05 2008

Metafísica de Causa

Acerca las Verdades de Otros

Tom Waibel

Revisada por Joaquín Barriendos

“Los sujetos subalternos no pueden hablar”; “los salvajes no poseen cultura”. ¿En qué se parecen estas dos afirmaciones arrancadas de contextos discursivos aparentemente tan distintos? Mientras la última detenta en un sólo concepto un gesto imperial de soberbia, la primera encierra una critica poscolonial de la vanidad hegemónica a partir de una formulación por lo general difícil de concebir. Sin embargo, ambas funcionan como los dos lados de la misma moneda, del mismo dinero de intercambio que lubrica la maquinaria de las injustas relaciones globalizadas. Los subalternos no pueden hablar, dice Gayatri Spivak, y añade enseguida la siguiente aclaración, “esto significa que aún cuando la [persona] subalterna hace un esfuerzo hasta su muerte para hablar, aún así no es capaz hacerse escuchar.” [1] No se trata entonces de saber si los subalternos hablan, sino más bien de si son escuchados o – más preciso aún – de saber quiénes los escuchan y de qué manera. Pero ¿no se parece esto demasiado a la absurda frase inicial “los salvajes no poseen cultura”? Al igual que en el lenguaje cotidiano no se trata aquí de la cultura sino más bien de la percepción y del reconocimiento de algo que parece inventado tan sólo para excluir a

los otros (subalternos) de la hegemonía del habla y tildarlos de 'salvajes'.

La problemática respecto a la articulación y el reconocimiento del sujeto subalterno refleja, en cierto sentido, las secuelas ocasionadas por el colapso de una dialéctica desdibujada por el contemporáneo (des)orden mundial neoliberal globalizado. La forma actual de reconocimiento del otro/de la otra se corresponde entonces más bien con la producción de una diferencia convertida en un bien consumible. La crisis del capitalismo global respecto a lo social podría describirse, de manera tajante, de la siguiente manera: la expansión incesante de los capitales se aprovecha de discrecionales fragmentos de diferencia 'cultural' para hacer consumible la monotonía – y lo insoportable – de la hegemonía explotadora. Un velo fluorescente, constituido por una multiplicidad de diferencias convertidas en bienes consumibles (pretendidamente a escala global) no permite que las relaciones sociales convertidas en mercancías se hagan visibles. En otras palabras: en el proceso de asimilación de la propia diferencia, la diferenciación misma respecto a las existentes relaciones de poder se vuelve explotable. La simultánea producción y consumo de diferencias permite al capitalismo soslayar sus propios márgenes y también acentúa el hecho de que conceptos como lo híbrido, propuesto por Homi Bhabha, [2] no puedan ser celebrados sin más como subversiones políticas.

En el presente texto trataré de desvelar algunos de los mecanismos que operan en estos procesos de incorporación de las diferencias para luego rastrear algunas preguntas relacionadas con las posibles consecuencias relacionadas con las políticas de la diferencia y la subjetividad. En lo que sigue me ceñiré a la presentación de dos casos concretos del habla (de los sujetos subalternos) en el territorio centroamericano contemporáneo; sin embargo, es

necesario que me sitúe primero en la 'tierra firme' del pensamiento occidental.

Comenzaré destacando que la asimilación de la diferencia de la que he hablado no debe ser considerada como artificio posmoderno del neoliberalismo. Los mecanismos de la incorporación – no exclusivamente discursiva – del otro/la otra se nutren de los manantiales subterráneos del propio pensamiento occidental. Es muy difícil eludir los engaños de la razón occidental, sus trampas están tendidas dentro de la conciencia. Cuando Hegel razona por ejemplo acerca de los principios de lo que él llama *"Geist"*, el resultado es un manual colonial para la dominación del mundo: "El principio del espíritu Europeo es entonces la razón consciente de sí misma que cree que nada puede ser barrera infranqueable en su contra y por ende palpa todo para, de esta manera, encontrarse consigo misma. El espíritu Europeo se antepone delante del mundo; se libera de él; luego levanta su antítesis e integra a su otro, la variedad, dentro sí mismo, dentro de su sencillez."[3] La exigencia de integración propuesta por la política multicultural no alude a otra cosa que a esta mecánica coercitiva de incorporación hegemónica.

Incluso a aquellos que no pretenden declamar el himno de (su propio) espíritu en el tono pectoral de la convicción Hegeliana les será difícil conceder la capacidad del pensamiento – y del habla reconocible – a los otros sin trastocar los pilares de la auto convicción occidental. Merleau-Ponty, por ejemplo, sugiere que la emancipación a través del humanitarismo filantrópico resulta insuficiente: "Yo establezco un pacto con el otro; concedo convivir en un mundo compartido en el cual concedo al otro tanto espacio como a mí mismo. Pero el proyecto de un mundo común sigue siendo el mío y sería auténticamente desleal pensar que yo quisiera

el bienestar del otro *igual que el mío* ya que esta adhesión al bienestar del otro también proviene de mi."[4]

¿Qué líneas de fuga existen para abandonar un pensamiento que gira en círculos, sustentándose a sí mismo y brindando al otro/la otra tan sólo reductos y silencios? ¿Qué queda de las formulaciones de la filosofía occidental si trastocamos el centro del *cogito sum* Cartesiano? Uno de los mas extensos daños colaterales de tal deconstrucción afectaría a las políticas de identidad. A partir de aquí pondremos por lo tanto entre paréntesis el ego en tano que generador del pensamiento; hablaremos entonces de la "superstición del sujeto y del ego" a la que se refiere Nietzsche en *Más allá del Bien y del Mal* como "la más impactante metafísica de causa".[5] Tendremos en cuenta por lo tanto que lo inteligible, el poder de pensar, hablar, escuchar etc., no se constituye por sí mismo sino que se produce en relación con el otro. Se mueve "alterándose por la comprensión de su 'otro' – del salvaje, del pasado, del pueblo, del loco, del niño, del Tercer Mundo."[6]

¿Quiénes son los Muertos?

"Para comprender a los vivos hay que saber quiénes son sus muertos. Hay que saber cómo acabaron sus esperanzas: si perecieron tranquilas o si fueron asesinadas. Más que los rasgos de la cara hay que conocer cabalmente las cicatrices del abandono."[7]

¿Quiénes son los muertos de la guerra civil Guatemalteca que después de la tentativa de expropiación de la *United Fruit Company* fue atizada por una intervención militar Estadounidense orquestada desde Honduras y que, a lo largo de sus largos 36 años de duración, fue financiada con recursos del *US-Aid* y de las iglesias anglicanas de América del Norte? Los datos recogidos por el "Proyecto de

Recuperación de la Memoria Histórica" nos ofrecen un duro panorama: 200.000 muertos, 1 millón desplazados.[8] De los 20.000 desaparecidos que fueron arrojados en fosas clandestinas producto de más de 600 masacres cometidas entre las poblaciones de diversas comunidades, hoy, a más de 10 años del acuerdo de paz, se han escavado tan sólo unas de ellas.[9] Pero el lenguaje de las estadísticas es insuficiente para acertar "las cicatrices del abandono"; localizar las huellas de estas cicatrices en los deseos de los sobrevivientes es la única manera para poder hacer palpable las esperanzas silenciadas. Ellas nos remiten a un discurso testimonial en el cual no sólo se articula la verdad *acerca* del otro sino más bien una verdad *del* otro. Un testimonio de la guerra civil Guatemalteca que cobra peso ya que no sólo recupera los aspectos de la matanza sino también la mirada los muertos desde la perspectiva de la población rural indígena.

"Por la fuerza, [los soldados del ejercito Guatemalteco] alinearon a los torturados y les vertieron gasolina encima; luego los soldados prendieron fuego a cada uno. Muchos pidieron auxilio. Algunos gritaron, otros gesticularon, pero no lograron decir nada – seguramente porque se les atoró la respiración. Empero –y para mi eso era increíble –mucha gente tenía armas, los que estaban en el camino al trabajo tenían machetes, otros no tenían nada en sus manos, pero cuando vieron cómo el ejercito incendió a los capturados todos quisieron dar vuelta atrás y arriesgar sus vidas a pesar de las armas de los soldados... Enfrentado con su propia cobardía, el ejército mismo se dio cuenta que toda la gente estaba dispuesta a luchar. Se pudo ver que hasta los niños estaban furiosos aunque ellos no sabían cómo expresar su rabia ... El oficial rápidamente ordenaba el repliegue."[10]

La ejecución relatada tuvo lugar en la plaza de Chajul, una ciudad pequeña en los altos de los K'iche. Entre los capturados torturados

y asesinados se encontraba también un hermano de la mujer que narra el suceso, Rigoberta Menchú. Dicha narración, tomada del testimonio *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la Conciencia*, se convirtió en el blanco favorito de un debate acerca de la autenticidad y la legitimidad del habla del otro, el cual se extendió durante muchos años.

En sus investigaciones etnográficas, David Stoll evidenció que Menchú no estaba presente durante el acontecimiento. Stoll se valió de esta denuncia –la cual fue admitida por la propia Menchú– como pretexto para poner en tela de juicio la veracidad de toda la narración.[11] Lo que Stoll trajo a colación tras apelar a una (supuesta) autoría definitiva de los hechos se convirtió, como decíamos antes, en una interesante ilustración del lenguaje hegemónico: un hombre blanco protege a hombres indígenas de las articulaciones de una mujer indígena.[12] Stoll, quien se muestra receloso de que el testimonio de Menchú incite simpatías con el movimiento de liberación, pretende resguardar a la población rural indígena de la resistencia contra el poder del Estado. Para él la guerra de guerrillas *per se* no es otra cosa que "un romanticismo urbano, un mito introducido por las izquierdas clasemedieras que sueñan con hallar la solidaridad verdadera en el campo".[13] Desde su puno de vista, por lo tanto, los subalternos rebeldes estarían instrumentalizados por sujetos no-subalternos; contradecir esta lectura, a ojos del propio Stoll, nos confronta circularmente con el problema de la subalternidad. "El debate entre Menchú y Stoll no versa acerca de lo que verdaderamente aconteció sino más bien sobre quién posee la autoridad de narrar," afirma con precisión John Beverley en uno de sus análisis sobre dicha controversia.[14]

A partir de estos conflictos surgidos de la subalternidad, lo testimonial y la enunciación autorizada, y en medio de la batalla estratégica entorno a la identidad a la cual nos hemos referido

antes, me gustaría introducir aquí un punto de debate distinto. Permítanme regresar al inicio del texto en donde se planteó la pregunta sobre la manera en la que la diferencia de Rigoberta Menchú respecto a las existentes relaciones de poder en Guatemala fue explotado en un proceso de asimilación de la diferencia misma. Hay que puntualizar primero que si realmente hablamos de diferencia, es necesario esclarecer antes si dicha diferenciación ha sido reconocida realmente. Todos los indicios de la lógica identitaria sugieren que en el caso de Manchú esto ha sido efectivamente así: Menchú es mujer, indígena, proviene de una familia de trabajadores rurales marginados de la cual casi todos los miembros fueron asesinados durante la guerra, ella habla K'iche y tardíamente aprendió Español (que ha de entenderse como una lengua hegemónica en Guatemala) y en su testimonio citado se expresa a través de la mediación de una antropóloga argentino-francesa. El reconocimiento de esas diferencias pudo constatarse a su vez en 1992 gracias al otorgamiento del Premio Nóbel de la Paz. El debate antes mencionado puede verse entonces como una posterior prueba negativa de reconocimiento. Después de todo se esperaba que su poder de hablar pudiera causar alguna diferencia al represivo aparato de Estado.

Pero ¿podemos pensar que su diferencia se convirtió en diferencia productiva durante su proceso de asimilación? Obviamente si. A la galardona se le brindó asilo político en México y desde entonces ella no dejó pasar casi ninguna oportunidad para tachar el levantamiento Zapatista en el Sureste Mexicano como rebelión tardía, trasnochada y inadecuada contra una administración humanitaria progresista.[15] Regresando a Guatemala se distanció de los movimientos sociales organizados del país incluyendo el Comité Unidad Campesina (CUC) fundado por su padre; en la época de la redacción de su testimonio ella todavía estaba

íntimamente ligada con este movimiento. Aceptando el cargo de 'Embajadora de Buena Voluntad' ayudó al gobierno derechista-conservador de Oscar Berger a dar una cara de apertura ante las demandas de la población indígena mayoritaria frente a la política internacional.

Poco tiempo después, y debido a la asimilación de su diferencia, a Rigoberta Menchú le fue negado el reconocimiento por parte de aquellos actores a los cuales se le había concedido tan sólo el papel de subalternos silenciados (y manipulados) en los debates referidos: las poblaciones indígenas Guatemaltecas. En el otoño de 2007 Rigoberta Menchú fue candidata a la presidencia del país –la única mujer y la única indígena– y en la primera vuelta electoral obtuvo menos del 3% de los votos registrados. A principios de noviembre los electores votaron por Álvaro Colóm, el candidato del partido político que surgió de la unión de los grupos guerrilleros en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). ¿Será que la población del país negó el reconocimiento a su quizá mas famosa ciudadana porque ella no había hecho –o no había hecho bastante– lo que Stoll le reprochaba: apoyar las demandas de los movimientos sociales y grupos guerrilleros?

El Magma de lo Social

Por lo dicho hasta aquí, el dilema de las políticas de identidad inicialmente esbozado parece corroborarse. La jurisprudencia y el derecho y hegemónicos, debido a su falta de comprensión de la verdad del otro, generan un remolino que termina por autorizar el habla mediante un *nomos* de universalidad; a su vez, es la propia confianza hegemónica auto otorgada del derecho, la que permite que el sujeto de enunciación –según una fórmula de Kant– esté "capacitado por su capacidad". Por su parte, las articulaciones no

hegemónicas se debaten en la defensa de su identidad cuestionada, sobre todo por su alusión a una colectividad que renombra la diversidad y aplaza la heterogeneidad y la diferencia de lo propio a una dimensión más amplia y más compleja.

Sin embargo, esta mirada microscópica o abstracciones teóricas han perdido perspectiva respecto del contexto político en el cual se desenvuelve el dilema entre la protesta y el reconocimiento. En el lenguaje de la hegemonía política contemporánea, los herederos del expansionismo, el colonialismo y la jurisdicción (la cual ha sido históricamente construida bajo el nombre de la identidad del poder y del poder de la identidad) critican la insubordinación de los subyugados, marginados y subalternizados quienes reclaman el derecho a una identidad propia, equivalente y a la vez diferente. Paradójicamente, en cuanto más fuertes son las críticas a la identidad, más fácilmente alcanzan los "condenados de la tierra" a allegarse las armas de las políticas de identidad para su lucha por el reconocimiento.

Tomemos ahora nuestro segundo ejemplo como caso concreto de una de las precarias permutaciones de las posiciones de los sujetos. El episodio correspondiente aconteció en Chiapas, colindando con Guatemala, poco después de los atentados del 9/11. El acontecimiento giró, una vez más, en torno a la pregunta: ¿quiénes son los muertos?

Por aquellos años yo me encontraba en la región desarrollando un proyecto de medios de comunicación comunitaria para el cual había preparado un resumen videográfico de los trágicos acontecimientos, en el cual se cubría la información televisiva del 9/11 para una gira de cine itinerante. Lo particular del suceso que quiero relatar radica en el hecho de proyectar imágenes para habitantes rebeldes de alejadas comunidades selváticas. En este caso se trataba de un

hombre joven de Nueva York que había sido testigo presencial del derrumbe del *World Trade Center*. En tanto que newyorkino, había arribado a la región insurgente para realizar trabajo social por algunos meses y estaba emocionado por la oportunidad ofrecida de poder dar testimonio personal de una América diferente. Fue bien acogido por la comunidad y, después de la proyección de las imágenes, se le pidió su interpretación de los hechos. En tanto que testigo presencial, pudo contar sucesos sorprendentes los cuales no se habían mencionado jamás en la difusión de información oficial satelital. Se enfocó en puntualizar las manifestaciones que tuvieron lugar como consecuencia de los hechos los cuales, según su reseña, tomaron otros rumbos a los sugeridos por su los mediaos oficiales. A pesar de la política hegemónica de identidad que de inmediato proyectaba odio hacia las personas, apellidos, fundamentalismos y Estados nefastos, este newyorkino divulgó la noticia de miles de personas que exigieron paz, rechazaron la venganza y llamaron a la reflexión.

Un profesor de los municipios autónomos se levantó y amablemente interrumpió al narrador. De qué toma de conciencia nos está hablando, acaso no sabe que por sus propias acciones los Estados Unidos se han ganado la enemistad de todo el mundo, preguntó; y citó una cadena tremenda de intervenciones militares, golpes de estado, contrainsurgencias y bloqueos económicos orquestados todos por gobiernos Estadounidenses contra Estados soberanos del Sur global. Qué clase de paz se exigió, preguntaba, ya que le quedaba claro que en todo el mundo imperaba un estado de guerra permanente, por lo que no le resultaba sorprendente que ahora los edificios erigidos con las ganancias de estas guerras cayeran a las cabezas de los hacedores de la guerra. Con una afirmación de identidad el maestro concluyó que, no obstante, los sucesos eran lamentables debido a que la mayoría de los muertos

finalmente eran 'su' gente, emigrantes de México, Guatemala, Salvador, Nicaragua etcétera.

Muchos de los presentes se emocionaron durante su discurso candente y, en consecuencia, el visitante de Nueva York comenzó a sentirse mal en su función de testigo; de improviso fue responsabilizado por algo de lo cual se creía salvado por su disposición al trabajo social en la marginada zona de conflicto. El enfrentamiento terminó finalmente de manera amistosa: no había razón para tener miedo; en las comunidades rebeldes todos los que se toman la molestia de llegar hasta ahí son bienvenidos. Recibió comida y lugar para dormir aún cuando, en palabras del propio profesor nativo, él jamás sería recibido de tal manera en Nueva York.

El "Magma de lo Social" –para rescatar del silencio vigente un concepto moldeado por Cornelius Castoriadis[16] – en el que se instituyen las sociedades *y* su crítica mediante las luchas por el reconocimiento y la autogestión, corre el peligro desaparecer detrás de las estratificaciones y segmentaciones de la 'cultura' propuestas por los discursos políticos contemporáneos. La transformación de la disidencia social en diferencia cultural induce una esencialización de la otredad la cual abre un espacio para una indiferencia política, asimilando y consumiendo (aparentemente sin problemas) las contra-estrategias no-esencialistas. "El concepto de cultura transforma las jerarquías de los privilegios globales en una formación horizontal de culturas mutuamente indiferentes. Sustituye el concepto de clase – pero no su dominio", como afirma con mucha agudeza Hito Steyerl.[17] La estrategia hegemónica no apunta hacia la exclusión del otro/la otra; es un orden social que simula no conocer nada externo y que produce la diferencia aún artificialmente si es necesario. Esto fija al mismo tiempo el control social (biopolítico) y varía y renueva la oferta de mercancías. En este

juego se esconde una manera de silenciar al otro (subalterno) quién exige igualdad y solidaridad como forma del reconocimiento activo de diferencia. Si queremos alentar el cambio de las condiciones existentes ¿no nos queda más remedio que escenificar "un uso estratégico del esencialismo positivista con un interés político visiblemente marcado"?[18] Si el sentido social de la existencia está garantizado por el tejido de la sociedad, entonces el ser individual adquiere su significado en la desviación y la diferencia. Pero ¿cómo señalar esta diferencia más allá de una asimilación que la capitaliza y culturaliza? En lugar de una contestación quiero parafrasear a Merleau-Ponty: Nuestra noción de lo humano se vuele superficial si no entrevemos el silencio más allá del rumor de las palabras y mientras no logramos comprender el *gesto* que rompe este silencio. [19]

---

[1] Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Talk. Interview with the Editors", en: *The Spivak Reader*, ed. Donna Landry y Gerald Malean, London y New York 1996, p. 292. Para una traducción al Español del texto de referencia, véase: Gayatri Chakravorty Spivak, "¿Puede hablar el subalterno?", en: *Revista Colombiana de Antropología (39),* p. 297–364.

[2] Véase: Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London/New York: Routledge 1994.

[3] G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Geistes*, en: *System der Philosophie, Dritter Teil (Obras Completas,* vol. 10*)*, F. Forman (ed.), Stuttgart 1965, p. 77.

[4] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción,* México: Fondo de Cultura Económica, s.f. p. 388 (Acentuación en el original).

[5] Véase: Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, en: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Vol. 5, G. Colli y M. Montinari (eds.), München 1980, p. 9–243, aquí: p. 11 y 30.

[6] Michel de Certeau, *La escritura de la historia,* México: Universidad Iberoamericana 1985, p. 17.

[7] Manes Sperber, *Wie eine Träne im Ozean*, München: dtv 2000, p. 698.

[8] Véase: Oficina de Derechos Humanos*, Guatemala: Nunca Más. Informe del Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI)*, Guatemala 1998, 4 vols. El informe responsabiliza al ejercito Guatemalteco de más del 90% de las víctimas.

[9] En su texto publicado en la misma edición del *transversal web-journal* Santiago Cotzal otorga una mirada conmovedora a la dinámica social de la búsqueda de trazas de las víctimas de la guerra en Guatemala.

[10] Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos, *I, Rigoberto Menchú: An Indian Woman in Guatemala,* London: Verso 1984, p. 179. Cito la traducción al inglés de Ann Wright porque esa versión fue la base de la polémica adelante referida. En su lengua original el libro se titula: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la Conciencia,* México: Siglo XXI, s.f.

[11] Véase: David Stoll, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans,* Boulder: Westview Press 1999. Menchú refutó haber estado al tanto del caso por la presencia de su madre y objetó que

su relación mas bien tendrá el carácter de un testimonio colectivo y no tanto individual. (Rigoberta Menchú en una conferencia de prensa en el 20 de Enero 1999, véase: Matilde Pérez, "La Nóbel se defendió", en: *La Jornada,* 21 de Enero 1999; John Beverley hace alusión a una entrevista de Menchú con Juan Jesús Arnárez: "Quién me arremete amenaza las víctimas", en: *El País*, 24 de Enero 1999, véase John Beverley, *Testimonio. On the Politics of Truth,* Minneapolis: University of Minnesota Press 2004, p. 110, nota 4).

[12] Mediante esta reducción la intervención de Stoll se presenta como la variación de una "formación ideológica de tinte masculina-imperialista" (Gayatri Spivak, "Can the Subaltern speak?", en: Cary Nelson y Lawrence Grossberg [eds.], *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illionois Press 1988, p. 296), para la cual Spivak acuña la formula: Hombres blancos que salvan a mujeres morenas de hombres morenos" (ibid.).

[13] David Stoll (1999), p. 282.

[14] John Beverley, "What Happens When the Subaltern Speaks", en: Beverley, *Testimonio. On the Politics of Truth* (2004), p. 81.

[15] No es de mi conocimiento si Menchú publicó sus valoraciones por escrito, pero las aseveró reiteradamente en sus oraciones. Así lo hizo por ejemplo en su discurso inaugural del Congreso Mesoamericano de Antropología en la Universidad de Xalapa, Veracruz en México 2002. El abucheo de lo "trasnochado" de la rebeldía también se manifiesta frecuentemente en la retórica del gobierno Mexicano y se refiere particularmente al momento cuando el EZLN se mostró públicamente – el alba del año nuevo 1994.

[16] Véase Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad,* Barcelona: Tusquets 1989, vol. 2: *El imaginario social y la institución.*

[17] Hito Steyerl, “Culture and Crime”, http://eipcp.net/transversal/0101/steyerl/en

[18] Gayatri Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Methuen 1987, p. 205.

[19] Véase: Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción,* Citación ligeramente cambiada, acentuación mía (TW).