otros modelos de ciudad ideal, recupera una visión eufemizada de Babel, atendiendo a una serie de traducciones —Lefèvre d'Étaples— y a algunas versiones que inciden sobre la idea de *construcción* que subyace al mito. Este doble positivo de la torre de la confusión son unas columnas que los descendientes de Set, que vivían armónicamente dedicados a la astronomía, construyeron para escribir en ellas sus conocimientos, con el fin de que su saber no se perdiera en el caso de que hubiera un diluvio⁵. La construcción de estas columnas de una dimensión humana y mística análoga a la que tuvo el templo de Salomón, evoca para el Humanista el valor de receptáculo del conocimiento que el hombre post-babélico debe aprender a manejar y a hacer suyo: se trata, en definiti-

⁵ Cfr. Josefo Flavio, *Las guerras de los judíos*; *las antigüedades de los judíos*. Ambas obras fueron escritas en griego en el siglo I d. C.

va, del paradigma cultural del arca. Un arca que, a pesar de su unidad, posee el carácter de depósito de una diversidad que es germen de vida.

La dimensión babilónica de la coexistencia de voces dispares también fue asumida en el siglo XVI, desde el momento en que junto con la preocupación por reencontrar la lengua adámica —emblemáticamente el hebreo— o, en su defecto, de cultivar una lengua unificadora de la cultura —el latín que los humanistas trataban de recuperar en su pureza inicial—, existe una importancia creciente de las lenguas *naturales*, tanto regionales como extranjeras. El plurilingüismo aparece como marca de eferescencia vital.

Acudiendo de nuevo a Rabelais, podemos comprobar cómo en *Pantagruel* hace hablar lenguas diversas a Panurge, que juega así con el desconcierto de sus interlocutores (cap. IX); y que más adelante acabará por adoptar un *no-lenguaje*: el de los gestos (caps. XVIII-XIX), introduciendo en la obra el componente lúdico, que confiere al texto una mayor vitalidad.

Frente a la fricción de monologismos que caracteriza el *mundo oficial*, Rabelais opone todo un universo de sentido cuya organización se basa en la potenciación de la capacidad creativa de sus personajes y, por ello, de la lengua francesa, que, en un caso extremo, cristaliza en un discurso cuyas raíces se hallan en el lenguaje del sin-sentido medieval.

Anteriormente presentábamos la distorsión banalizadora operada por Rabelais en determinados discursos que encarnaban a un universo cultural obsoleto, mediante el empleo de un discurso correcto en cuanto a su *elocutio* y *dispositio*, pero con una clara falla en cuanto a la *inventio*; el tipo de discurso que ahora nos ocupa está fundado en el juego con las palabras de la propia lengua francesa, cuyo efecto es una coexistencia de voces y de sentidos que crea una sensación de caos.

Las palabras de este discurso se caracterizan por la no-univocidad y la coexistencia de sentidos, que se opone al monologismo de lo que hemos quedado en llamar *mundo oficial*. Este caos verbal tiene por objeto crear el contexto intratextual de la fiesta y el banquete, que funciona a lo largo de las obras como rasgo distintivo del mundo de los gigantes, marcado por un claro talante integrador y vital.

Aunque este fenómeno no está ausente de *Pantagruel*, es en *Gargantua* donde el mundo de los gigantes aparece íntimamente ligado al empleo de códigos paralelos al oficial que, abriendo zonas oscuras o introduciendo la idea del absurdo, se alza como vía alternativa ante sistemas expresivos e interpretativos vigentes. Se crea así un contexto intratextual de carácter festivo (*Propos des Bien Yvres*, cap. V), al tiempo que se franquea al lector la entrada a un mundo ficcional presentado por el narrador como filtro de reflexión sobre el mundo real (*Fanfreluches antidotées*, cap. II).

Mediante el empleo de este registro Rabelais parece huir de los discursos definitivos: ni siquiera Pantagruel, que con su gran lengua protege a su ejército de la lluvia, pretende encarnar la imagen del *Hercule Gaulois*; antes bien, su relación con la sal, que incita a beber, y el hecho de haber asumido a Panurge, el individuo que juega con el orden y con el lenguaje, lo presenta como entidad que asume la dispersión lingüística y vital. De esta misma manera, en *Gargantua*, el mundo de los gigantes, organizado en torno al contexto del banquete, no sólo acoge diferentes voces en lo

que respecta a la lengua o al registro lingüístico empleado, sino que en él se dan cita discursos de tonos distintos —la comicidad grotesca del héroe—bufón, la sensatez de Grandgousier y la ironía de Frère Jean. El universo de los gigantes no está determinado por la univocidad: es la suma de las diferentes voces lo que evoca la idea de *unidad* buscada por los intelectuales del siglo XVI.

Esta dispersión —lingüística e ideológica— coexiste con la construcción de Thélème, tematización de la idea de unidad, que en algunos casos ha sido considerada, junto con la carta de Gargantua a Pantagruel (*Pantagruel*, cap. VI) como el proyecto ideal rabelaisiano, siendo por ello frecuentemente empleada como texto representativo de la obra del autor. La noción de utopía renacentista que trata de conjurar la dispersión —lingüística e ideológica—, podría justificar la premisa de excluir todo aquello que obstaculizara la *buena voluntad* que preside la vida de esta comunidad, caracterizada por la armonía. Y sin embargo, en aras de la *claridad* de Thélème no podemos obviar la naturaleza polifónica del discurso rabelaisiano. Este micro-universo, que ya el narrador presenta como *fastidiosamente bello y fatigosamente uniforme* (Rigolot, 1972), no hace sino añadir una voz más al conjunto textual, queriendo tal vez aparecer como una forma más de plantear las bases de un mundo ideal. Y sin embargo, una lectura atenta de *Gargantua* nos permite afirmar que el modelo humano propuesto por Rabelais no es el del *thélémite* clónico.

Antes bien, parece que su reflexión sobre el hombre, operada a través de la palabra, se haya deslizado hacia una reflexión sobre ésta. Y Rabelais es consciente de que el sentido unitario y pleno de la palabra —y del ser humano— es imposible de alcanzar; por ello, la ficción se torna un discurso sobre la búsqueda fallida del sentido; pero desde una perspectiva que acepta ese fracaso. Así, elabora modelos ficcionales que cobran el valor heurístico para imaginar nuevas estrategias interpretativas y, llegado el caso, descubrir otros accesos a la verdad; o crear una *verdad* alternativa que represente una percepción determinada del hombre y del mundo. Parece, por tanto, lógico que esas obras posean cierto germen de irreductibilidad a la univocidad y a la identificación con un sentido único, en una potenciación de Babel que, como afirma Jeanneret, *no es de ninguna manera contraria al espíritu humanista* (Jeanneret, 1994: 14)⁶

La convergencia de lenguas, registros y enunciados dispares no pretende eliminar la razón, sino recobrar la fuerza que da vida a la palabra para, mediante esta energía que podríamos llamar dionisiaca, *dar forma al sueño ardiente de la libertad. Construir otro mundo. En el que las sendas abiertas de la memoria canten la polifonía del futuro* (Jiménez, 1996: 108). Estas palabras de un filósofo contemporáneo describen con gran acierto el hecho de que la naturaleza renovadora y mesiánica que preside el mundo de los gigantes es comunicada mediante el empleo de un avatar positivo del sinsentido, en la línea del cronotopo carnalesco planteada por Bakhtine, entendido ese universo no sólo como negación del mundo oficial, sino como alternativa a éste.

⁶ Un claro ejemplo es la concepción polifónica del *Heptaméron* de Marguerite de Navarre; o el rechazo a cualquier tipo de constrictión interpretativa por parte de Montaigne.

De esta manera el héroe-gigante juega el papel central de un rito de tránsito, de dimensión meramente literaria, donde el hombre es liberado de un monologismo tiránico cuyo fruto era un caos que ahogaba sus posibilidades. El mundo de los gigantes, presidido por un discurso frecuentemente desprovisto de sentido inmediato no emblematiza tanto una dispersión disfórica del hombre, como una propuesta de aceptación de todas las facetas que lo constituyen —como si de una perspectiva cubista se tratara—, mediante la que el hombre se inscribe en una dinámica de progreso.

ENTRE EL RECHAZO Y LA ACEPTACIÓN DE LA DIVERSIDAD

A finales de siglo la diversidad babélica es asumida y teorizada por lingüistas como Fouchet o Laurent Joubert, que abandonan la teoría de la lengua única y universal, ligada a la imagen de unidad de la naturaleza humana, para reemplazarla por una concepción positiva, en que la historia y la experiencia desempeñan un papel cada vez más decisivo (Margolin, 1977: 657).

Esta positivación de las lenguas naturales está ligada al rechazo de imposición de una lengua única, muy especialmente en un período en que determinados grupos tratan de sustraerse a un poder que consideran destructivo. Esta actitud se manifiesta en los panfletos del hugonote Agrippa d'Aubigné, en los que se aprecia la presencia del plurilingüismo.

Las lenguas empleadas por los personajes poseen una dimensión indicial que, creando una distancia paródica y teatral, permite la caracterización de éstos. Desde la consideración de esta intención autorial, es posible establecer una doble clasificación: lenguas culturales y lenguas usuales (Kötler, 1995: 330). En el primer grupo, aparte de esporádicas apariciones del griego, existe un doble tratamiento del latín, que aparece, por un lado, como la lengua de los clásicos —de los que el autor introduce citas—, pero por otro, como soporte verbal de la teología y la impostura: es en estos últimos casos cuando el latín aparece manipulado con fines satíricos.

En el grupo de lenguas usuales podemos destacar:

— el italiano, que en tanto que lengua de Roma, es objeto de deformación y parodia.

— el español, marca de bravuconería.

— los *patois*, o lenguas regionales, que en su condición diversa y natural se oponen al lenguaje oficial de la Corte, que acaba por adquirir la connotación de máscara.

El reconocimiento por parte de D'Aubigné del lenguaje natural como vehículo de expresión y de comunicación libres hizo que, ante la cuestión del restablecimiento de una lengua única, considerara que sólo podría desempeñar este papel aquella de la que estuviera ausente cualquier palabra que pudiera hacerla instrumento de manipulación de la realidad. Coincidiendo con Rabelais en lo que a coe-

xistencia de hablas y registros se refiere, para Agrippa el lenguaje más apropiado para expresar la verdad ha de ser forzosamente múltiple.

Sin embargo, en un período de divisiones político-religiosas, subsiste en algunos autores la preocupación por la idea del Logos unitario: los escritos científicos de finales de siglo⁷ lo plantean como imagen cultural que trata de paliar la angustia que produce en algunos intelectuales la toma de conciencia de que el centro, lejos de permanecer inamovible, se desplaza: el movimiento es traducido como disonancia e inestabilidad. Incluso, algunas obras poéticas marcadas por el plurilingüismo parecen querer reconducir a la idea de unidad, como es el caso de Scève de Sainte-Marthe, cuya poesía amorosa se presenta como una suerte de alambique en el que coexisten el francés y el latín, queriendo así simbolizar el restablecimiento de una armonía interna y externa basada en una coexistencia encaminada a la fusión (Brunel, 1995: 165).

El reconocimiento de la pluralidad como marca de equilibrio y positividad coexiste con el mantenimiento de una tensión hacia la recuperación de la unidad.

El lenguaje adquiere un valor que va más allá de su naturaleza de instrumento de comunicación, desde el momento en que puede asumir el valor de indicio de vitalidad e intercambio; o bien aparecer como vehículo de imposición —más que de exposición— de un universo, en ocasiones fosilizado. Es en este último caso cuando la proliferación de voces se convierte en imagen del caos.

Esta interpretación aparece cada vez con más fuerza en los últimos años del siglo XVI e inicios del XVII, expresando la imposibilidad de comunicación que afecta a los miembros de la polis, porque cada uno habla una lengua que se pretende portadora del sentido definitivo. *La Satire Ménipée* y *Le moyen de parvenir* ofrecen notables ejemplos de transformación de la palabra en ruido.

A lo largo del siglo XVI Babel simbolizó el obstáculo a un trabajo fundacional que quería establecerse sobre la recuperación de la unidad; pero frente a este exceso prometeico, surge la faceta revitalizadora del relato babélico —vertiente que anteriormente habíamos calificado de dionisiaca—, a través de la cual la diversidad es percibida como manifestación de un *pensamiento nómada* (Jiménez, 1996), que en gestación continua hace re-vivir una cultura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTON, P. (1985): «Piedra y palabra en las antigüedades bíblicas», *Er*, 1, pp. 23-29.
 DES PÉRIERS, B. (1983): *Cymbalum Mundi* (de P. H. Nurse). Ginebra: Droz.
 DUBOIS, C. G. (1985): *L'imaginaire de la Renaissance*. París. PUF.
 GRAVES, R. (1988): *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza.
 JACQUERMIE, M. (1986): «Babel dans la tradition scientifique», *Nouvelle Revue du XVIe siècle*, 14/1, pp. 63-76.

⁷ Esta idea se expresa de forma especialmente clara en la literatura científica de Du Bartas y François Georges de Venise (cfr. Jacquermier, 1996).

- JEANNERET, M. (1994): *Le défi des signes*. Orleans: Paradigme.
- JIMÉNEZ, J. (1996): *Memoria*. Madrid: Tecnos.
- KÖTLER, E. (1995): «Le plurilinguisme. Un élément de l'écriture pamphlétaire d'Agrippa d'Aubigné», *Albineana*, 6, pp. 307-330.
- RABELAIS, F. (1941): *Oeuvres complètes* (ed. A. Boulenger). París: Gallimard.
- RIGOLET, F. (1972): *Les langages de Rabelais*. Ginebra: Droz.
- SUÁREZ, M. P. (1995): «La degradación del objeto maravilloso en el *Cymbalum Mundi*», *Semiótica(s). Homenaje a Greimas*. Romera, J. (ed.), pp. 305-310. Madrid: Visor.