



La lengua madrastra. Identidad, territorio, pertenencia

The stepmother language. Identity, territory, belonging to

Borioli, Gloria

Fecha de recepción:

11/05/2012

Fecha de aceptación:

03/08/2013

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

gloria_borioli@hotmail.com

Palabras clave:

migración
lingüística,
territorio,
narcisismo,
escritura,
nómada

Keywords:

*linguistic
migration,
territory,
narcissism,
writing,
nomad*

Resumen

A partir de los estudios postcoloniales y en el transcurso de la tardomodernidad, minorías como la de los migrantes y los mestizos ganan visibilidad social no sólo por sus producciones culturales, sino también por las reflexiones teóricas por ellos suscitadas, que indagan la constitución de las identidades y la configuración de subjetividades. Ahora bien, en el campo literario y en el caso de los migrantes lingüísticos, ¿cómo se manifiesta ese transbordo –en el doble sentido de traslado y de salida del borde– del idioma nativo?, ¿de qué modo se expresa tal contienda?; más aún, ¿qué cambia y qué se transfiere de la lengua madre?, ¿por qué uno escribe en una “lengua madrastra”?

Este artículo, que cruza la antropología del espacio con la narrativa autobiográfica, se interroga acerca de la elección de una “patria lingüística”, de las representaciones del mundo que se alteran en ese tránsito y de las implicancias políticas e identitarias ínsitas en la migración de una lengua menor, periférica, residual (Williams, 1980) a otra ubicada en la zona central del mapa social.

Starting from post-colonial studies and in the course of the late modernity, minorities like the migrants and the mestizos are gaining social visibility, not only for their cultural productions, but also for the theoretical reflections they have prompted, that inquire into the formation of their identities and the configuration of their subjectivity. Now, in the field of literature and the case of language migrants, how does such transfer from their native tongue to another language manifest itself? How is such a conflict expressed? Furthermore, what is changed in the mother tongue and what is retained? Why does one write in a “stepmother language”?

This paper, which rests on the interbreeding of space anthropology and autobiographic narrative, poses questions about how the choice of a “linguistic home” takes place, the way in which the outlook on the world is altered in this transition process, and about the political and identity implications inherent in the migration from a lesser, peripheral, residual language (Williams, 1980) to another one that lies in the central zone of the social map.

El texto ha quedado apresado; la letra busca salir, el hilo se ha roto por lo más delgado, y la estructura muestra su vacío. Huérfana de información y sin móvil, la escritura se desespera [...] Como un amante que, cuando se distrae, trae en vuelo rápido, en un ida y vuelta vertiginoso, al tercero ausente, el gran prohibido, el texto convoca a la palabra fuera de su lecho madre.
(Tununa Mercado, 2006, p. 161).

Nombrar la diferencia

En los últimos años, de la mano de los estudios culturales, las teorías poscoloniales y el giro autobiográfico, han adquirido vigor los discursos en torno del multiculturalismo, las poéticas de la diversidad y las políticas de la diferencia, dando cuenta de unos propósitos que de manera más o menos central, más o menos tangencial, rozan una dimensión geográfica y política de la lengua.

En efecto, la decibilidad de lo diferente, la reciente visibilidad social de algunos grupos (mujeres, jóvenes, minorías sexuales, étnicas y religiosas) y la presunta inclusión de los desafiados y vulnerables entraña una consistente paradoja, ya que por una parte ofrece a sujetos de diversas procedencias económico, sociales, geográficas y raciales, unas posibilidades de apropiación de la lengua estándar que opera como salvoconducto en distintos ámbitos de interacción; y por otra, se propone no limar las aristas identitarias ni erosionar historias personales, no alisar biografías ni uniformar equipamientos culturales. Consistente paradoja, decimos, porque ya el mero hecho de nombrar la diferencia, la genera y la legítima, le otorga existencia. En otras palabras y extrapolando

simplificadamente la teoría de la onomaturgia de Platón en el *Crátilo*, podríamos conjeturar que si el nombre denota objetos del mundo, si bautizar algo es hacerlo existir, instituímos la diferencia, la marginación, la subalternación de unos grupos y de unas culturas, por el mero hecho de decirla. Desde esos heterogéneos puntos de partida, pretendemos explorar, en el transcurso del presente trabajo y en un breve *corpus*, algunas dimensiones políticas que se juegan en textos literarios y no literarios, articulando saberes procedentes de recortes bibliográficos y sitográficos (Berger, 2007; Deleuze y Guattari, 1978 y 1996; Derrida, 1997; Foucault, 2010; Haesbaert, 2011; Heidegger, 1951/2004; Sarlo, 2009; Virilio, 2006 y otros) con discursos de sujetos atravesados por la adopción de un lenguaje otro que el nativo.

La casa, la ciudad, la patria, el territorio nacional: ¿qué son hoy, cuando unas fronteras se hacen porosas mientras otras se solidifican con muros? En tiempos de liquidez y de errancia, ¿dónde reside lo propio y cuál es el valor asignado al terruño? Los migrantes y los exiliados, ¿cómo conciben su lengua, su habla, su escritura? Si suscribimos la tesis de la relatividad lingüística de Sapir-Whorf (citado en Whorf, 1971), ¿qué se juega en un sujeto que cambia su idioma, o sea, su dispositivo para pensar y referir el mundo? Desde tales atravesamientos, intentaremos dar cuenta del “caso Nedich” y sus lazos con la lengua madre y con la lengua madrastra, haciéndolo dialogar con el “caso Canetti”, otro de los cuerpos nómades (Braidotti, 2000), que no lo son tanto por su trashumancia sino más bien por ser ellos mismos territorios de migraciones.

El “caso Nedich” o el oxímoron del arraigo dinámico

El domingo 27 de noviembre de 2005, el periódico cordobés *La voz del interior* (p. C 8, col. 2) publicaba una nota acerca de Jorge Nedich, un (entonces) estudiante de Letras que llegó a la universidad sin haber concluido sus estudios primarios, un narrador gitano y argentino que aprendió a escribir en castellano a los diecisiete años y que después –por su condición de finalista del premio Planeta 2000– protagonizó otras notas y entrevistas. Hoy resulta fértil volver a su historia porque se trata de un

episodio que da cuenta de la contienda, atravesada por la pertenencia y la migración, en torno de la lengua madre y la lengua madrastra.

Nedich fue nómada y analfabeto. Solitaria e informalmente, aprendió a leer y escribir en una adolescencia trashumante signada por relatos orales de su abuelo, en los que casi no hay marcas de pasado o de futuro porque el pueblo cingaro...

...se niega a todo lo que perdure: las instituciones o la escritura misma. Para ellos la escritura reformaba o transformaba la conciencia del hombre, lo sacaba fuera de sí, lo ponía en una realidad falsa y quedaba preso de un sistema del que no podía salir (*La voz del interior*, 2005, p. C 8, col. 2).

En otra entrevista publicada en el diario argentino *Página 12* (23 de abril de 2000, párr. 3) y en clave autobiográfica, Nedich cuenta:

Lo que recuerdo de mi conflicto personal es que tenía mucha necesidad de saber. Mi familia era nómada, vivíamos en carpas, yo había empezado a ir a la escuela en tres o cuatro oportunidades pero, cuando nos trasladábamos, dejaba. Igual aprendí a leer, aunque hasta los diecisiete años no había aprendido a escribir. Coleccionaba revistas, leía historietas, pero cuando me decidí a leer libros tuve muchos problemas que no se me presentaban con las historietas: me costaba entender lo que leía en un libro. Sufrí mucho por eso. Fue un momento difícil: o me encerraba y volvía al grupo o seguía avanzando en mi apertura al mundo exterior. Al final le tomé la mano a la cuestión de la puntuación y pude empezar a acceder a buenas lecturas (Borges o Foucault, para dar dos casos de lectura compleja), pero no sin dificultad. Dentro del pueblo gitano, leer libros no era mal visto: simplemente era considerado una pérdida de tiempo (*Página 12*, 2000, párr. 3).

Aunque Nedich es, hasta donde sabemos, “el primer escritor gitano de la Argentina, o por lo menos el único que logró publicar libros luchando contra un rasgo central de la cultura de su pueblo: la ausencia de escritura” (*Página 12*, 23 de abril de 2000, copete), su caso resulta no único, probablemente, pero sí especialmente nutricional como suscitador de reflexiones acerca del conflicto entre lenguas, de la querrela entre tradición y modernidad y de unas pertenencias en pugna. Desde luego,

podría encuadrarse esta discusión en el marco de la propiedad de la lengua y por ende, de unas legitimidades atadas a unos ciertos intereses hegemónicos. Sin embargo, optamos por apartarnos de ese debate para indagar –en cambio– qué se juega en el orden de lo subjetivo y de lo social –hasta donde el deslinde sea factible– y preguntarnos por qué un hablante elige una lengua madrastra.

La etimología informa que el sufijo apreciativo *astra* denota escasa calidad y, por ende, desprecio: tal es el caso de poetastro, camastro y otros vocablos. Desde ahí, la lengua madrastra es la lengua desvalorizada. Ahora bien, apartándonos de la información lexicomórfica para buscar los sentidos connotados y habituales con que el uso social recubre los significantes, *madrastra* nos envía por lo menos en dos direcciones: la primera se vincula con lo impuesto, con lo ajeno, con lo que habitualmente otro decidió; la segunda, tal vez derivada de la anterior, con lo subalterno, con lo falso y desconfiable. Es este estado de suplencia, es esta condición de lo que se toma porque no hay alternativa, lo que nos lleva a postular que en el caso de Nedich y de otros escritores, en la lengua madrastra hay un sesgo político de sujeción que se enlaza con el poder, con la enunciabilidad, con la integración. En nuestra hipótesis, la lengua madrastra no se elige porque sí. En realidad, no se elige: viene sobredeterminada por el imperativo de ser aceptado en un universo más amplio que el de la socialización primaria, está dada por un orden comunitario en el cual la escucha tiene un precio, un aprendizaje, un código; porque para ser recibidos en ese colectivo extenso los sujetos deben adquirir unas habilidades comunicativas. O sea que esta lengua madrastra es un “impuesto” en la acepción de tasa, de pago, de gravamen y también en la implicación de lo vencido, de lo forzado, de lo conminado. Entonces, la expresión implicaría un tributo y una obligación que no son sólo de Nedich en tanto sujeto empírico y singular que aprende el castellano y se hace escritor, sino de Nedich en tanto emblema de la gitanidad. A propósito de este vasallaje y de esta ajenidad de su pueblo respecto del castellano escrito, en un reportaje él declara:

Los grandes cambios en la comunicación y el crecimiento demográfico los obligaron a abandonar el nomadismo. Entonces los gitanos se vieron obligados a incorporar muchas categorías

y cambios a los que se habían resistido hasta entonces. En primer lugar, la lectura. Hasta mediados del siglo veinte, el 90 por ciento de los gitanos no sabía leer. Era una forma de rechazar categorías ajenas a su cultura. Pero cuando deciden sedentarizarse empezaron a aprender a leer y escribir, aunque no concuerrieran a las escuelas (*Página 12*, 2000, párr. 2).

La lengua que estabiliza y congela la palabra dicha: unas prácticas socioculturales –las de la escolaridad, las de la lectura y la escritura– que “estrían” (en el sentido deleuziano) el espacio de los sujetos. La lengua tiene una grafía que sujeta: *fármakon* de la memoria y remedio contra el olvido, reemplazo de la oralidad y fijación de la cultura (1). He aquí la paradoja de unos gitanos sedentarios que optan por devenir legibles para el ocularcentrismo del sistema y sus prótesis de control y vigilancia, que deciden en alguna medida pagar su libertad, claudicar su fluencia, resignar su trashumancia, haciéndose registrables, cuantificables, catastrables.

Los gitanos no se negaban a la escritura educativa, sino a la burocrática. Cuando ingresaron a Europa en el siglo XIV, la escritura se usaba para asentar exportaciones o registrar documentos jurídicos o religiosos. Para ellos, éstos eran los signos diabólicos que intentaban dominarlos (*La voz del interior*, 2005, p. C 8, col. 1).

Los gitanos deciden sedentarizarse y Nedich decide hacerse escritor: dos gestos políticos porque, como con la madrastra, (parece que) no hay alternativa, porque también posiblemente en este caso haya un orden que sobredetermina. (2) En este sentido plantea Haesbaert (2011, p. 57):

...el hibridismo de las identidades sociales en un contexto (pos) colonial culturalmente tan rico y matizado como el latinoamericano no es simplemente un instrumento de ruptura con la “unidad” cultural del colonizador, que desterritorializa tanto a los grupos hegemónicos (en un nivel más atenuado) como a los subalternos (en un nivel mucho más violento), sino que representa también una forma de resistencia y reterritorialización algunas

veces bastante rica, que recrea a través de la mezcla, nuevas formas de construcción identitario-territorial.

Entonces, siguiendo a Haesbaert (2011), esta nueva forma de gitanidad puede ser también pensada como un discurso contrahegemónico materializado en el decir, en el ser, en el vivir. En tal sentido, en la civilización tardomoderna es factible hallar nuevas maneras de vincularse, nuevas maneras de discutir la legitimidad andro-eurocéntrica capitalizando los intersticios, las rupturas, las grietas y fundando allí las prácticas disruptivas (Hooks citada por Benach y Albet, 2010, p. 196). Así leído, el paisaje social descubre dos operaciones: por un lado, la máquina nómada y gitana de guerra, construida sobre líneas de fuga, que produce el flujo deseante y se derrama por espacios lisos, desalambrados, y cuyo movimiento y permanencia están orientados por gradientes, velocidades e intensidades; por el otro, el aparato social y estatal, que organiza la necesidad y la carencia, que intenta estriar el espacio, acotarlo, amurallarlo (Deleuze y Guattari, 1996), mediante la transmisión de una lengua cuyos tiempos vitales y verbales son diferentes a los de los cíngaros. En otras palabras, el devenir versus la instalación.

El sistema de vida nómada y oral hace que no tengan compromisos. Dentro de la oralidad no existen las palabras futuro ni pasado, es siempre presente. No se puede programar al gitano, porque no se ata ni a la historia ni a un porvenir (Página 12, 2005, párr. 3).

Varias son las posibilidades para abordar estos problemas. Desde la perspectiva de los “espacios otros” podemos afirmar que, como el barco en tanto pedazo de tierra flotante, estas heterotopías gitanas “siempre tienen un sistema de apertura y de cierre que las aísla respecto del espacio circundante” (Foucault, 2010, p. 28), que son lugares abiertos pero con la facultad “de mantenerse afuera” (Foucault, 2010, p. 28) y que implican una suspensión, un contraespacio, una desviación. Con otra mirada más próxima a Haesbaert (2011), podemos interpretar esta hibridación no como una resignación de la libertad ancestral sino como una negociación para sobrevivir, como un nuevo modo de gitanidad

que transige en una aparente docilización de cuerpos, como una táctica de hibridación casi gatopardista para garantizar la permanencia de esa cultura. Es decir, la gitanidad letrada sería el resultado de un mestizaje cuyo objetivo es asegurar el constante fluir, mediante la instauración del espacio nómada en el espacio sedentario, de lo liso en lo estriado, a fin de posibilitar la construcción de unas metrópolis relativamente invisibles a los aparatos de vigilancia-control del sistema. En este sentido, leemos en una de las entrevistas a Nedich:

El nomadismo le dejó el sabor de la vida aventurera, que por supuesto incorporó como parte del arsenal como narrador; pero en la medida en que pasaba el tiempo, y el futuro escritor crecía, llegaba la conciencia dolorosa de las diferencias con el mundo de afuera. “Jamás volví a tener el sentido de la libertad que yo sentí en la infancia siendo nómada. Acampar en sitios alejados de los pueblos, debajo de los árboles, y despertar en la carpa con el canto de los pájaros era algo maravilloso. Pero después, el contacto con el mundo ya tiene otro color. El gitano más radical tiene un retraso de dos siglos. Hacete a la idea de que te vas de mochilero por la ruta: son días sin bañarse, tenés que empezar a cuidar mucho el agua, vivís sin luz eléctrica. Eso es el nomadismo. En la adolescencia empezás a advertir que el mundo va más allá de tu hábitat, y que es muy duro, que hay discriminación. Entonces uno sufre un shock y se pone a pensar. Ése es el desencanto del nomadismo: cuando vas entendiendo que estás atrasado con respecto al mundo (Página 12, 2000, párr. 3).

El “caso Canetti”: entre la palabra que resiste y la palabra que conquista

El escritor búlgaro de origen sefardí Elías Canetti, Premio Nobel de Literatura 1981, nace en el seno de una familia que habla ladino –una lengua romance judeoespañola–, se cría en Inglaterra y a los ocho años aprende alemán. En *La lengua salvada* (2005) –una autobiografía escrita como ofrenda a su hermano menor moribundo– deja traslucir esta desazón identitaria, esta trashumancia lingüística que impregna una niñez signada por la madre, por los viajes y por las pérdidas. Tras

la muerte del padre (1912), Mathilde Canetti obliga a su primogénito a aprender alemán, el idioma que ella y su marido hablaban cuando no querían ser comprendidos por los niños: fuerza y maltrata a su hijo, lo ofende y lo desprecia, provocándole una desesperación que él procesa no como parálisis, sino como desafío para adquirir esa lengua:

Mi madre [...] tenía muchas esperanzas puestas en su plan y al principio llevó muy mal que yo amenazara con fallarle. Por eso me obligó a hacer en tan poco tiempo un esfuerzo que estaba por encima de las capacidades de cualquier niño; que consiguiera un buen resultado marcó la naturaleza profunda de mi alemán, una lengua [...] implantada tardíamente y con verdaderos sufrimientos (Canetti, 2005, pp. 114-115).

Nunca olvidará, sin embargo, ese español arcaico que era habitual en las conversaciones familiares y en las canciones infantiles. La lengua como patria, la infancia como territorio, la diáspora como signo. En tal panorama, ¿qué pertenencia y qué identidad forja Canetti? Habiendo pasado sus primeros años en una palpitante y multicultural ciudad del Danubio en la que “en un día se podían oír siete u ocho lenguas diferentes” (Canetti, 2005, p. 14), ¿cuál es su latido cuando decide escribir en alemán, la “lengua [...] implantada tardíamente y con verdaderos sufrimientos” (Canetti, 2005, p.115): la lengua madrastra? ¿Cuál de estos factores le instituye pertenencia: el territorio búlgaro, la etnia sefardí, el idioma germano? ¿Dónde hace casa? ¿Qué goce halla en ese idioma de llegada, en ese código –primero impuesto, luego elegido– al que traduce sus recuerdos en búlgaro acerca de las criadas y sus cuentos balcánicos con vampiros y hombres-lobo?

Aunque jamás olvide el español, Canetti se hospeda en el idioma de llegada y plasma su producción artística en esa lengua que aprendió desde el mandato de la madre y mediante el dolor:

Ella leía una frase en alemán y me la hacía repetir; como mi pronunciación no le gustaba, yo repetía la frase unas cuantas veces hasta que le parecía tolerable. Esto no era lo normal, pues como ella se burlaba de mi pronunciación y yo no podía soportar su sarcasmo por nada del mundo, me esforzaba para pronunciar pronto la frase correctamente. [...] Luego pasaba rápidamente

a la frase siguiente y se producía la misma situación; en cuanto yo la había pronunciado correctamente, ella la traducía, me miraba imperiosamente para que la aprendiera y ya estaba en otra (Canetti, 2005, pp. 110-111).

“Soportar”, “tolerable”, “imperiosamente” = el campo semántico de la opresión. “No le gustaba”, “sarcasmo” = el campo semántico de las emociones disfóricas. Como los gitanos, el niño paga un precio: compra el amor de la madre con el aprendizaje mediado por la pena. Incluso así, entre opresión y disforia, Elías se apropia de esa lengua, se apropia a golpes hasta que llega la...

... época sublime. Mi madre empezó a hablar conmigo en alemán, también al margen de las clases. Yo notaba que de nuevo estaba cerca de ella, como durante las semanas que sucedieron a la muerte de mi padre. Más tarde comprendí que no era solo por mí por lo que me enseñaba alemán entre sarcasmos y sufrimientos. Ella misma sentía una profunda necesidad de hablar conmigo en alemán, que era la lengua de su intimidad [...] sin su marido se sentía perdida e intentó ponerme en su lugar lo antes posible (Canetti, 2005, p. 114).

Ya adulto, Canetti vivirá entre países, entre culturas, entre lenguas. Elige residir en Londres, cultiva el interés por lo español, es amnésico del búlgaro, conserva expresiones en ladino, pero solo escribe en alemán: ¿lengua madre o lengua madrastra?

Vivir dónde

A la lengua llegamos con más o menos penas, con más o menos esfuerzo, porque la lengua nos dice: nos dice quiénes somos, nos dice dónde estamos, nos dice al Otro. La lengua nos espera: la lengua, ¿es una casa?, ¿es el lugar en el que hoy –módicos nómades– vivimos?

Ante la eclosión de los salones de alquiler para cumpleaños, casamientos y velatorios y ante la expansión de los teledeliveries de comida lista para consumir, cabe plantearnos hoy para qué sirven las casas. Con otro vuelo y en otras coordenadas, en oportunidad de ofrecer una conferencia en Darmstadt, se preguntaba Heidegger (1951/2004) qué es el

alojamiento, cuál es la esencia del habitar, de qué está hecha nuestra relación con la vivienda.

Al habitar llegamos, así parece, solamente por medio del construir. Éste, el construir, tiene a aquél, el habitar, como meta. Sin embargo, no todas las construcciones son moradas. Un puente y el edificio de un aeropuerto; un estadio y una central energética; una estación y una autopista; el muro de contención de una presa y la nave de un mercado son construcciones pero no viviendas. Sin embargo, las construcciones mencionadas están en la región de nuestro habitar. Ésta va más allá de esas construcciones; por otro lado, sin embargo, no se limita a la vivienda. Para el camionero la autopista es su casa, pero no tiene allí su alojamiento; para una obrera de una fábrica de hilados, ésta es su casa, pero no tiene allí su vivienda; el ingeniero que dirige una central energética está allí en casa, sin embargo no habita allí. [...] La falta de una patria es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que llama a los mortales a habitar (Heidegger, 1951/2004, sin paginar).

El recorte de Heidegger es una puerta de ingreso para pensar en qué se rozan y en qué se ligan experiencias como las de Nedich y Canetti, es decir, para volver desde la encarnadura y desde la literatura a categorías como lengua, territorio, alojamiento, pertenencia, identidad. Nomadismo y desterritorialización; travesías y recorridos: movimiento incesante de cuerpos, de discursos, de prácticas. Migración de conocimientos de una disciplina a otra, migración de trabajadores de países periféricos a países centrales, migración vinculada con elecciones sexuales, vocacionales, estéticas. ¿Dónde edificamos la patria y cuál es la experiencia de espacialidad de grupos sociales como los gitanos, las mujeres, los exiliados y los deprivados? A la manera de un mueble modular, los sujetos difractados en miniegos recombinales, estallados como esquirlas de un espejo que desparrama sus fragmentos, se geografizan porque no son pensables sino en esos cruzamientos témporo-espaciales que registran cargas míticas, simbólicas, históricas. En suma, somos habitados por un escenario móvil en el que lenguas, patrias e identidades se resignifican a sí mismas y resignifican también a unos habitantes que a menudo disputan tanto idearios políticos, derechos

y recursos, como el uso y el sentido del espacio. Los piqueteros, los homeless, los manifestantes, quienes toman una escuela o un organismo de administración del Estado, quienes cortan la calle o se encadenan a un edificio, quienes se definen por el lugar donde trabajan o por el pueblo en el que nacieron, están sostenidamente diciendo su derecho al territorio y a la identidad que con él se imbrica.

Quizás por eso, en tiempos de burbujas de certeza en los que ya no hay un solo modelo para hacer la vida, en esta caída de los grandes relatos que permite inventar un recorrido, a la manera del *flâneur* de Baudelaire o de Benjamin, se registra una creciente tendencia en la producción de textos no ficcionales que remiten a este “vivir dónde”. En efecto, son numerosas las inquietudes que el giro territorial está sembrando, una de las cuales tiene sede en la recurrencia de la inseguridad urbana. En *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí* (2006), Virilio analiza la indiferencia al horror, la atenuación de la sensibilidad, la “democracia de emoción” (p. 46) que difunde imágenes espantosas y reemplaza a la opinión, para plantear una polución mediática y una despotenciación del crimen. Con sus prótesis del ojo, la televigilancia de calles y negocios instala unos modos de ser y de vivir que colocan al prójimo en el lugar de la amenaza y replantea las fronteras del Estado, llevándolas al interior de las ciudades, generando zonas de exclusión, segmentando jurisdicciones (Virilio, 2006, p. 28). En el formato de ensayo emotivo y de pequeña postal, también Berger —en *Fotocopias* (2007), *Boulevard Central* (2007) y otros textos— refiere la vida áspera en las urbes en las que “las diferencias sociales recrudecen los enfrentamientos y desalientan el contacto; se construye para cercar las diferencias” (Berger, 2007, pp. 10-11). Y en Argentina, Sarlo (2009) boceta la ciudad en varias claves que incluyen los mercaderes ambulantes, los narcorredes, las pensiones de San Telmo, los nómades indocumentados y las comunidades cerradas. Un giro territorial, en suma, que refuerza la invitación a pensar lo nacional, lo urbano, lo barrial, lo doméstico: a pensar las geografías menores, las legitimaciones de las diferencias, los cuerpos y las culturas docilizados, las lenguas madres y las lenguas madrastras.

Algunas vacilaciones a modo de conclusión

Cuando el dublinés James Joyce (1882-1941) elige novelar en inglés, cuando el porteño Juan Rodolfo Wilcock (1919-1978) traduce primero sus obras al italiano y luego escribe en esa lengua, cuando el checo Kafka (1883-1924) narra en alemán, cuando el cordobés Héctor Bianciotti (1930-2012) abandona el castellano por el francés e incluso llega a ser el primer argentino miembro de la Academia Francesa (1996), ¿qué nos dicen sobre la lengua madre y la lengua madrastra?, ¿cómo encarnan el voluntario extrañamiento de lo nativo para optar por otro código que los recibe y que ellos adoptan? Si bien en esos casos se trata —como Canetti y Nedich— de sujetos forjados en una lengua, han buscado en otra un reconocimiento perdurable, una reválida signada por la eternización que la escritura otorga. Esos sujetos se autorizan a dejar una huella en el idioma de acogida al emplearlo no sólo en la comunicación con los demás, en los intercambios cotidianos de supervivencia, sino también en su economía psíquica, en el destino de su libido, mediante un rasgo del hacer —la escritura— que los define y los etiqueta.

Ciertamente, ahondar las identidades lingüísticas en tránsito y las derivaciones psicológicas, sociales y políticas que conlleva escribir en una lengua madrastra es un propósito que excede el alcance de estas breves reflexiones de carácter más bien exploratorio y descriptivo. Para ello sería necesario profundizar el marco teórico aquí referido, seleccionar una población, diseñar instrumentos de indagación e indagar el *qué* y el *cómo* de esas posiciones enunciativas, es decir, no el “quién habla” sino el “desde dónde habla”. Asumiendo esa limitación y a sabiendas de las incertezas que permean este trabajo, es factible afirmar que más allá de matices personales y de variaciones coyunturales, los migrantes y exiliados idiomáticos, en su proceso de desterritorialización / reterritorialización encarnan un puente, una zona fronteriza, y también una contienda íntima, sutil y de cuerpo completo. En efecto, alojarse en una lengua otra que la nativa es mucho más que hacer propio un léxico general, mucho más —también— que prever implícitos, inferencias y sobreentendidos y luego construir la propia parcela léxica: habitar una lengua es, además, incorporar una suprasegmentalidad (una nasalidad, un tono, un acento), una proxémica y una háptica, o sea unas políticas

del cuerpo que se juegan en la interacción cotidiana. Esa mudanza idiomática de prosodia, sonido, cadencia, timbre, gestualidad, inflexiones y distancias físicas entre cuerpos que implica la oralidad, es reprocesada en el paso a la escritura, porque en el tránsito de *fonos a gráfein* el sujeto se desvía de sí para suscribir la lengua colonialista, poderosa y hegemónica, la lengua de *otro*, en el sentido derrideano no tanto de propiedad como de procedencia (Derrida, 1997).

Por eso, cuando un migrante lingüístico elige escribir en la lengua de acogida, cuando busca su voz para tejer el goce y el sufrimiento, para liberar lo mudo y redimir su experiencia del olvido, posiblemente calcula el efecto de unas palabras y unos giros ya no tan ajenos; y al inscribir su historia en un cronotopo compromete valores semánticos y éticos propios de ese idioma que no siempre fue el suyo. Entonces, en tiempos de trashumancia de sujetos, de babelización de lenguas y de hibridación de textos, quien se muda a una lengua madrastra incorpora –en el sentido etimológico, material, físico del término– tanto unas narrativas identitarias como un dispositivo de acción y de interacción porque transforma sus percepciones y diseña otros modos de decir *el mundo* y de decir *al mundo*. Más todavía: la labor de conquistar esa lengua que es un lugar de llegada y no de partida se inviste de un plus de placer, ya que posibilita mostrar un producto que es prueba del empoderamiento de un sujeto que ha vencido los escollos de la fonía y de la grafía y que ha encontrado una cura para la descalificación que la lengua subalterna implica. Entonces, la conquista de la lengua madrastra tiene un *efecto de narcisización*, un encuentro consigo como objeto de deseo, con el aditamento extra que significa haber logrado reestructurar las estrategias de enunciación. Por eso, para la economía psíquica de ese extranjero la escritura en la lengua madrastra implica una valoración singularizante, un testimonio que aligera presiones y que certifica la validez de quien venció el obstáculo, recuperó el amor a sí mismo y confía en que habrá un lector que también legitime su hacer, completando esa acción reparadora. Esa escritura se inviste así de una dimensión colectiva porque al tramitar el goce del individuo, deja también en la lengua mayor la huella del pueblo menor, inscribiendo la presencia de la contrahegemonía, de la periferia, de lo silenciado (Deleuze y Guattari, 1978).

En tiempos tardomodernos de debates acerca del iletrismo y de múltiples desplazamientos geográficos (por razones laborales, exilios forzados, voluntad de supervivencia, trayectoria académica u otros motivos), la reflexión sobre la *dimensión identitaria de la lengua* gana nueva fuerza. Pueblos originarios que cobran visibilidad creciente –los wichís, los qom, los moqoit, los lacandones y tantos más–, obreros indigentes que procuran insertarse en mercados laborales ajenos a su cultura y niños que se escolarizan en un idioma diferente del familiar, conmueven nuestras certidumbres y nos impulsan a volver a problemas como la filiación y la diversidad, la frontera y la pertenencia, el territorio y la extranjería, que hace un par de décadas permanecían lejos del horizonte de lo pensable. De ahí, tal vez, un llamado para quienes trabajamos en la lengua y a través de la lengua, una invitación a reconsiderar lo que los sujetos apuestan en la migración lingüística, en ese conquistar o dejarse conquistar por una lengua, en ese elegir una lengua en la cual vivir y a menudo también una lengua en la cual morir. De ahí también la importancia de leer estas reflexiones en el marco de lo que precede al lenguaje, de lo que procede del lenguaje y de lo que excede el lenguaje porque debe / puede ser leído desde el poder y desde sus implicancias sociales, económicas e identitarias.

Escribir es una práctica iniciática –en el sentido de rito de paso–, política –porque implica el ejercicio de un derecho– y subjetivante –porque estructura a quien escribe, al posibilitarle otro saber, otra percepción–. Por eso nos exhortamos a alentar la escritura de nuestros alumnos y colegas cada vez más multiculturales, cada vez más diversos, a pensar patrias en otras lenguas y a seguir abonando las discusiones acerca de lo que a cada uno le susurran significantes como identidad, territorio y pertenencia.

Notas

1. La opción por el sedentarismo, el cuestionamiento acerca de la libertad y de la pertenencia también se textualizan en el narrador argentino Jeanmaire, en 1981, después de vagabundear largamente por Europa, el protagonista de *La patria* (2006) resuelve cambiar su actividad de músico ambulante por la de escritor:

Una guitarra acústica, la mía, la de mi adolescencia, por una máquina de escribir portátil en azules y grises. Y entonces empezar a darle alguna entidad a la pasión. Ponerla, a partir de ese trueque, en el lugar central de mi vida o, lo que es casi lo mismo, llevármela conmigo para siempre.

Intentar ser escritor.

O serlo, nomás.

Animarme a ser, de una vez y hasta donde pudiera, lo que, en realidad, había sido toda la vida.

Ser escritor (Jeanmaire, 2006, p. 115).

2. Numerosos científicos sociales (Bourdieu, Pattanayak, de Certeau) han reparado en la escritura como potente instrumento de opresión. Entre ellos, Iván Illich (1998) estudia cómo desde el

siglo XII hay un uso político de la cultura escrita con la que unos sectores moldean el espacio mental de otros: es entonces cuando, según investigaciones de Luria (1976), los procesos cognitivos dejan de ser concretos y situacionales, para devenir inferenciales. Así, la cultura escrita generaría cambios en la percepción, el razonamiento, la imaginación y la conciencia. Desde ese supuesto, ¿qué implicará para los gitanos el afincarse en un espacio geográfico y el aprender a leer y a escribir?

Bibliografía

- Beck, U. (2002). *La sociedad de riesgo*. Madrid: Siglo XXI.
- Benach, N. y Albet, A. (2010). *Edward Soja: La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*. Barcelona: Icaria.
- Berger, J. (2007). *Fotocopias*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Berger, J. y Harvey, D. (2007). *Boulevard Central*. Buenos Aires: Edhasa.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Canetti, E. (2005). *La lengua salvada*. Madrid: Debolsillo.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1996). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Buenos Aires: Manantial.
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maffesoli, M. (2004). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Haesbaert, R. (2011). *Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Heidegger, M. (1951/2004). *Construir, habitar, pensar. Conferencia*. [Recurso en línea]. Extraído el 8 de abril, 2012 de http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/heidegger/heidegger_construirhabitarpensar.htm.
- Illich, I. (1998). Un alegato en favor de la investigación de la cultura escrita legada. En D. Olson y N. Torrance (Comp.), *Cultura escrita y oralidad* (pp. 47–70). Barcelona: Gedisa.
- Iparraguirre, S. (2006). *La tierra del fuego*. Buenos Aires: Punto de Lectura.
- Jeanmaire, F. (2006). *La patria*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Mercado, T. (2006). *Canon de alcoba*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Sarlo, B. (2009). *La ciudad vista. Mercancías y cultura urbana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Steiner, G. (1971). *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución del lenguaje*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Virilio, P. (2006). *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*. Buenos Aires: Del Zorzal.
- Whorf, B. L. (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Seix Barral.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Fuentes:

- Freira, S. (2005, 10 de diciembre). Jorge Nedich: La cultura vivida desde los márgenes. *Página 12*. Extraído el 10 de abril, 2012 de <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/4-1249-2005-12-10.html>
- Rodríguez, J. (2005, 27 de noviembre). Entrevista: Jorge Nedich: Historias de sangre gitana. *La voz del interior*, p. C 8.

□ Borioli, Gloria

Zeiger, C. (2000, 23 de abril). Papel romaní. *Radar, Suplemento de Página 12*. Extraída el 10 de abril, 2012 de http://www.pagina12.com.ar/2000/suple/radar/00-04/00-04-23/nota2.htm_