

MUTACIONES / DISIDENCIAS: PSICOLOGÍA DE LAS MASAS Y ANÁLISIS DE... LA-LENGUA

Luisina Treffiló¹ & Javier Jiménez León²

La fecundidad es asunto de flores. Puede pasarle a los poemas. Hay que practicar para que salga una camada sin gastar todo el polen.

Natalia Litvinova³

Además de un sistema de signos, símbolos, conjuntos y subconjuntos puestos al servicio, en grado sumo, de la comunicación con otras personas, el lenguaje, de acuerdo con Julia Kristeva, es también una «vía de acceso a las leyes de funcionamiento de la sociedad»,⁴ una vía que, parafraseando a esta misma autora, en algún momento de la historia, pasó de ser pensado como un simple objeto de conocimiento a ser reconocido como un *acto* en lo concreto, un ejercicio que lo es todo menos ignorante de sí mismo,⁵ lo que no significa que, sujetados como estamos a él, seamos capaces de dar cuenta fiel y exacta de *eso* que nos signa como tales, como *seres de lenguaje*. Aún así, podemos ensayarlo.

El lenguaje, entonces, más que un sistema, es una *puesta en acto* —de esto, el psicoanálisis ya ha dicho suficiente—, pero no cualquiera, pues, en tanto que *lenguajeseres*, puede decirse que nosotros mismos somos esa *puesta en acto*; además de cuerpos, *lenguas nómades*: andantes, disidentes. El lenguaje musical, o el mismísimo lenguaje del sueño —del cual Freud también destacará su condición de *acto*, de *acontecimiento*—, dan fe de esta posibilidad de movimiento, y es sobre esta última condición con la que dialogaremos a lo largo del presente texto.

El lenguaje, ese ¿extranjero?

En una adaptación a la famosa canción compuesta por Julio Numhauser, *Todo cambia*, interpretada por el grupo *Decarneyhueso*, Jorge Alemán, antes de acompañar a los músicos con su canto, señala:

El que se exilió, tiene que saber que se fue para siempre, y a la vez que no se fue nunca, y tiene que saber las dos cosas [...] En cada uno hay un exiliado, porque nadie nace en su casa. Todo el mundo nace en el extranjero.⁶

¹ Practica el psicoanálisis en la Ciudad de Rosario, Argentina. Profesora adscrita a la cátedra *Lingüística y discursividad social* en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario (UNR), institución que le otorgó la beca *Ave*, a partir de la cual realizó una pasantía en el Departamento de *Lingüística aplicada a la ciencia y la tecnología* en la Universidad Politécnica de Madrid. Participa en diversos proyectos de investigación en materia de Derechos Humanos, salud mental y género. Correo electrónico: luisina.treffilo@gmail.com.

² Practica el psicoanálisis en la Ciudad de México, desempeñándose, además, en las áreas académica (docencia y dirección de Tesis a nivel grado y postgrado) y literaria (corrección de estilo, edición, escritura y traducción). Es miembro fundador y Coordinador adjunto en turno del Foro del Campo Lacaniano de México (FCLM). Correo electrónico: jvrleon86@live.com.mx.

³ Natalia Litvinova. «Fecundidad» (fragmento), en *Todo ajeno*. Vaso Roto, Madrid, 2013, p. 53.

⁴ Julia Kristeva. *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*. Fundamentos, Madrid, 1988, p. 5.

⁵ Cf. *ibidem*.

⁶ Cf. Decarneyhueso & Jorge Alemán. *Todo cambia*, adaptación de la canción compuesta por Julio Numhauser, popularizada por Mercedes Sosa, publicada en línea el 3 de octubre de 2017. Disponible en: <https://bit.ly/2rm4CFn>.

Antes incluso de nacer —biológicamente hablando, por supuesto—, adquirimos esa calidad de exiliados, de extranjeros: somos escupidos —y esculpidos— a través de las palabras de quienes nos reciben en el nuevo mundo; somos eyectados como nombres, ideales... Esta expulsión, pues, nos convierte, en primerísima instancia, en seres hechos de palabra; exiliados, sí, pero, además, cuerpos poéticos que no están hechos de órganos sino de *carne-lenguaje*, cuerpos poéticos, agencias separadas cuyos artífices heredarán, en el mejor de los casos, «un lugar anudado, preexistente y necesario para el hecho mismo de engendrar[es]».⁷

Luego entonces: *cuerpos-lengua*, exiliados, extranjeros. Más allá de lo «poético», no es ni remotamente fácil serlo, mucho menos cuando se *lo es* en lo que creemos es nuestro propio terreno. De esto da cuenta el bien reconocido hecho de que, por más que lo intentemos, es imposible, incluso en nuestros países, llegar, de manera plena, a comprendernos. En todo caso, uno de los resortes de un análisis, por ejemplo, tiene que ver con «comprender» que es imposible llegar a «comprender-nos»,⁸ lo que no significa que no aspiremos, a través de determinados dispositivos —entre los que destaca el de la comunicación—, a hacerlo. Sin embargo, para efecto, es necesario tener siempre bien presente que el significante es hueco, es decir, no remite a un sentido pleno.⁹ Decir que *no hay relación sexual* es una forma bastante más compleja de apuntar a este hecho, pero, por el momento, no nos detendremos en ello. En todo caso, retomando lo que estaba siendo expuesto, preguntaremos: ¿Qué quiere un exiliado, un extranjero?

En palabras de Georges Didi-Huberman, todo exiliado quiere *pasar*,¹⁰ dejar de ser considerado un invasor, representante de lo abyecto, lo que nos lleva a otra pregunta, ¿pasar a dónde? En principio, más que *pasar*, quizás se busque *trans-pasar*, en la medida de lo humanamente posible, las barreras de la comunicación con esos *otros* que, para *nos-otros*, también son extranjeros. Para ejemplo, el tránsito del grito al balbuceo, y de este último a la palabra más o menos bien articulada en el pequeño sujeto. En un primer momento, el grito no da cuenta sino de una elevación en la tensión que no puede ser comprendida, sin embargo, puede ser interpretada como una señal de que ese cuerpo se encuentra insatisfecho. He ahí el lugar de lo que, para Piera Aulagnier, es una primera violencia necesaria, una violencia cuyo pacto es con la vida, con la apropiación de la palabra.¹¹ Sí, está insatisfecho, pero lo que le tiene así no necesariamente es la ausencia de la madre, el exceso de cobijo o la necesidad de alimento: simplemente *no lo está diciendo*. Para poder dar cierta cuenta de su insatisfacción —e incluso de su deseo— de manera más clara, será necesario aprender la lengua del Otro, una lengua cuyas fronteras serán atravesadas, fundamentalmente, a partir de la construcción-adquisición semántica del *no*, aquella que, para Spitz, operaría como el tercer organizador del sujeto psíquico,¹² un «organizador» fundamental en la medida que simboliza la capacidad de sustraerse, cuando es necesario, del imperativo del Otro.

Tomando en cuenta lo anterior, vale decir que, para Didi-Huberman, *pasar* no involucra un simple movimiento, o bien, *deseo*. *Pasar* es un acto de vida o muerte y, para los refugiados, es necesario hacerlo, cueste lo que cueste. Para ejemplo, trae a cuento un pasaje en el que Hannah Arendt nos recuerda lo ocurrido un trágico 26 de septiembre de 1940:

⁷ Alba Flesler, *El niño en análisis y el lugar de los padres*. Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 46.

⁸ Muy temprano en la transmisión de su Seminario, Lacan decía lo siguiente: «[...] una de las cosas que más debemos evitar es precisamente comprender demasiado, comprender más de lo que hay en el discurso del sujeto. No es lo mismo interpretar que imaginar comprender. Es exactamente lo contrario. Incluso diría que las puertas de la comprensión analítica se abren en base a un cierto rechazo de la comprensión». Cfr. Jacques Lacan, «Clase del 24 de febrero de 1954», en *Los escritos técnicos de Freud*, El Seminario (1953-1954), Libro 1. Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 120.

⁹ Lacan, a este respecto, señalaba que «todo verdadero significante es, en tanto tal, un significante que no significa nada». Jacques Lacan, «Clase del 11 de abril de 1956», en *Las psicosis*, El Seminario (1955-1956), Libro 3. Paidós, Buenos Aires, 1984, p. 264.

¹⁰ Georges Didi-Huberman & Niki Giannari. *Pasar, cueste lo que cueste*. Shangrilá, Buenos Aires, 2018, p. 36.

¹¹ Cfr., Piera Castoriadis Aulagnier. *La violencia de la interpretación: Del pictograma al enunciado*. Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

¹² Cfr. René Spitz. *El primer año de vida del niño*. Aguilar, Madrid, 1958, p. 72. Los otros dos organizadores serían la *sonrisa* y la *angustia*.

El pequeño grupo de refugiados al cual [Walter Benjamin] se había unido llegó a la ciudad fronteriza con España para enterarse de que [...] había cerrado la frontera ese mismo día y que los oficiales de frontera no reconocían las visas otorgadas en Marsella. Los refugiados debían regresar a Francia por el mismo camino al día siguiente. Durante la noche, Benjamin se quitó la vida, y como este suicidio causó gran impresión en los guardias fronterizos, permitieron a los demás refugiados cruzar a Portugal.¹³

En compañía, aún, de Hannah Arendt, Didi-Huberman destaca que la ley, en ciertos países, pareciera, en el caso de los refugiados, funcionar como un llamado a la transgresión. Es decir, al *no* aceptar que aquéllos atravesasen sus fronteras, se los orilla a idear, así sea en contra de la ley misma, cómo poder hacerlo, de la manera que sea. Esto supone, además, otra paradoja: al violar la ley de tal o cual país, aquellos que, en otro momento, fueran considerados simples extranjeros, pasan a convertirse en sujetos de derecho, «casi-ciudadanos». A este respecto, en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt señala que, como «delincuente, incluso un apátrida¹⁴ no será peor tratado que otro delincuente [...] Sólo como violador de la ley puede obtener la protección de ésta».¹⁵ Walter Benjamin, no obstante, no consigue pasar o, en todo caso, da un paso *más allá*, un paso (muerte) que, paradójicamente, posibilitó a sus compañeros conseguir hacer eso que él no pudo lograr.

Las fronteras están hechas, sí, para delimitar, pero también, cueste lo que cueste, para atravesar. Las fronteras del lenguaje, en este sentido, presentan un agujero que es posible y hasta necesario abocardar —¿y qué mejor herramienta que el lenguaje mismo?—, lo que también posibilita la invención de nuevas formas de convivencia con el caos que caracteriza a nuestra época, nuevas formas de *pasar*. En este entendido, los refugiados, los exiliados, pasan: «Su desdicha los ha vuelto obstinados».¹⁶

Lenguas / cuerpos / disidencias

El lenguaje, entonces, no sólo es un modo del que nos servimos para comunicar, sino para *pasar*. Y bien, ¿cómo *pasar*? ¿A dónde? A lo largo del siguiente apartado nos referiremos al llamado «lenguaje inclusivo» como un intento de franqueamiento de sus propias barreras —las del lenguaje mismo—, no sin antes preguntarnos a qué hace referencia, o en qué lugar y momento específico aparece como expresión de una época, *de nuestra época*.

Desde hace años, el lenguaje inclusivo ha comenzado a ocupar un lugar central, generando contradicciones e incomodando a quienes no apuestan por la utilización del mismo. Este es un tema que podría considerarse uno entre otros efectos retroactivos de la segunda ola del feminismo desatada hace ya varias décadas en Francia, así como de su interpelación ante los modos existentes en cuanto a cuestiones de género se refiere.

Tal y como ocurrió en otras regiones, terrenos y contextos, en el habla hispana —fundamentalmente a nivel Latinoamérica— se produjo una ruptura en la cual los modos de comunicar, decir y nombrar comenzaron a ser cuestionados, ruptura necesaria y con la cual suscribimos y atendemos en el presente artículo con la intención expresa de dar cuenta de la flexibilidad de la palabra, de la lengua, no sin tomar en cuenta la cultura y, valga la redundancia, la posición política de cada sujeto, una posición —diríamos en los términos de la lingüística— también enunciativa, lo que no necesariamente significa hablar desde una posición partidaria, sino desde una posición a partir de la cual es posible preguntarnos de qué manera cada sujeto habita ciertos espacios.

¹³ Una versión de esta cita se encuentra en Georges Didi-Huberman & Niki Gianniari. *Pasar, cueste lo que cueste*, op. cit., p. 52. Sin embargo, elegimos recurrir directamente a la fuente. Cfr. Hannah Arendt. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa, Barcelona, 1990, p. 157.

¹⁴ Figura que equipara con la de los refugiados.

¹⁵ Hannah Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1998, p. 239.

¹⁶ Georges Didi-Huberman & Niki Gianniari. *Pasar, cueste lo que cueste*. Op. cit., p. 62.

Incluso antes del nacimiento, fuimos bañados con el idioma castellano, una entre otras lenguas que se refiere al *Hombre* para hablar, en general, del ser humano (androcentrismo), ubicando en ese mismo lugar a todas/os/es. Para hacer referencia a los grupos mixtos —en los que hubiera tanto mujeres como varones—, era necesario especificar a quién se le estaba dirigiendo la palabra; de lo contrario, se aclaraba que las niñas iban a un grupo y los niños a otro. Para ejemplo, un diálogo creado lúdicamente por Teresa Meana a partir del libro *Como se enseña a ser niña: El sexismo en la escuela*, de Montserrat Moreno:¹⁷

La niña —que siempre la llamaron niña—, cree que es una niña: «niña, siéntate»; «niña, cállate»; «niña, ven...» *Hace* de niña. Un día, la maestra dice: —Los niños que hayan acabado el ejercicio, que salgan. Ella [la niña] no se mueve. —¿Por qué no sales? —No, como dijo los niños... —¡Mujer!, cuando digo «los niños» es todo el mundo: tú también.

Ella sale y piensa: —Cuando dice «los niños», también *soy yo*—, y cuando vuelve del recreo, la maestra dice: —Los niños que se quieran apuntar al fútbol, que levanten la mano. Ella levanta... —¡Que no! ¡Que dije los niños!

Desde ese momento, estás preparada para contestar a lo que te echen; tú ya sabes que, a veces, *eres* «los niños», porque es genérico, pero a veces *no eres*, porque es específico: son sólo «los niños», los varones. Y yo digo que de ahí viene la famosa «intuición femenina», ese pasarse toda la vida adivinando por el contexto: «¿Me estarán nombrando?», «¿Estaré yo?»¹⁸

A este respecto, agregaría Teresa Moreno: «La balanza de la equidad lingüística se desequilibra escandalosamente, en el momento en que, por razones de economía, hay que utilizar una fórmula común para referirse a individuos de ambos sexos».¹⁹ Hasta aquí, podemos preguntarnos: ¿Es el lenguaje inclusivo una respuesta efectiva a este «desequilibrio», «inequidad lingüística»? ¿Qué sucede, más que con los «hombres» o con las «mujeres», con las disidencias de género, con las disidencias de sexo, todas aquellas formas que escapan a un sistema predominantemente *hetero*, en términos tanto sexuales como genéricos?

Desde hace algunos años —a partir, principalmente, de la apuesta de diversos grupos feministas—,²⁰ se han dado cambios sociales que han producido rupturas en el *Uno* del lenguaje (*posición masculina*), lo que posibilitó preguntarse acerca de *la-lengua* en su relación con la cultura (*posición femenina*). Así, por un lado, encontramos a aquellos que se resisten a la posibilidad de recurrir al lenguaje inclusivo, aseverando que es absurdo, una «tontería» —la RAE, por ejemplo—, pues la lengua «funciona bien tal y como está». A este respecto, recordemos algo de lo que fue el castellano en otro tiempo; para ello, un breve pasaje de la edición original de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*:

Llamauafe Aldonça Lorenço, y a efa le parefio fer bien darle titulo de feñora de fus penfamientos: y bufcandole nombre que no defdixeffe mucho del fuyo, y q' tiraffe, y le encaminaffe al de Princefa, y gran feñora, vino a llamarla Dulcinea del Tobofo, porque era natural del Tobofo: nombre a fu parecer mufico, y peregrino, y figni-ficatiuo, como todos los demas que a el, y a fus cofas auia puefto.²¹

¹⁷ Cfr. Montserrat, Moreno. *Como se enseña a ser niña: El sexismo en la escuela*. Icaria, Barcelona, 1993.

¹⁸ Este diálogo imaginario atribuido a Teresa Meana no aparece en ningún libro; fue publicado en una red social cuya referencia exacta no hemos localizado. Decidimos transcribirlo, sin embargo, no sólo por su creatividad, sino porque refiere explícitamente a un pasaje del libro anteriormente citado. Cfr. *ibid.*, p. 31. Agradecemos a María Eugenia Nieto habernos compartido esta publicación a través de Facebook.

¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

²⁰ Pero también de personajes pertenecientes a la *teoría queer*, o a la *teoría crip*, entre otras.

²¹ Miguel de Cervantes Saavedra. *El ingenioso hidalgo Don Quixote de La Mancha*. Iuan de la Cuesta, Madrid, 1605, p. 4. Conservamos la escritura original presente en esta edición del texto de Cervantes para enfatizar nuestro punto.

Probablemente, muchas personas en nuestra época se burlarían de esta manera de escribir si no supieran, no sólo quién es el autor de este fragmento, sino que las convenciones lingüísticas son pasajeras...

En contraste, encontramos también a quienes promueven el uso del lenguaje inclusivo, sosteniendo que su inserción es necesaria para visibilizar a aquellos grupos que históricamente han tendido a ser ubicados —sin necesariamente aceptarlo— como parte de un sector minoritario, con menos derechos que los varones, menos válido. Ahora bien, hasta aquí, nos parece necesario introducir un matiz. No todos los críticos del lenguaje inclusivo se limitan a decir que es una «tontería»; afirmar esto sería desconocer que existen personas con argumentos viables, como el de la lingüista Concepción Company, quien en 2019 señalaba que, en los últimos diez años, muchas empresas y organismos aprovecharon el interés en esta forma del lenguaje para eludir determinadas responsabilidades. En síntesis, sugiere que la implementación de este recurso en espacios gubernamentales, por ejemplo, hizo que el verdadero problema se perdiera de vista; sí, se utilizan formas diferentes para referirse a las mujeres y a los hombres, pero, más allá de las palabras, no ha habido una modificación sustancial en la manera de tratarles.

Mi planteamiento —dice— es que el respeto y la igualdad a las mujeres no se va a lograr si decimos *presidente* o *presidenta*, *juez* o *jueza*, sino que se va a lograr cuando la mujer gane igual que un hombre y tenga las mismas posibilidades de acceso educativo, laboral, en salud, etc. [...] Nadie niega que, en sus orígenes, las zonas que se marcan en masculino y femenino, hayan podido reflejar un sistema patriarcal; las sociedades protoindoeuropeas, e incluso en la sociedad romana, hace unos 2,300 o 2000 años, claro que eran sistemas patriarcales, y a la fecha son sistemas patriarcales; pero las comunidades de lenguas que no tienen género, como el turco, como el árabe o como las lenguas amerindias, en su mayoría, son sistemas patriarcales; entonces, poner toda la energía en desdoblarse en *estimados todos*, *estimadas todas*, es una energía inútil, porque la lengua es, vuelvo a decirle, un repositorio de hábitos, de tradiciones, de rutinas, y nunca cambia por un decreto [...] Si queremos meterle correspondencia a la lengua española con el mundo real, pues, tendríamos que meterle correspondencias genéricas a unas minorías que son reales como las famosas minorías T: travestis, transgéneros, transexuales, que son ámbitos distintos de preferencias sexuales; o sea, es un asunto muy complejo y la gramática no da cuenta de todas esas complejidades del mundo.²²

Pese a lo anterior, no obstante, Concepción Company reconoce que todos, en tanto que seres hablantes, somos dueños de la lengua y, por lo tanto, podemos hacer lo que nos plazca con ella, lo que no significa que una u otra modificación propuesta tenga verdadera trascendencia. «Las iniciativas grupales —dice— no tienen éxito gramatical».²³ Entonces, para producir un cisma en el sistema en que actualmente vivimos y *con-vivimos*, ¿alcanza con una modificación a la lengua?

Parafraseando al lingüista, semiólogo y filósofo suizo Ferdinand De Saussure, la lengua es un sistema de expresiones convencionales utilizadas por una comunidad, situadas en la unión entre significado y significante, una relación arbitraria que constituye aquello que en lingüística es llamado el *signo*, caracterizado por dos principios fundamentales: la mutabilidad y la inmutabilidad. Con respecto al primero, tenemos que:

el signo está en condiciones de alterarse [...] Cualesquiera que sean los factores de alteraciones, actúen aisladamente o combinados, siempre conducen a *un desplazamiento de la relación entre el significado y el significante*.

He aquí algunos ejemplos. El latín *necāre*, que significa «matar», se ha convertido en francés en *noyer* [ahogar], con el sentido que todos conocemos. Imagen acústica y concepto, los dos han cambiado; pero es inútil

²² Concepción Company, «La gramática no tiene sexo, no es ni incluyente ni excluyente», *ZETA*, México, 2019. Disponible en: <http://bit.ly/2OXVEMV>.

²³ *Ibidem*.

distinguir las dos partes del fenómeno; basta con comprobar *in globo* que el lazo de la idea y del signo se ha relajado y que ha habido un desplazamiento en su relación.²⁴

A propósito del segundo, De Saussure dirá que, «en relación [con] la comunidad lingüística que lo emplea, [el signo] no es libre, es impuesto [...] La lengua, por tanto, no puede ser asimilada a un contrato puro y simple».²⁵ Entonces, no se puede cambiar al *signo* por la simple decisión de hacerlo, pero, a su vez, cambia. La masa hablante lo utiliza y el cambio viene acompañado por movimientos culturales o de contexto. Es así que todo *signo* se desplaza en un sistema de valores que varía de acuerdo, fundamentalmente, con su posición. A este respecto, De Saussure comparará el «juego de la lengua» con una partida de ajedrez, cuyas piezas tienen un valor determinado que «depende de su posición sobre el tablero, lo mismo que en la lengua cada término tiene su valor por oposición con todos los demás términos».²⁶ A lo anterior, añadirá que cada «jugada tiene una repercusión en todo el sistema», siendo imposible para el jugador «prever exactamente los límites de ese efecto».²⁷

Al referirse al valor del *signo* dentro de un sistema de valores, De Saussure, comparando el valor del primero con el de una moneda, nos dirá que, para determinarlo, es necesario saber dos cosas: «1.º) que se la puede cambiar por una cantidad determinada de una cosa diferente, por ejemplo, de pan; 2.º) que se la puede comparar con un valor similar del mismo sistema».²⁸ Si queremos usar un peso argentino en otro país, evidentemente no será recibido porque no es parte del sistema —de valores— económico del país extranjero. Es por eso que cada grupo dentro de la sociedad se va apropiando de un sistema de *signos* que sólo se mantienen en relación con los del grupo por oposición, negatividad y diferencia, pero, ¿qué pasa cuando un grupo de personas —en tal o cual cultura, en tal o cual época—, comienza a cambiar el «juego de la lengua», o bien, el «tipo de moneda», como consecuencia de un nuevo modo de ver el mundo (disidencia)? A lo largo de su historia, al ajedrez se le han sumado nuevos movimientos (gambitos, aperturas...); incluso los nombres de las piezas han variado, tal y como ha ocurrido con las monedas, el material con el que están hechas, el tipo de cambio, etc. ¿Por qué la lengua no lo haría? De Saussure, como hemos visto, coincide en que la lengua sufre modificaciones, por supuesto, pero esto no depende propiamente de un sujeto, o de un colectivo, pues «*el signo lingüístico es arbitrario*».²⁹ escapa, como lo inconsciente, a la voluntad de sus hablantes. ¿Cómo sortear, entonces, sus fronteras?

Psicología de las masas y análisis de... *la-lengua*

En *El sujeto cultural: Sociocrítica y psicoanálisis*, Edmond Cros señala que la cultura puede ser definida como «el espacio ideológico cuya función objetiva consiste en enraizar una colectividad en la conciencia de su propia identidad».³⁰ En este entendido, lo que él llama *sujeto cultural* funcionaría como una manifestación directa de lo que la cultura *es* en términos de prácticas discursivas y sociales, predominantemente, lo que, de acuerdo con este autor, le convierte en «un avatar del sujeto ideológico»,³¹ un sujeto atravesado, valga la redundancia, por la ideología dominante. Para ejemplo de este atravesamiento, Cros nos recuerda el asombro que experimentó Colón al encontrarse con la isla de «La Española»:

²⁴ Ferdinand De Saussure. *Curso de lingüística general* (1916). Akal, Madrid, 2002, p. 113. Utilizamos la edición crítica comentada y establecida por Mauro Armíño.

²⁵ *Ibid.*, p. 109.

²⁶ *Ibid.*, p. 128.

²⁷ *Ibid.*, p. 129.

²⁸ *Ibid.*, pp. 163-164.

²⁹ *Ibid.*, p. 104.

³⁰ Edmond Cros. *El sujeto cultural: Sociocrítica y psicoanálisis*. Fondo Editorial Universidad EAFIT, Medellín, 2003, p. 11.

³¹ *Ibid.*, p. 36.

Y cantava el ruiseñor i otros paxaricos de mil maneras en el mes de Noviembre por allí donde io andava. Ay palmas de seis o de ocho maneras, que es admiración verlas por la diformidad fermosa d'ellas, [...] así como los otros árboles, y frutos e iervas. En ella ay pinares a maravilla e ay canpiñas grandísimas, e ay miel i de muchas maneras de aves y frutas muy diversas.³²

Lo que el autor resalta de este pasaje es la grandilocuencia con la que Colón se refiere a aquello con lo que acaba de encontrarse, una grandilocuencia —muy propia de los occidentales— en la que la «alteridad» se moldea en un primer momento en lo semejante.³³ Esto mismo ocurre, aunque específicamente a nivel escritural, cuando no existe un cierto cuidado, o bien, cuando no se tienen los elementos culturales y/o vivenciales suficientes cuando se traduce a alguien. El ejemplo nos lo da esta vez José Juan Tablada, quien, al traducir un poema de Yoshiki,³⁴ lo termina convirtiendo en un texto radicalmente aparte:

Ono No Yoshiki Waga koi wa
 miyama gakure no
 kusa nareya
 shiguesa masaredo
 shiru hito no naki

Atsuko Tanabe Mi amor es
 Como hierbas crecidas
 A la sombra de montañas espesas
 Aunque crezcan cada vez más
 Nadie las verá nunca

José Juan Tablada Imagen es de la ternura mía
 El césped, en el monte abandonado,
 Pues aunque crece y crece cada día,
 ¡El misterio lo vela y todavía
 Ningún ojo mortal lo ha contemplado!³⁵

Lo que queremos destacar con esto es que la cultura, así como sus actores, tienden a operar a partir de identidades que terminan modelando —y conservando— el mundo, el suyo, en una suerte de continuidad, esto, sin considerar conscientemente lo que podría ubicarse más allá. Verbigracia, apreciamos la manera en que Tablada introduce sus propios códigos —grandilocuentes, como los de Colón— en la traducción de un poema que brilla por su mesura y su simplicidad; en síntesis, podemos decir que, lo que para Yoshiki son hierbas (amor) invisibles, para el poeta mexicano es un césped (ternura) misterioso jamás contemplado por ojos mortales.

Y bien, esta tendencia a la conservación es muy difícil de sortear en la medida que cada cultura está formada por un cierto número de individuos —reunidos, a su vez, en grupos, masas, colectivos...—, cuyo interés fundamental es la supervivencia a través del mantenimiento del *statu quo*, lo que nos remonta a aquello que Freud toma de Gustav Le Bon al señalar que la masa, «conservadora en el fondo, siente profunda

³² Cristóbal Colón, «Carta a Luis Santángel», fechada el 15 de febrero de 1493, en *ibid.*, p. 39.

³³ *Ibid.*, p. 40.

³⁴ Lo mismo hizo con textos de Murasaki Shikibu, Saigyō, Sanesuke, etc. Cfr. Atsuko Tanabe. *El japonismo de José Juan Tablada*. UNAM, México, 1981.

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 64.

aversión hacia las novedades y progresos, y una veneración sin límites por la tradición».³⁶ En contraste, dirá el psicoanalista vienes más adelante, «también el alma de las masas es capaz de geniales creaciones espirituales, como lo prueban, en primer lugar, el lenguaje mismo, y además las canciones tradicionales, el folklore, etc.».³⁷

Un ejemplo muy interesante de este señalamiento nos lo proporciona Patrick Johansson, quien, en *Dilogía, metáforas y albures...*, nos comparte algunas de las formas de hacer con el cuerpo y el lenguaje que tenían los nahuas en el siglo XVI, mismas que, en aquel momento de la Historia, fueron utilizadas como valores contestatarios.³⁸ Baste decir que, en la época de «La Conquista», los colonizadores españoles hicieron todo lo posible por anular cualquier resto de tradición o identidad entre los pueblos originarios; los bailes y los cantos, entre otros elementos culturales, fueron prohibidos, salvo que los misioneros creyeran que podría servir a sus intereses.

Todo parece indicar —nos dice Johansson— que los frailes, si bien se percataron de lo atrevido y lo pícaro de algunos cantos, no midieron su alcance erótico, razón por la cual estos fueron integrados a manuscritos más «edificantes», y a veces cándidamente interpolados para que sus aguas expresivas alimentaran el molino de la fe cristiana.³⁹

Así, la mayor parte de los cantos-bailes-textos nahuas —cuyo fin era el de «propiciar la fertilidad de la tierra, alejar sequías [...] “drenar” las pulsiones eróticas y tanáticas fuera de los cuerpos individuales y del cuerpo colectivo [...] recrearse, relajarse lúdicamente»—⁴⁰ de los que aún se tiene registro, fueron transcritos y «depurados», sustituyendo el nombre de los dioses de estos pueblos originarios por los del «panteón» cristiano (Dios, Espíritu Santo...). Sin embargo, algunas «ambigüedades» lingüísticas escaparon a la comprensión de los españoles, permaneciendo, afortunadamente, intactas hasta nuestros días. De este hecho nos queda un testimonio, entre otros, en el *cihuacuicatl* (*canto de mujeres*), cuya «erotividad burlona [...] representaba un arma filosa que hería, a la vez que divertía, a los aludidos».⁴¹ En síntesis, el *cihuacuicatl* hacía valer a la figura femenina como la representante, no sólo del cuidado o de la vida —nociones meramente occidentales—, sino de la guerra, y en nuestros términos, de la resistencia. «En el *cihuacuicatl*, ‘canto de mujeres’, Eros se volvía ofensivo, irónico, sarcástico, para derrotar al varón».⁴²

Luego de este breviarío cultural, volvamos al distingo que hace Freud⁴³ entre masas «efímeras» y «estables», segunda de las cuales supone un nivel de organización suficiente que les permite sostenerse a lo largo del tiempo, en contraste con lo que ocurre con las primeras, cuyas «olas» pueden ser muy altas, pero no prevalecen.⁴⁴ Lo que nos interesa resaltar aquí es que, aquello que llamamos *cultura*, no obedece a una mera aglutinación informe de hábitos, costumbres, ideologías, etc. (*masas efímeras*), sino a lo que, en cambio, en este artículo, presentaremos como *leyes de la estructura*, entre las que ubicamos, fundamentalmente, las siguientes: 1) diversidad elemental; 2) diversidad funcional y 3) maleabilidad (*masas estables*). Es decir, toda estructura está compuesta por una diversidad de elementos —las más de las veces, imposible de determinar en términos numéricos—, cuyas funciones, independientemente o a nivel más general, pueden variar, modificando así las formas en que puede ser utilizada. Lo que, en algunos casos, hacíamos durante la infancia, proporciona el

³⁶ Sigmund Freud. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). Obras Completas, Tomo XVIII. Amorrortu, Buenos Aires, 1992, p. 75.

³⁷ *Ibid.*, p. 79.

³⁸ Patrick Johansson. «Dilogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas del siglo XVI», *Revista de Literaturas Populares*, Año VI, N° 1, UNAM, México, 2006.

³⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁴¹ *Ibid.*, p. 74.

⁴² *Ibid.*, p. 64.

⁴³ Siguiendo a varios autores que le precedieron en el estudio de los fenómenos grupales y de masa.

⁴⁴ Cfr. Sigmund Freud. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). *Op. cit.*, p. 75.

mejor ejemplo: un lapicero puede haber funcionado como *eso*, como un lapicero, pero también convertirse en un micrófono, en una calza para la ventana, en un péndulo: *ceci n'est pas une pipe...* Todo se reduce a un artificio «lenguajero».⁴⁵

A punto de llegar a la culminación de este texto, nos parece que es momento de retomar una de las mutaciones lingüísticas más características de nuestra época: el «lenguaje inclusivo». ¿Por qué «lenguaje»? ¿Por qué «inclusivo»? Ya en la «Presentación del autor» a *¿Y si el otro no estuviera ahí...?*, Carlos Skliar se hace, a propósito de aquello que llamamos «inclusivo», dos preguntas fundamentales:

¿Hay, entonces, una espacialidad común entre el yo y el tú, entre el nosotros y los otros que nos permita territorializar, una vez más, el adentro y el afuera, la interioridad y la exterioridad, la inclusión y la exclusión? [...] ¿Y dónde queda aquello del otro irreductible, misterioso, innombrable, ni incluido ni excluido, que no se rige por nuestra autorización, ni por nuestro respeto, ni por nuestra tolerancia, ni por nuestro reconocimiento para ser aquello que ya es y/o aquello que podrá ser?⁴⁶

Para Skliar, uno de los problemas de la modernidad consiste en la insistente localización binaria de lo que sería imposible de ubicar —que no es lo mismo, propiamente, que territorializar— sino como pura *diferencia*; continuar diciendo normal / anormal, masculino / femenino, inclusión / exclusión, etc., no hace sino obturar lo que de imposible (*real*) habita en el mero acto de hablar, e incluso de nombrar (*no hay relación sexual*). En este sentido, sin ir mucho más lejos, la «inclusión» podría operar haciendo lo contrario de lo que pretende, legislando sobre lo que puede o no ser incluido-cobijado a partir de sus propios referentes. A este respecto, Yecid Calderón (Pinina Flandes) nos recuerda —en un comentario a la propuesta de Ramón Grosfoguel— que existen patrones aparentemente contestatarios que, en determinadas situaciones, tienden a funcionar de manera radicalmente contraria a la que profesan:

Un ejemplo de este caso es que una mujer blanca y rica (zona del ser), oprimida por el marcador de género, no siempre es oprimida en el mismo sentido en que lo es una mujer pobre, negra y lesbiana. En ocasiones, la mujer blanca, rica y heterosexual funge como opresora frente a otros sujetos/cuerpos racializados, o sea, sujetos de la zona del no-ser. O se da el caso de homosexuales que se han asimilado el capitalismo tardío a tal punto que son hoy en día los administradores de las grandes empresas mundiales, desde las cuales se promueve una homonormatividad que sigue los mismos patrones de la heteronormatividad y de la cultura del consumo, por no mencionar los estereotipos de belleza física que son impuestos dentro de esta misma cultura gay de consumo, machista, homofóbica, transfóbica y misógina.⁴⁷

En el Capítulo VIII de su *Psicología de las masas...*, Freud nos presenta, justamente, lo que ocurre cuando alguien se identifica con algunas cualidades del objeto, apropiándose de ellas, o bien, cuando se entrega por completo a él, concediéndole «el lugar de su ingrediente más importante», refiriéndose a esto último como una «servidumbre enamorada».⁴⁸ No obstante, también aprovecha para advertirnos del riesgo que supondría caer «en el espejismo de unos opuestos que no existen».⁴⁹ Es decir, la apropiación (identificación-introyección) y la sumisión pueden estar presentes en el mismo sujeto y ocurrir al mismo tiempo y ante el mismo objeto, un

⁴⁵ De ahí que Freud se refiriera a la infancia como un semillero de creaciones poéticas. Cfr. Sigmund Freud. *El creador literario y el fantaseo* (1908). Obras Completas, Tomo IX. Amorrortu, Buenos Aires, 1992.

⁴⁶ Carlos Skliar. *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2011, p. 19.

⁴⁷ Yecid Calderón Rodelo (Pinina Flandes), «La narrativa contestataria del deviniendo loca en América Latina. Un experimento decolonial y auto-etnográfico desde la ex-centricidad», *Extravío. Revista Electrónica de Literatura Comparada*, N° 8. Universitat de València, Valencia, 2015, p. 143. Cfr., además, del/a mismo/a autor/a, *Deviniendo loca: Textualidades de una marica sureada*, Los Libros de la Mujer Rota, Santiago de Chile, 2016.

⁴⁸ Sigmund Freud. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). *Op. cit.*, p. 107.

⁴⁹ *Ibidem*.

objeto que podría erigirse en *Uno* si éste no es cuestionado. Ese es el riesgo, entre otros, que se corre dentro de la masa (efímera): *hacernos devorar-ser devorados* por el *Uno*, en este caso, del lenguaje, no sin reconocer que con él existe un lazo inexorable.

Para evitar esta asimilación acrítica y pasiva («servidumbre enamorada»), diríamos, es necesario preguntarnos si la apuesta del lenguaje inclusivo involucra verdaderamente la «inclusión» de *algo*, o si se trata, en cambio, de reconocernos en nuestra abyección, nuestra impureza, misma que es, por antonomasia, *éxtima*. Para efecto, diría Kristeva, es necesario un acto de «*purificación poética*: proceso que en sí mismo es impuro, y que sólo protege de lo abyecto a fuerza de sumergirse en él». ⁵⁰ Así, más que de la territorialización de lo interterritorializable, se trataría de una desterritorialización en vías de posibilitar una invención política desde los márgenes, un proceso poblado de:

objetos poéticos que funcionan como rupturas de percepción, como composición de procesos de sensibilidades y de representaciones heterogéneas, que en un momento dado se van a organizar según un determinado perfil que no puede ser remitido a las referencias ordinarias de las significaciones dominantes. ⁵¹

¿Por qué, entonces, seguir hablando del *Uno* del lenguaje, de ese *Urvater* que «incluye» a cambio de la sumisión incuestionable a sus legalidades? Decía Mijaíl Bajtín que las «diversas esferas de la actividad humana están todas relacionadas con el uso de la lengua. Por eso está claro que el carácter y las formas de su uso son tan multiformes como las esferas de la actividad humana». ⁵² En este entendido, es el *no-todo* de *la-lengua* el que resulta aún más importante, el *no-todo* de esas disidencias cuya resistencia no es para con el lenguaje en sí sino para con el *Uno* del lenguaje, mismo que, como ya dijimos, «incluye» a cambio del «sometimiento» a sus legalidades, mientras que la primera aloja en los términos planteados por Dufourmantelle y Derrida en aquel bellísimo texto intitulado *La hospitalidad*, no a cambio de una imposición al extranjero por comprender a los nativos, ⁵³ sino en una entrega incondicional que involucra, incluso, una posible «suspensión» del lenguaje; ⁵⁴ así, «la lengua es también la experiencia de la expropiación, de una irreductible *exapropiación*». ⁵⁵ Más que de «lenguaje inclusivo», entonces, proponemos pensar —en los términos de lo que para Lacan era *lalengua*— en *lenguas disidentes* —ni «maternas» ni «paternas»—, ⁵⁶ inconformes con el *Uno* del lenguaje y bien conscientes de su condición de abyectas; ni dentro ni fuera, sin papeles que les identifiquen como parte de un conjunto en específico: nómades, *éxtimas*; lenguas que habitan un «ritmo del tiempo posicionado fuera del hábito de lo lineal, de lo circular, de lo cíclico»; ⁵⁷ lenguas que, parafraseando a Moussa Ag Assarid, saben que el lenguaje tiene los relojes, pero ellas, el tiempo. ⁵⁸

⁵⁰ Julia Kristeva. *Poderes de la perversión*. Siglo XXI, México, 1990, p. 42.

⁵¹ Félix Guattari & Suely Rolnik. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2006, p. 101.

⁵² Mijaíl Bajtín. «El problema de los géneros discursivos», en *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México, 1999, p. 248.

⁵³ «La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros?». Jacques Derrida & Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2008, p. 23.

⁵⁴ *Cfr. ibid.*, p. 133.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁶ Aquí disentimos con Lacan, para quien *lalengua* era, invariablemente, materna. *Cfr.* Jacques Lacan. *Conferencias y charlas en Universidades Norteamericanas* (1975). Versión crítica establecida por Ricardo E. Rodríguez Ponte, EFBA, Buenos Aires, 2010, p. 49.

⁵⁷ Carlos Skliar. *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. *Op. cit.*, p. 46.

⁵⁸ *Cfr.* Víctor-M. Amela. «Tú tienes reloj, yo tengo tiempo», Entrevista con Moussa Ag Assarid, escritor Tuareg, defensor de los pastores. *La Vanguardia*, España, 2007. Existe una reproducción digital de este artículo disponible en: <http://bit.ly/2MWfKGV>.